



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Lettere e Culture Moderne

Dottorato di ricerca in Scienze documentarie, linguistiche e letterarie

Curriculum in

Teoria dei linguaggi ed Educazione linguistica

XXXVIII Ciclo

*L'eredità del naturalismo epicureo-lucreziano nei
dibattiti moderni sull'origine del linguaggio*

DOTTORANDA

Rossella Amendolara

TUTOR

Prof.ssa Ilaria Tani

CO-TUTOR

Prof.ssa Cristina Marras

Prof. Francesco Verde

A.A. 2025/2026

Sommario

Introduzione	4
1 Il naturalismo linguistico antico	13
1.1 Le forme del naturalismo linguistico antico	14
1.2 Il naturalismo epicureo-lucreziano	21
1.2.1 Epicuro e il linguaggio.....	21
1.2.1.1 Il ruolo del linguaggio nell'epistemologia di Epicuro	21
1.2.1.2 L'origine del linguaggio nell' <i>Epistola a Erodoto</i>	30
1.2.2 Lucrezio e l'origine del linguaggio nel <i>De rerum natura</i>	34
1.2.2.1 Lucrezio e i limiti del naturalismo	41
1.3 Il “naturalismo essenzialista”	41
1.3.1 Il naturalismo “essenzialista” di Cratilo	42
1.3.2 L'origine divina del linguaggio negli Stoici	49
1.4 Posizioni a confronto: Epicuro nel dibattito tra natura e convenzione	55
2 Il problema dell'origine del linguaggio e della diversità delle lingue nel dibattito moderno: «Due paradigmi linguistici a confronto»	59
2.1 L'età moderna: un secolo di mutamenti	61
2.2 Le Sacre Scritture e le nuove scoperte.....	64
2.2.1 La questione dell'origine del linguaggio nella tradizione biblica.....	65
2.2.1.1 Sacre Scritture e naturalismo essenzialista: Adamo nomoteta	67
2.2.1.2 La condanna della pluralità linguistica: Babele e Pentecoste	73
2.2.2 Considerazioni sul paradigma linguistico cristiano	76
2.3 La ricerca di un nuovo paradigma linguistico	78

2.3.1	Il ritorno di Epicuro e Lucrezio	80
2.3.1.1	Il problema delle fonti: la tradizione manoscritta	81
2.3.2	La ricezione del naturalismo nelle fonti non epicuree	88
2.3.2.1	Un epicureismo linguistico “senza” epicurei: l’acquisizione del linguaggio e lo sviluppo della civiltà in Diodoro Siculo e Vitruvio	97
2.3.2.2	Diodoro Siculo: la storia universale e l’origine primitiva degli uomini ..	98
2.3.2.3	Vitruvio: la scoperta del fuoco, l’origine del linguaggio e della società	101
3	La ricezione dell’epicureismo nel dibattito linguistico francese	103
3.1	Il ruolo mediatore di Gassendi tramite l’ <i>Abrégé</i> di François Bernier.....	105
3.1.1	Il tema dell’origine del linguaggio nell’ <i>Abrégé</i>	106
3.1.2	La voce animale nell’ <i>Abrégé</i>	111
3.1.3	Un esempio dell’influenza di Gassendi in Cyrano de Bergerac: La questione della lingua matrice nell’ <i>Etat et Empire du Soleil</i>	117
3.2	Naturalismo linguistico ed esegesi biblica: il caso di Richard Simon.....	123
3.2.1	Richard Simon e la censura dell’ <i>Histoire Critique du Vieux Testament</i> (1678)	125
3.2.1.1	L’ <i>Histoire critique du Vieux Testament</i> : il difficile equilibrio tra sacralità delle Scritture e rigore filologico	128
3.2.1.2	La questione della lingua primigenia e la teoria sull’origine del linguaggio	132
3.2.2	Richard Simon lettore di Gregorio Nisseno: l’origine umana delle lingue	140
3.2.2.1	L’origine naturale delle lingue nel Contro Eunomio, un naturalismo non-epicureo?	141
3.2.2.2	Conclusioni sul rapporto tra Gregorio Nisseno e l’interpretazione di Richard Simon	146
4	Il dibattito illuminista sul tema dell’origine del linguaggio	150

4.1	Un epicureismo anti-epicureo: William Warburton e la ricezione francese del <i>The Divine Legation of Moses Demonstrated</i>	151
4.1.1	William Warburton e la difesa dell'ortodossia dalle empie posizioni di atei e libertini nel <i>The Divine Legation of Moses</i>	154
4.1.2	La <i>The Divine Legation of Moses</i> IV, sez. 4: la digressione sul rapporto tra scrittura, linguaggio e civiltà	157
4.1.2.1	« Origine et Progrès du Langage »	163
4.1.2.2	L' <i>Essai sur les Hiéroglyphes</i> e la circolazione delle tesi di Warburton in Francia: l'influenza su Condillac e Rousseau.....	167
4.2	L'influenza della riflessione linguistica di Leibniz sul dibattito linguistico francese: la mediazione di Charles De Brosses	177
4.2.1	Leibniz sull'origine del linguaggio: una terza via interpretativa.....	180
4.2.2	Charles De Brosses e il naturalismo di Leibniz.....	185
4.2.2.1	Il <i>Traité de la formation mécanique des langues</i> (1765).....	186
4.2.2.2	Lingua primitiva, onomatopea e diversità delle lingue.....	191
4.3	L'origine del linguaggio all'Accademia di Berlino: Herder e il naturalismo epicureo.....	198
4.3.1	Herder critico del naturalismo linguistico	202
	Conclusioni.....	211
	Riferimenti bibliografici	216

Introduzione

Il contributo dell'epicureismo allo sviluppo del dibattito filosofico e scientifico moderno è ampiamente riconosciuto. Esistono, ad oggi, numerosi studi che analizzano diversi aspetti di questa influenza in particolare sullo sviluppo dell'etica, delle dottrine politiche e delle scienze¹. Decisamente più marginale, invece, è stata l'attenzione riservata al peso che la riscoperta dell'epicureismo ha avuto sul dibattito linguistico moderno. Il punto di partenza di questa ricerca sono gli studi di Gensini, che a partire dagli anni Novanta² ha individuato alcune linee di diffusione dell'epicureismo nel dibattito linguistico moderno. La sua ricostruzione copriva un lungo arco temporale che va da Valla fino a Leopardi, e si concludeva con l'auspicio che, in questa prospettiva, venissero riletti i lavori discussi all'Accademia di Berlino³. La mia indagine si colloca in questo contesto e si concentra sul ruolo del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano nei dibattiti moderni sull'origine del linguaggio. La domanda di fondo che guida il lavoro è: *per quali ragioni l'epicureismo acquisì, in questo ambito, un ruolo così rilevante e in che modo contribuì allo sviluppo del dibattito?*

Una prima risposta a questo interrogativo è già rintracciabile nella *Filosofia delle forme simboliche* (1923). Ernst Cassirer, cui si deve un primo tentativo di ricostruire i passaggi fondamentali della storia del pensiero linguistico, segnalava l'importanza della ripresa dell'epicureismo nel Settecento. Tale recupero aveva consentito di superare la contrapposizione tra razionalismo ed empirismo⁴, accomunati da una concezione intellettualistica del linguaggio, secondo cui «le parole sono segni delle idee»⁵. Per gli empiristi, come Locke, questo significava che le parole sono «“rappresentazioni” soggettive», mentre per i razionalisti, come Leibniz, esse esprimono «contenuti conoscitivi oggettivi e necessari». L'epicureismo, ponendo al centro la spontaneità della comparsa del linguaggio, offriva una prospettiva più coerente con una nuova concezione della soggettività, che enfatizzava la «spontaneità dello

¹ Ricordiamo, per esempio Fraisse (1962); Leddy-Lifschitz (2009); Lezra-Blake (2016); Norbrook-Harrison-Hardie (2015); Wilson (2003), (2008) e i numerosi saggi contenuti nella sezione dedicata all'età moderna dei volumi Cubeddu-Verde (2025); Gillespie-Hardie (2007); Mitsis (2020); Warren (2009).

² Gensini (1993), (1999).

³ Un ruolo fondamentale in questo secolo fu svolto dall'Accademia di Berlino, in cui l'interesse verso problemi linguistici era particolarmente vivo fin dalla sua fondazione. Su questo esiste un interessante lavoro di Lifschitz (2012a), che analizza alcuni saggi significativi presentati al prestigioso concorso dell'Accademia, in cui integra un suo precedente studio [Lifschitz (2009)] in cui indaga i tratti caratteristici della glottogenesi epicureo-lucreziana nel dibattito settecentesco, offrendo numerose indicazioni utili per la nostra ricerca.

⁴ Sulla questione un accenno più approfondito è nel capitolo 4.2.

⁵ Utilizzo l'edizione italiana tradotta da Eraldo Arnaud. Cassirer (1961: 105).

spirito», intesa sia come «spontaneità del sentimento e della volontà» che come «spontaneità della conoscenza»⁶. Cassirer individuava questo recupero principalmente in Vico:

La filosofia dell'età moderna si riallaccia, come nella filosofia della natura e della teoria della conoscenza, così anche nella teoria del linguaggio, a Epicuro. Nel sec. XVII la vecchia "teoria del suono naturale" subisce un rinnovamento notevolissimo sia nella forma che nella base, specialmente nel pensatore che per primo ha osato abbozzare un disegno comprensivo e sistematico delle scienze dello spirito. Giambattista Vico nei suoi *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* colloca il problema del linguaggio nella sfera di una metafisica generale dello spirito⁷.

L'interpretazione cassireriana, che evidenzia con chiarezza un tratto caratteristico della ripresa moderna dell'epicureismo, ha esercitato un'influenza significativa sulla successiva storiografia linguistica. In parte questo è dovuto anche al fatto che a lungo la linguistica non si è interessata alla sua storia⁸. Nonostante lo stesso Cassirer (1961: 63-64, n.1) avesse auspicato uno sviluppo delle ricerche in questa direzione, un'espansione degli studi di storiografia linguistica, salvo rare eccezioni [in particolare Pagliaro (1930)], si registra soltanto a partire dagli anni Settanta. Negli anni Sessanta, anche lo storico Paolo Rossi (1968), con parole forse eccessivamente dure, denunciava l'assenza di un autentico interesse verso la storia della linguistica. L'occasione del breve articolo era la pubblicazione della *Introduzione alla semantica* di De Mauro (1965) e della *Linguistica illuminista* di Rosiello (1967). Pur nella loro diversità tali lavori – secondo lo studioso – avevano il merito di rifiutare la netta separazione tra linguistica e “preistoria della linguistica”, dominante negli studi della prima metà del Novecento, che tendevano a riconoscere un interesse verso il problema filosofico del linguaggio soltanto in Vico. Tuttavia, secondo Rossi, entrambi mancavano dell'analisi di una sezione più ampia delle fonti e di un inquadramento delle questioni linguistiche sullo sfondo di problematiche storico culturali più ampie.

Da qui emerge un primo problema di ordine metodologico. Quando Rossi scrive, la storiografia è attraversata da una radicale messa in discussione dei propri presupposti teorici e metodologici, dopo decenni di influenza dell'idealismo⁹. Senza entrare nel merito di questo acceso dibattito, il nodo centrale è l'abbandono di una storiografia fondata su presupposti

⁶ Cassirer (1960: 105).

⁷ Cassirer (1960: 106).

⁸ Nell'introduzione a uno dei lavori pionieristici di Gensini sul Leibniz linguista [Gensini (1995)], Tullio De Mauro, che rimproverava la disattenzione della filosofia del linguaggio verso il proprio passato, individuava nel confronto con la storia operato da Cassirer una rarissima eccezione, che motivava il peso particolare delle sue considerazioni sulla storiografia linguistica. Riferendosi, nello specifico, al peso che aveva avuto nell'interpretazione di Leibniz cfr. cap. 4.2.

⁹ Rossi (1956).

filosofici, in favore di un'impostazione scientifica, capace di prestare attenzione sia a una rigorosa analisi filologica dei testi, sia al loro contesto storico e culturale. Che, insomma, riesca a riconoscere l'alterità¹⁰ dell'oggetto di indagine e valutare il significato di problemi e soluzioni in relazione al contesto storico da cui emergono.

La domanda che potremmo porci, come effettivamente faceva già Simone (1992), è: *di che cosa fa storia la storiografia linguistica?* Fare storiografia e fare storiografia linguistica non coincidono esattamente. Simone¹¹ distingue quattro modi di fare storia della linguistica, di cui soltanto due sono interni alla disciplina: mettere in dialogo le fonti per far emergere interrogativi rimasti in ombra oppure mettere passato e presente in dialogo continuo, cercando nelle riflessioni del passato le domande tipiche che hanno mosso la riflessione linguistica. Quest'ultimo metodo è, secondo Simone, il più adatto alla natura della linguistica che, in quanto disciplina filosofica¹², ha un legame ineliminabile con il proprio passato. A differenza delle discipline non filosofiche, in cui le nuove teorie sostituiscono quelle vecchie, in linguistica non vi è nulla di davvero superato: il legame con il passato riguarda le sue stesse basi filosofiche. La linguistica attinge dalla propria storia i suoi modelli, i concetti fondamentali e alcuni problemi irrisolti¹³. Uno degli oggetti della linguistica storica è la linguistica stessa, di cui dobbiamo individuare le trasformazioni dei paradigmi teorici e le relazioni con le altre scienze.

Un lavoro di questo tipo impone scelte continue, di cui ho cercato di dar conto via via. In un appassionato saggio in difesa del mestiere dello storico, Paolo Rossi (2001) osservava che non esiste un manuale di metodologia capace di insegnare davvero il mestiere dello storico: si apprende attraverso la pratica e il confronto con l'esempio di chi lo ha già praticato con rigore e consapevolezza. In questa prospettiva, le scelte metodologiche di questo lavoro si basano sull'esempio di quegli autori che si sono occupati di storiografia linguistica o che

¹⁰ Per una riflessione recente sul valore dell'indagine storica oggi e sulla sua metodologia cfr. Verde (2018a).

¹¹ Simone (1995). Secondo Simone la pubblicazione di *Cartesian Linguistic* di Chomsky (1966) ha un ruolo importante nella definizione della storiografia linguistica, perché contemporaneamente sprona l'interesse sul tema e stabilisce uno standard di riferimento, da accettare o rifiutare. I quattro modi di fare storia della linguistica si differenziano sulla base della domanda a cui danno una risposta. Il primo è l'uso erudito, per cui si cerca di individuare chi fu il primo autore a scoprire una certa teoria e si raccoglie una serie ordinata di personaggi e momenti. Il secondo è la "caccia ai precursori", cioè si cerca di retrodatare una determinata teoria, rappresentato proprio dal modello di Chomsky. Al terzo modo di fare storia della linguistica Simone riconduce i lavori di Paolo Rossi.

¹² Simone (2001) analizza le caratteristiche della linguistica, tentando di dimostrare che non si tratta di una disciplina empirica ma filosofica.

¹³ Simone (2001: 65) cfr. Simone (1992: xii).

hanno fatto della riflessione sul linguaggio un punto centrale del loro interesse¹⁴. Penso, per esempio, ad alcuni lavori di Umberto Eco, come *La ricerca della lingua perfetta in Europa* (1993) e alcuni saggi tratti dalla raccolta *Dall'albero al labirinto* (2007). In particolare, nel saggio *Uso e interpretazione dei testi medievali*, Eco denuncia la «concezione selvaggia della storiografia¹⁵», che consiste nell'utilizzare liberamente gli autori del passato alla ricerca di un antecedente che dia una maggiore forza a teorie contemporanee. L'obiettivo della sua critica è Maritain che, decontestualizzando Tommaso D'Aquino, gli attribuisce delle concezioni estetiche moderne, estranee alla sensibilità medievale. Se questo saggio evidenzia in negativo i rischi di una storiografia scorretta, altri saggi offrono strategie metodologiche in positivo. In primo luogo, l'attenzione alla circolazione materiale dei testi. Nel saggio sul lullismo, Eco sceglie di citare l'edizione di Zetner del 1598 dell'*Ars Magna* di Lullo, perché è il veicolo di diffusione del pensiero di Lullo nei secoli successivi. Così ho cercato di dedicare ampio spazio al problema della circolazione dei testi, per comprendere cosa fosse effettivamente possibile leggere e in che versione. Una questione che sarà centrale nel capitolo 4.1. In secondo luogo, si è prestata attenzione al contesto storico e a come le teorie vengono riprese e reinterpretate alla luce di nuove necessità. Eco mostra come Agrippa, partendo dalla Cabala e dal lullismo, derivi una tecnica combinatoria utile a costruire un'enciclopedia che fosse immagine di un cosmo in espansione; analogamente questa ricerca indaga come l'epicureismo sia stato ripreso e riadattato nel Seicento e nel Settecento, “estraendo” alcuni tratti dal contesto originario e reinserendoli in un nuovo paradigma. Infine, occorre prestare attenzione a come diverse produzioni intellettuali – anche lontane tra di loro – si influenzino reciprocamente. Si pensi all'esempio delle lingue utopiche nella letteratura: Eco mostra come *La terre australe connue* di Foigny (1676) nasca in risposta ai progetti di lingua filosofica di Lodwick, Dalgarno e Wilkins. Utilizzando i meccanismi di quelle lingue universali e magnificandone i tratti, Foigny ne faceva emergere, per via letteraria, i limiti e le contraddizioni. In modo simile, ho accennato a come il naturalismo linguistico non resti

¹⁴ Volendo rispondere alla domanda “di che cosa fa storia la storiografia linguistica?” Simone, nell'introduzione a *Il sogno di Saussure* (1992) scriveva che con il crescente interesse degli studi di storiografia linguistica, la questione ha smesso di essere interesse esclusivo di linguisti che sospendevano temporaneamente le loro ricerche solite per interrogarsi su questioni storiche (citava gli esempi di Pagliaro, De Mauro, Belardi e Cose-riu). Per Simone, però, che di storia della linguistica si occupassero anche non linguisti era segnale che il legame tra la disciplina e la sua storia si stava sgretolando. Una questione estremamente negativa, perché la linguistica è in continuo dialogo con il suo passato. Riprendendo la *Critica del gusto* di Della Volpe, Simone scriveva che soltanto la linguistica ha una onnicontestualità bidimensionale intrinseca, per cui non solo dialoga con i testi contemporanei (come fanno le altre discipline), ma in più dialoga con molti aspetti del suo passato anche remoto.

¹⁵ Eco (2007: 339).

confinato nella riflessione filosofica, ma sue tracce siano riscontrabili anche nella letteratura. Sebbene Eco non sia l'unico riferimento teorico di questa indagine, i suoi lavori storiografici costituiscono un modello esemplare grazie alla chiarezza con cui i problemi metodologici sono evidenziati. Oltre alle ulteriori difficoltà derivate dall'imponente mole di materiale da raccogliere e interpretare, il lavoro ha dovuto misurarsi anche con questioni di natura filologica, legate alla trasmissione e alla ricezione dei testi. Se, infatti, la ricostruzione del pensiero epicureo antico è già di per sé una sfida — per la quale mi sono avvalsa del supporto della letteratura critica specialistica — valutare la sua fortuna in età moderna aggiunge un ulteriore livello di complessità, perché implica il lavorare con “interpretazioni di interpretazioni”. Da qui la necessità di individuare, primariamente, i tratti principali dell'epicureismo antico, e distinguerlo dalle altre forme di naturalismo, per riuscire a individuare, nel groviglio delle fonti moderne, quali elementi sono stati ripresi, e quali sono stati ignorati.

L'esempio insegna anche che l'indagine storiografica non può prescindere dall'integrazione di elementi esterni alla riflessione linguistica. Volgiamo nuovamente l'attenzione al tema dell'origine del linguaggio: la storiografia ha ampiamente riconosciuto il 1700 come il secolo dei dibattiti linguistici¹⁶. Secondo Lifschitz¹⁷, gli aspetti caratteristici della rinascita dell'epicureismo in questo contesto sono: il tentativo di conciliare il naturalismo con la dottrina biblica e il tentativo di spiegare il passaggio dai segni naturali alle parole arbitrarie. Ipotizzo che questo dibattito settecentesco assuma il naturalismo¹⁸ come presupposto senza

¹⁶ Ricken-Bergheaud (1990: 66).

¹⁷ Un ruolo fondamentale in questo secolo fu svolto dall'Accademia di Berlino, in cui l'interesse verso problemi linguistici era particolarmente vivo fin dalla sua fondazione. Su questo esiste un interessante lavoro di Lifschitz (2012a), che analizza alcuni saggi significativi presentati ai prestigiosi concorsi dell'Accademia soffermandosi sui tratti caratteristici della glottogenesi epicureo-lucreziana nel dibattito settecentesco, con numerose indicazioni utili per la nostra ricerca. Cfr. Lifschitz (2009).

¹⁸ In tutta la riflessione ho adottato l'etichetta “naturalismo”. L'uso di etichette, come insegnava Preti (1956), è una necessità dello storico, trattandosi di strumenti euristici. I contenuti delle singole dottrine, seppure accomunate da una stessa etichetta, variano perché variano le contingenze in cui le dottrine sono elaborate: situazioni storiche, culturali, individuali. Così ho avvertito la necessità innanzitutto di mostrare questa polisemia e poi di evidenziare alcune problematiche delle etichette correntemente utilizzate, in particolare nei capitoli 1 e 2. Sotto l'espressione “naturalismo” confluiscono tutte quelle dottrine che fanno riferimento alla natura per spiegare l'origine del linguaggio e del rapporto tra il nome e la cosa nominata. Tuttavia, tali posizioni sono molto differenti tra di loro, come cerco di mostrare nel capitolo 1. La prospettiva epicurea è caratterizzata da una concezione rigorosamente materialistica della realtà, per cui ogni cosa dipende dai movimenti degli atomi nel vuoto, che determina conseguenze dottrinali radicali, quali la mortalità dell'anima. La storiografia ha utilizzato diverse espressioni per qualificare la concezione linguistica epicurea: se seguendo Pagliaro (1958) potremmo parlare di un “naturalismo storicista”, per evidenziare l'attenzione alla storicità delle lingue; Pezzini e Taylor (2019) propongono “naturalismo evolutivo” (si veda la conclusione del paragrafo 1.1 a riguardo), mentre Lo Piparo (1987) definisce il nuovo paradigma di età moderna, in contrapposizione a quello biblico-cristiano, come “paradigma aristotelico-vichiano” (sull'opportunità di questa etichetta si veda l'introduzione del capitolo 2). Come vedremo nel corso dell'indagine, l'ipotesi naturalista di età moderna, pur rimandando prevalentemente alla dottrina del Giardino, attinge anche a elementi derivati dall'esegesi dei passi linguistici della

metterlo in discussione, ereditandolo da una lenta operazione di integrazione in cui Pierre Gassendi e Richard Simon hanno svolto un ruolo cruciale. Credo anche che il terreno favorevole che ha permesso questo successo sia stato preparato dal cambiamento di paradigma delineato da un nuovo clima culturale grazie anche alla rivoluzione scientifica. Scrive Rossi (1979: 226):

Le tesi sei e settecentesche relative alle origini umane del linguaggio, alla sua lenta formazione storica, alla sua primitiva semplicità e rozzezza, al suo iniziale carattere figurativo e immaginoso; la considerazione della lingua come processo legato alla storia umana e non come rappresentazione di un ordine razionale dato a priori non nacquero sul terreno della “linguistica”. Furono invece saldamente legate a una serie di affermazioni e di dottrine che, di quelle tesi, costituivano il presupposto e il fondamento teorico. Tali affermazioni e dottrine riguardavano le origini del mondo e la comparsa dell’uomo, il significato della storia e la nozione di progresso, gli inizi “bestiali” o quanto meno rozzi e stupidi della vita umana, il concetto di perfettibilità, la somiglianza-differenza tra l’uomo e gli animali. [...] la cosiddetta “ipotesi pagana” o epicureo-lucreziana di una genesi spontanea, fisiologica delle diverse lingue è organicamente inserita in un più vasto discorso che concerne la formazione della Terra, l’origine della vita, la nascita del genere umano.

La maggiore sintonia della filosofia epicurea con il nuovo ambiente culturale delineato dalla rivoluzione scientifica è stata suggerita da numerosi studi. Nel Settecento l’epicureismo è utilizzato come «a powerful weapon in the arsenal of anti-religious crusade¹⁹», perché costituiva un’alternativa al modello dell’aristotelismo cristiano, predominante nel Medioevo. In un lavoro classico di interpretazione storiografica sull’illuminismo, Peter Gay (1976: 98 ss.) sosteneva che l’epicureismo si era ampiamente diffuso nel XVIII secolo, in particolare grazie alla critica lucreziana della *religio*: così, il verso «tantum religio potuit suadere malorum» veniva accolto dagli illuministi come una metafora della conoscenza che porta luce nelle tenebre delle superstizioni religiose. Tuttavia Gay (1976: 306) osservava che, sebbene sia inesatto sostenere che l’epicureismo abbia avuto un’influenza diretta sull’emergere e sullo sviluppo della scienza moderna,

it would be more accurate to say that the spectacular advances of Natural Philosophy revived serious interest in ancient materialism and atomistic theories. Still it is clear that Gassendi’s corpuscular physics impressed Boyle, and through Boyle, Newton. Besides, while the Epicurean model of a world of atoms whirling in the void was crude and arbitrary, it was a useful corrective to the scientific world picture that had dominated Christian civilization for many centuries.

Facendo riferimento sia all’Epicureismo, sia allo Stoicismo, Gay notava anche che queste dottrine «reappeared only to be absorbed into the new mentality» (p. 304). La questione della

Genesis. Ho scelto di mantenere l’espressione neutra “naturalismo epicureo-lucreziano” per evidenziare il rimando alla tradizione filosofica epicurea, che nelle sue continue riprese moderne, porta con sé differenti interpretazioni. Per un’introduzione alla categoria di “materialismo” rimando al volume di Olivier Bloch (1990).

¹⁹ Leddy-Lifschitz (2009: 2).

critica anticristiana, però, appare molto sfumata. Come nota Wilson (2008: 3-4) alcuni testi moderni sembrano delle riformulazioni della filosofia naturale epicurea, mescolate con la cultura dominante, che era comunque essenzialmente cristiana. La studiosa notava un altro punto molto importante: mentre la teologia in passato era riuscita a adottare e integrare facilmente concetti ripresi dalle filosofie di Aristotele e di Platone, questa assimilazione diventa più complessa quando si tratta dell'epicureismo. La sua cosmologia, infatti, contraddiceva la dottrina cristiana rispetto ad alcuni punti fondamentali, come l'unicità del mondo, lo statuto speciale degli uomini rispetto agli altri animali e la dottrina del peccato originario. È noto il tentativo di armonizzazione compiuto da Pierre Gassendi, impegnato a difendere la dottrina di Epicuro dai fraintendimenti e a renderne la fisica compatibile con la dottrina cristiana, neutralizzando gli elementi più problematici (ad esempio considerando atomi e vuoto non eterni, ma risultato della Provvidenza divina). Un contributo fondamentale sia allo sviluppo della riflessione linguistica, sia all'integrazione dell'epicureismo, deriva dallo sviluppo della medicina empirica, come vedremo dallo studio di Dubois (2010). Sul tema, però, si è espressa anche Ann Thomson (2020), che riflettendo sul contributo dell'epicureismo agli studi sulla storia naturale dell'uomo, osserva la presenza di riferimenti alla filosofia epicurea attraverso il *De rerum natura* in tutte le riflessioni naturalistiche sull'uomo, ma inseriti in un contesto filosofico eclettico e simbolo del rifiuto delle dottrine cristiane. Tra le opere di riferimento figurano le riflessioni di Thomas Willis, di Guillaume Lamy (*Discours Anatomiques*, 1675) e di Julien Offray de La Mettrie, che in numerosi saggi fa riferimento a Lucrezio ed Epicuro, ai libertini francesi (Gassendi e Lamy) e a Montaigne. I filosofi moderni, infatti, fanno un uso strumentale della filosofia epicurea di cui prendono alcuni temi per riutilizzarli in argomentazioni molto diverse tra di loro, senza aderire a tutti gli aspetti della dottrina e integrandola con altre filosofie. Un esempio molto significativo di questo meccanismo lo troviamo in Pierre Bayle²⁰, che integrò l'atomismo epicureo con elementi tratti da Democrito e Platone. In questo modo Bayle riusciva a risolvere un grande problema: un materialismo rigido non riesce a spiegare la vita, la percezione sensibile e il pensiero. La voce «Epicure» del *Dictionnaire historique et critique* (1740) ebbe grande rilevanza per la circolazione di Epicuro nel Settecento. L'operazione compiuta da Bayle tradisce la ricostruzione storica di Epicuro, ma ne consente l'integrazione nei sistemi filosofici moderni.

²⁰ Paganini (1978).

È impossibile, dunque, individuare una linea unitaria che permetta di definire “l’epicureismo moderno”, che invece appare legato ad altre dottrine filosofiche. Nel dibattito linguistico la situazione è analoga. Anticipo fin da ora che, alla fine della ricerca svolta, una delle conclusioni a cui sono giunta è che il naturalismo linguistico, esplicitamente collegato a figure rilevanti dell’epicureismo antico (sebbene di rado a Epicuro stesso), rileva soltanto alcuni dei tratti caratteristici e ne fa un uso strumentale, mescolandolo ad altre dottrine influenti. Da qui, i tentativi di integrare la narrazione dei rozzi inizi dell’umanità, raccontati nel *De rerum natura*, con il racconto di Adamo sapiente nomoteta della Genesi.

Il lavoro si articola in quattro capitoli. Il primo introduce i naturalismi linguistici antichi. Questa scelta è dettata dalla necessità di sbrogliare la matassa di influenze e reinterpretazioni che costituiscono il naturalismo linguistico di età moderna. La selezione degli autori e dei passi trattati è ricaduta sui testi conosciuti e più citati in età moderna, concentrandoci, dopo una panoramica iniziale, sulle due forme principali: il naturalismo epicureo-lucreziano, attraverso l’*Epistola a Erodoto*, in particolare i paragrafi 37-38 e 75-76, e il *De rerum natura* V 1028-1090; e il naturalismo “essenzialista”, attraverso la lettura del *Cratilo* platonico, per cui abbiamo guardato in particolare la dottrina del nomoteta, e la sua successiva ripresa e sviluppo nella filosofia stoica. Continuando sempre su questa scia, introduciamo il secondo capitolo con una panoramica sul cosiddetto paradigma linguistico biblico, presentando la risposta alla questione dell’origine del linguaggio e della diversità delle lingue attraverso alcune interpretazioni esemplari, che si cristallizzeranno in un modello standard di riferimento con cui l’intera riflessione moderna dovrà confrontarsi. Quindi, introdurremo i momenti principali della riscoperta dell’epicureismo in età moderna, prestando particolare attenzione alle fonti, pur senza entrare nel merito di complesse dispute filologiche e interpretative, per offrire un quadro abbastanza preciso dei testi che gli autori moderni avevano a disposizione e delle prime linee di diffusione dell’epicureismo. Con il terzo e il quarto capitolo entriamo nello specifico dei dibattiti linguistici moderni. In particolare, nel terzo capitolo analizzeremo alcuni passaggi chiave delle opere di due intellettuali che, a mio avviso, hanno fatto da tramite all’integrazione della filosofia di Epicuro nei dibattiti filosofici dell’epoca. Il primo è Gassendi, che, come noto, ha dedicato gran parte della sua attività intellettuale allo studio e alla corretta comprensione della filosofia di Epicuro, il secondo è Richard Simon, la cui peculiare interpretazione ha introdotto l’epicureismo nel dibattito linguistico. L’ultimo capitolo è dedicato al dibattito settecentesco sull’origine del linguaggio. Nello specifico, un primo paragrafo è dedicato all’influenza e alla diffusione della teoria dello sviluppo correlato di scrittura, linguaggio e civiltà di William Warburton, la cui

integrazione tra Sacre Scritture e naturalismo linguistico sarà un riferimento per molti autori francesi, tra cui Condillac. Il secondo paragrafo è, invece, dedicato a un altro autore di grande influenza nel dibattito francese, cioè Charles de Brosses, che nella sua teoria della formazione meccanica delle lingue è influenzato dal naturalismo di Leibniz. Chiudiamo la nostra indagine con l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* di Herder, opera che segna la conclusione del lungo dibattito sulle origini del linguaggio svolto presso l'Accademia di Berlino. La tradizione epicureo-lucreziana, rappresentata da Condillac, si era ampiamente diffusa nell'ambiente dell'Accademia grazie alla mediazione di Maupertuis; tuttavia, presentava delle criticità già evidenziate dai sostenitori dell'innatismo. Con Herder si assiste a un radicale ripensamento di questa tradizione, che passa attraverso il rifiuto dei suoi elementi cardine: il metodo congetturale, il continuismo e la primarietà della funzione comunicativa. In particolare, ci concentreremo sulle critiche del filosofo al naturalismo epicureo-lucreziano, rappresentato dalla teoria glottogonica di Condillac nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

1 Il naturalismo linguistico antico

La nostra indagine sulla diffusione del naturalismo nei dibattiti linguistici moderni parte dalla constatazione della complessità e dell'ambiguità del termine “natura”. Le lingue storico-naturali sono, infatti, caratterizzate da una intrinseca indeterminatezza semantica: i confini dei significati sono costantemente ridefiniti ed estesi per adattarsi alle esigenze espressive dei parlanti²¹. Questa variabilità si manifesta, in particolare, attraverso la polisemia, che rende indispensabile una competenza metalinguistica, grazie a cui è possibile limitare le ambiguità e comprendersi. Tentativi di ridurre la vaghezza dei significati e rendere i linguaggi più rigorosi²² si trovano già nella riflessione filosofica antica. Tuttavia, il lessico filosofico, a differenza delle terminologie scientifiche, non giunge mai a una piena standardizzazione e conserva quella stessa indeterminatezza semantica che i lessici tecnici tentano costantemente di arginare²³. Questa riflessione teorica solleva una prima domanda metodologica cruciale: quando gli intellettuali moderni parlano di “naturalismo linguistico” a cosa si riferiscono? Nonostante l'ideale di una lingua filosofica rigorosa, ispirata al linguaggio matematico²⁴, nei dibattiti filosofici e scientifici del Seicento e del Settecento il termine è impiegato senza uniformità di significato, e così, le espressioni natura/naturale assumono sfumature eterogenee. In generale, come evidenzia Formigari (2008), possiamo distinguere almeno due forme fondamentali di naturalismo che avranno un forte impatto sulla riflessione moderna:

- Il naturalismo “cratileo”, basato su una «iconic congruity» tra il nome e l'oggetto designato. Questa tradizione, esemplificata nel *Cratilo* platonico, è accolta nella

²¹ De Mauro (1965), (2004: 102).

²² Sono gli usi speciali della lingua, consentiti dalla metalinguisticità, che tentando di sottrarsi alla dimensione storica delle lingue creano i lessici tecnico-specialistici. Questi sono condivisi da comunità ristrette e destinati a saperi circoscritti, nei quali si aspira a una comprensione univoca e priva di ambiguità e incomprensioni. Si vedano le sezioni dedicate all' “indeterminatezza” in De Mauro (2004), (2008). Sulla vaghezza cfr. Fabbrichesi (2001); Machetti (2006).

²³ La questione si è posta anche agli inizi del secolo scorso. Dopo il primo Congresso Internazionale di Filosofia, tenutosi a Parigi nel 1900, si apre un acceso dibattito sulla lessicografia e sul problema dell'oscurità del lessico filosofico. Dalla necessità di fissare il lessico tecnico della filosofia, nasce, per esempio, il *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (comunemente chiamato *Dizionario Lalande*). Le voci in esso contenute sono il risultato delle discussioni tenutesi presso la *Société Française de philosophie*, fondata nel 1901 da André Lalande e Xavier Léon, pubblicate inizialmente in fascicoli sul *Bollettino* ufficiale della SFP, tra il 1902-1923 (cfr. <https://www.sofrphil.fr/>). Questi tentativi di creazione dei primi vocabolari filosofici non sono stati accolti con lo stesso entusiasmo da tutti. In Francia, per esempio, Bergson critica il progetto di Lalande. La stessa sorte subisce il primo vocabolario filosofico italiano, curato da Ranzoli (1905) criticato da Croce. Cfr. Stancati (2003).

²⁴ La ricerca di una lingua perfetta, priva di ambiguità, in età moderna darà luogo a un'ampia produzione di dizionari ed enciclopedie. Cfr. Eco (1993); Fattori (2000); Gregory (2006); Simone (1990).

cultura occidentale grazie a una fusione con il mito di Adamo nomoteta. Nella filologia di età moderna l'influenza di questa tesi emerge nell'uso dell'etimologia, nella ricerca della lingua madre e nella costruzione delle lingue artificiali.

- Il naturalismo epicureo, che interpreta il linguaggio come il risultato di un equilibrio tra istinti individuali e bisogni sociali. Qui la “natura umana” non è statica, ma si modella attraverso l'esperienza e i vincoli del mondo esterno. Tale visione rappresenta il prototipo delle teorie secolari sull'origine del linguaggio come processo spontaneo e storico, indipendente da rivelazioni divine, e costituisce una linea di pensiero centrale in età moderna.

Iniziamo, dunque, la nostra indagine con un primo capitolo dedicato alle forme del naturalismo linguistico antico, di cui il primo paragrafo è volto a mostrare la loro ricchezza. Successivamente, analizzeremo il naturalismo epicureo, sia tramite la sua trattazione nell'*Epistola a Erodoto* 75-76, sia tramite la sua versione lucreziana (*De rerum natura* V 1028-1090). In seguito, analizzeremo il naturalismo derivato dal *Cratilo* platonico esaminando la dottrina di Cratilo nel dialogo e i suoi sviluppi successivi nella ricezione stoica. Concludiamo con un confronto tra queste due forme di naturalismo. Alla ripresa del naturalismo essenzialista dalla tradizione cristiana e alla sua integrazione nel mito di Adamo nomoteta sarà dedicata una parte del capitolo successivo.

1.1 Le forme del naturalismo linguistico antico

La riflessione linguistica antica affonda le sue radici in un complesso dibattito sulla questione del rapporto tra pensiero, linguaggio e realtà. Poiché i tre piani – logico, ontologico e linguistico – sono concepiti come intrinsecamente connessi²⁵, il linguaggio ha un ruolo gnosologico cruciale. Lo testimonia l'ambiguità della stessa parola *logos*²⁶, che significa “parola”, “discorso”, ma anche “ragione”, “legge della realtà” e in qualche misura “calcolo”. Nonostante questa concezione del mondo sia molto lontana dalla sensibilità attuale, possiamo intuire che la posta in gioco è molto alta: riguarda la possibilità per gli esseri umani di accedere a una verità assoluta. Su questo terreno fioriscono le prime forme di naturalismo,

²⁵ Lo studioso Guido Calogero (1967: 33-61, spec. 47), utilizzava l'espressione “arcaica coalescenza”, per indicare l'indistinzione tra questi piani, caratterizzante la filosofia eleatica.

²⁶ Formigari (2005: 17 ss.).

esemplificate dalle posizioni filosofiche di Parmenide e di Eraclito²⁷. Molteplici forme di naturalismo erano presenti nel mondo greco già prima della loro riflessione²⁸. La testimonianza più remota è di Erodoto (ca. 490-430 a.C.) nelle *Storie*, dove narra che il re egiziano Psammetico (664-610 a. C.), desideroso di conoscere l'origine dei popoli, ideò un esperimento che gli avrebbe permesso di individuare la lingua primigenia.

Gli Egiziani, prima del regno di Psammetico, ritenevano di essere stati i primi uomini a venire al mondo; ma da quando Psammetico, salito al trono, volle sapere con certezza quale popolo avesse avuto origine per primo, da allora ritengono i Frigi più antichi di loro, e loro stessi, poi, più antichi di tutti gli altri. Nonostante le molte ricerche Psammetico non riusciva a scoprire quali uomini fossero nati per primi; allora escogitò il seguente espediente: prese due neonati, figli di persone qualsiasi, e li affidò a un pastore perché li allevasse presso le sue greggi; al pastore diede le seguenti istruzioni: che nessuno pronunciasse una sola parola davanti a quei bambini; essi dovevano starsene da soli in una capanna abbandonata; a ore stabilite il pastore doveva condurre da loro delle capre, sfamarli col latte e sbrigare le altre incombenze. Psammetico faceva e ordinava tutto questo con l'intenzione di ascoltare poi quale parola i bambini avrebbero pronunciata per prima quando avessero smesso di emettere vagiti senza senso. Come appunto accadde: ormai da due anni il pastore si comportava in quel modo, quando un bel giorno, mentre apriva la porta per entrare, i bambini gli andarono incontro tendendo le braccia e gridando «bekos». La prima volta il pastore li udì e non lo disse a nessuno; ma dato che si recava spesso dai bambini per provvedere alle loro necessità ed essi varie volte gli ripeterono quella parola, segnalò la cosa al suo padrone, che gli ordinò di portare i bambini al suo cospetto. Quando ebbe ascoltato personalmente i bambini, Psammetico cercò di sapere quali uomini chiamassero qualcosa «bekos» e ricercando scoprì che i Frigi chiamano così il pane. Pertanto, sulla base di questo esperimento gli Egiziani riconobbero che i Frigi erano più antichi di loro. Questo è quanto ho appreso dai sacerdoti del tempio di Efesto a Menfi. I Greci dicono invece molte altre sciocchezze, tra cui che Psammetico fece tagliare la lingua ad alcune donne e affidò loro i bambini da allevare²⁹.

Affinché l'esperimento fornisca i suoi risultati, è necessario evitare che i due bambini subiscano qualsiasi tipo di influenza esterna, per questo devono crescere isolati dalla realtà circostante. L'unica interazione umana ammessa è la loro reciproca compagnia, questa scelta è dettata dall'esigenza di ricreare la forma più elementare di società e di disporre di due soggetti sperimentali. Rispettando queste condizioni, la prima parola espressa dovrebbe rivelare l'identità della lingua primigenia. L'esperimento assume alcuni presupposti che in seguito saranno messi in discussione, per esempio non considera che le lingue possano essere soggette a mutamenti – come faranno i personaggi del *Cratilo*, gli Stoici, Epicuro e Varrone – e, di conseguenza, non considera che la lingua primigenia possa essere irriconoscibile o irrimediabilmente perduta. Re Psammetico crede che, appena smesso di «emettere vagiti senza

²⁷ Affrontare in maniera adeguata la questione della posizione di Parmenide ed Eraclito è impossibile in questa sede. Rimando, per una prima introduzione da un punto di vista linguistico, a Coseriu (2010); Di Cesare (1980); Per un'introduzione generale cfr. Long (1999); Robinson (1991).

²⁸ Pezzini-Taylor (2019a).

²⁹ Hrd. *Hist.* II.2; Trad. di Bevilacqua-Colonna 2012.

senso», i bambini siano in grado di articolare correttamente e di utilizzare i nomi per riferirsi alle cose senza avere bisogno di sviluppare capacità intellettive adeguate. Questa narrazione presenta diversi punti problematici³⁰, per esempio, non spiega come i due bambini abbiano potuto formare il concetto di ciò che stanno nominando: nel caso specifico l'emissione vocale “*bebekos*” potrebbe riferirsi a qualsiasi cosa sia rientrata nella loro esperienza, senza che vi sia una reale connessione con il referente “pane”, individuato successivamente. Questa forma di naturalismo considera innata sia la “facoltà del linguaggio”, sia la capacità di parlare una certa lingua; ciò potrebbe indicare un'origine divina, tuttavia Erodoto non lo specifica. Indipendentemente dalla sua effettiva realizzazione, questo esperimento ha avuto un'enorme influenza sia sul dibattito antico sia in epoche successive: sono noti, per esempio, gli esperimenti condotti da Federico II di Svevia (1194-1250); esperimenti analoghi in età moderna, con l'obiettivo di individuare la lingua primigenia (identificata con l'Ebraico, in accordo con le Sacre Scritture); e gli esperimenti mentali della coppia selvaggia che troviamo in autori come Condillac (cfr. cap. 4.1.2.2), per spiegare l'origine del linguaggio³¹.

Tutta la tradizione omerica ed esiodea è caratterizzata dalla dicotomia tra la perfezione del linguaggio degli dèi, che riflette perfettamente la realtà, e la corruzione del linguaggio umano³². L'uso dell'etimologia come strumento per accedere alla conoscenza della realtà affonda le sue radici in questa tradizione. Le prime forme di naturalismo confluiranno nella posizione di Cratilo, allievo di Eraclito, protagonista del dialogo omonimo. L'opera platonica è, senza dubbio, fondamentale per la ricostruzione del dibattito antico sulla correttezza dei nomi, caratterizzato proprio dalla contrapposizione tra il naturalismo di Cratilo e il convenzionalismo di Ermogene.

Contestualmente si sviluppa una posizione che, come vedremo, Proclo definirà “convenzionalista”. Secondo la testimonianza di Diodoro Siculo, Democrito ipotizzava che la prima generazione umana visse in una condizione semiferina, soggetta alle avversità dell'ambiente circostante, che ne metteva continuamente a repentaglio la sopravvivenza³³.

Dicono poi che gli uomini di quelle primitive generazioni, conducendo una vita senza leggi e come quella delle fiere, uscivano alla pastura sparsi chi di qua chi di là, procacciandosi quell'erba che era più gradevole di sapore ed i frutti che gli alberi producevano spontaneamente. Erano continuamente aggrediti dalle fiere, e l'utilità apprese loro ad aiutarsi a vicenda; e, riuniti in

³⁰ Mi limito ad evidenziarne soltanto alcuni e rimando a Gera (2003) per un'analisi approfondita.

³¹ Gera (2003: 93-106).

³² Gera (2003: 49-57).

³³ Una descrizione che ricorda quella di Lucrezio nel *DRN* V 953 ss. cfr. *infra* p. 36.

società sotto la spinta del timore, cominciarono a poco a poco a riconoscersi all'aspetto. E mentre prima emettevano voci prive di significato e inarticolate, gradatamente cominciarono ad articolare le parole; e, stabilendo tra di loro espressioni convenzionali per designare ciascun oggetto, vennero a creare un modo, noto a tutti loro, per significare tutte le cose. Ma poiché simili raggruppamenti di uomini si formarono in tutte le regioni abitate della terra, non ci poté essere una lingua di ugual suono per tutti, poiché ciascuno di quei gruppi combinò i vocaboli come capitava; ecco perché svariatisimi sono i caratteri delle lingue e perché quei primi gruppi furono la prima origine di tutte le varie nazioni³⁴.

Secondo Democrito le prime emissioni vocaliche sono inarticolate e prive di significato e la capacità articolatoria si acquista con il tempo. Dopo aver scoperto i vantaggi della vita associata, i primi uomini cominciano a introdurre espressioni convenzionalmente scelte per riferirsi ai referenti, per facilitare la comunicazione. Questo significa che per Democrito le lingue sono integralmente arbitrarie e convenzionali, dunque ogni comunità ha la propria. Grazie all'esperienza i primi uomini cominciano ad apprendere gli strumenti utili per ripararsi dal freddo, conservare il cibo e tutto ciò che è necessario alla sopravvivenza. La ricostruzione di Democrito si conclude affermando che «maestro di ogni cosa agli uomini fu l'uso stesso, rendendo familiare l'apprendimento di ciascuna abilità a questo essere ben dotato e che ha come cooperatrici per ogni occorrenza le mani e la ragione e la versatilità della mente». A queste posizioni, bisogna aggiungere il *De Interpretatione* 16a3-8 di Aristotele, che secondo la lettura tradizionale esprime una posizione convenzionalista (cfr. *infra* par. 1.4)³⁵.

Finora abbiamo descritto a grandi linee le due posizioni principali sul rapporto tra natura e convenzione, occorre, tuttavia, sottolineare la complessità della questione: il concetto stesso di “natura”, infatti, cambia in base al termine cui viene contrapposto [cfr. Coseriu (2010: 67 ss.)]. La prima forma di naturalismo considerata può essere definita “essenzialista”, perché ritiene che il nome esprima l'essenza della cosa. Nel corso della riflessione antica, tuttavia, si sviluppano altre forme di naturalismo, di cui offre un resoconto Proclo, diadoco dell'Accademia, vissuto nel V d.C., nel suo *Commento al Cratilo* di Platone. Senza entrare nel merito della prospettiva del filosofo neoplatonico³⁶, ci soffermiamo sui passi relativi al dibattito natura/convenzione, con particolare attenzione al naturalismo epicureo.

³⁴ Diod. *Bibl.* I 8, 1 = DK 68 B 5 = LM VII D 202 = fr. 558 Luria. Trad. di Alfieri 1969, nella traduzione dei frammenti dei Presocratici introdotta da Giannantoni (1969).

³⁵ Questa interpretazione convenzionalista, che nasce dalla traduzione latina dell'opera, è nota e accettata in età moderna, che la eredita dalla scolastica.

³⁶ Per cui rimando all'ampia bibliografia disponibile, a partire dall'*Introduzione* della recente traduzione italiana dell'opera a cura di Abbate (2017), di cui mi servo per la traduzione dei passi citati. Per una introduzione generale alla filosofia tardoantica cfr. Chiaradonna (2018).

Il *Commento al Cratilo* di Proclo nasce nel contesto dell'insegnamento dell'Accademia, dove l'esegesi dei dialoghi platonici aveva una grandissima rilevanza³⁷. Il trattato inizia con una lunga introduzione al dialogo, in cui, dopo aver fornito i primi elementi utili alla discussione, presenta la controversia tra la concezione *physei*, secondo cui il rapporto tra il nome e la cosa è naturale e diretto, e quella *thesei*, secondo cui è convenzionale e arbitrario. Dopo aver delineato il quadro interpretativo dell'opera, alla luce della sua peculiare lettura della filosofia platonica, Proclo riassume le posizioni dei personaggi sulla scena: l'eracliteo Cratilo sostiene che «tutti i nomi sono per natura, infatti quelli che non sono per natura, a suo dire, non sono neppure nomi»; Ermogene, invece, che «tutti [i nomi] sono per convenzione». A Socrate è attribuita la soluzione della controversia, rappresentata dalla posizione secondo cui «alcuni nomi sono per natura, mentre altri sono anche per convenzione, essendosi formati, per così dire, per caso». Le due prospettive sono distinte chiaramente nel paragrafo XVI, dove Pitagora ed Epicuro sono indicati tra i principali sostenitori del naturalismo, Democrito e Aristotele del convenzionalismo.

Dell'opinione di Cratilo sono stati Pitagora ed anche Epicuro, mentre Democrito e Aristotele di quella di Ermogene. In effetti Pitagora, interrogato su quale fosse il più sapiente tra gli enti, rispose «il numero»; poi su quale fosse secondo per sapienza, <rispose>, «colui che pose i nomi alle cose». Attraverso il riferimento al numero egli alludeva all'ordinamento intelligibile che comprende in sé la moltitudine delle Forme intellettive. [...] Dunque, l'essere viene a tutte le cose dall'Intelletto che conosce se stesso ed è sapiente, mentre il dare nome dall'Anima che imita l'Intelletto. Quindi, afferma Pitagora, il coniare nomi non è compito di uno qualunque, bensì di chi contempla l'Intelletto e la natura degli enti: quindi i nomi sono per natura.

Prima illustra la posizione Pitagora, secondo cui è esistito un originario impositore di nomi (un nomoteta)³⁸, capace di contemplare l'intelletto e la natura delle cose e di trasporla nei nomi, per poi passare a Democrito, secondo cui esistono quattro argomenti a favore

³⁷ Giamblico durante il suo scolarcato introduce un canone di lettura dei dialoghi. Importanti informazioni su questo canone derivano da *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, un manuale redatto nel VI secolo da un anonimo alessandrino [Motta (2014)]. Il canone «traccia un percorso etico e intellettuale, in corrispondenza con l'articolazione delle virtù e mirante a elevare l'anima dalla conoscenza del sé al mondo intelligibile e oltre, fino ai misteri del principio» Gritti (2018: 74). Il fine ultimo era individuare la dottrina teologica e metafisica soggiacente al *corpus* platonico, che ha il suo culmine nel *Timeo* e nel *Protagora*. All'interno di questo programma, il *Cratilo* e il *Teeteto* occupano una posizione intermedia, poiché considerati propedeutici all'acquisizione degli strumenti logico-dialettici.

³⁸ Nel *Cratilo* la dottrina del nomoteta è particolarmente rilevante. Alcuni studiosi, per esempio Boyancé (1941) e Goldschmidt (1940), credevano che la fonte fosse Pitagora. La loro ipotesi si basava su un passo di Giamblico, *Vita di Pitagora* I 82 (= DK 58 C 4 = LM D20 82 = fr. 33c 4 Timpanaro-Cardini cfr. Procl. in *Cra.* xvi, 5.27-6.19 Cic, *Tusc.* 1.62, Aelian, *VH* 4.17), secondo cui le parole sono per natura e l'imposizione dei nomi è l'opera di un istitutore di nomi, cioè il nomoteta, che guarda alle cose e alla loro essenza espressa dai numeri. Questa ipotesi, tuttavia, è stata messa in discussione. Per una panoramica, cfr. Ademollo (2011: 123-125). Nella letteratura greca sono state individuate diverse figure simili al nomoteta platonico, di cui Delle Donne (2023: 211-244) offre una interessante ricostruzione, con particolare attenzione a un confronto con il Papiro Derveni.

dell'origine convenzionale delle parole: l'omonimia, cioè l'esistenza di referenti diversi per lo stesso nome (*argomento della polisemia*); la polinomia, cioè l'esistenza di più nomi tra loro indipendenti per lo stesso referente (*argomento della perfetta corrispondenza*); la mutabilità dei nomi, che non sarebbe possibile se fossero per natura (*argomento della metonimia*) e l'assenza di analogia nella composizione delle parole (*argomento della mancanza di nome*). Di conseguenza, secondo Democrito, i nomi sono per caso e non per natura e il rapporto tra suono e oggetto è casuale. Proclo, che non condivide la posizione convenzionalista, confuta tutte e quattro le argomentazioni di Democrito e, in un passaggio successivo (par. XLVII), anche quella di Aristotele nel *De interpretatione* (16a ss.).

In un elaborato passaggio Proclo tenta di sciogliere l'ambiguità dell'espressione «*physei*», evidenziandone quattro significati ben distinti, che non bisogna confondere³⁹.

Ciò che è per natura è in quattro modi: o è come le sostanze degli animali e dei vegetali, sia nella loro interezza sia nelle loro parti; o come le loro attività e potenze, come la leggerezza propria del fuoco e il suo calore; o come le ombre e i riflessi negli specchi, oppure, infine, come le immagini artificiali che sono simili ai loro modelli⁴⁰.

La concezione di Epicuro risponde al secondo significato di *physei*, poiché inserisce il nominare tra le «attività naturali principali (ἔργα φύσεως προηγούμενα)», paragonandolo alla vista e all'udito e sostenendo che i primi a imporre i nomi alle cose furono «spinti <a ciò> per un impulso naturale (φυσικῶς κινούμενοι), come quelli che tossiscono, starnutiscono, muggiscono, abbaiano e gemono». La tesi di Cratilo, invece, aderisce alla quarta definizione, infatti, i primi nominatori possedevano una «competenza e conoscenza vera» tale da poter attribuire a ogni cosa il nome «appropriato». Anche la posizione di Socrate rientra in questo significato di *physei*.

La consapevolezza della polisemia dell'espressione «*physei*» è dunque ben presente nella riflessione filosofica antica, come notiamo in primo luogo dal passo di Proclo. Anche Epicuro stesso e i suoi discepoli prestarono attenzione al problema della chiarezza linguistica (cfr. *infra* p. 26, n. 72), ritenuta necessaria per evitare possibili errori e ambiguità derivate dall'uso nel discorso filosofico del linguaggio quotidiano, un tema che emerge sia nell'*Epistola a Erodoto*, sia, soprattutto nel XXVIII libro del *Peri Physeos* [Sedley (1973: 21 ss.)].

³⁹ Per un commento del passo cfr. Berg (2008: 106-109).

⁴⁰ Proclo, *In Crat.* XVII, 18-22. Cfr. Atherton (2005: 124-125).

Fare chiarezza all'interno delle diverse forme di naturalismo linguistico antico è molto complesso. Sulla base della testimonianza di Proclo, Pezzini e Taylor (2019a) – curatori di un volume dedicato al naturalismo linguistico nel mondo antico – identificano due macrocategorie: un “*referential naturalism*”, focalizzato sul rapporto tra il referente e il nome, e un “*functional linguistic naturalism*”, che intende il linguaggio come facoltà innata dell'essere umano. I confini tra queste categorie, però, sono molto sfumati.

Nella categoria “referenzialista”, in cui rientra la posizione di Cratilo, troviamo anche una forma in cui il nome si riferisce al suo referente in modo deittico, come illustrato da un passo di Galeno influenzato dallo stoico Crisippo. Un caso ancora più evidente di come le diverse posizioni sfuggono ai tentativi di classificazione, è Aristotele. Nel *De interpretatione* 16a, come noto, rifiuta l'idea che vi sia una relazione naturale tra nome e referente, sostenendo che il nome diventa simbolo soltanto dopo che è stata stabilita una convenzione⁴¹. Nel primo libro della *Politica*, però, Aristotele afferma che gli esseri umani, così come gli altri animali, possiedono per natura la facoltà di significare agli altri, ma tale facoltà si differenzia da quella animale perché la parola è utilizzata per indicare anche l'utile e il dannoso e non soltanto piacere e dolore (*Pol.* I 1253a). Questo significa che Aristotele, pur essendo tradizionalmente associato al “convenzionalismo” e pur prendendo le distanze da una certa forma di naturalismo, può essere avvicinato a una forma debole di naturalismo funzionale. Epicuro, invece, inserendo il linguaggio in una prospettiva “evolutiva”⁴², rientra pienamente nella categoria di naturalismo funzionale, ma soltanto rispetto alla prima fase dell'origine del linguaggio⁴³. Questa prospettiva sarà accolta dal suo seguace Lucrezio, in *DRN* V 1028-32, che con un'articolata serie di argomentazioni rifiuta la dottrina del nomoteta, ed evidenzia il ruolo della natura nell'origine del linguaggio⁴⁴.

⁴¹ Cfr. par. 1.4.

⁴² Pezzini e Taylor (2019a) si riferiscono a questa posizione con l'espressione “naturalismo evolutivo”, perché il linguaggio progredisce e si evolve da uno stato iniziale naturale, inteso principalmente come spontaneo, a uno più complesso e regolato dalla convenzione. L'area semantica “evoluzione” è ormai fortemente connotata, ma chiaramente la posizione epicurea non ha alcuna connessione con l'evoluzionismo darwiniano.

⁴³ Per un confronto tra Epicuro e Aristotele, cfr. *infra* par. 1.4

⁴⁴ Cfr. par. 1.3.1. La teoria del nomoteta rimanda al naturalismo di Cratilo. Nel mondo latino questa prospettiva sarà ripresa, per esempio, da Nigidio Figulo, un importante erudito romano esponente del neopitagorismo, e da Marco Terenzio Varrone, suo contemporaneo, profondamente influenzato dalla filosofia stoica. Nel volume Pezzini-Taylor (2019b) intervengono sul naturalismo di Nigidio Figulo e di Varrone rispettivamente Garcea (2019) e Blank (2019). Su Nigidio Figulo si veda anche Volk (2024), in particolare gli interventi Garcea (2024); Horky (2024).

1.2 Il naturalismo epicureo-lucreziano

1.2.1 Epicuro e il linguaggio

La riflessione epicurea sul linguaggio segue due direzioni: per un verso, l'elaborazione del metodo semiotico inferenziale, per un altro, la narrazione sull'origine del linguaggio. In primo luogo, analizzeremo i paragrafi 37-38 dell'*Epistola a Erodoto*, in cui Epicuro fa riferimento a «ciò che sottostà alle espressioni verbali». L'interpretazione del passo, che permette di ipotizzare la presenza di un “significato” linguistico intermedio tra il nome e il concetto, ha dato vita a un dibattito in cui prendono posizione, da un lato, studiosi a suo sostegno, tra cui De Mauro (2009), e, dall'altro, suoi detrattori come Giannantoni (1994). Nella filosofia di Epicuro il segno svolge un ruolo epistemologico fondamentale, perché permette di conoscere tramite qualcosa di percepibile (il segno) ciò che non è immediatamente percepibile [cfr. Manetti-Fausti (2011: 166)]⁴⁵. Un'altra caratteristica rilevante è l'interesse verso il tema dell'origine del linguaggio: nei paragrafi *Hrdt.* 75-76, dedicati alla genesi della civiltà, Epicuro propone la prima ricostruzione integralmente materialista del linguaggio [Sedley (1973: 18)], destinata a influenzare profondamente i dibattiti linguistici moderni.

1.2.1.1 Il ruolo del linguaggio nell'epistemologia di Epicuro

Per la ricostruzione del pensiero di Epicuro⁴⁶ è di grande utilità il decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio⁴⁷, il cui ritrovamento, come vedremo nel prossimo capitolo, sarà fondamentale per la riscoperta dell'Epicureismo in età moderna. Il testo, infatti, conserva la trascrizione di intere opere di Epicuro: tre epistole in cui è riassunta la sua dottrina, cioè l'*Epistola a Erodoto* (dedicata alla scienza della natura), l'*Epistola a Pitocle* (sui fenomeni celesti) e l'*Epistola a Meneceo* (sull'etica); 40 *Massime Capitali* e il *Testamento*⁴⁸. In linea con una tendenza caratteristica delle filosofie ellenistiche, anche il sistema di Epicuro è suddiviso in tre parti gerarchicamente organizzate: la canonica, la fisica (scienza della natura) e l'etica. Epicuro crede che il fine ultimo della filosofia sia l'etica, perché la conoscenza può

⁴⁵ Cfr. Filodemo, *De Signis*, ed. Manetti-Fausti 2022.

⁴⁶ Per un'introduzione generale alla filosofia di Epicuro cfr. Mitsis (2020); Verde (2013); Warren (2009).

⁴⁷ Diogene Laerzio informa che Epicuro fu uno scrittore assai prolifico (*polygraphotatos*), autore di circa 300 rotoli, di cui vengono elencate le 41 opere reputate migliori (DL X 26-28).

⁴⁸ Cfr. Verde (2013: 22-41).

soccorrere gli uomini in tutte le circostanze, consentendogli di vivere una vita felice, che si ottiene tramite l'assenza di dolore fisico (*aponia*) e l'assenza di turbamento (*ataraxia*):

La mancanza di turbamento, dunque, consiste nell'essere liberati da tutte queste cose e nel mantenere la continua memoria delle dottrine complessive e capitali. Per questo motivo è necessario volgere l'attenzione alle affezioni presenti e alle sensazioni, sulla base della norma comune per quelle comuni e in particolare per quelle particolari e a ogni evidenza presente sulla base di ciascuno dei criteri. Se infatti ci atteniamo a queste norme, saremo in grado di individuare correttamente la causa di ciò da cui si generano il turbamento e la paura e ce ne liberiamo, trovando le cause dei fenomeni celesti e degli altri che incessantemente si presentano, quelli che procurano agli altri timore in modo estremo⁴⁹.

La causa principale del turbamento e dell'angoscia degli uomini sono le false opinioni⁵⁰, che derivano da una errata conoscenza della natura. La fisica di Epicuro è più precisamente una "*physiologia*", cioè un "discorso razionale sulla natura"⁵¹, che segue delle regole precise di indagine fondate su dei criteri veritativi, indicati nella canonica⁵², a cui Epicuro dedica una sola opera, andata perduta, "*Sul Criterio o Canone*". Poiché l'etica è il fine ultimo della filosofia, per Epicuro la divulgazione riveste un ruolo fondamentale. Da qui la scelta delle epistole come compendi generali della dottrina⁵³: strumenti dal valore universale, che permettevano di esporre i principi in modo accessibile e di facile memorizzazione, pur mantenendo la precisione linguistica e scientifica necessaria.

Il problema del "criterio di verità"⁵⁴, e in particolare la prolessi, come sottolineato da Manetti (1984: 162), è la base in cui si inseriscono sia la teoria semiotica delle inferenze, sia la teoria dell'origine del linguaggio. Della trattazione sul linguaggio sono sopravvissuti soltanto pochi riferimenti, tra cui il più esteso è contenuto nell'*Epistola a Erodoto*. Secondo la ricostruzione di Sedley⁵⁵ le tre epistole – *Epistola a Erodoto*, *Epistola a Pitocle* e la scomparsa *Epitome sulla critica ai fisici* – sono dei compendi ordinati degli stessi argomenti trattati per

⁴⁹ *Hrdt.* 82. Per le citazioni tratte dall'*Epistola a Erodoto*, utilizzo la traduzione di Verde (2010), a cui rimando per un commento puntuale e dettagliato dell'opera.

⁵⁰ Sull'importanza della conoscenza della natura come mezzo per liberarsi dai timori e dalle angosce per raggiungere la beatitudine, Epicuro tornerà nei paragrafi finali dell'*Epistola a Erodoto* 77-83. Cfr. *Massime Capitali* 11-12; *Epistola a Meneceo* 123-124.

⁵¹ Riguardo a questo punto, si veda il commento a *Hrdt.* 37-38; sull'introduzione al metodo si veda Verde (2010: 75-76), cfr. (2013: 43 ss.).

⁵² Epicuro non parla di logica: dal punto di vista dell'epistemologia epicurea la dialettica è superflua, perché, nell'indagine sulla natura bisogna partire da «ciò che sottostà alle espressioni verbali» che è sempre evidente e quindi non sono necessarie ulteriori argomentazioni, cfr. Verde (2013: 52).

⁵³ Sul tema cfr. Damiani (2021).

⁵⁴ Il dibattito sul criterio di verità è caratteristico dell'età ellenistica, che vede le scuole filosofiche principali dibattere accesamente sulla questione. Per un'introduzione al tema cfr. Doty (1992); Ioppolo (1986).

⁵⁵ Sedley (1998a: 109-133, spec. 133). Cfr. Boehm-Vallat (2020); Lévy (1997); Montarese (2012); Sedley (2018).

esteso nel *Peri Physeos*. In accordo con questa interpretazione, l'*Epistola a Erodoto* riassumerebbe i primi tredici libri del *Peri Physeos*⁵⁶, opera in 37 libri, in cui Epicuro espone la parte del suo sistema filosofico che riguarda la fisica. Se così fosse, i paragrafi 75-76 dell'*Epistola*, costituirebbero una versione coincisa di una riflessione elaborata in maniera più estesa nel dodicesimo libro del *Peri Physeos*, in cui tratta la questione dell'origine della civilizzazione, purtroppo però sono sopravvissute soltanto citazioni secondarie. Nell'*Epistola a Erodoto*, Epicuro spiega con dovizia il valore delle epitomi all'interno della sua filosofia, che sono rivolte a tre tipi di destinatari: coloro che non hanno il tempo e le capacità per dedicarsi alla lettura delle opere integrali; coloro che sono stati già iniziati alla sua filosofia e coloro che hanno una conoscenza approfondita della filosofia epicurea e possono servirsene per richiamare alla mente i principi fondamentali per non perdere mai la visione di insieme (*Hrdt.* 35-36)⁵⁷.

Dopo questo preambolo sulla necessità della filosofia, Epicuro introduce il metodo di indagine. Come abbiamo già accennato, la validità della “scienza della natura” dipende dal rigore epistemologico su cui è basata⁵⁸. Da un lato, abbiamo l'evidenza sensibile (*enargeia*), su cui si basano i quattro criteri di verità: la sensazione (*aisthesis*), la prolessi o anticipazione (*prolepsis*), le affezioni (*pathe*), cioè piacere (*hedone*) e dolore (*algedon*), e le applicazioni rappresentative del pensiero (*phantastikai epibolai tes dianoiias*)⁵⁹, in grado di garantire delle conoscenze certe. Dall'altro troviamo il metodo semiotico inferenziale⁶⁰, che consente di elaborare induzioni su «ciò che attende conferma (τὸ προσμévov)», cioè tutti gli oggetti posti oltre la nostra esperienza, perché sono troppo distanti fisicamente o temporalmente, e su «ciò

⁵⁶ L'opera, come è noto, è legata al fortuito ritrovamento dei “Papiri di Ercolano”, in cui sono trascritte diverse opere, tra cui il *Peri Physeos*. I papiri erano conservati nella Villa dei Pisoni a Ercolano, dove il filosofo epicureo Filodemo di Gadara aveva fondato la sua scuola. Sopravvissuti all'eruzione del Vesuvio del 79 d.C., e conservati sotto la lava, nel corso dei secoli diversi sono stati i tentativi di srotolarli per poterne leggere il contenuto. Per una ricostruzione del loro ritrovamento si veda Sedley (1998a: 94 ss.) Cfr. Longo Auricchio-Indelli-Leone- Del Mastro (2020), Leone (2023).

⁵⁷ Sul tema cfr. Spinelli (2010).

⁵⁸ Sulla canonica resta fondamentale lo studio di Asmis (1984).

⁵⁹ I primi dei tre criteri elencati sono trattati già nel *Canone*, mentre le applicazioni rappresentative del pensiero sono introdotte come un vero e proprio criterio soltanto dagli epicurei successivi, che le identificano a partire dagli elementi già presenti negli scritti del maestro.

⁶⁰ La questione sarà affrontata approfonditamente dai seguaci di Epicuro, che dopo la morte del maestro, si impegnarono a difendere la dottrina epistemologica dalle critiche degli oppositori accademici e stoici [cfr. Sedley (2018); Allen (2001: 195-204)]. In particolare, nel I a.C. gli epicurei dovranno rivendicare la legittimità del metodo semiotico inferenziale, fondamentale per l'epistemologia epicurea. L'acceso dibattito che seguì è testimoniato dal *De signis* di Filodemo di Gadara (54 o il 40 a.C.), di cui oltre all'edizione curata da De Lacy-De Lacy nel 1978, segnalò la recente edizione curata da Manetti-Fausti nel 2022. La bibliografia sul tema è molto ricca, per una prima introduzione cfr. Allen (2001); Asmis (1996); Barnes (1982); Di Piazza (2005); Manetti (1984: 180-200), (2003), (2010), (2012); Sedley (1982), (2018).

che è non evidente (τὸ ἄδηλον)», permettendo di inferire l'esistenza di ciò che non cade immediatamente sotto i nostri sensi (per esempio gli atomi e il vuoto) a partire da ciò che invece è già noto:

O Erodoto, in primo luogo, dunque, è necessario aver afferrato ciò che sottostà alle espressioni verbali (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις), in modo tale che possiamo giudicare, riferendoci a esso, ciò che è oggetto di opinione o di ricerca o quanto solleva difficoltà e che tutto non sia per noi indiscriminato, nel procedere all'infinito in dimostrazioni, o che non possediamo espressioni verbali vuote.

È necessario, infatti, rivolgere lo sguardo alla nozione prima sulla base di ciascuna espressione verbale (πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι), anche senza che ci sia bisogno di dimostrazione, se dovremo avere qualcosa su cui riferirci per ciò che è oggetto di opinione. Si deve inoltre tener presente ogni cosa in base alle sensazioni e generalmente in base alle applicazioni presenti sia del pensiero, sia, talvolta, di qualunque altro criterio e ugualmente in base alle affezioni esistenti, in modo da formulare induzioni sia su ciò che attende conferma sia su ciò che non è evidente (τὸ προσιμμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα)⁶¹.

La condizione necessaria di ogni ricerca è afferrare «ciò che sottostà alle espressioni verbali⁶²», senza cui non è possibile formulare giudizi. Secondo alcuni studiosi il riferimento è alla prolessi⁶³. Per comprendere che cosa sia una prolessi, è di grande utilità la descrizione di Diogene Laerzio, che in *Vite dei filosofi* X 33⁶⁴ scrive:

Intendono per prolessi o anticipazione quasi una cognizione o immediata apprensione del reale o un'opinione retta o un pensiero o un'idea universale che è insita in noi, cioè la memoria di ciò che spesso è apparso dall'esterno (μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος), come quando diciamo: «Questo qui è un uomo». Appena infatti è stata detta la parola 'uomo' subito anche la sua figura si presenta al nostro pensiero per l'anticipazione (prolessi), sotto la guida preliminare dei sensi. Per mezzo di ogni parola balza in evidenza ciò che è originariamente posto nel fondo (παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι). E noi non potremmo indagare su ciò che indaghiamo, se non avessimo già avuto una conoscenza precedente. Per esempio, per poter affermare: «Ciò che sta lontano è un cavallo o un bue», dobbiamo, per prolessi o anticipazione, già aver conosciuto una volta la figura di un cavallo e di un bue. A nulla avremmo potuto dare un nome se precedentemente non avessimo imparato la sua forma per prolessi. Le anticipazioni o prolessi sono immediatamente evidenti. Anche ciò che è nuova opinione dipende da una visione precedente immediatamente evidente, a cui ci riferiamo, quando per esempio diciamo: «Dove sappiamo che questo è un uomo⁶⁵».

⁶¹ Hrdt. 37-38.

⁶² Sulle occorrenze di *phthoggos* cfr. Verde (2010: 79-80).

⁶³ Da questa interpretazione deriva un acceso dibattito Cfr. Asmis (1984: 19-34); Glidden (1983); Long (1971); Long-Sedley (1987, I: 89).

⁶⁴ Non è l'unica testimonianza sulla criteriologia e sulla prolessi epicurea, per un approfondimento cfr. Tsouna (2016); Verde (2016).

⁶⁵ Trad. di Gigante 1962.

Tutta la conoscenza deriva dall'esperienza⁶⁶. La realtà intera è costituita da atomi e vuoto (*Hrdt.* 39)⁶⁷, che, aggregandosi, formano i corpi; da questi si distaccano continuamente delle sottilissime pellicole, anch'esse costituite da atomi⁶⁸. In accordo con la teoria causale della percezione, alla base vi è la sensazione, che non ha memoria ed è priva di ragione, perché si limita a registrare l'impatto dei simulacri con gli organi di senso; per questo motivo la sensazione è sempre vera⁶⁹. Il loro ripetersi fa accumulare delle rappresentazioni che formano un'impronta (*typos*) nella mente, intesa in senso strettamente materiale. La prolessi è il concetto che si forma a partire da questi dati empirici, mettendo insieme le caratteristiche comuni di oggetti appartenenti a una stessa categoria (solo le caratteristiche necessarie), di cui conserva memoria. Il termine *prolepsis* deriva da *prolambano*, costituito dalla proposizione *pro*, che significa “prima”, e dal verbo *lambano* che indica l'atto di prendere, afferrare qualcosa⁷⁰. La prolessi permette una precomprensione dell'oggetto anche quando non è immediatamente percepibile, per questo è dotata di memoria e di *logos*; inoltre, in quanto criterio, è vera ed è evidente, perché derivano dall'esperienza⁷¹.

La testimonianza di Diogene evidenzia lo stretto rapporto tra la prolessi e il linguaggio: senza la prolessi non potremmo neanche nominare le cose. Per esempio, la parola “uomo” immediatamente richiama l'impressione derivante dall'aver fatto molteplici esperienze di “esseri umani”, i cui tratti caratteristici sono conservati nella sua prolessi. In questo modo posso pensare la prolessi di «uomo» anche in assenza di tale oggetto. Si potrebbe interpretare «ciò che sottostà alle espressioni verbali» come un riferimento alla prolessi a cui il nome si riferisce. Il passo è legato anche alla questione della chiarezza del linguaggio tecnico e della necessità di stabilire delle regole precise che non diano possibilità ad equivoci (fondamentale

⁶⁶ Cfr. Asmis (2009). Per una prima introduzione all'epistemologia epicurea, per esempio cfr. Striker (2020).

⁶⁷ Verde (2010: 89 ss.).

⁶⁸ Cfr. Epic. *Hrdt.* 46; Epic. *Nat.* II ed. Leone (2012); Lucr. *DRN* IV.

⁶⁹ A differenza di Platone (*Theaet.*, 191c-d), Aristotele (*De an.*, B, 12, 424a 19) e degli Stoici (Sext. Emp. *M* VII 228 = *SVF* I 484), che ricorrono alla metafora dell'impronta sul blocco di cera per descrivere la sensazione, in Epicuro è la prolessi a imprimere l'impronta nella mente, conservando la traccia mnemonica dei dati percettivi. La separazione tra la sensazione e la memoria permette ad Epicuro di garantire il suo statuto veritativo, che deve essere inteso come realtà delle sensazioni. Nella *Canonica*, infatti, troviamo due diverse concezioni di verità: l'una che riguarda la realtà degli enti e l'altra che riguarda la verità dei giudizi, che sono verificati e non smentiti dall'evidenza percettiva [Verde (2018b) cfr. Hahmann (2015)].

⁷⁰ Cfr. Tsouna (2016: 190); Verde (2013: 64).

⁷¹ Molti punti riguardanti la prolessi sono dibattuti, per esempio, non c'è univocità riguardo al modo in cui avviene l'acquisizione dei concetti. Per una panoramica generale, è utile l'articolo di Tsouna (2016), che tratta una serie di questioni e interrogativi sotto molteplici aspetti.

per la divulgazione)⁷². L'oggetto della ricerca deve essere la nozione prima (*proton en-noema*), che corrisponde alla prolessi dell'oggetto formata empiricamente. Il rapporto tra il suono verbale e il referente è diretto e questo spiega sia perché secondo Epicuro le definizioni non sono utili alla ricerca e sia il suo rifiuto della logica: i nomi sono più chiari delle definizioni⁷³.

In base alla ricostruzione fatta finora, nella concezione linguistica di Epicuro emergono due elementi: la parola e l'oggetto a cui la parola si riferisce. La testimonianza di Diogene permette di aggiungere al quadro la prolessi; tuttavia, il suo ruolo nel linguaggio è controverso. A questo proposito le testimonianze di Sesto Empirico e di Plutarco offrono un'interpretazione differente.

Il primo passo che leggiamo è tratto dal secondo libro del *Contro i Logici*, in cui Sesto Empirico sta discutendo sul problema del vero; in particolare, nel passaggio specifico prima presenta la posizione degli Stoici, che hanno posto il vero e il falso nel *dicibile*, poi quella di Epicuro, che lo ha posto nella voce⁷⁴.

Della prima opinione sono stati i portabandiera gli Stoici⁷⁵, col sostenere che «sono tra loro congiunte tre cose, ossia *la cosa significata* (τὸ σημαίνμενον), quella *significante* (τὸ σημαῖνον) e *quella che si trova ad esistere*» (τὸ τυγχάνον) e che, tra queste, la cosa significante è la voce (ad esempio la parola «Dione»); quella significata è lo stesso *oggetto che viene indicato* – [...]; infine, *ciò che si trova ad esistere*, ed una è incorporea (ἀσώματον), cioè *l'oggetto significato* (τὸ σημαίνμενον πρᾶγμα) o il «detto» (λεκτόν), e proprio quest'ultimo è o vero o falso. [...] Epicuro e Stratone il fisico, invece, ammettono solo due cose, ossia la *cosa significante* (σημαῖνον) e *ciò che si trova ad esistere* (τυγχάνον), e sembrano, perciò, attenersi al secondo punto di vista, ascrivendo il vero e il falso alla voce⁷⁶.

Nella concezione linguistica degli Stoici esistono tre elementi strettamente connessi tra di loro: il *tynchanon*, la realtà esterna a cui il segno si riferisce, ciò che oggi chiameremmo

⁷² Il tema del linguaggio tecnico è importantissimo in Epicuro, come evidenziato da *Nat.* XXVIII ed. Sedley (1973) cfr. Leone (2003). Per Verde (2010: 80-81), in *Hrdt.* 38 Epicuro sta introducendo delle premesse metodologiche sul linguaggio tecnico. La dottrina di Epicuro era sovente attaccata sulla base di cavilli legati alla terminologia adoperata, che era tratta dal linguaggio ordinario, per avere maggiore efficacia, ma che proprio a causa di ciò, era soggetto a delle possibili ambiguità. Per questo motivo i suoi successori si impegnarono a chiarire l'esatto significato di termini fondamentali, tra cui proprio il dativo «*physei*» come testimoniato da Demetrio Lacone *PHerc.* 1012 ed. Puglia 1988.

⁷³ L'affermazione è attribuita a Epicuro, in *In Teadet.* col. 22, 39-47 Sedley-Bastianini 1995; cfr. *Cic. Fin.* II 2-6.

⁷⁴ Per un confronto tra la posizione di Epicuro e quella stoica cfr. Giannantoni (1994).

⁷⁵ Sext. Emp. *M VIII* 11 = *SVF II* 166.

⁷⁶ Sext. Emp. *M VIII* 11-13. Trad. di Russo 1975, corsivi miei.

“referente”; il *semainon*, la parola articolata che percepiamo tramite l’udito⁷⁷, il “significante” e il *semainomenon*, la “cosa significata”, cioè il contenuto dell’espressione verbale, che coincide con il *lekton*. Di questi elementi, due sono corporei, mentre il terzo è incorporeo.

Per comprendere questo passaggio⁷⁸, occorre ricordare che secondo gli Stoici tutto ciò che esiste è corporeo, perché soltanto ciò che è corporeo può agire e patire (DL VII 134 = *SVF* I 85). Anche le qualità di un corpo sono tali, perché sono considerate una sua forma peculiare, dunque una configurazione materiale. La causa è un rapporto in cui un corpo agisce su un altro corpo e l’effetto che ne deriva è un attributo (*symbebekos*). Ne consegue che la causa può essere soltanto un corpo, mentre l’effetto è un predicato (*kategorema*): un attributo incorporeo, un “dicibile” (*lekton*)⁷⁹, che si predica del corpo senza modificarlo. L’effetto, dunque, «è un “alcunché” (τί), ma non un “ente” (ὄν) e come tale, analogamente agli altri “esprimibili”, esso “sussiste” (ὑφίστασθαι) ma non esiste (ὑπάρχειν)⁸⁰».

Secondo la testimonianza di Sesto, gli epicurei eliminano questo elemento incorporeo di mediazione, riconoscendo l’esistenza soltanto del significante e dell’oggetto reale. Sulla stessa scia si pone Plutarco, secondo cui gli epicurei avrebbero commesso il grandissimo errore di eliminare il genere del significato, ammettendo soltanto i due generi: l’espressione verbale e il referente. Il passo, particolarmente polemico, evidenzia le gravi conseguenze del loro “errore”, infatti eliminando l’intermediario, vengono meno una serie di azioni da esso permesse:

[...] chi sbaglia in dialettica più di voi, che eliminate del tutto il genere dei significati (τῶν λεκτῶν γένος), essenza del linguaggio (οὐσίαν τῷ λόγῳ), e lasciate solo i vocaboli (τὰς φωνάς) e ciò a cui essi si riferiscono (τὰ τυγχάνοντα), mentre sostenete che la classe intermedia delle cose in quanto significate (σημαινόμενα πράγματα) – che permettono di imparare, insegnare, anticipare, riflettere, avere un impulso, assentire – non esista affatto⁸¹?

⁷⁷ Diogene di Babilonia (cfr. *SVF* III 17-20) riflette sulla distinzione tra voce, parola e *logos*. La voce è corporea, perché è concepita come una causa attiva che agisce su chi ascolta. Essa è un semplice suono prodotto dall’aria che vibra, distinta dalla parola (*lexis*), che invece è una voce articolata. A sua volta la parola è distinta dal *logos*: mentre questo è sempre dotato di significato, la parola può anche esserne priva.

⁷⁸ Questo punto è spiegato con grande chiarezza da Giannantoni (1994: 259 ss.) La questione del *lekton* ha dato vita a molteplici interpretazioni discordanti, non solo in età antica, ma anche tra gli studiosi contemporanei. Per esempio, Giannantoni (1994: 262) ritiene che vi sia identità tra significati e esprimibili. Sul tema abbiamo diversi studi, per esempio Alessandrelli (2013); Bronowski (2019). Per una prima introduzione alla semiotica stoica cfr. Graeser (1978); Manetti (1984: 135-160).

⁷⁹ Gli stoici ammettono soltanto quattro elementi incorporei: spazio, tempo, vuoto e dicibile.

⁸⁰ Giannantoni (1994: 260). Sul *lekton* cfr. Sext. Emp. *M* VIII 70 = *SVF* II 187. Sulla distinzione tra sussistere ed esistere cfr. Stob. 106,5 = *SVF* II 509.

⁸¹ Plut. *Adv. Col.* 1119F. Trad. di Delle Donne (2017) a cui rimando anche per un commento del testo.

Diverse letture dei paragrafi 37-38 dell'*Epistola a Erodoto*, insieme al diverso peso attribuito alle testimonianze di Sesto e di Plutarco, hanno alimentato un intenso dibattito sul ruolo della semantica nella dottrina epicurea. Adottando un lessico preso in prestito dalla filosofia del linguaggio contemporanea, gli studiosi si dividono in due orientamenti, cioè “estensionalisti” ed “intensionalisti”. Le loro posizioni divergono su tre aspetti principali⁸²:

1. Il rapporto tra linguaggio e realtà: per gli estensionalisti il rapporto tra parole e cose sarebbe diretto, per gli intensionalisti sarebbe invece mediato dal significato, che mostra le qualità/proprietà del referente.
2. L'origine del linguaggio e il modo in cui si passa dalle espressioni private al linguaggio socialmente codificato: per gli intensionalisti tale passaggio è legato alla civilizzazione, mentre per gli estensionalisti, che non credono nell'esistenza del significato, il passaggio è prodotto da cambiamenti del comportamento.
3. La genesi dell'errore nella comunicazione: per gli intensionalisti gli errori nella comunicazione e il riferimento delle parole a cose che non esistono oppure a cose che esistono diversamente da come le si descrive dipendono dalla soggettività della costruzione, mentre per gli estensionalisti derivano da un riferimento errato delle parole al loro referente.

Queste due posizioni sono esemplarmente rappresentate da Long (1971) e Glidden (1983).

Il primo studioso ritiene che la teoria linguistica di Epicuro si basi sul concetto di prolessi. Secondo Long, infatti, il passo *Hrdt.* 37-38 farebbe riferimento proprio alla prolessi, che svolgerebbe, dunque, un ruolo simile a quello del *lekton* nella dottrina stoica, con la differenza che il *lekton* è incorporeo [Long (1971: 121)].

Glidden rivaluta invece le testimonianze di Sesto e di Plutarco, la cui contrapposizione rispetto agli stoici non avrebbe senso se la prolessi svolgesse un ruolo simile al *lekton*. Egli sostiene che per Epicuro è più appropriato parlare di una «teoria del comportamento», perché gli atti linguistici sono come delle etichette che distinguono degli stati mentali (1983: 187).

⁸² Si tratta di una terminologia utilizzata da Atherton (2009: 198-199), che distingue “intensionalisti”, secondo cui che tematizzano qualcosa di simile al significato, ed “estensionalisti” (una minoranza), secondo cui tra la parola e il suo referente si dà un rapporto diretto. Riprendo da Piergiacomini (2020) l'utile schematizzazione dei tre punti su cui le due concezioni si differenziano, correggendo però la svista che ha portato lo studioso ad invertire le etichette «estensionalisti» e «intensionalisti». Per una ricostruzione del dibattito, cfr. Gensini-Vitali (2017).

Il rapporto tra le parole e le cose è immediato, diretto, senza alcuna mediazione del significato. In base alla sua interpretazione di *Hrdt.* 37-38, non è possibile sostenere che dietro l'espressione «τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις» vi sia la prolessi e che questa debba essere intesa come il significato delle parole.

Molti studiosi hanno evidenziato i punti deboli della posizione di Glidden. Per esempio, nel 1993 Hammerstaed (1996), riprendendo la tesi di Long, sostiene che Plutarco e Sesto non possono accettare di mettere la prolessi sullo stesso piano del *lekton*, perché quest'ultimo, a differenza della prolessi, è incorporeo. Sulla semantica epicurea si esprime anche Tsouna (2016), che a proposito della attendibilità delle testimonianze di Sesto e Plutarco, sottolinea come esse siano corroborate da altre fonti e siano coerenti con l'empirismo di Epicuro, nel quale un elemento immateriale come il "dicibile" stoico non sarebbe coerente. Contro le argomentazioni di Glidden si era espresso anche Giannantoni (1994: 204 ss.) che, pur non accettando l'idea che si possa parlare di una semantica epicurea, ne evidenziava ugualmente le problematiche. Glidden, infatti, è costretto a ripensare la "prolessi", che definisce come "una specie di *aisthesis*", e proprio questo elemento rende la sua posizione inaccettabile.

Su questo tema ha preso posizione anche De Mauro (2009)⁸³, secondo cui lo spazio tra la materialità fonetica delle espressioni e le cose a cui esse alludono è propriamente di natura semantica. I nomi sono collegati alle prolessi, che conservano la memoria delle esperienze, concettualizzandole e rendendo possibile la conoscenza. In tal senso la dimensione semantica è ineliminabile dall'indagine scientifica, poiché le prolessi sono fissate nel patrimonio linguistico condiviso.

Possiamo accogliere l'interpretazione secondo cui la prolessi svolge un ruolo linguistico fondamentale, ma determinarne con precisione la funzione si rivela assai complesso. Ciò dipende principalmente dal fatto che Epicuro concentra la sua attenzione sulla fondazione epistemologica della filosofia, senza affrontare esplicitamente la questione, almeno nei testi

⁸³ De Mauro nutriva un forte interesse verso la riflessione di Epicuro, perché individuava nella linea di pensiero riconducibile alla sua filosofia una valorizzazione di alcune caratteristiche fondamentali delle lingue. In primo luogo, l'idea che le lingue non possiedano un'intrinseca capacità semantica, ma siano strumenti umani, create e usate dalle persone e dalle comunità: esse non hanno valore in sé, ma solo dentro la vita sociale di chi le parla [De Mauro (1965: 31)]. In secondo luogo, l'idea che il significato lessicale costituisca un modo di organizzare in segni le possibili esperienze, quindi cambi nel tempo e nei diversi contesti sociali e culturali [De Mauro (1971: 10)]. Cfr. Petrilli (2019).

a noi pervenuti, a differenza degli Stoici, che invece dedicano ampio spazio alla riflessione sul segno linguistico.

1.2.1.2 L'origine del linguaggio nell'Epistola a Erodoto

Uno degli elementi caratteristici della trattazione epicurea è l'ipotesi dell'origine del linguaggio. Completata l'esposizione dei principi della fisica, dell'epistemologia e della psicologia, Epicuro dedica i paragrafi 75-76 alla genesi della cultura⁸⁴. Egli propone uno sviluppo "evoluzionistico" della cultura, di cui il linguaggio rappresenta un caso esemplare. Innanzitutto, introduce i principi generali:

Senz'altro però si deve supporre anche che, in situazioni molteplici e di ogni genere, la natura sia stata istruita e costretta (διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι) dai fatti stessi (τῶν πραγμάτων) e che in seguito (ὥστερον) il ragionamento (τὸν λογισμὸν) precisò accuratamente ciò che era stato prescritto dalla natura e fece nuove scoperte, in alcuni casi in maniera più veloce, in altri in modo più lento, in alcuni periodi e tempi < secondo sviluppi maggiori >, in altri minori⁸⁵.

Il processo è articolato in due fasi: una prima caratterizzata dalla spontaneità e dalla naturalità della risposta degli esseri umani alle influenze esterne; una seconda in cui assistiamo a un progressivo emergere della ragione, che raffina quanto già introdotto nella fase precedente e aggiunge nuove scoperte. Secondo Epicuro, infatti, la natura è «istruita e costretta dai fatti stessi» e soltanto in una fase successiva interviene il ragionamento. Questo significa che, come sottolineato da Verde (2010), alla base del progresso della civiltà vi è una reciproca influenza tra *physis* e *logismos*, in cui entrambi svolgono un ruolo attivo. In quanto caso particolare di questo rapporto, anche il linguaggio deve aver seguito lo stesso processo di sviluppo.

Ragion per cui (si deve supporre) che anche i nomi non siano formati da principio per convenzione (τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι), ma che le stesse nature degli uomini (τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων), subendo affezioni proprie a seconda di ciascun popolo e ricevendo particolari rappresentazioni, facevano uscire in modo appropriato l'aria (ιδίως τὸν ἄερα ἐκπέμπειν), emessa in base a ciascuna affezione e rappresentazione, anche a seconda della differenza che eventualmente vi fosse fra i popoli in base ai luoghi occupati⁸⁶.

Epicuro si contrappone esplicitamente all'ipotesi convenzionalista, secondo cui l'origine delle lingue risiede nell'accordo tra gli uomini. È verosimile ipotizzare che l'obiettivo

⁸⁴ Verlinsky (2005, par. 3).

⁸⁵ *Hrdt.* 75.

⁸⁶ *Hrdt.* 75.

polemico di Epicuro sia la dottrina del nomoteta esposta nel *Cratilo* (388e-390e)⁸⁷. Il momento convenzionale interviene per Epicuro soltanto in un secondo momento, mentre in una prima fase le parole vengono prodotte in modo spontaneo.

In piena coerenza con il meccanismo epistemologico epicureo, illustrato nel paragrafo precedente, la formazione dei nomi nella prima fase avviene in modo naturale e si fonda su dimensioni affettive ed emozionali⁸⁸. Protagoniste di questo processo sono «le diverse nature degli uomini», che subiscono affezioni proprie (*idia pathe*) e producono delle rappresentazioni appropriate a quelle ricevute. Il passo sottolinea un punto rilevante: ogni popolo è sensibile a specifiche affezioni e riceve rappresentazioni particolari. La diversità tra i vari popoli, anche a livello linguistico, affonda le radici nella pluralità delle nature umane, che si differenziano tra di loro già nella prima fase⁸⁹. Ogni individuo risponde a queste affezioni e rappresentazioni subite emettendo delle voci appropriate e differenti in base alla rappresentazione ricevuta; inoltre, la differenza di emissioni vocali è dovuta anche alla diversa collocazione geografica degli individui. Quindi la diversità delle lingue dipende tanto dalla diversità dei contenuti, determinata dall'ambiente esterno, che stimola in maniera differente l'apparato percettivo, tanto dalla differenza etnica che porta a esprimersi tramite suoni differenti⁹⁰. La prima forma di linguaggio è un linguaggio individuale e ha principalmente una funzione espressiva. In questa fase iniziale non interviene ancora il ragionamento, che si sviluppa solo in un momento successivo.

Successivamente (ὕστερον), in modo comune a seconda di ciascun popolo (κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη), si fissarono i nomi particolari (τὰ ἴδια τεθῆναι) affinché le espressioni (τὰς δηλώσεις), fossero per gli uni e per gli altri meno ambigue e fossero enunciate in maniera più concisa; e coloro che erano esperti (τοὺς συνειδότες) introducendo alcune cose non visibili (οὐ συνωρώμενα πράγματα), imponevano (παρεγγυῆσαι) determinate espressioni verbali (τινας φθόγγους), alcune essendo costretti a pronunciarle (ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι), altre scegliendo per ragionamento (τῷ λογισμῷ) di esprimerle così come determinava la motivazione più stringente⁹¹.

⁸⁷ Un confronto con gli Epicurei successivi, tra cui Lucrezio (*DRN* V 1050-1051), sembra avvalorare l'ipotesi che l'obiettivo polemico sia il nomoteta platonico [cfr. Atherton (2005); Schrijvers (1974)]. Tuttavia, su questo gli studiosi non sono concordi. Per esempio, Giussani (1896a) sosteneva che le due tesi non fossero in contrasto tra di loro. Anche Sedley (1973), evidenzia alcune somiglianze tra la teoria di Epicuro e quella di Cratilo. Secondo altri studiosi, l'obiettivo polemico sono le teorie convenzionaliste sull'origine del linguaggio, per esempio Democrito. Sempre Sedley (1973: 19-20) tra i convenzionalisti ricorda anche la scuola di Diodoro Crono, che potrebbe essere l'obiettivo polemico di Epicuro. Ci limitiamo a fornire solo alcune delle molteplici posizioni, per una trattazione approfondita rimando a Verde (2010: 217-218).

⁸⁸ Di Cesare (1980: 209 ss.).

⁸⁹ Per Sedley (1973) questa spiegazione è una risposta alla tesi di Aristotele del *Int.* 16a3-8.

⁹⁰ Di Cesare (1980: 215).

⁹¹ *Hrdt.* 76.

L'intervento del ragionamento consente di sviluppare e rielaborare quanto era sorto spontaneamente. Gli uomini che vivevano a stretto contatto, cioè i diversi popoli, iniziarono a fissare i nomi particolari, per rendere le espressioni meno ambigue⁹². Questa fase può essere definita “convenzionalista”: gli appartenenti a uno stesso popolo, di comune accordo (l'espressione utilizzata è *koinos kath'ekasta ethne*), stabiliscono delle espressioni “condi-vise”, per facilitare la comprensione reciproca.

Secondo questa ricostruzione, il linguaggio assume una funzione comunicativa solo in seguito all'intervento del ragionamento, mentre nella fase naturale avrebbe una funzione semplicemente espressiva. In contrasto con questa interpretazione, Reinhardt (2008: 128) sostiene che la scelta di usare *deloseis* per riferirsi alle prime parole utilizzate implichi che i primi nomi svolgessero già una funzione comunicativa. Il termine *deloseis*, infatti, presuppone la presenza di un soggetto capace di designare le cose, cioè di riferirsi ad esse intenzionalmente, per questo è necessario che queste designazioni siano emerse già nella prima fase. Resta inspiegato in che modo i primi esseri umani acquisiscano il controllo sulle vocalizzazioni e come comincino a utilizzarle intenzionalmente.

[...] e coloro che erano esperti (τοὺς συνειδότες) introducendo alcune cose non visibili (οὐ συνωρόμενα πράγματα), imponevano (παρεγγυῆσαι) determinate espressioni verbali (τινας φθόγγους), alcune essendo costretti a pronunciarle (ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι), altre scegliendo per ragionamento (τῷ λογισμῷ) di esprimerle così come determinava la motivazione più stringente⁹³.

Nella trattazione troviamo un passaggio ulteriore⁹⁴: l'intervento di “esperti” che, introducendo alcune cose che vanno oltre l'esperienza sensibile (le definisce “non immediatamente visibili”), impongono agli altri delle espressioni verbali per riferirsi ad esse. Queste nuove

⁹² Per chiarire se ci troviamo di fronte all'introduzione di nuovi termini o al miglioramento delle forme già emerse in maniera spontanea nella prima fase, Verlinsky (2005: 71 ss.) confronta il testo di Epicuro con il *Peri kriteriou kai hegemonikou* di Claudio Tolomeo, le cui tesi presentano diverse somiglianze. Tuttavia, mentre per Epicuro uno dei fini del secondo stadio è di eliminare le ambiguità che caratterizzano i termini emersi nella fase precedente; secondo Tolomeo, nonostante i tentativi di razionalizzazione, il linguaggio non riesce a eliminare del tutto l'ambiguità espressiva.

⁹³ Hrdt. 76.

⁹⁴ Sebbene finora abbiamo parlato di due fasi, alcuni studiosi hanno ipotizzato sia possibile distinguere una terza fase nello sviluppo del linguaggio, tra cui Giannantoni (1994) e Arrighetti (1973). Il primo momento è naturale e istintivo: l'emissione di suoni avviene come risposta a sensazioni, immagini e affezioni, e la sua funzione principale è espressiva. Nel secondo interviene il ragionamento, che permette lo sviluppo e l'arricchimento del linguaggio attraverso l'uso di nomi stabiliti convenzionalmente; la funzione predominante è comunicativa. In fine, si osserva un'ulteriore fase di introduzione di parole e di espressioni nuove, generate da nuove conoscenze. Secondo Verlinsky (2005: 65), invece, il processo è costituito da due fasi in successione cronologica. Verde (2013: 141-142) sottolinea l'importanza dell'uso dell'avverbio temporale “*hysteron*” per descrivere il rapporto “dialettico” tra natura e ragionamento, quest'ultimo, infatti, interviene solo “successivamente”, per precisare quanto già emerso naturalmente.

parole hanno una duplice origine, infatti, possono insorgere naturalmente, cioè in maniera spontanea, essendo “costretti a pronunciarli”, come nella prima fase; oppure scegliendoli tramite ragionamento, in quanto determinati dalla ragione più stringente, come nella seconda fase. Per comprendere il passo occorre individuare a chi si riferisce Epicuro quando nomina il ruolo degli esperti. In contrasto con questa interpretazione preponderante, Verlinsky (2005: 79-80) sottolinea come il termine non implichi necessariamente una capacità specifica di comprensione e, a sostegno di ciò, rimanda a un frammento di Democrito in cui il verbo *synoida* indica quella comprensione che deriva dall’incontro diretto con l’evento in questione⁹⁵. Il passo, dunque, andrebbe interpretato nel seguente modo: alcune cose non sono immediatamente accessibili a tutti. Coloro che riescono ad afferrarle le insegnano agli altri attraverso espressioni verbali che sono costretti a pronunciare, in linea con il meccanismo descritto nella prima fase. Altre cose, invece, sono afferrate soltanto tramite la ragione, di conseguenza chi le comprende può scegliere, tra le varie designazioni naturali, quelle più adatte. In generale, possiamo affermare che il linguaggio evolve: con l’avanzare delle conoscenze vengono introdotti nuovi termini, sia per concetti astratti sia per oggetti nuovi. Come chiarisce Di Cesare (1980: 217) «chi è esperto, cioè chi è riuscito ad acquisire nuove conoscenze, a cogliere nuove prolessi, si sforza di comunicare tali nuove nozioni fissandole attraverso il linguaggio e introducendole così nel patrimonio linguistico comune al popolo a cui appartiene».

Molti studiosi ritengono che la formazione dei nomi avvenga soltanto nella seconda fase, con l’intervento della convenzione, mentre le prime voci sarebbero semplici risposte emotive non direttamente collegate agli oggetti. Dopo aver esaminato questa posizione, Verlinsky (2005), al contrario, sottolinea sia plausibile che la formazione dei primi nomi avvenga già nella fase naturale. L’ampia varietà delle emissioni vocali è provocata sia dalle affezioni sia dalle rappresentazioni degli oggetti; per questo non si può sostenere che abbiano un’origine esclusivamente emotiva, e il processo di assegnazione delle parole non è separato da tali emissioni. Nel secondo stadio, invece, si parla di un miglioramento: il ragionamento e l’accordo rendono il linguaggio più chiaro e privo di ambiguità. Affinché questo sia possibile, occorre presupporre che un linguaggio esista già; altrimenti, anziché di miglioramento, si dovrebbe parlare di creazione. Ricordiamo, infatti, che, anche se la sua polemica non è articolata come nei suoi seguaci, Epicuro rifiuta la dottrina che assegna al nomoteta il compito

⁹⁵ Stob. IV 52 40 = DK 68 B 297 = LM VII D289 = fr. 466; 583 Luria.

di attribuire i nomi alle cose. Se nello sviluppo naturale il rapporto non fosse già dato, anche la confutazione del nomoteta si indebolirebbe.

In generale, nella genesi del linguaggio secondo Epicuro possiamo individuare: una fase naturale, caratterizzata dalla formazione istintiva dei nomi come emissioni di aria dovuta a particolari affezioni e sensazioni sollecitate dalle cose esterne; una fase, convenzionale, che introduce una organizzazione del linguaggio basata su un sistema di regole, in grado di favorire una comunicazione rapida e precisa; e una fase finale, in cui con l'avanzamento delle conoscenze vengono introdotti nuovi vocaboli.

1.2.2 Lucrezio e l'origine del linguaggio nel *De rerum natura*

Nel *De rerum natura*⁹⁶, Lucrezio inserisce la questione dell'origine del linguaggio, che occupa i versi 1028-1090 del quinto libro, all'interno di una vasta e meticolosa ricostruzione dell'origine della civiltà⁹⁷. La trattazione si apre con un elogio di Epicuro, presentato quasi come una divinità (vv. 1-54), a cui segue una ricapitolazione dei quattro libri precedenti e l'anticipazione dei temi di cui si occuperà (vv. 55-90): la natura del cosmo, l'origine dell'uomo e « in che modo il genere umano abbia cominciato a usare nei reciproci rapporti il vario linguaggio (*variante loquella*) mediante i nomi attribuiti alle cose» (vv. 71-72)⁹⁸, l'origine delle superstizioni e il reale movimento degli astri (vv. 64-90). Lucrezio inizia la

⁹⁶ Uno dei problemi principali del *De rerum natura*, è il rapporto di Lucrezio con le fonti. L'ipotesi di Sedley (1998a) è che Lucrezio sia un "fondamentalista" che dipende integralmente dal *Peri Physeos*, in particolare dai primi 15 libri. Nello specifico del tema linguistico, molti dei dettagli citati da Lucrezio non sembrano essere presenti nell'*Epistola a Erodoto*. Tale discrepanza potrebbe essere spiegata in due modi: o si tratta di elementi aggiunti in una fase successiva, oppure di elementi già presenti nel pensiero di Epicuro. Piergiacomini (2020) propone una classificazione degli argomenti in tre livelli: quelli direttamente epicurei (come l'origine spontanea del linguaggio basata sull'analogia tra infanti e animali); quelli derivati dallo sviluppo della scuola (l'impossibilità di un unico inventore dei nomi e la tesi dell'*utilitas* come causa solo successiva alla nascita della lingua); e quelli impliciti nel pensiero del maestro (come l'impossibilità di costringere, *cogere*, una moltitudine a imparare a parlare). Sul tema delle fonti lucreziane cfr. anche Montarese (2012), sebbene lo studio sia specifico sul primo libro del *DRN*. Cfr. Lévy (1997).

⁹⁷ L'opera si apre con l'Inno a Venere, a cui segue il primo dei quattro elogi di Epicuro, che con la sua conoscenza ha liberato gli uomini dalle oppressioni della religione (gli altri elogi di Epicuro si trovano nei libri III; V e VI). Se gli uomini conoscessero la vera natura delle cose, sarebbero anche liberi dalle superstizioni. La prima coppia di libri è dedicata alla trattazione dei principi dell'atomismo, gli atomi e il vuoto, di cui si spiega l'aggregazione, il movimento nel vuoto, con la famosa dottrina del *clinamen* e la tesi dell'infinità dei mondi. Il secondo tema trattato è l'anima, a cui è dedicato principalmente il libro III, e la teoria della percezione e la dottrina dei *simulacra*, a cui è dedicato il libro IV. La sezione si conclude con una trattazione dell'amore e dell'impulso sessuale, spiegato in accordo con i principi della fisica epicurea. L'ultima sezione è dedicata alla cosmogonia. Dopo aver dimostrato che tutto ha origine dall'aggregazione casuale degli atomi, rifiutando la tesi dell'origine divina del cosmo, Lucrezio affronta la storia e lo sviluppo naturale del genere umano (a cui dedica il libro V), per poi passare a un'analisi dei fenomeni naturali (libro VI) e ad una spiegazione della causa delle epidemie e della morte. L'opera si conclude con la celebre narrazione della peste di Atene. Per un'analisi approfondita cfr. Farrel (2007).

⁹⁸ Per le citazioni tratte dal *De rerum natura*, utilizzo la traduzione di Giancotti 1994.

narrazione della storia naturale del mondo ricordando ripetutamente la sua natura transeunte, poiché è destinato, come tutti gli aggregati, a dissolversi nelle sue componenti elementari, contro la tesi dell'immortalità del cosmo e della sua origine divina. Nulla è eterno, tranne i due principi: gli atomi e il vuoto. Tutto deriva dal movimento casuale degli atomi, che muovendosi nel vuoto, a causa del loro stesso peso, si aggregano tra loro. Dopo una approfondita spiegazione di come si siano formati il cielo, la terra, le profondità marine, il corso del sole e della luna (vv. 417 ss.), passa al moto degli astri (vv. 509 ss.).

Al verso 783 comincia la narrazione della generazione dei viventi dalla madre terra, da cui deriva anche la prima generazione di mortali (vv. 805 ss.). In netto contrasto con la tradizionale narrazione della mitica età dell'oro⁹⁹, Lucrezio descrive la prima generazione di esseri umani in una condizione semiferina, caratterizzata da grande insicurezza per la propria vita (vv. 953-1010). Vivevano in mezzo alla natura selvaggia, nelle selve e nei boschi; non erano in grado di utilizzare il fuoco, né di coprirsi per ripararsi dalle intemperie. Non avevano alcun modo di organizzarsi in società, «né erano capaci di mirare al bene comune (*commune bonum*),/ né sapevano valersi di costumi (*moribus*) e di leggi (*legibus*) nei loro rapporti» (vv. 958-59). Erano totalmente soggetti al caso: gli incontri tra gli amanti erano guidati da bramosia e violenza; il nutrimento era legato alla capacità di “usare mani e piedi” per procurarsi del cibo; erano soggetti agli attacchi delle fiere e l'ignoranza li portava a nutrirsi anche di cibi velenosi. Dopo aver imparato a costruire delle capanne in cui abitare; a vestirsi di pelle per riparare le proprie membra; a usare il fuoco e a instaurare rapporti stabili tra amanti i costumi si ingentiliscono. Così si pongono le basi per la vita associata: i primi uomini cominciano a stringere rapporti di amicizia (*amicitia*), nascono i sentimenti del rispetto reciproco e della pietà verso i più deboli e cominciano a essere stabiliti dei patti che vengono rispettati (*servabat foedera*) dalla maggior parte degli individui (vv. 1010-1027). Soltanto a questo punto Lucrezio introduce la nascita del linguaggio, con i seguenti versi:

*At varios linguae sonitus natura subegit
mittere et utilitas expressit nomina rerum,
non alia longe ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent.
Sint enim vis quisque suas quoad possit abuti.*

⁹⁹ Come narrata, per es. in Platone *Pol.* 271d-272e. Per un primo commento del passo, cfr. Bailey (1947, III: 1473). Una posizione adottata anche dagli stoici, come vedremo *infra* par. 1.3.2.

I vari suoni della lingua, poi, fu la natura che costrinse/ ad emetterli, e l'utilità foggì i nomi delle cose/ in modo non molto diverso da quello in cui si vede che la stessa/ incapacità della lingua a esprimere parole induce i bimbi a gestire,/quando fa che mostrino a dito le cose che sono presenti./ Difatti ognuno sente per qual uso possa valersi delle proprie facoltà¹⁰⁰.

In pochi versi Lucrezio presenta diversi elementi distintivi del naturalismo linguistico. All'origine del linguaggio vi sono due fattori: la *natura*, che costrinse i primi uomini a emettere dei suoni, e l'*utilitas* di esprimere i nomi delle cose. Per spiegare in che modo questo possa essere avvenuto, propone un'analogia con il linguaggio gestuale dei bambini, i quali, non ancora capaci di articolare, indicano gli oggetti con le mani. Ogni individuo «*sentit*», cioè, ha una conoscenza istintiva di come utilizzare le facoltà naturali (*vis*). L'argomentazione è arricchita da una serie di esempi tratti dal mondo animale (vv. 1034-1040).

Epicuro comincia la sua esposizione affermando che la natura muta continuamente, in quanto “costretta dai fatti ad apprendere”. Questa “legge” generale è annunciata da Lucrezio, secondo cui «il tempo [...] muta la natura di tutto il mondo,/ e in tutte le cose a uno stato deve subentrare un altro, / né alcunché resta simile a sé stesso: tutte le cose passano,/ tutte la natura le trasmuta e le costringe a trasformarsi» (vv. 828-831). La natura è in continuo progresso, mossa da un processo di mutamento in cui uno stadio succede all'altro; questo riguarda anche l'uomo, la cui condizione di civilizzazione è frutto di un lungo e faticoso cammino in cui la casualità svolge un ruolo fondamentale¹⁰¹.

Più problematica, invece, è la traduzione di “*utilitas*”, rispetto a cui sono state proposte due possibili soluzioni senza giungere a una conclusione definitiva. Boyancé (1963: 244) e Reinhardt (2008: 131) sostengono che l'*utilitas* vada intesa come “bisogno”¹⁰²; Atherton (2005: 105, n. 14) e Verlinsky (2005: 83-91), sulla scia dell'argomentazione di Schrijvers (1974: 342-343), ritengono si debba intendere piuttosto come “utilità”, “usefulness” e che *usus* si riferisca all'esperienza empirica. In particolare, secondo Verlinsky (2005) dietro l'*utilitas* vi sarebbe il bisogno di comunicare. A conferma di questa sua interpretazione, lo studioso cita un interessante passo del quarto libro in cui Lucrezio espone una tesi anti-finalistica, volta a confutare l'idea la funzione degli organi sia data prima della loro esistenza (vv. IV 853-855). Non si può vedere l'utilità di qualcosa senza prima averne fatto esperienza e questo vale anche per il linguaggio, della cui utilità non si può avere percezione prima della sua

¹⁰⁰ DRN V 1028-1033.

¹⁰¹ Cfr. Sasso (1979), in particolare il saggio “Sulla «periodizzazione» della storia primitiva”.

¹⁰² Reinhardt, che analizza i singoli termini dell'analogia, mette in parallelo l'idea dell'*infans* come la mancanza di qualcosa e la definizione di *utilitas* come bisogno di quel qualcosa.

comparsa. Il secondo passaggio dell'argomentazione prevede un'analogia con il linguaggio gestuale degli infanti, i quali, non essendo ancora capaci di articolare, sono spinti dall'impulso a indicare con il dito gli oggetti circostanti.

Il passo risulta problematico anche in relazione al modello di riferimento, che, come abbiamo visto, distingueva due fasi, una naturale e una convenzionale, caratterizzata dal crescente intervento del ragionamento. In Lucrezio, invece, almeno in apparenza, manca completamente questa distinzione e tutta l'attenzione sembra focalizzata sulla fase naturale. Per risolvere questa divergenza sono state avanzate diverse proposte: da un lato abbiamo la posizione di chi, come Giussani (1896b), vede nella distinzione tra natura e *utilitas* la riproposizione dei due stadi, dall'altro quella di chi, come Dahlmann (1928), rifiutava la tesi di Giussani, sostenendo che Lucrezio si riferisce soltanto allo stadio naturale¹⁰³. Verlinsky (2005: 83-86) le ritiene entrambe sbagliate e ipotizza che lo sviluppo del linguaggio sia implicito anche nella formulazione di Lucrezio, ma è presentata in maniera diversa rispetto allo stadio naturale e razionale di Epicuro. Lo stesso si richiama, piuttosto, all'interpretazione di Bailey (1947, III: 1490-1491), secondo cui Lucrezio avrebbe tematizzato uno stadio naturale intermedio in cui i nomi vengono prima formulati e poi assegnati alle cose. Secondo Piergiacomini (2020: 321-322), invece, l'*utilitas* di formare i nomi potrebbe coincidere con il bisogno di migliorare la capacità di comunicare, in virtù dei vantaggi che ne derivano; l'apparizione dell'*utilitas* in questo modo potrebbe effettivamente coincidere con la fase convenzionalista di *Hrdt.* 76, che altrimenti sarebbe assente in Lucrezio. Il dato certo è che a differenza di Epicuro, non troviamo una distinzione esplicita; ricordiamo, infatti, che nel passo di Epicuro le fasi sono introdotte dall'avverbio temporale *hysteron*. La questione resta irrisolta e soggetta a diverse interpretazioni.

Quando nei versi 1019-1023 Lucrezio introduce la fine dell'erramento ferino e l'emergere di prime forme di società, scrive che i primi uomini si servivano di gesti e suoni inarticolati per stipulare i primi patti («vocibus et gestu cum balbe significarent» v. 1022). Siamo ancora in una fase prelinguistica, come si evince dall'uso dell'avverbio «balbe»¹⁰⁴. Verlinsky

¹⁰³ Giussani (1896b: I, 280-282) individua nella prima parte del verso, «*varios linguae sonitus natura subegit mittere*», il primo stadio, in cui l'origine delle parole è naturale e spontanea, e nei versi «*utilitas expressit nomina rerum*» il secondo stadio, in cui prevale la razionalità. Dahlmann (1928: 27), invece, lega l'analogia con il linguaggio gestuale ad entrambi i versi, sia al 1028-1029, sia al 1028.

¹⁰⁴ Su come debba essere inteso l'avverbio *balbe* cfr. Sasso (1979: 94-95).

basandosi su un passo di Agatarchide¹⁰⁵, un etnografo Alessandrino non epicureo, che a suo avviso nel passaggio dipende da una fonte epicurea, interpreta “*balbe*” come una povertà di articolazione riferito a esseri umani adulti. Seguendo questa interpretazione, proprio perché i primi uomini erano in grado di produrre emissioni vocali non articolate, si servivano dell’ausilio dei gesti per riferirsi agli oggetti. Nella concezione di Lucrezio il linguaggio si sviluppa gradualmente, senza una distinzione tra funzione significativa e funzione comunicativa. Il secondo elemento dell’argomento prevede l’analogia con il linguaggio gestuale degli infanti. Secondo Verlinsky i primi gesti si accompagnavano a suoni non ancora sufficientemente articolati, da lui definiti un «*gesture speech*»¹⁰⁶ emotivo. Durante il processo di sviluppo del linguaggio la funzione significativa inizialmente svolta dal gesto è stata gradualmente trasferita al suono articolato. Questo passaggio è strettamente connesso all’ingentilimento della natura umana: se il linguaggio origina da un forte stimolo emotivo, che spinge ad emettere suoni, l’affinarsi della sfera emotiva degli individui umani, ha come risultato lo sviluppo linguistico. Il fatto che i bambini puntino il dito per riferirsi alle cose trova una corrispondenza nel concetto di *utilitas*, perché il fine è quello di comunicare¹⁰⁷. Lucrezio scrive «Ognuno sente (*sentit*) per qual uso possa valersi delle proprie facoltà (*vim*)». Sia gli infanti, le cui capacità articolatorie non sono ancora pienamente sviluppate, sia i primi uomini apprendono il linguaggio da autodidatti, ma in quest’ultimi, questo processo avviene molto più lentamente. La difficoltà di conciliare un elemento innato con la dottrina epicurea ha fatto molto discutere la critica; in particolare Schrijvers (1974)¹⁰⁸, considerando alcuni passaggi di Cicerone, in particolare *Fin. III* 1 3, risolve ipotizzando che ciò che vi è di istintivo è la reazione all’esperienza.

L’argomentazione di Lucrezio prosegue con una confutazione della posizione avversaria a quella epicurea, a cui sono dedicati i versi 1041-1056. L’obiettivo polemico del passo potrebbe essere la teoria del nomoteta esposta nel *Cratilo*¹⁰⁹, la posizione di Pitagora, oppure

¹⁰⁵ Diod. Sic. III 18 6; Phot. *Bibl.* Cod. 250.450a41-b11 Henry. Riguardo alla sua argomentazione e analisi del passaggio, cfr. Verlinsky (2005: 86-90).

¹⁰⁶ Verlinsky (2005: 88).

¹⁰⁷ Sull’analogia tra le origini del linguaggio e il linguaggio gestuale dei bambini ha riflettuto in particolare Reinhardt (2008: 130-131), secondo cui la costruzione del passo è caratterizzato dalla scelta di termini che mantengono in sé un elemento di progressione e di movimento dal generale al particolare.

¹⁰⁸ Lo studioso ha analizzato approfonditamente il passaggio sia in relazione al problema dell’istinto, sia all’apprendimento autodidatta, sia al rapporto della descrizione epicurea della glottogenesi con il funzionamento del corpo umano e la tradizione medica.

¹⁰⁹ Secondo Delle Donne (2023: 250 ss.), a cui rimando per un’analisi dettagliata, l’obiettivo polemico di Lucrezio e di Diogene è senza dubbio la dottrina del nomoteta.

il convenzionalismo di Democrito¹¹⁰. La critica al convenzionalismo è soltanto accennata nell'*Epistola* (*supra*, p. 30), ma trova un'elaborazione in Diogene di Enoanda¹¹¹ e in Lucrezio, che individua quattro punti per cui l'ipotesi che un solo uomo abbia assegnato i nomi alle cose e gli altri li abbiano appresi da lui sarebbe «una follia» (*desipio*). L'idea di un nomoteta è incompatibile con la psicologia e l'epistemologia epicurea, tuttavia, Lucrezio decide di mostrare l'assurdità di questa dottrina attraverso una serie di "concessioni"¹¹². Ammettendo che sia esistito un uomo che abbia nominato gli oggetti, bisognerebbe giustificare perché egli fosse l'unico a possedere tale capacità; questa ipotesi è assolutamente incompatibile con la glottogenesi naturale, secondo cui le espressioni vocali sono una reazione istintiva all'ambiente esterno. Pur ammettendo che ciò sia possibile, bisognerebbe poi spiegare in che modo abbia potuto acquisire la consapevolezza dell'utilità del linguaggio, pur non avendone mai fatta esperienza (cfr. *DRN* IV 853-855). Se anche fosse possibile, bisognerebbe spiegare in che modo un singolo individuo abbia potuto convincere tutti gli altri ad usare i nomi assegnati. L'ultimo passaggio argomentativo delinea la genesi del linguaggio come già descritta da Epicuro in *Hrdt.* 75, secondo cui gli uomini avrebbero emesso voci differenti, appropriate alle affezioni e alle rappresentazioni che ricevevano dall'esperienza del mondo.

*Postremo quid in hac mirabile tantoperest re,
si genus humanum, cui vox et lingua vigeret,
pro vario sensu varia res voce notaret?
cum pecudes mutae, cum denique saecula ferarum
dissimilis soleant voces variasque ciere,
cum metus aut dolor est et cum iam gaudia gliscunt.
quippe etenim licet id rebus cognoscere apertis.*

Infine, che c'è di tanto sorprendente in questo, / se il genere umano che aveva voce e lingua vigorose, / secondo le diverse impressioni designava le cose con suoni diversi? / Quando le greggi prive di parola, quando perfino le stirpi/ delle fiere son solite formare voci dissimili e varie, / secondo che sentano timore o dolore o cresca in esse la gioia. / E infatti è possibile conoscere questo in base a fatti palesi¹¹³.

Gli esseri umani utilizzano suoni diversi per designare oggetti diversi, che suscitano in loro sensazioni differenti (*pro vario sensu varia res voce notaret*), allo stesso modo degli animali, che utilizzano voci differenti per esprimere sensazioni differenti. Il passo è corredato da una lunga lista di esempi di comportamenti animali, che provano questa loro capacità. Le voci

¹¹⁰ Di cui abbiamo parlato *supra* p. 17.

¹¹¹ Diog. Oen. fr. 12 col. II, 11-V Smith 1993.

¹¹² Riguardo a questo punto cfr. Atherton (2005: 108-109).

¹¹³ *DRN* V 1056-1062.

umane rispetto a quelle animali possiedono una più sviluppata capacità di articolazione consentita dalla lingua e dalla voce; gli animali, invece, sono definiti «privi di parola», cioè, privi di quella capacità articolatoria tipica umana¹¹⁴. Rispetto al ricco dibattito sulle capacità linguistiche e comunicative degli animali¹¹⁵, Lucrezio si pone in una posizione decisamente continuista, in netta contrapposizione con gli Stoici, che vedono nella ragione una peculiarità umana. Questi ultimi distinguevano un *logos prophorikos* (discorso proferito), identificabile con la parola, e un *logos endiathetos* (discorso interiore), identificabile con la ragione. Gli animali sono in grado di emettere voci, anche articolate, come mostrano particolari tipologie di uccelli, che sono il frutto di una disposizione anatomica, ma sono prive di significato, perché dietro non vi è alcun pensiero da esprimere. La ragione guida i comportamenti umani, mentre gli animali sono mossi dall'istinto. Per questo motivo per gli animali vivere secondo natura significa vivere secondo l'istinto, mentre per l'uomo significa vivere secondo ragione¹¹⁶.

*Ergo si varii sensus animalia cogunt,
muta tamen cum sint, varias emittere voces,
quanto mortalis magis aequumst tum potuisse
dissimilis alia atque alia res voce notare!*

Dunque, se sensi diversi costringono gli animali, / benché privi di parola, a emettere voci diverse,
/ quanto è più naturale che gli uomini allora abbian potuto/ designare cose dissimili con suoni
differenti fra loro¹¹⁷!

Per Lucrezio, l'emissione di diverse voci per esprimere differenti sensazioni è un fatto naturale, nel senso di spontaneo e istintivo, che accomuna esseri umani e animali non umani. Ritornando ora ai paragrafi iniziali (vv. 1028-1033), potremmo dire che gli esseri umani, sono predisposti a emettere voci spontaneamente, in risposta alle sensazioni, un suono involontario; ma è una peculiarità umana designare oggetti diversi con nomi, dopo aver fatto esperienza della sua utilità, spinti dal bisogno di comunicare. Quando i primi uomini cominciano a ingentilirsi, mossi dalla pietà verso i più deboli, cioè donne e bambini, stabiliscono

¹¹⁴ L'aggettivo “*muta*” non deve essere inteso come “privi di parola” in senso assoluto. Gli animali appaiono a noi privi di parola, in quanto le loro voci sono incomprensibili per gli esseri umani, a causa della loro mancanza di articolatezza. Se intendessimo “*muta*” in senso assoluto, l'analogia di Lucrezio perderebbe di senso [cfr. Vitali (2018: 134 ss.)]. In età moderna alcuni, per esempio Richard Simon (*infra* cap. 3.2.1.2), leggono “*multa*” al posto di “*muta*”. Cfr. l'edizione critica del *DRN* curata da Deufert 2019 (p. 229).

¹¹⁵ La riflessione sul tema dà vita a una lunga tradizione di riflessione filosofica che dall'età antica giunge fino all'età contemporanea. Per una prima introduzione al dibattito cfr. Gensini-Fusco (2010); Cimatti-Gensini-Plastina (2016). Per una declinazione del tema della questione animale nel mondo classico, cfr. Harden (2013).

¹¹⁶ Riguardo agli stoici rimando a Manetti (2016).

¹¹⁷ *DRN* V 1087-1090.

tra di loro degli accordi utilizzando voci e gesti, in quanto ancora privi di capacità articolatorie pienamente sviluppate.

1.2.2.1 *Lucrezio e i limiti del naturalismo*

In conclusione, vorrei portare l'attenzione sull'analisi di Atherton (2005) che esamina la posizione di Lucrezio sul linguaggio anche per evidenziare i punti deboli del naturalismo. Ipotizziamo che i nomi compaiano in un momento intermedio tra uno stadio iniziale in cui i primi suoni erano una risposta involontaria, automatica, a degli stimoli ambientali e uno stadio finale in cui accordo e consenso migliorano notevolmente le capacità linguistiche e comunicative degli uomini. Nella prima fase, come è ben evidenziato anche dal parallelo con le voci animali, è messo in atto un meccanismo inferenziale, che permette di inferire gli stati mentali degli altri animali, umani e non, a partire dal comportamento visibile (V 1062); in questo caso, però, la trasmissione di informazioni manca completamente della volontà di comunicare delle informazioni. Soltanto quando diventano dei mezzi di comunicazione di informazione volontaria, possiamo parlare di segni linguistici. Il modo in cui si passa dalle grida involontarie dei primi uomini all'uso dei segni volontari resta inspiegato. Come vedremo, questa questione ampiamente dibattuta, costituirà un punto debole del naturalismo, destinato a non trovare una soluzione, anche quando la dottrina epicurea sarà ripresa nel dibattito linguistico moderno (cfr. cap. 4).

1.3 Il “naturalismo essenzialista”

Passiamo ora a esaminare il naturalismo essenzialista come presentato nel *Cratilo*. Nella vasta produzione di Platone questo è l'unico dialogo che tratta in maniera esplicita il tema del linguaggio¹¹⁸. I due personaggi in scena incarnano le principali posizioni sulla questione dell'origine: Cratilo, allievo di Eraclito, sostiene un'origine naturale dei nomi, la cui validità è universale, in quanto condivisa sia dai Greci che dai Barbari; mentre Ermogene sostiene la tesi di un'origine convenzionale delle parole, valide solo localmente¹¹⁹. In questo paragrafo analizzeremo i tratti caratteristici del naturalismo di Cratilo, prestando particolare attenzione

¹¹⁸ Il *Cratilo* non è l'unico dialogo in cui Platone la questione del linguaggio. Come osservano Ildefonse (1997: spec. 54 ss.) e Aronadio (2011) questo dialogo è il punto di partenza per il successivo sviluppo di una riflessione più complessa e strutturata. Karfik (2022) ha analizzato il rapporto tra *Cratilo*, *Teeteto* e *Sofista*.

¹¹⁹ In termini moderni, si può distinguere tra relazione nome-referente: il convenzionalismo indica l'estrinsecità di questo rapporto e il naturalismo la sua intrinsecità [Aronadio (2011: x; 6)].

alla dottrina del nomoteta¹²⁰. Questa dottrina, di cui la scuola epicurea ha evidenziato alcune problematicità, avrà una grande fortuna nel pensiero linguistico occidentale, in cui alla figura del nomoteta si sovrapporrà quella di Adamo. Secondo alcuni studiosi, da una particolare interpretazione del *Cratilo* platonico dipende la posizione degli Stoici sull'origine del linguaggio, a cui dedicheremo il paragrafo successivo.

1.3.1 Il naturalismo “essenzialista” di *Cratilo*

La tesi naturalista è introdotta nel dialogo in tre momenti: inizialmente tramite il riassunto di Ermogene; poi Socrate, dopo la confutazione del convenzionalismo, presenta quattro argomenti a favore del naturalismo, che sfoceranno nello sciame etimologico; infine, Cratilo interviene in prima persona per difendere la propria tesi dalle argomentazioni di Socrate.

Sin dalle prime battute siamo immersi nella discussione¹²¹: un affannato Ermogene tenta, con scarsi risultati, di convincere Cratilo a dialogare sul tema della “correttezza dei nomi” (*orthotes ton onomaton*), svelando così l'argomento principale del dialogo. La questione, pur essendo linguistica agli occhi del lettore moderno, riguarda per Platone la possibilità di giungere a una conoscenza scientifica¹²² tramite l'analisi etimologica. Il fallimento di Ermogene nel convincere Cratilo a discutere mostra il contrasto fra due forme di sapere molto diverse. Ermogene è forse legato alla Sofistica¹²³, infatti Socrate associa la sua tesi all'affermazione di Protagora secondo cui «di tutte le cose è misura l'uomo» (*Crat.* 386a)¹²⁴ e a quella di Eutidemo secondo cui «per tutti tutte le cose siano allo stesso modo insieme e sempre» (*Crat.* 386d)¹²⁵. Ermogene è generalmente considerato argomentativamente più

¹²⁰ Il dialogo è complesso e ricco di questioni filologiche e filosofiche. Qui ci concentriamo sui punti del naturalismo fondamentali per lo sviluppo del dibattito linguistico moderno. Per un primo approccio rinvio a Bergomi (2022), Ademollo (2011) e alcuni studi recenti Aronadio (2004), (2011); Mikes (2022); Sedley (2003).

¹²¹ La contestualizzazione deve essere ricostruita tramite gli indizi presenti nel testo. Per esempio, Socrate fornisce un'indicazione cronologica dicendo che la sua ispirazione sulle etimologie potrebbe derivare dalla conversazione affrontata in mattinata con Eutifrone (*Crat.* 396d-e).

¹²² Il problema della conoscenza è oggetto di indagine del *Teeteto*, dove gli obiettivi polemici sono Eraclito e Protagora. La somiglianza argomentativa con il *Teeteto* fornisce un'indicazione sulla data di composizione del dialogo. I criteri stilistici portano a collocare il *Cratilo* poco prima della *Repubblica* (386-384 a.C.). Cfr. Ademollo (2011: 20 ss.); Aronadio (2004: xv); Ross (1955).

¹²³ I riferimenti di Socrate alla sofistica ironizzano sulla pretesa di insegnare la conoscenza. In *Crat.* 384b cita Prodicò, esperto di sinonimica: se avesse ascoltato la lezione di Prodicò sarebbe già esperto riguardo alla correttezza dei nomi. In *Crat.* 391b-c cita Protagora e la sua opera *Verità*: se Ermogene avesse imitato suo fratello Callia, che molto denaro aveva speso per ascoltare le lezioni dei Sofisti, sarebbe anche egli sapiente.

¹²⁴ Cfr. Plat. *Theaet.* 152a. La teoria dell'*homo mensura* sarà confutata in Plat. *Theaet.* 161c-162c; 167c-179b.

¹²⁵ Socrate spingerà Ermogene ad abbandonare entrambe le tesi, perché non ammettono un'essenza stabile delle cose, fondamentale per distinguere l'uomo buono da quello cattivo (*Crat.* 386e). Sul convenzionalismo di Ermogene e il rapporto con il relativismo cfr. Meißner (2021).

debole¹²⁶: per gran parte del dialogo funge da spalla a Socrate sia nella confutazione del convenzionalismo, sia nella sezione etimologica¹²⁷. La tesi di Cratilo, invece, è collegata alla teoria del flusso, secondo cui “tutto scorre”, attribuita alla tradizione eraclitea¹²⁸. Il suo ostinato silenzio riflette un dogmatismo che, per fede in un sapere rivelato da un'autorità indiscutibile, rifiuta il dialogo. Interverrà solo dopo molte pressioni, soprattutto da parte di Ermogene, infastidito dal suo atteggiamento “oracolare” (*Crat.* 383b-384a). Così, la prima esposizione della correttezza naturale dei nomi avviene tramite Ermogene che riassume per Socrate entrambe le posizioni.

ERM. Cratilo qui, sostiene questo, Socrate: che la correttezza del nome (ὀνόματος ὀρθότης) è per ciascuna delle cose che sono già predisposte per natura (φύσει πεφυκυῖαν) e che non è ciò che alcuni, che convengano di chiamare, chiamano, emettendo una parte della loro voce, ma è già predisposta una certa correttezza dei nomi per Greci e per barbari, la stessa per tutti (ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν). Io domando, allora, se “Cratilo” sia o meno il nome per lui secondo verità, e lui acconsente. «E quale per Socrate?», gli ho detto. «“Socrate”» ha risposto lui. «Dunque, anche per tutti gli altri uomini, proprio il nome con cui chiamiamo ciascuno, quello è il nome per ciascuno?» E quello: «Non è certo per te», disse, «il nome Ermogene, neanche se tutti gli uomini ti chiamano così»¹²⁹.

La predisposizione naturale implica che il nome corretto mostri l'essenza della cosa nominata, garantendo un accesso alla verità. Ermogene chiede se il nome con cui chiamiamo ciascuno sia «secondo verità». Cratilo risponde che dei tre nomi citati soltanto i primi due, “Cratilo” e “Socrate”, sono validi, escludendo “Ermogene”¹³⁰. Socrate ironizza: forse Cratilo non ritiene quel nome adatto perché “pur mirando sempre alle ricchezze non riesce ad acquisirne” (*Crat.* 384c). Secondo Pagliaro (1963) la correttezza del nome “Ermogene” segna un confine tra una prima parte del dialogo, in cui Socrate assume la posizione eraclitea per portarla alle estreme conseguenze, e una seconda in cui, tornando sulla battuta iniziale di

¹²⁶ Jorgensen (2022) tenta di riabilitare la figura di Ermogene, rileggendo le battute iniziali del dialogo. Secondo questa lettura Ermogene, che nel *Fedone* 59b è presentato come un amico di Socrate, è un filosofo socratico, acuto ed esperto, capace di usare il gergo tecnico in maniera appropriata, di riassumere efficacemente la posizione di Cratilo e di evidenziarne le idiosincrasie e di distinguere la correttezza dei nomi dal nominare. Ermogene tenta di interrogare socraticamente Cratilo, ma fallisce perché il suo interlocutore non condivide il metodo della ricerca condotta insieme. Jorgensen lo paragona a Cherefonte, che nel *Gorgia* 367b2-7, spinto da Socrate, tenta invano di interrogare Polo.

¹²⁷ Aronadio (2011: 8-9).

¹²⁸ Ademollo (2011: 27) evidenzia la somiglianza tra l'atteggiamento enigmatico di Cratilo e quello dei sostenitori della teoria del flusso come descritti nel *Teeteto* 179d-180c. Gli studiosi hanno prospettive differenti sull'identificazione della dottrina di riferimento di Cratilo: secondo Aronadio (2011) è la filosofia eraclitea; Boyancé (1941), invece, individua un insieme di diverse dottrine che, oltre alla tradizione naturalista, rimanda alle dottrine orfiche e pitagoriche. Platone lo dipinge come uno sostenitore della teoria del flusso, citata per la prima volta in *Crat.* 402 a. Nei suoi dialoghi Platone la associa molti nomi a questa dottrina, tra cui Eraclito e, prima di lui, Omero (cfr. *Plat. Theaet.* 152e).

¹²⁹ *Crat.* 383a-384a. Per le traduzioni del *Cratilo* utilizzo la traduzione di Aronadio 2004.

¹³⁰ Su questo punto Cfr. Ademollo (2011: 26, ss.); Aronadio (2004, nn. 128; 131; 133; 137).

Cratilo, dimostra che il rapporto tra significante e referente non è naturale. Conclusa la sezione etimologica (*Crat.* 390e-427d), Socrate tornerà sulla correttezza del nome “Ermogene” (*Crat.* 429c). Cratilo sostiene che non esistano nomi migliori o peggiori, perché per essere definiti tali, i nomi devono essere attribuiti correttamente (*Crat.* 427e-428a). A questo punto l’etimologia non è più affrontata ironicamente, perché in gioco c’è la possibilità di dire il falso, impossibile per Cratilo.

La seconda esposizione del naturalismo è pronunciata da Socrate. Dopo aver confutato la tesi di Ermogene (*Crat.* 384d-e), secondo cui la correttezza dei nomi dipende dalla convenzione (*syntheke*) e dall’accordo tra i parlanti (*homologia*)¹³¹, Socrate spinge Ermogene a considerare che le cose possiedono un’essenza stabile, «un loro proprio modo di essere già predisposte» indipendente dagli individui (*Crat.* 386e). Tra “le cose che sono” rientrano anche le azioni, che «si compiono secondo la loro natura, non secondo la nostra opinione» (*Crat.* 387a), compreso il “nominare”¹³², che deve essere compiuto secondo la natura del nominato (*Crat.* 387c ss.)¹³³. Ogni azione ha una funzione specifica¹³⁴ che deve essere compiuta utilizzando lo strumento adeguato: lo strumento del nominare è il nome (*Crat.* 388a), la cui funzione è «insegnare (*διδασκαλικόν*) qualcosa» e «distinguere l’essenza (*διακριτικόν τῆς οὐσίας*)» (*Crat.* 388 b-c)¹³⁵. Il nome contiene informazioni sull’essenza del nominato e permette di identificarlo e distinguerlo dagli altri. La funzione educativa, fondamentale per la confutazione del naturalismo (*Crat.* 428e; 435d), è l’unico punto su cui tutti concordano. Come ogni strumento, anche il nome richiede un artigiano esperto: solo chi possiede la tecnica (*techne*), è adatto a porre il nome alla cosa, e non ogni individuo, come

¹³¹ Il convenzionalismo concepisce il nome come un’etichetta, che può essere introdotta sia dal singolo sia dalla comunità, in maniera arbitraria [Aronadio (2004: 151, n. 14)]. Nella sua definizione, Ermogene introduce una distinzione tra nomi pubblici e privati, ma se il nome corretto è tale in base all’uso, è possibile che esista un nome condiviso dalla comunità e derivato dal comune accordo (nome pubblico) e un nome dipendente dalla scelta arbitraria del soggetto parlante, che nel privato può decidere, per esempio, di chiamare “uomo” il cavallo e il cavallo “uomo”. La conseguenza è che ognuno può chiamare ogni cosa con il nome che ha stabilito. Successivamente discute la possibilità del dire il vero e il falso (inteso come il dire le cose che sono e quelle che non sono). Per essere vero o falso anche le componenti del discorso devono essere tali. La parte più piccola del discorso è la parola, dunque è possibile che vi siano parole vere e parole false. (*Crat.* 385b-d).

¹³² Di Cesare (1980: 98) sottolinea che questo passaggio, pur non avendo una particolare rilevanza ai fini dell’argomentazione generale del dialogo, costituisce uno spunto di riflessione raro all’interno di una tradizione che trascura la prassi linguistica, per concentrarsi sulla dimensione della *langue*.

¹³³ Sull’efficacia di questa analogia, cfr. Ademollo (2011: 96-106); Mikes (2022: 72).

¹³⁴ Attraverso l’esempio dell’azione di “tagliare”, Socrate spiega che, quando vogliamo tagliare qualcosa, dobbiamo farlo «secondo la natura del tagliare e dell’essere tagliato e con il mezzo che è a ciò già predisposto» (*Crat.* 387a), altrimenti l’azione non realizza il suo fine.

¹³⁵ Questa definizione si delinea attraverso l’analogia con la spola (*kerkis*), che similmente ha la funzione di discernere. Il *kerkis*, generalmente tradotto con “spola” o “shuttle”, deve essere considerato come una specie di pettine, che durante la tessitura serviva a districare i fili. Cfr. Pavani (2022).

sostiene il convenzionalismo. Richiamandosi a Ermogene, secondo cui la correttezza dei nomi è «per legge e per uso (νόμος καὶ ἔθος), di coloro che così usano e chiamano» (*Crat.* 384d-e), Socrate propone che siano la legge (*nomos*) e «l'uso consolidato», a trasmettere i nomi. Chi crea lo strumento-nome è il legislatore (*nomothetes*), il più raro degli artigiani, per cui Platone conia il termine *onomatourgos* (*Crat.* 389a). Ogni artigiano guarda alla forma ideale (*eidos*): se una spola si rompe, non copia lo strumento rotto, ma «ciò stesso che è la spola» (*Crat.* 389b)¹³⁶. Allo stesso modo, l'artigiano del nome (*onomatourgos*), osserva «ciò stesso che è nome» (*Crat.* 389 d-e), e traspone in lettere e sillabe i nomi predisposti per natura. Artigiani in luoghi diversi producono strumenti diversi, ma ugualmente adeguati, perché hanno contemplato la stessa forma ideale, analogamente legislatori in luoghi diversi utilizzano materiale fonico-acustico materialmente differente, ma altrettanto adeguato. Così il naturalismo spiega anche le differenze linguistiche.

SOCR. E allora valuterai così anche il legislatore, quello di qui come quello dei barbari: purché assegni l'idea del nome conveniente a ciascun impiego in sillabe quali che siano, non sarà legislatore in nulla peggiore quello di qui o quello di qualunque altro posto¹³⁷.

L'opera di nessun legislatore è superiore, dunque nessuna lingua lo è, purché i nomi siano stati assegnati correttamente, cioè, guardando al modello ideale e trasponendolo in sillabe. Il compito di valutare se i nomi siano stati ben posti spetta al dialettico, che sa interrogare per domande e risposte.

SOCR. E Cratilo dice il vero quando afferma che le cose hanno i nomi per natura e che non tutti sono artigiani dei nomi, ma solo quello che volge lo sguardo verso il nome che per natura ha ciascun oggetto, e ha la capacità di trasporre l'idea di quello nelle lettere e nelle sillabe¹³⁸.

Ulteriori elementi sulla dottrina del nomoteta¹³⁹ emergono nella lunga analisi etimologica (*Crat.* 390e-427e), in cui Socrate ed Ermogene si cimentano per testare la validità del naturalismo¹⁴⁰. L'etimologia permette di indagare il rapporto tra il nome e il referente, portando

¹³⁶ Aronadio (2004: 157, n. 39) nota che le espressioni qui utilizzate, nei dialoghi della maturità diventeranno i termini tecnici per riferirsi alla dottrina delle idee.

¹³⁷ *Crat.* 390a.

¹³⁸ *Crat.* 390e.

¹³⁹ Questa dottrina è stata indagata approfonditamente da Delle Donne (2023). Sulla teoria generale sviluppata fino a 390e cfr. Kretzmann (1971).

¹⁴⁰ A lungo la sezione etimologica del *Cratilo* è stata considerata un esercizio di ironia contro un tipo di sapere ancora legato a una concezione magico-sacrale della parola, secondo cui la correttezza del nome non è disgiunta dalla questione del suo valore di verità. Considerare le etimologie del *Cratilo* attraverso il filtro della moderna concezione dell'etimologia sarebbe fuorviante e non permetterebbe di coglierne il valore nel contesto culturale in cui vennero elaborate [cfr. Ademollo (2011: 239)]. Un lettore contemporaneo di Platone era in grado di cogliere molti riferimenti che inevitabilmente sfuggono a un lettore moderno. La rivalutazione della sezione etimologica si deve a David Sedley (1998b), (2003), che dimostra come le etimologie analizzate da Socrate –

alla luce la conoscenza riposta nelle parole. L'indagine è complessa perché i primi nomi (*ta prota onomata tethenta*) hanno subito modificazioni nel corso del tempo, anche per motivi estetici, rendendo difficile trovare la forma originaria¹⁴¹. Se il nomoteta ha il compito di fabbricare lo strumento-nome tale che manifesti (*deloo*) l'essenza del nominato, spetta al dialettico valutarne la correttezza. Solo lui può cogliere la *dynamis* del nome senza farsi ingannare dall'aspetto materiale (*Crat.* 394a-b) e riconoscerne la correttezza nonostante i mutamenti nelle lettere e nelle sillabe. Tra *dynamis*, *ousia* e *physis* vi è una strettissima correlazione (*Crat.* 393d-e).

Lo “sciame etimologico” – così lo chiama Socrate stesso (*Crat.* 401e) – inizia analizzando i nomi tratti dai poemi omerici e dalla poesia, prosegue con nomi di argomento morale e si conclude con termini rilevanti per il dialogo, per esempio *aletheia*¹⁴². Tutti derivano per contrazione da altri nomi e possono quindi essere scomposti nei loro elementi costitutivi (*Crat.* 421a-b). I *prota onomata*¹⁴³ sono primi sia cronologicamente sia come elementi per comporre gli altri nomi. L'etimologia descrittiva non basta a spiegare i nomi primi (*Crat.* 422b): bisogna comprendere come sono stati posti. Socrate propone che il nome sia un atto ostensivo tramite cui il corpo imita la cosa che vuole mostrare con la voce (*Crat.* 422a ss.). Egli chiede «Se non avessimo voce né lingua, ma volessimo mostrare l'un l'altro le cose, non cercheremo forse di significare (σημαίνειν), come ora i muti, con le mani e la testa e il resto del corpo?». Così come il corpo compie un atto ostensivo, la voce mostra il referente. Il nome tramite lettere e sillabe imita l'essenza della cosa. Per questo la ricerca procede distinguendo prima le lettere, per poi analizzare i primi nomi e i nomi composti, e valutarne

che occupano una sezione molto ampia del dialogo – non possano essere ridotte a una semplice satira, perché pur non essendo “philosophically correct”, sono “exegetically correct”, perché i nomi attribuiti alle cose sono costruiti in modo da mostrare il significato nascosto dell'oggetto nominato.

¹⁴¹ Per esempio, è plausibile supporre che la lingua dei nomoteti fosse tanto diversa da somigliare maggiormente a una lingua barbarica piuttosto che alla lingua attuale e molti nomi attualmente in uso potrebbero essere dei prestiti linguistici, di conseguenza, tentare di ricostruirne la forma originaria senza tener conto della loro provenienza porta inevitabilmente all'errore.

¹⁴² Cfr. Ademollo (2011: 90). Aronadio (2011: 115-132), nota una alternanza tra etimologie e intermezzi teorici. In generale, in tutta la sezione etimologica, Socrate si pone sempre sotto la guida di una qualche autorità. Per primo decide di seguire Omero, il maestro per eccellenza della Grecia, che era ancora il principale riferimento educativo e culturale (*Crat.* 391d.), e degli altri poeti. Socrate sembra parlare sotto l'influsso di una qualche ispirazione divina, come ricorderà ironicamente lui stesso (*Crat.* 396 d-e).

¹⁴³ Cosa siano i “primi nomi” non è specificato: «Sono lettere, in quanto anch'esse hanno uno statuto mimetico/rappresentativo che è in grado di rendere evidenti le qualità degli oggetti nominati (come Socrate suggerirà tra poche righe) o sono i primissimi nomi composti – quelli più antichi che fondano concettualmente il linguaggio in quanto prodotto della prima, arcaica, speculazione dei nomoteti (come appunto la corrente, la stasi, il movimento)?» si chiede Bergomi (2022: 258), secondo cui Platone non prende sul serio nessuna delle due possibilità, lasciando la questione ambigua.

la correttezza. Socrate ed Ermogene tentano, quindi, di analizzare le lettere dell'alfabeto greco.

L'ultima sezione si apre con l'intervento di Cratilo (*Crat.* 427e), che rompe il silenzio per difendere il naturalismo¹⁴⁴. Delle tesi discusse, Cratilo condivide che il nome corretto sia quello che indica la cosa quale è; che il fine del nome sia l'insegnamento e che il nominare sia una tecnica posseduta da artigiani specifici. Rifiuta l'idea che esistano nomi migliori o peggiori, cioè che alcuni nomi siano stati meglio attribuiti dal nomoteta.

Il primo punto in discussione è la possibilità di dire il falso, impossibile secondo Cratilo, poiché il nome è un atto imitativo della cosa. Socrate evidenzia le difficoltà di questa posizione. L'imitazione presuppone una qualche somiglianza tra imitante e imitato, il che non è possibile, perché si tratterebbe di imitare l'essenza della cosa tramite degli elementi materiali. Pur ammettendo questa possibilità, emergerebbe un altro problema: se l'immagine fosse una copia perfetta della cosa che vuole imitare, avremmo due volte lo stesso oggetto e non sarebbe più possibile distinguere il nome dal nominato, per esempio, se il nome "Cratilo" imitasse alla perfezione l'uomo Cratilo, ci troveremmo di fronte alla duplicazione di "Cratilo" (*Crat.* 432b). Se il nome non può essere una perfetta imitazione, ma solo parziale, il nomoteta deve aver selezionato solo alcune caratteristiche del referente, scegliendo poi le lettere e le sillabe più adeguate. Posto di fronte all'alternativa tra somiglianza e convenzione, Cratilo è costretto ad ammettere che, per esservi una somiglianza tra i nomi primi e le cose nominate, anche gli elementi che compongono i nomi devono somigliare alle cose stesse. Con il famoso esempio di *sklerotes* (durezza), Socrate mostra però che le parole sono composte anche da lettere che significano il contrario. Cratilo deve ammettere che l'uso permette di superare questo limite, ma l'uso non è molto diverso dalla convenzione. Si giunge alla conclusione che il nome è un atto ostensivo in grado di mostrare la cosa, ma solo grazie a uso e convenzione è possibile comprendersi.

Senza entrare nel dettaglio della confutazione del naturalismo, se il nome antico «mostra l'intendimento di colui che lo pose» (*Crat.* 418c), l'etimologia come strumento di ricerca presuppone che i nomoteti abbiano una conoscenza certa della realtà. Cratilo non ha dubbi a

¹⁴⁴ Nel testo alcuni individuano dei riferimenti alle tesi del filosofo socratico Antistene, per esempio relativamente a *Crat.* 429d [cfr. Ademollo (2011: 332-335)]. Antistene era in aperta polemica con Platone, di cui rifiutava la dottrina delle idee, di conseguenza anche l'idea che esse possano essere il fondamento stabile su cui si basa il nominare. Su Antistene e l'*oikeios logos* Cfr. Brancacci (1990).

riguardo: i nomi sono tali soltanto se attribuiti correttamente, altrimenti si riducono a un semplice rumore, simile a “un vaso di bronzo percosso” (*Crat.* 430a). Alla base vi è una dottrina filosofica coerente, il mobilismo universale¹⁴⁵. I primi legislatori, basandosi sulla loro conoscenza della realtà, stabilirono i nomi più adatti, erano probabilmente dei *metereologoi* (*Crat.* 401b), dei filosofi naturalisti che volgendo continuamente lo sguardo intorno a sé, credevano che tutto fosse in movimento. Pur ammettendo che i nomi più antichi siano quelli più vicini all’opinione del legislatore e i più adatti a mostrare la sua conoscenza delle cose (*Crat.* 418c), non abbiamo nessuna garanzia della correttezza delle sue posizioni filosofiche (*Crat.* 436 a-b). Cade anche la funzione educativa dei nomi, secondo cui chi conosce il nome conosce anche la cosa nominata (*Crat.* 435d ss.), perché conduce a un paradosso: se il nome è uno strumento di conoscenza, sulla base di quali nomi il legislatore avrebbe imparato le cose, se ancora non aveva imposto i primi nomi¹⁴⁶? Per uscire dall’*impasse* Cratilo è costretto a sostenere un’origine divina dei nomi¹⁴⁷. Non è possibile giungere alla conoscenza tramite i nomi, che mostrano solo opinioni¹⁴⁸, per questo «non dai nomi, ma esse stesse da loro stesse sono da imparare e da cercare, molto più che dai nomi» (*Crat.* 439b). Il passo è seguito dalla confutazione del mobilismo.

La presa di parola finale di Cratilo, dunque, rende espliciti i limiti del naturalismo¹⁴⁹, che portato alle estreme conseguenze non è in grado di garantire il suo presupposto fondamentale, cioè la sapienza del nomoteta, che garantirebbe la validità dell’etimologia come strumento conoscitivo. Tuttavia, è interessante notare, seguendo Delle Donne (2023), come nel corso del dialogo sia possibile distinguere due versioni della dottrina del nomoteta: una versione teorica “forte”, sostenuta fino a 390e, che prevede l’idea di un linguaggio perfetto, statico e atemporale, e una versione storicizzata “debole”, che emerge già a partire dalla sezione etimologica, in grado di rendere conto sia del convenzionalismo sia del naturalismo. Nell’operare del nomoteta, infatti coesistono elementi naturali ed elementi

¹⁴⁵ Cfr. *supra* n. 128.

¹⁴⁶ *Crat.* 438a cfr. paradosso della conoscenza in Plat. *Men.* 80 d-e.

¹⁴⁷ Socrate, alla fine della sezione etimologica, individua tre “scappatoie” adottate in mancanza di una spiegazione adeguata: ricorrere a un’origine divina; ritenere che i nomi siano ricevuti da barbari più antichi; ritenere che siano difficili da esaminare perché sono troppo antichi, e dunque irrecuperabili (*Crat.* 425d-426a).

¹⁴⁸ Come è affermato già nella sezione etimologica, quando, dopo aver analizzato i nomi omerici (*Crat.* 397a) Socrate passa ai nomi con cui gli uomini invocano gli dèi. L’indagine si arresta di fronte all’impossibilità di conoscere i nomi divini, a causa dell’inconoscibilità della loro natura. Gli dèi possiedono un nome vero per chiamarsi, ma tale conoscenza è preclusa agli uomini, che possono indagare solo le proprie opinioni riflesse nei nomi tradizionali. Ne risulta una dossografia incapace di fondare una conoscenza scientifica (*Crat.* 400d-401a). Dopo questo primo scacco, l’indagine etimologica era ricomincia sotto la guida della teoria del flusso.

¹⁴⁹ Sul ruolo della dottrina naturalista dopo che il convenzionalismo è accettato cfr. Mikes (2022).

convenzionali, che permettono di armonizzare le due posizioni già a partire dai paragrafi 338d9-390a10. Dal naturalismo deriva l'ancoraggio forte del nome, l'attività di imposizione dei nomi è vincolato dal modello ideale di riferimento; dal convenzionalismo deriva la manipolazione dei nomi da parte dei parlanti.

Nonostante questa conclusione del dialogo sembri a sfavore del naturalismo di Cratilo, nelle epoche successive il dialogo viene riletto in una luce che valorizza maggiormente il naturalismo, raggiungendo il suo punto più rappresentativo nell'interpretazione di Proclo (*supra* p. 18). Prima di lui, già gli Stoici – come vedremo nel paragrafo successivo – riprendono e sviluppano alcuni aspetti principali del naturalismo cratiliano.

1.3.2 *L'origine divina del linguaggio negli Stoici*

Già Zenone di Cizio, fondatore della Stoa, mostrò un vivo interesse per il linguaggio, che nella tripartizione della filosofia¹⁵⁰ aveva subordinato allo studio della logica¹⁵¹, articolata in retorica, “scienza del ben parlare”, e dialettica, studio dei significati (delle rappresentazioni, *phantasiai*, e degli esprimibili, *lekta*) e delle espressioni (*phonai*)¹⁵². Proprio l'analisi delle proprietà del *logos* e dei *lekta*, nella dialettica, insieme allo studio dei vizi e delle virtù del discorso nella retorica, costituisce il principale contributo stoico alla riflessione linguistico-grammaticale¹⁵³, offrendo, da un lato i concetti chiave per lo sviluppo della grammatica come disciplina autonoma¹⁵⁴ e dall'altro una complessa definizione di segno linguistico e di significato e una riflessione sul metodo dell'inferenza. Resta, invece, difficile ricostruire la loro posizione sull'origine del linguaggio, data la mancanza di testimonianze specifiche sul

¹⁵⁰ Lo studio della filosofia è suddiviso in logica, fisica ed etica cfr. DL VII 39 = *SVF* 45 I.

¹⁵¹ Frede (1987) sostiene vi siano buone motivazioni per ritenere che la grammatica “tradizionale” tragga origine dalla grammatica stoica, che però non può essere isolata dal suo contesto filosofico di origine. È dello stesso avviso anche Callipo (2011: 173) che a proposito della riflessione sui tempi verbali, sottolinea la dipendenza della riflessione grammaticale stoica dalla logica; quindi, che non necessita della fondazione di una disciplina “grammatica”. Cfr. Manetti (2022).

¹⁵² Un'ampia panoramica sulla logica stoica è presentata da DL VII 41-83. Sulla suddivisione della logica in retorica e dialettica, cfr. DL VII 41 = *SVF* II 48.

¹⁵³ Cfr. Atherton-Blank (2003).

¹⁵⁴ La filosofia stoica ebbe una grandissima influenza sia sulla scuola filologica di Alessandria, sia su quella di Pergamo [cfr. Broggiato (2006), (2014)]. In particolare, fornirono riflessioni sui casi del sostantivo, sulle caratteristiche dei verbi, sull'identificazione di cinque parti del discorso e sull'anomalia linguistica. A tal proposito rimando alla testimonianza di Filone di Alessandria (I a. C. e il I d.C.), che elenca gli elementi che i grammatici avrebbero preso in prestito dalla riflessione filosofica stoica per riadattarli e utilizzarli secondo le loro necessità. Cfr. Phil. *de cong. Erud. Gratia* 146 Vol. III p. 102, 5 Wendl = *SVF* II 99.

tema¹⁵⁵. L'unico riferimento negli *Stoicorum Veterum Fragmenta* è una testimonianza di Origene, che contrappone la posizione di Aristotele nel *De Interpretatione*, a quella stoica. Le parole di Origene trovano un parallelo in un passo di Agostino non inserito negli *SVF*¹⁵⁶, tratto dal *De dialectica* (cap. VI), opera giovanile in cui Agostino probabilmente attinge da Varrone¹⁵⁷. Accanto a Dionisio di Alicarnasso e ad Ammonio¹⁵⁸, Varrone è una delle fonti principali per ricostruire la concezione del linguaggio degli Stoici¹⁵⁹. In molti punti del *De lingua Latina* fa riferimento in modo più o meno esplicito a dottrine stoiche.

Diversi studiosi¹⁶⁰ concordano nel riconoscere l'interesse degli stoici per *Cratilo*. Nonostante non vi sia mai una dichiarazione esplicita, gli stoici sembrano aver sviluppato alcuni elementi del naturalismo essenzialista, in particolare l'origine imitativa del linguaggio e l'importanza dell'etimologia come strumento di ricerca¹⁶¹. Queste tesi, confutate da Socrate, assumono nel sistema stoico un ruolo epistemologico importantissimo. Come in Epicuro, anche per gli Stoici la posizione sull'origine del linguaggio non sembra essere riconducibile né al naturalismo, né al convenzionalismo, ma si pone, piuttosto, come una mediazione tra questi due estremi. In realtà questa soluzione potrebbe trovare un fondamento già nel *Cratilo*, in cui, il termine “*thesis*” non indica specificatamente la convenzione, per cui vengono

¹⁵⁵ La mancanza di approfondimenti sul tema da parte degli stoici più antichi, per Dahlmann (1997: 21) è coerente con l'idea dell'ordine razionale del cosmo, che rendeva superfluo approfondire la glottogenesi. Cfr. Allen (2005: 25, n. 18).

¹⁵⁶ La testimonianza è utilizzata con cautela, da Alessandrelli (2013: 54, n. 12) e Long (2005). Allen (2005: 35), invece, definisce questa testimonianza un tentativo posteriore di rispondere a questioni sollevate dagli Stoici. Indipendentemente dagli elementi specifici, i due passi concordano nel riferire agli stoici una dottrina in cui l'origine del linguaggio è fondata su un principio mimetico-onomatopeico.

¹⁵⁷ Agostino attinge ampiamente da Varrone. Sulle fonti latine di Agostino si è soffermato Hagendahl (1967), la cui sezione su Varrone è curata da von Cardauns. Un significativo esempio di questa ripresa è nel *De civitate Dei*, studiato da Barra (1969) e Trapé (1976).

¹⁵⁸ Pohlenz (1967: 66, n. 11) indica come ulteriori fonti Dionisio di Alicarnasso *De compositione verborum* 16; Ammonio, *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, 34-20, 39 11.

¹⁵⁹ Varrone rimanda con frequenza a diverse dottrine filosofiche, tra cui, lo stoicismo. A mio avviso questo dipende dall'insegnamento del filosofo platonico Antioco di Ascalona, di cui Varrone fu allievo e seguace (come confermato da Cicerone, *Varro* 12; *Ad fam.* IX 8). Antioco, infatti, che riteneva se stesso un filosofo Accademico, erede della tradizione platonica, era considerato stoico dai suoi contemporanei che lo accusavano di aver “portato lo stoicismo nell'Accademia” (cfr. Cic. *Luc.* 137; Sext. Emp. *PHI* 235 = F1 Sedley; Num. *ap.* Eus. *PE* XIV, 9, 4 = fr. 28 des Places = T1 Sedley). Contro coloro i quali hanno identificato nello stoicismo, specialmente in Posidonio, la fonte di Varrone, Boyancé (1972) sostiene, invece, che i numerosi riferimenti a dottrine stoiche siano una prova della dipendenza di Varrone da Antioco.

¹⁶⁰ Mi riferisco ai lavori di ricostruzione della dottrina stoica sul linguaggio di Allen (2005), basato su un confronto con la dottrina epicurea e il *Cratilo*, e di Long (2005), che invece adotta come elemento di confronto principale il *Cratilo* e il *De Dialectica* di Agostino.

¹⁶¹ Long (2005) sostiene che parte delle dottrine stoiche sul linguaggio derivano da una rielaborazione di elementi presenti nel *Cratilo*, non soltanto rispetto ai due tratti elencati, che sono, senza dubbio, i più evidenti. Una diversa prospettiva è sostenuta da Allen (2005), che evidenzia le peculiarità della dottrina linguistica stoica rispetto al *Cratilo*.

utilizzati soprattutto termini specifici quali “*syntheke*” e “*omologia*”, ma l’atto di imposizione dei primi nomi da parte del nomoteta¹⁶². Allen (2005: 18-20) sottolinea che la *thesis* è il punto di partenza tanto del naturalismo quanto del convenzionalismo. L’unica teoria in cui l’atto di imposizione dei nomi non è necessario, è proprio quella epicurea, secondo cui i primi nomi sorgono spontaneamente.

Si oppone alle cose dette un ragionamento profondo, una specie di arcano, che riguarda l’origine dei nomi: se – ed è questa la tesi di Aristotele – essi sono posti dagli uomini (θέσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα), oppure – ed è posizione degli Stoici – se sono per natura (φύσει): in tal senso le prime voci avrebbero imitato le cose (μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα), in corrispondenza di queste gli Stoici introducono i nomi e sulla base di essi gli elementi per alcune etimologie¹⁶³.

La testimonianza di Origene informa circa due elementi specifici: secondo gli Stoici i nomi sono «per natura» perché le prime voci hanno origine mimetico-onomatopeica e questo giustifica la validità dell’etimologia come strumento conoscitivo. Come abbiamo visto, questa tesi era stata sostenuta da Cratilo, che definiva il nome un «atto imitativo della cosa» (*Crat.* 430a 10)¹⁶⁴. Socrate, però, aveva prontamente confutato la teoria della *mimesis*, che, se portata alle estreme conseguenze, sfociava in un’inammissibile duplicazione della cosa stessa. Di conseguenza, veniva meno anche la giustificazione dell’etimologia. È utile un confronto con le parole di Agostino, che conferma entrambi i punti di Origene:

Gli Stoici pensano (*Stoici autumant*) ... che non esiste parola di cui non si possa spiegare con certezza il significato etimologico (*nullum esse verbum, cuius non certa explicari origo possit*). E poiché era facile rimbeccarli dicendo che si tratta di un processo, infinito, perché una volta colto il valore originario di una parola, tu devi ricercare quello delle parole con cui l’hai interpretata, essi insegnavano che si deve insistere fino a quando non si arrivi al punto che il suono della parola risponda, per qualche somiglianza, alla cosa significata (*ut res cum sono verbi aliqua similitudine concinat*), come quando diciamo *aeris tinnitum* (il tintinnio del bronzo) *equorum hinnitum* (il nitrito dei cavalli), *ovium balatum* (il belato delle pecore), *tubarum clangorem* (il clangore delle trombe), *stridorem catenarum* (lo stridore delle catene). Tu vedi bene, infatti, che queste parole hanno lo stesso suono delle cose da loro significate. [...] Questo credettero gli Stoici che fosse l’origine delle parole (*cunabula verborum*) la concordanza del senso delle cose col senso dei suoni (*sensus rerum cum sonorum sensu concordarent*). Da qui la facoltà di assegnare i nomi mosse verso la reciproca somiglianza delle cose (*ad ipsarum inter se rerum similitudinem processisse licentiam nominandi*)¹⁶⁵.

Prima di procedere, è utile ricordare che la fisica stoica è materialista: tutto è corporeo, a eccezione dei quattro *asomata* (spazio, tempo, vuoto e *lekton*), perché solo ciò che è corporeo

¹⁶² Su questo, si veda la conclusione del precedente paragrafo, Delle Donne (2023: spec. 139-140).

¹⁶³ Orig. *Contra Celsum* I 24 = *SVF* II 146. Trad. di Radice 2002.

¹⁶⁴ Cfr. *supra* p. 49.

¹⁶⁵ Aug. *De dial.* VI, 10. Trad. di Traglia 1974 in appendice alle *Opere* di M. T. Varrone (1974).

può agire e patire¹⁶⁶. Il cosmo è assolutamente razionale, giacché è costituito da due principi: uno passivo, cioè la materia e uno attivo, il *logos*, che coincide con il divino. In quanto “creatore”, il principio attivo può essere definito anche “Demiurgo”, e poiché il cosmo è ordinato teleologicamente, coincide con la provvidenza. Nulla sfugge dall’ordine razionale del cosmo, tantomeno il linguaggio, che gli Stoici consideravano «la più alta espressione del λόγος universale».

Per comprendere la concezione della lingua bisogna, secondo Allen (2005: 27-28), fare riferimento ai tratti peculiari della natura umana, cioè la tendenza alla conoscenza¹⁶⁷ e a vivere in società¹⁶⁸. La società umana non si basa solo sul soddisfacimento di bisogni primari, ma anche su una reciproca tendenza a insegnare e apprendere¹⁶⁹, attività che richiedono necessariamente il linguaggio.

I primi uomini, facendosi guidare dalla natura stessa¹⁷⁰, imposero consapevolmente i nomi alle cose (origine mimetico-onomatopeica). Questo lascerebbe pensare che, almeno in origine, debba essersi data un’unica lingua; invece, siccome i nomi sono imposti dall’uomo, popoli diversi parlano lingue diverse¹⁷¹. Le prime parole accettate dalla comunità sono da considerarsi “prime” sia in senso cronologico, in quanto vennero scelte prima delle altre, sia in senso logico, in quanto devono aver costituito la base per formare nuove parole¹⁷². La loro correttezza è garantita dal fatto che i primi uomini erano più vicini alla loro origine divina¹⁷³, perciò furono in grado di scegliere i nomi in armonia con il *logos* universale, che coincide con la *physis*. Per comprendere in che modo questo avvenga bisogna guardare all’epistemologia stoica¹⁷⁴. Come per l’epicureismo, la conoscenza parte dai sensi. La dottrina stoica, però, si distingue per l’estrema fiducia nella capacità conoscitiva dei sensi, che, quando sono

¹⁶⁶ Cfr. *supra* p. 25.

¹⁶⁷ Cfr. per esempio Cic. *Fin.* II 45.

¹⁶⁸ Cic. *Fin.* III 65 = *SVF* III 342. Cic. *Leg.* I 10, 28 = *SVF* III 343.

¹⁶⁹ Su questo uso del linguaggio concordano tutti i partecipanti del *Cratilo* Cfr. *Crat.* 388b-c; 428e; 435d.

¹⁷⁰ Cfr. Varro *Ling. Lat.* VI 2,3 scrive: «ea enim dux fuit ad vocabula imponenda homini»; il soggetto della frase è la natura.

¹⁷¹ Frede (1987: 334) specifica bene questo punto fondamentale.

¹⁷² L’idea che la lingua sia costituita da parole principali e parole derivate era presente già nel *Cratilo* 421a-b. Anche Varrone distingue tra *verba primigenia*, che non derivano da alcuna altra parola e *verba declinatae*, cioè, derivate dalle precedenti (*Ling. Lat.* VI 5, 35).

¹⁷³ Cfr. Seneca, nell’*Epistola* 90, 4-5, in cui narra l’inizio della civiltà, descrive i primi uomini come non ancora corrotti e capaci di seguire la natura. Per un commento del passo e una ricostruzione della concezione stoica dell’uomo allo stadio primitivo si veda, per esempio, Boys-Stone (2001: 18 ss.).

¹⁷⁴ Sull’epistemologia stoica cfr. Annas (1990); Hankinson (2003). In età ellenistica il dibattito epistemologico è molto dinamico, infatti le diverse posizioni si sono riadattate progressivamente per meglio rispondere agli attacchi delle scuole rivali, su questo punto cfr. Doty (1992); Ioppolo (1986).

sani e incorrotti, riescono a cogliere la realtà. Dalla percezione sensibile origina una rappresentazione (*phantasia*)¹⁷⁵, ma affinché il processo sia effettivo, è necessario che il soggetto dia il suo assenso (*sygkatathesis*) alla rappresentazione, la quale può essere catalettica o non catalettica. La rappresentazione catalettica è sempre vera e la sua forza è tale da “trascinare l’assenso per i capelli”¹⁷⁶. Quando l’individuo concede il suo assenso a una rappresentazione catalettica, si ha una comprensione (*katalepsis*), questo livello si trova a metà strada tra la conoscenza e l’opinione¹⁷⁷. La conoscenza vera e propria, cioè la conoscenza scientifica (*episteme*), è data dal possesso di un insieme coerente di comprensioni incontrovertibili e costituisce un’attitudine a dare l’assenso soltanto a rappresentazioni catalettiche¹⁷⁸. Per gli Stoici, però, soltanto il saggio è in grado di raggiungere la conoscenza scientifica, perché è l’unico in grado di dare il suo assenso soltanto alle rappresentazioni catalettiche. In virtù della loro maggiore vicinanza alla loro natura divina, oltre al saggio, anche i primi uomini erano in grado di acquisire una conoscenza scientifica della realtà. In questo modo trova una giustificazione teorica anche la ricerca tramite le etimologie, che, come abbiamo letto nel passo di Agostino, era stata criticata dagli avversari, a causa del rischio di cadere in un regresso all’infinito. Nelle parole è conservata la comprensione della realtà dei primi uomini¹⁷⁹, che avevano una conoscenza vera della realtà: risalire tramite l’etimologia alle prime parole significa trovare in esse una traccia della loro saggezza. Poiché l’imposizione dei nomi segue un principio razionale, si possono individuare i passaggi che hanno portato alla scelta del nome per indicare un determinato referente. Questo aspetto potrebbe essere paragonato ad alcune affermazioni di Socrate nel *Cratilo* sulla dottrina del nomoteta e sulle etimologie. La differenza è che per Socrate le etimologie conservano traccia di opinioni, perché si fondano su una conoscenza che può essere errata, gli Stoici, ne fanno ampiamente uso,

¹⁷⁵ La “*phantasia*” è uno dei concetti fondamentali dell’epistemologia stoica. Non va confusa con il concetto di “*aisthesis*”, a cui è strettamente connessa. In generale potremmo dire che l’*aisthesis* è una specie di comprensione, perché prevede l’assenso a una rappresentazione catalettica che ha origine nei sensi; bisogna precisare, infatti, che esistono anche rappresentazioni che non hanno un’origine immediata nei sensi. Questo tema è stato approfonditamente analizzato da Rubarth (1997), Cfr. Rubarth (2004).

¹⁷⁶ Cfr. Sext. Emp. *M* VII 257.

¹⁷⁷ Negli *Academica* Cicerone scrive che la comprensione si trova a metà tra conoscenza e ignoranza (*Varro* 42 = *SVF* I 60; 69), invece Sesto Empirico la pone tra conoscenza e credenza (*M* VII 151 = *SVF* 67; 69).

¹⁷⁸ Per descrivere il processo della conoscenza Zenone, secondo Cicerone (*Luc.* 144 = *SVF* I 66), utilizza la metafora della mano che afferra: la mano aperta è la rappresentazione, le dita che cominciano a stringersi sono l’assenso e infine quando si stringe completamente il pugno si ha la comprensione. Soltanto quando l’altra mano stringe il primo pugno, si ha la conoscenza scientifica. In questo modo spiega anche la differenza tra il sapiente e lo stolto: tutti possono acquisire delle conoscenze, solo il saggio ha un sistema di conoscenza coerente e saldo. Cfr. Rubarth (1997: 238-239).

¹⁷⁹ Secondo Allen (2005: 33) l’uso degli stoici dell’etimologia non si limita alla ricerca delle parole primigenie.

come testimoniato da numerosi frammenti relativi soprattutto alle etimologie dei nomi divini.

Un passo di Cicerone, tratto dal *Lucullus* 32, permette di ipotizzare che gli Stoici considerassero l'etimologia una componente della dialettica. Ciò trova conferma nel quinto libro del *De lingua Latina*, dedicato all'etimologia, in cui Varrone afferma che «I greci», riferendosi probabilmente agli Stoici¹⁸⁰, distinguono lo studio delle parole (*verba*) in una sezione dedicata alla ricerca etimologica («ἐτυμολογίαν»), interessata a una ricerca di tipo storico, volta a scoprire l'origine delle parole, («*a qua re vocabulum sit impositum*») e una ricerca semantica («περὶ σημαينوμένων») che studia il modo in cui le parole si riferiscono alla cosa («*in qua re vocabulum sit impositum*»)¹⁸¹.

Il vocabolario di base creato dai primi nomoteti, però, non è stabile e immutabile nel tempo, perché la funzione principale della lingua è di estendersi in modo da abbracciare sempre più ambiti. Affinché ciò avvenga, è necessario che nel corso del tempo alla natura si affianchi la *synetheia* (o la *consuetudo*), che consente di superare i limiti dell'imitazione onomatopeica ed estendere la lingua in modo che sia adeguata alle nuove esigenze comunicative degli esseri umani. Il passo di Agostino continua con l'indicazione dei quattro principi che secondo gli stoici sarebbero alla base della creazione delle parole: due basati sulla somiglianza (la *similitudo rerum et sonum* e la *similitudo rerum ipsarum*), preponderanti agli inizi della coniazione dei termini, cioè nella fase in cui prevale la *physis*, e due che prevalgono nelle fasi successive, cioè *vicinitas* e *contrarium*¹⁸².

Finché i sensi sono sani e incorrotti e l'uomo saggio segue la guida della natura, la lingua rispecchia fedelmente l'ordine razionale del *kosmos*. Con l'avanzare della *synetheia* viene meno la corrispondenza tra il significato (*semainomenon*) e il significante (*semainon*), cioè tra il suono, costituito dalla successione di sillabe e ciò che esso significa. Crisippo, che su

¹⁸⁰ Cfr. Alessandrelli (2013: 51-53).

¹⁸¹ Varro, *Ling. Lat.* V 2. Varrone nel testo utilizza direttamente i termini greci, senza affidarsi a traduzioni o calchi, come invece farà in altri punti della sua opera. Dahlmann (1997) sostiene che l'analisi etimologica di Varrone segue un approccio da grammatico e non da filosofo. La differenza è che il grammatico dà rilevanza soltanto alla ricerca dell'origine delle parole, per poter stabilire se siano autoctone latine oppure per stabilire la correttezza di un testo; il filosofo si serve delle etimologie sulla base di una qualche dottrina filosofica che la rispecchia.

¹⁸² Su questo punto, cfr. Alessandrelli (2013: 54); per un commento generale sul passo del *De dialectica*, cfr. Long (2005: 49 ss.).

questo tema scrisse alcune opere, definisce questa divergenza “anomalia”¹⁸³. Con l’evoluzione del linguaggio¹⁸⁴, e il prevalere della *synetheia* sulla *physis*¹⁸⁵, sorgono sempre più anomalie e ambiguità¹⁸⁶. Questo non significa che la lingua diventi irrazionale e che l’uso si imponga sulla regola, perché sarebbe contrario al principio stoico di una realtà governata dalla provvidenza, dal *logos*. La *physis* resta sempre presente, anche se prevale la consuetudine. Da un punto di vista teorico, infatti, pensare a un completo allontanamento da essa significherebbe o che il linguaggio non ha alcun principio di correttezza, o che sia irrimediabilmente corrotto.

1.4 Posizioni a confronto: Epicuro nel dibattito tra natura e convenzione

Collocare il naturalismo di Epicuro all’interno del dibattito antico ha portato gli studiosi a evidenziare differenze e somiglianze con altre scuole filosofiche. La trattazione epicurea, però, come evidenziato già da Giussani (1896a), è radicalmente differente rispetto ai suoi predecessori¹⁸⁷, perché per primo si interroga sulla glottogenesi, cioè se il linguaggio nasca in maniera naturale o come produzione volontaria umana. Nel *Cratilo* il problema, invece, è gnoseologico: non riguarda l’origine del linguaggio, che è individuata nell’imposizione dei nomi, ma nella corrispondenza tra il nome e il suo referente. In questo senso, la contrapposizione non più è tra natura e convenzione, ma tra natura e imposizione¹⁸⁸. Poiché rispondono a questioni diverse, secondo Giussani non vi è contrapposizione né contraddizione tra le due dottrine: entrambe presuppongono una stretta relazione tra i vocaboli e gli oggetti, ma per Platone questa connessione dipende dalla scelta dei primi nomoteti che basavano l’imposizione sulla loro conoscenza della natura, mentre per Epicuro l’origine di questo rapporto è

¹⁸³ Secondo Varrone (che è l’unico a presentare la questione in termini dicotomici), le due grandi scuole filologiche di età antica furono protagoniste di un acceso dibattito: da un lato gli anomalisti, rappresentati da Cratete di Mallo, il fondatore della scuola di Pergamo, sostenevano la rilevanza dell’uso nella determinazione delle lingue; dall’altra gli analogisti, rappresentati dalla scuola filologica di Alessandria, sostenevano la prevalenza di un principio razionale. Cratete di Mallo, riprendeva da Crisippo il concetto di anomalia; tuttavia, bisogna sottolineare che per gli Stoici il problema non è di ordine grammaticale, bensì logico-formale.

¹⁸⁴ Sarebbe scorretto parlare di “corruzione” del linguaggio, che ha una implicazione negativa. Il linguaggio, piuttosto, si estende, accogliendo sotto le sue possibilità espressive sempre nuovi ambiti. Cfr. Pohlenz (1967: 70 ss.).

¹⁸⁵ Cfr. Alessandrelli (2013: 54).

¹⁸⁶ Per esempio, sorgono delle anfibolie, ovvero espressioni equivoche, che il parlante riesce a comprendere in quanto legate a un contesto più ampio di discorso [cfr. Diocles Mag. *ap.* DLVII 62 = *SVF* III 23. Su Diocle di Magnesia cfr. Zaccaria (2016)].

¹⁸⁷ Secondo Di Cesare (1980: 205 ss.) Epicuro è libero di affrontare il tema in maniera autonoma rispetto alla gnoseologia, grazie alla precedente separazione tra la semantica e la logica operata da Aristotele

¹⁸⁸ Cfr. Coseriu (2010: 67).

spontanea, perché l'impressione provoca una risposta istintiva. Oltre a questa analisi, più o meno condivisibile, Giussani portava l'attenzione sull'appiattimento della posizione di Epicuro sulla fase naturale, dimenticando che nella sua teoria è presente anche un momento convenzionale, come nelle parole di Origene (*Contra Celsum* I 24-25) e di Proclo. La questione è particolarmente rilevante ai fini della nostra ricerca, per le ricadute che questa lettura avrà sulla ripresa dell'epicureismo in età moderna, come vedremo nel capitolo 4.

Una certa tradizione di studi individua una dipendenza o una forte somiglianza con la teoria esposta nel *De Interpretatione* 16a, in cui Aristotele presenta la sua concezione del rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà. In particolare, la questione riguarda il rapporto tra le affezioni dell'anima (*pathemata tes psyches*) aristoteliche e la prolessi epicurea¹⁸⁹.

Ora, i suoni che sono nella voce (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) sono i simboli (σύμβολα) delle affezioni che sono nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia, ciò di cui queste cose sono segni (σημεῖα), come di termini primi, sono affezioni dell'anima (παθήματα τῆς ψυχῆς) identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini (ὁμοιώματα) sono le cose, già identiche. [...] Il nome è una voce capace di significare secondo convenzione (φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην) [...]. Il nome è secondo convenzione, poiché nessuno dei nomi è per natura, ma quando diventi simbolo; giacché manifestano certo qualcosa anche i suoni inarticolati, per esempio delle bestie, nessuno dei quali è un nome¹⁹⁰.

Secondo la teoria linguistica di Aristotele, gli elementi in gioco sono tre: le affezioni dell'anima e i pensieri; i suoni della voce; gli oggetti esterni¹⁹¹. Tra i suoni della voce e le affezioni dell'anima vi è una relazione di equivalenza, che trova il suo fondamento in una convenzione, per cui sono l'uno il *symbolon* dell'altro¹⁹². Essi sono segni delle affezioni dell'anima, delle entità psichiche (da non confondere con i significati linguistici saussuriani),

¹⁸⁹ Per esempio, Arrighetti (1973: 521) – e sulla sua scia anche Di Cesare (1986: 212 ss.) – vede nella prima fase di descrizione dell'origine del linguaggio di Epicuro una singolare corrispondenza con Aristotele, tanto da ipotizzare un rapporto di derivazione, facendo riferimento oltre a *Int.* 16a3, anche alla nozione di *pathemata* in *De An.* 420b5. Long (1971: 121), invece, si limita a constatare una somiglianza tra il *De Interpretatione* e la teoria del significato di Epicuro (abbiamo visto *supra* par. 2.2.1 che non tutti gli studiosi sono convinti della presenza di una dottrina semantica). Secondo lo studioso, la somiglianza riguarda le affezioni dell'anima, che potrebbero essere delle rappresentazioni derivate dall'esperienza sensibile, e la prolessi, con la fondamentale distinzione che Aristotele vede dietro la diversità linguistica una universalità del significato, invece per Epicuro le prolessi sono comuni tra uomini che hanno vissuto nello stesso ambiente. Per ulteriori indicazioni sul dibattito, cfr. Verde (2010: 217-219).

¹⁹⁰ Arist. *Int.* 16a. Trad. di Zanatta 2007.

¹⁹¹ Ci limitiamo in questo contesto a presentare una versione generale e semplificata utile a spiegare il confronto con Epicuro. Per una prima introduzione alla teoria linguistica di Aristotele, rimando a Manetti (1984: 104 ss.) Cfr. anche Laspià (2021).

¹⁹² La lettura convenzionalista del passo aristotelico è stata messa in discussione da Lo Piparo (2003), che attraverso una analisi e reinterpretazione del lessico utilizzato, propone una interpretazione naturalista. La lettura proposta dallo studioso è stata analizzata da Quarantotto (2005), che ha evidenziato alcune problematiche della sua proposta.

che sono immagini della realtà esterna. Le affezioni dell'anima sono identiche per tutti, ma sono espressi in maniera diversa, in questo modo tiene conto anche della diversità linguistica.

Mentre la maggioranza degli studiosi sottolinea le somiglianze tra Aristotele ed Epicuro, Sedley (1973: 20 ss.) sostiene che le divergenze superano le affinità. Uno dei punti deboli del naturalismo riguarda la diversità delle lingue (es. Plat. *Crat.* 385d); Epicuro riesce non solo a spiegarla, ma anche a farne una prova dell'origine naturale del linguaggio. Lo studioso sottolinea che «Aristotle had said that language varies while τὰ πράγματα remains constant, but for Epicurus it is precisely because τὰ πράγματα vary from region to region that language also varies » (p.18). Dal passo di Aristotele precedentemente citato, sembra che la diversità delle lingue riguardi esclusivamente il piano fonetico, senza investire quello semantico, poiché i concetti sono “gli stessi per tutti”, e il rapporto di rimando tra il nome e il concetto è convenzionale¹⁹³. Nella teoria di Epicuro, invece, la diversità linguistica è presente fin dall'esordio del linguaggio, poiché popoli che vivono in ambienti diversi subiscono affezioni e rappresentazioni diverse e producono emissioni vocaliche spontanee diversificate. Sedley, inoltre, osserva che per Aristotele il nome non è né vero né falso, e funziona come simbolo di qualcosa soltanto dopo che viene stabilita la convenzione, per cui, per esempio, le voci animali non sono nomi; per Epicuro, invece, i singoli nomi possono veicolare verità e falsità, e possono svolgere la funzione di simbolo fin dal primo stadio di formazione.

Secondo Sedley la posizione di Epicuro ha più punti in comune col naturalismo del *Cratilo* 421d; 435c¹⁹⁴. Entrambe le prospettive condividono l'idea che i nomi abbiano originariamente un valore cognitivo (cfr. Epic. *Hrtd.* 37-38), valore che si è parzialmente perduto nel tempo: nel *Cratilo* a causa delle mutazioni linguistiche, per Epicuro a causa degli usi metaforici. Tuttavia, mentre nel *Cratilo* i primi nomi indicano una serie di proprietà dell'oggetto; per Epicuro, i primi nomi derivano da una risposta istintiva all'ambiente esterno, per cui mantengono un rapporto stretto con la classe di oggetti a cui si riferiscono.

Anche la dottrina stoica sembra condividere alcune caratteristiche del naturalismo epicureo. Innanzitutto, entrambe le posizioni superano il dualismo natura/convenzione, tramite una tesi che riesce a tenere insieme i due momenti: la comparsa naturale del linguaggio e il successivo intervento della convenzione. Sebbene entrambe le dottrine siano naturaliste, il

¹⁹³ Come abbiamo visto, anche nella dottrina del nomoteta la diversità linguistica è considerata e giustificata: riguarda l'aspetto fonetico delle parole, ma non investe quello semantico, poiché il modello ideale è unico.

¹⁹⁴ Su questo punto, cfr. anche Long-Sedley (1987: II, 98 ss.).

concetto di natura di Epicuro non contiene in sé la razionalità della natura stoica, al contrario la natura è istruita dal ragionamento che interviene successivamente. Per gli epicurei il cosmo non ha un ordine razionale come per gli stoici, ma dipende dall'aggregazione casuale degli atomi. La naturalità del linguaggio, per gli epicurei, indica la comparsa spontanea delle prime vocalizzazioni, che non richiedono un atto di imposizione originario. Per gli Stoici, invece, la naturalità indica il rapporto tra il nome e il referente, determinato da un atto impositivo originario, guidato dalla razionalità stessa del cosmo. La somiglianza, dunque, è solo apparente. Nonostante ciò, a mio avviso, in età moderna si assisterà a una integrazione tra le due dottrine: il naturalismo essenzialista, assorbito dalla tradizione cristiana, rinuncia alla premessa dell'atto impositivo "sapiente" e il naturalismo epicureo rinuncia alla concezione di natura che fa da cornice alla dottrina originaria.

2 Il problema dell'origine del linguaggio e della diversità delle lingue nel dibattito moderno: «Due paradigmi linguistici a confronto»

Dopo aver analizzato le diverse posizioni linguistiche “naturaliste” nell'antichità, passiamo alla riscoperta della dottrina epicurea all'inizio del XV secolo, di cui tentiamo di individuare alcuni fattori che ne hanno favorito l'ingresso nel dibattito linguistico moderno. Il titolo scelto per questo capitolo riprende quello di un articolo di Franco Lo Piparo, in cui vengono distinti due modelli di spiegazione del rapporto tra linguaggio e conoscenza: da un lato il paradigma «Biblico-Cristiano», dall'altro quello «Aristotelico-Vichiano»¹⁹⁵.

Il primo modello si fonda su una concezione teologica del linguaggio, in cui la creazione del mondo è compiuta da Dio tramite una serie di atti linguistici (*Gen.* I). Anche l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, è dotato di una natura linguistica, per cui il suo primo atto è l'attribuzione dei nomi agli animali (*Gen.* II 19-20). Il quadro si completa con la spiegazione della moltiplicazione delle lingue (*Gen.* XI 1-9), interpretata come una frammentazione della lingua unica e immobile di origine divina.

Il secondo modello si contrappone radicalmente a questa concezione: l'uomo delle origini non possiede il linguaggio, ma lo elabora progressivamente attraverso un lungo processo storico. Lo Piparo vede nelle dottrine di Lucrezio e Vico «la migliore espressione» di un pensiero che concepisce la lingua come un prodotto umano, storicamente determinato e in continua trasformazione. A queste figure centrali si affianca il contributo di Aristotele, che, nei suoi scritti biologici, afferma la strettissima connessione tra linguaggio e corporeità.

Si impone immediatamente all'attenzione un'apparente contraddizione¹⁹⁶ nell'uso dell'espressione «paradigma Aristotelico-Vichiano», ma Lo Piparo precisa: «Con paradigma

¹⁹⁵ Lo Piparo (1987).

¹⁹⁶ Nella sua opposizione al cartesianesimo Vico entra in contrapposizione anche con il convenzionalismo aristotelico, o meglio con l'interpretazione diffusa all'epoca del *De Interpretatione*, che traeva origine dalla tradizione boeziana [cfr. Gensini (2005); Trabant (2013)]. La sua concezione linguistica, al contrario, è fortemente influenzata dal naturalismo epicureo-lucreziano, che conosce attraverso il lavoro di Gassendi [cfr. Gensini (2016a)].

Aristotelico-Vichiano non ci riferiamo né a una completa e puntuale identità delle teorie linguistiche di Aristotele e Vico (ad Aristotele, ad esempio, è del tutto estranea l'idea vichiana di una fenomenologia storica del linguaggio), né alla innaturale sommatoria di due filosofie del linguaggio. Alludiamo, invece, ad un indirizzo di pensiero che studia il linguaggio, più che come strumento e/o insieme di segni, come parte costitutiva e ineliminabile della specifica psico-somaticità dell'essere umano»¹⁹⁷. Considerando che il contributo dell'epicureismo — e in particolare della sua versione lucreziana — è nettamente prevalente nella costruzione teorica complessiva, l'utilizzo dell'espressione «paradigma Aristotelico Vichiano» appare fuorviante, perché non lascia trasparire la molteplicità di fonti alla base di questa nuova concezione del linguaggio.

Comunque sia, se durante il medioevo il modello biblico è il punto di riferimento dominante, sarà il dibattito linguistico moderno a metterne in discussione i presupposti, alla ricerca di un approccio alternativo e innovativo, più coerente con le trasformazioni epistemologiche introdotte dalla Rivoluzione Scientifica.

Ispirandoci alla distinzione di Lo Piparo, abbiamo deciso di strutturare il capitolo in due ampie sezioni, in cui cercheremo di contestualizzare storicamente e analizzare i due modelli di riferimento del dibattito linguistico. Nella prima parte presentiamo una panoramica generale sui principali cambiamenti dell'età moderna che hanno portato alla messa in discussione delle “autorità del sapere” e alla rivalutazione di prospettive filosofiche alternative. Successivamente, ci soffermeremo su come tali trasformazioni abbiano indebolito il modello linguistico dominante, tradizionalmente fondato sull'interpretazione delle Sacre Scritture. In questa fase, esamineremo i tratti salienti di tale paradigma, mostrando la loro presenza in alcuni filosofi centrali per la tradizione cristiana. Questa scelta mira a un duplice obiettivo: da un lato, illustrare le caratteristiche del paradigma linguistico «Biblico Cristiano»; dall'altro, evidenziarne la maggiore compatibilità con il naturalismo linguistico “essenzialista” di matrice stoico-platonica, discusso nel capitolo precedente. Questa analisi intende rafforzare la rilevanza dell'interrogativo iniziale, riformulabile nella seguente maniera: *Perché l'epicureismo, e non un'altra forma di naturalismo, più facilmente integrabile in un contesto culturale ancora fortemente condizionato dall'autorità della Chiesa?*

¹⁹⁷ Lo Piparo (1987: 3, n. 8).

La seconda parte del capitolo è invece dedicata alla ricerca del nuovo modello di interpretazione del fatto linguistico, influenzato in particolare dal ritrovamento delle fonti epicuree. Nel capitolo precedente abbiamo illustrato dettagliatamente le posizioni di Epicuro e Lucrezio sul linguaggio (par. 1.2), ora concentreremo l'attenzione sul problema della circolazione delle fonti epicuree in età moderna. Abbiamo adottato la tradizionale distinzione tra fonti dirette e indirette. Dopo un primo esame degli studi sulla diffusione dei classici in età moderna, passeremo ad approfondire il ritrovamento inaspettato e fondamentale dei manoscritti contenenti l'*Epistola a Erodoto* e il *De rerum natura*. Si presterà attenzione alla fortuna di tali manoscritti e alla pubblicazione delle principali edizioni a stampa. Per quanto riguarda le fonti indirette, seguendo dei suggerimenti di Gensini (1993), abbiamo dato rilevanza agli autori assunti come punto di riferimento dai pensatori di età moderna sostenitori del naturalismo.

2.1 L'età moderna: un secolo di mutamenti¹⁹⁸

L'avvento della modernità è segnato da una serie di sconvolgimenti storici, politici e culturali che minano le fondamenta dell'intero edificio del sapere, il quale mostra sempre di più la sua inadeguatezza nel rispondere ai nuovi interrogativi emersi in seguito a questi cambiamenti. In primo luogo, le esplorazioni geografiche¹⁹⁹ tra il XIV e il XV secolo: la scoperta di nuovi territori e nuove popolazioni costringono al confronto con etnie diverse culturalmente ed esteticamente, che mettono in discussione le spiegazioni bibliche riguardo alle origini del cosmo e ai tempi della storia dell'umanità. Inoltre, la caduta di Costantinopoli (1453) favorisce un flusso di intellettuali verso l'Occidente, determinando una rinnovata conoscenza della lingua greca e un rinnovato interesse verso i classici della tradizione greca e latina. Lo sviluppo della filologia, rappresentata da personaggi emblematici come Valla, procede di pari passo con il fiorire di due attività fondamentali per la diffusione della cultura: il mercato librario e le biblioteche pubbliche²⁰⁰. La differenza rispetto alle biblioteche di età

¹⁹⁸ Per un'introduzione al contesto storico-culturale cfr. Formigari (2005); Gensini (2016a); Graffi (2019); Rossi (1979), (2011).

¹⁹⁹ Un contributo fondamentale proviene dalla cartografia: già a un primo sguardo si coglie il venire meno della centralità degli stati occidentali; così, per esempio, troviamo la "mappa dei diecimila paesi del mondo" (1602) di Matteo Ricci, missionario in Cina (1552-1610), che pone al centro la Cina, solitamente posta in secondo piano. Il ruolo delle innovazioni cartografiche è evidenziato da Gensini (2016a: 12-13).

²⁰⁰ Tra queste ricordiamo la prima grande biblioteca pubblica, cioè la biblioteca San Marco a Firenze, costruita nel 1444 per volontà di Cosimo de' Medici, in cui confluiscono la collezione libraria di Niccolò Nicoli e i libri speciali di Vespasiano da Bisticci (un noto venditore di libri). Di grande rilevanza era anche la Biblioteca Vaticana, progettata da papa Nicola V, ma completata soltanto con Sisto IV, nel 1457, in cui era possibile

medievale è che le biblioteche rinascimentali sono autonome rispetto a università e monasteri, che invece manifestavano interessi letterari specifici. Il mercato librario conosce una grande fioritura e insieme alle biblioteche, nascono le prime stamperie. La stampa ha un ruolo fondamentale nella circolazione dei testi²⁰¹ e ha contribuito in maniera rilevante alla sopravvivenza di molte opere²⁰². In generale, l'Italia è pioniera nella stampa dei classici, in particolare Roma, ma ben presto acquisirà una fama particolare in questo ambito la stamperia fondata da Aldo Manuzio e Andrea Torresano²⁰³ a Venezia (da cui l'espressione "aldine" per riferirsi alle stampe qui prodotte). Manuzio, adjuvato da diversi associati, diventa uno dei più importanti editori di testi greci tra il 1495 e il 1515. A Firenze è particolarmente famosa la stamperia della famiglia Giunti. Di grande rilevanza è anche la stamperia di Froben, a Basilea, che pubblicherà le prime edizioni critiche curate da Erasmo: le edizioni dei Padri della Chiesa; il Nuovo Testamento in greco (1515) e una sua parafrasi; e alcuni classici della filosofia pagana. Sarà proprio nelle stamperie di Basilea e di Parigi che cominceranno ad essere stampate le prime edizioni bilingui greco-latino.

Come è stato sottolineato da Gensini (2016a: 16), tutti questi cambiamenti comportano un «allargamento dell'orizzonte linguistico»²⁰⁴, che si manifesta attraverso una nuova attenzione per le lingue volgari, le lingue conosciute e quelle esotiche. Storicamente le lingue considerate di cultura erano il greco, il latino e l'ebraico, cioè le tre lingue in cui sono trasmesse le Sacre Scritture; per la prima volta, in età moderna, l'attenzione è posta sulle lingue volgari, a cui si tenta di conferire dignità culturale e politica tramite i primi tentativi di

consultare manoscritti in greco e manoscritti tradotti in latino dal greco. Dopo la morte del Cardinale Bressarione, vi confluirà anche la sua biblioteca, trasferita da Roma a Venezia (Biblioteca Marciana).

²⁰¹ La necessità di fornire materiale di studio e manuali agli studenti universitari aveva, già in età medievale, portato a ottimizzare la produzione di manoscritti tramite il sistema delle *pecia*. L'invenzione della stampa a metà del XV secolo rappresenta un passo ulteriore in questo processo. Nonostante i vantaggi economici e di tempo, le due modalità saranno a lungo affiancate, sia per la produzione di copie manoscritte a partire dalle edizioni stampate, sia per la produzione di testi scientifici, che a causa della presenza di immagini complesse da riprodurre, erano spesso affidati a manoscritti. Cfr. D'Amico (1988); Glender (1988); Grafton (1988); Voci "Printing Technique, Renaissance"; "Book, Renaissance" e "Manuscripts" in Sgarbi (2022).

²⁰² È necessario evidenziare due problemi: in primo luogo le prime copie erano piene di errori, sia perché non erano ancora stati sviluppati gli strumenti filologici fondamentali per l'emendazione dei testi, sia perché le caratteristiche tipografiche dei testi a stampa sono differenti rispetto all'edizione manoscritta e con il venir meno dell'uso delle abbreviazioni si perde anche la conoscenza del loro significato; in secondo luogo spesso, dopo aver stampato i testi, i manoscritti delle opere venivano distrutti.

²⁰³ Aldo Manuzio era un insegnante di grammatica e Andrea Torresano era un mercante di libri che nel 1474 aveva avviato la sua attività rilevando la stamperia "Jenson". Insieme i due pubblicano le "*Institutiones grammaticae*" di Manuzio, per poi dedicarsi alla pubblicazione dei classici greci, per cui le edizioni aldine si contraddistinguono nel panorama dell'editoria. Tra questi, il primo grande progetto editoriale è l'edizione in cinque volumi di Aristotele, pubblicato tra il 1495-1498. Il loro lavoro ha dato grande supporto alla pratica di reperire manoscritti. Cfr. voci "Aldine Press" e "Manuzio, Aldo" in Sgarbi (2022).

²⁰⁴ Si tratta di un'espressione che Gensini prende in prestito da Swiggers (1997: 138).

grammaticalizzazione. Questo processo avanza con l'utilizzo del volgare per la redazione di testi scientifici e filosofici, favorendo, di rimando, una maggiore circolazione del sapere.

Questo interesse si manifesta anche attraverso i primi tentativi di raccolta di campioni delle lingue conosciute e di confronto tra sistemi linguistici e di scrittura diversi, attraverso l'introduzione di un metodo comparativo, come emerge dai lavori di Adelung (1732-1806), autore del *Mithridates*, e Vater (1772-1826), autore di un volume contenente circa cinquecento versioni del *Pater Noster*. A questi possiamo aggiungere la redazione di grammatiche delle lingue esotiche, compito in cui si distingue in maniera particolare il lavoro dei Gesuiti, motivato dalla necessità di diffondere la parola di Dio nei nuovi territori conquistati.

L'età moderna è profondamente segnata dalla rivoluzione scientifica e dal cambiamento del paradigma epistemologico di riferimento. Le autorità che detengono il sapere sono radicalmente messe in discussione e le conoscenze tramandate dalla tradizione sottoposte a verifica, come risulta evidente dalla rivoluzione astronomica-copernicana e dalla rivoluzione anatomica²⁰⁵. Questo cambiamento segna anche un sovvertimento nel modo di intendere l'accessibilità della conoscenza: «La comunicazione e la diffusione del sapere nonché la pubblica discussione delle teorie [...] non sono state sempre avvertite come valori. Sono invece *diventate* dei valori»²⁰⁶. Il nuovo sapere deve essere pubblico, i risultati degli esperimenti ripetibili e, eventualmente, confutabili; non vi è più spazio né per un sapere segreto, accessibile soltanto a pochi adepti, né per verità assolute, dipendenti da autorità che non possono essere smentite. Questo, richiede una maggiore attenzione alle lingue utilizzate per la redazione dei testi scientifici. Tutte le nuove scoperte in ambito scientifico mettono profondamente in discussione la narrazione delle Sacre Scritture. Come vedremo, un forte impatto sullo sviluppo delle teorie linguistiche deriva dal progresso in ambito medico, che contribuirà a passare da una prospettiva di indagine interessata alle origini del linguaggio ai meccanismi dell'acquisizione del linguaggio da un punto di vista biologico²⁰⁷.

²⁰⁵ Di cui tra i primi Andrea Vesalio, che con il suo *De humani corporis fabrica* (1543), accompagnato dalle splendide illustrazioni di Stephan van Calcar, segna l'inizio della rivoluzione in ambito medico cfr. Carlino (1994).

²⁰⁶ Rossi (2011: 18).

²⁰⁷ Come è stato mostrato da Dubois (2010) in uno studio in cui analizza i passaggi che hanno permesso il progressivo allontanamento dalla prospettiva mitica, cioè come narrata anche dalle Sacre Scritture, a una prospettiva interessata all'acquisizione del linguaggio da un punto di vista fonologico.

2.2 Le Sacre Scritture e le nuove scoperte

Storicamente, in età medievale, la Chiesa aveva accolto su di sé il gravoso compito della trasmissione del sapere, definendo i confini teorici all'interno dei quali era possibile muoversi. Le Sacre Scritture contenevano la risposta a ogni interrogativo per questo la loro esegesi era un compito estremamente delicato, affidato alle autorità del sapere. Di fronte a un cambiamento culturale di così ampia portata come quello a cui si assiste nel XV secolo, le risposte offerte dalle Sacre Scritture mostrano sempre di più la loro inadeguatezza. Da un punto di vista antropologico e linguistico un momento drammatico è sicuramente la scoperta di nuovi territori, poiché il confronto con popoli e culture profondamente diverse da quella occidentale, fanno sorgere inquietanti interrogativi sulla legittimità di porre sullo stesso piano della “stirpe di Adamo” gli appartenenti a queste popolazioni; era altresì messo in discussione il mito del Diluvio come evento storico relativo all'intero pianeta²⁰⁸.

I tempi di creazione della Terra, calcolati sulla base delle Sacre Scritture, erano limitati a un massimo di seimila anni: un arco temporale incoerente rispetto alle nuove scoperte scientifiche, soprattutto quelle derivanti dalla biologia e dalla geologia. Particolarmente significativo fu il ritrovamento dei primi fossili di animali sconosciuti, non solo perché evidenziava i limiti della cronologia tradizionale, ma anche perché metteva in discussione l'idea di una natura statica e di un cosmo immutabile sin dal giorno della creazione²⁰⁹. Anche la riflessione storico-filosofica aveva sollevato dubbi sulla cronologia tradizionale, analizzando la storia delle civiltà più antiche. Filosofi come Voltaire, ad esempio, sottolineavano l'improbabilità che culture antiche, come quella cinese o quella babilonese, avessero potuto svilupparsi in tempi così brevi. Queste conclusioni implicavano, dal punto di vista teologico, una revisione radicale: non solo veniva messo in discussione il ruolo privilegiato del popolo ebraico nella storia sacra, ma anche lo statuto delle Sacre Scritture come narrazione universale. Si faceva così strada l'ipotesi dell'esistenza di popolazioni preadamitiche e di civiltà più antiche rispetto a quella ebraica. Esempio a questo proposito è il caso di Lapeyrere, che nella sua opera “*Preadamitae*” (1655) aveva affermato la sconvolgente tesi secondo cui soltanto il popolo ebraico aveva avuto origine da Adamo, mentre il resto dell'umanità aveva origini più antiche. La gravissima conseguenza di questa tesi, che pure traeva origine da una

²⁰⁸ Una tesi analoga era sostenuta da Paracelso, che aveva ipotizzato l'esistenza di popoli non discendenti dallo stesso Adamo, con tutte le conseguenze annesse a questa riflessione.

²⁰⁹ Per un approfondimento sulle dispute relative alla cronologia e al rapporto tra Storia Sacra e Storia Profana, cfr. Rossi (1979, spec. cap. 2), e Formigari (1981).

interpretazione alternativa delle Scritture²¹⁰, è che si distingue la storia dell'unico popolo discendente da Adamo, cioè gli Ebrei, dalla storia dei discendenti dei preadamiti, al contempo privando la Storia Sacra della sua universalità e negando i tempi della cronologia tradizionale.

2.2.1 *La questione dell'origine del linguaggio nella tradizione biblica*

La tradizione cristiana ha lentamente delineato una propria risposta alle diverse questioni linguistiche a partire dall'età tardo antica. I passi delle Sacre Scritture relativi al linguaggio sono molteplici²¹¹, per esempio, in *Genesi* I, 3-4, viene mostrato l'atto della creazione di Dio che, dopo aver creato un nuovo elemento, lo introduce nominandolo, producendo un atto di parola dal potere creativo: una volta nominata, la cosa viene all'esistenza²¹². Un altro momento fondamentale è *Genesi* II, 16-17, in cui Dio parla per la prima volta all'uomo, comandandogli di non nutrirsi dall'albero della conoscenza del bene e del male. In questo caso, la domanda che potrebbe sorgere è quale lingua Dio abbia parlato per rivolgersi ad Adamo. Ancora una volta le interpretazioni possibili sono molteplici, è indubitabile, però, che Dio si rivolge all'uomo parlando una lingua a lui comprensibile, abbassandosi quindi alle necessità comunicative umane. In *Genesi* II 19-20 Dio pone davanti ad Adamo tutte le creature terrestri e gli chiede di assegnargli «nomina sua»: secondo una prospettiva naturalista, si potrebbe intendere che Adamo chiami gli animali con i nomi che gli spettano per natura; secondo una prospettiva convenzionalista, invece, Adamo inventa i nomi da attribuire agli animali, in maniera arbitraria. Un altro passaggio riguarda il rapporto tra Adamo ed Eva: in *Genesi* II 23, subito dopo la creazione di Eva a partire dalla costola di Adamo, egli si rivolge a lei nominandola «donna», successivamente, in *Genesi* III 20, compie un atto simile riferendosi a lei chiamandola «vita». Infine, in *Genesi* XI 1-8 è narrato il noto episodio della Torre di

²¹⁰ Questa tesi nasce dalle Sacre Scritture stesse, e in particolare dall'*Epistola ai Romani*, cap. 5, vv. 12-14, di cui offriva un'interpretazione alternativa a quella tradizionale (secondo cui ci si riferiva alla legge di Mosè), sostenendo, invece, che essa sia riferita alla legge di Adamo. Per ulteriori approfondimenti, rimando al lavoro di Rossi (1979, spec. 161-165).

²¹¹ Cfr. Eco (1993: 13 ss.) La riflessione linguistica di età moderna non può prescindere dal confronto con la tradizione Biblica. Anche i tentativi di creazione di una lingua universale, molto diffusi nel 1600-1700, utilizzando un'espressione di Lo Piparo (1987: 5) sono una «versione laica del miracolo delle lingue», riferendosi ad *Atti* II, 5-8. Sulla stessa linea interpretativa si pone Dubois (2010: 22) che giustifica la necessità di iniziare la sua indagine dai passi linguistici della Bibbia, sottolineando che le teorie linguistiche Rinascimentali appaiono come un tentativo di ritrovare il paradiso perduto tramite via grammaticale o etimologica. Sui progetti delle lingue universali si veda Eco (1993).

²¹² Esiste anche una linea interpretativa opposta, rappresentata da Gregorio Nisseno, Padre della Chiesa e seguace della dottrina dei cappadoci, che mette in guardia da questa interpretazione eretica, perché le parole attribuite a Dio sono una modalità retorica di Mosè, ritenuto l'autore della *Genesi*, per narrare la volontà di Dio. Le parole sono una creazione degli uomini (*CE* II 52, 232). Cfr. *Infra*. 3.2.2.1.

Babele, che segna l'inizio della diversità linguistica, recuperata solamente negli *Atti degli Apostoli* II.

Gli interrogativi suscitati dai passi linguistici delle Sacre Scritture sono molteplici e ancora più elevato è il numero delle interpretazioni elaborate nel corso della tradizione esegetica. In generale, come sintetizzato da Formigari (2005: 47), dalla lettura del *Vecchio Testamento* emerge una concezione linguistica caratterizzata dall'idea del potere creativo degli atti linguistici divini; la figura di un Adamo impositore di nomi e la confusione babelica come spiegazione della diversità linguistica. A questi elementi si aggiunge il paradigma tratto dal *Nuovo Testamento*, che introduce l'idea del *logos* creatore e l'identificazione di Dio con il *Logos* (*Vangelo di Giovanni* I 1-3).

Di grande rilevanza nell'età moderna è la questione dell'origine del linguaggio e la spiegazione della diversità delle lingue.

Prima di procedere, ritengo necessario fare una piccola premessa storico-metodologica. La rilevanza delle Sacre Scritture ha portato un'ampia circolazione e diffusione di diverse versioni del testo; questo renderebbe necessario indagare quali versioni delle Sacre Scritture ogni singolo autore e ogni epoca storica avesse a disposizione. L'Antico Testamento è originariamente scritto in ebraico; ma già a partire dal III secolo a.C., sotto la spinta della comunità ebraica di Alessandria, che aveva lentamente perso la conoscenza della lingua ebraica a favore di quella greca, comincerà a diffondersi una traduzione in greco, la bibbia dei *Settanta*²¹³, la quale è il risultato dei diversi tentativi di traduzione precedenti. A questa, seguiranno numerosi sforzi di traduzione in latino, finché nel 382 il vescovo di Roma Damasio I richiede al suo collaboratore Sofronio Eusebio Girolamo di intraprendere un lavoro di traduzione della Bibbia da imporre come versione ufficiale di riferimento, ponendo fine al proliferare di traduzioni. Nel 384 Girolamo completa il primo tentativo di traduzione, basandosi su "il miglior manoscritto disponibile" e sulla *Septuaginta*. In una fase successiva, dopo essersi trasferito a Betlemme e aver approfondito la sua conoscenza della lingua studiando presso un Rabbi ebraico, intraprende una nuova traduzione latina, basandosi direttamente

²¹³ La Bibbia dei Settanta, chiamata *Septuaginta*, prende il suo nome dal fatto che, secondo la tradizione, fu il risultato del lavoro di traduzione di settantadue anziani delle tribù di Israele (sei per ognuna delle dodici tribù). Secondo la narrazione contenuta nella *Lettera di Aristea a Filocrate* [trad. di Calabi 1995] del II a.C., l'opera di traduzione origina dalla volontà del bibliotecario di Alessandria Demetrio Falereo, che desidera inserire una traduzione della *Torah* nell'imponente patrimonio della Biblioteca di Alessandria [cfr. Berti-Costa (2010: 59-73)]. Riguardo alla traduzione dei Settanta, cfr. Bruce (1963: 146 ss.); Canfora (1996).

sul testo ebraico. Questo nuovo lavoro giungerà a conclusione nel 405. Lentamente questa versione, che prende il nome di “Vulgata”, si imporrà sulle altre in circolazione diventando, a partire da circa il IX secolo, la versione di riferimento, riconosciuta dal Concilio di Trento (1545-1563) come versione ufficiale della Chiesa Cattolica²¹⁴. Già nel corso dell’età medievale si discuteva riguardo all’opportunità della traduzione dei testi sacri nelle lingue vernacolari²¹⁵, questo passaggio sarà facilitato in età moderna dall’invenzione della stampa e dalla riforma. Illustrare come sono stati interpretati i passaggi di *Genesi* II 19-20 e *Genesi* XI 1-9 tramite la lente di alcuni autori particolari a mio avviso è vantaggioso perché permette di sospendere temporaneamente la necessità di selezionare una tra le varie versioni (o di confrontarle come fa Jacquemier²¹⁶), poiché questi autori citano direttamente il testo che stanno analizzando.

Per quanto riguarda l’origine del linguaggio, abbiamo scelto come casi esemplari la spiegazione di Filone di Alessandria, che fornisce un’interpretazione del passo che risente dell’influenza del neoplatonismo, e dunque evidenzia chiaramente la vicinanza di questa tipologia di narrazione al naturalismo essenzialista²¹⁷, e di Enrico di Gand, che lega la questione al problema della conoscenza di Adamo, fornendo un’interpretazione che tiene insieme naturalismo essenzialista e convenzionalismo. Attraversiamo velocemente la posizione di Sant’Agostino che, pur essendo un autore di grande rilevanza per la storia della semiotica, non presta particolare attenzione al problema linguistico delle origini. L’altro punto di nostro interesse è il famosissimo episodio della Torre di Babele (*Genesi* XI 1-9), che leggiamo attraverso la citazione di Agostino.

2.2.1.1 *Sacre Scritture e naturalismo essenzialista: Adamo nomoteta*

La prima interpretazione di Adamo nomoteta che esaminiamo è quella di Filone di Alessandria²¹⁸, filosofo vissuto tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., annoverato tra gli esponenti principali del “pensiero giudaico-ellenistico”. La peculiarità della sua posizione filosofica dipende dal suo luogo di nascita e di formazione: Alessandria era una città culturalmente

²¹⁴ Bruce (1963: 201 ss.).

²¹⁵ Come rileva Dahan (2013), l’uso delle lingue vernacolari è importante ai fini della diffusione del messaggio cristiano.

²¹⁶ Ricordiamo che il lavoro di Jacquemier (2006), (2023) è focalizzato sull’interpretazione del mito, per cui questo tipo di considerazione è necessaria. Il suo lavoro si avvale anche della minuziosa analisi di Bost (1985).

²¹⁷ Di cui abbiamo parlato *supra* 1.3.

²¹⁸ Per una prima introduzione, cfr. Calabi (2010: 39 ss.), (2013) e l’introduzione a “Tutti i trattati del *Commentario allegorico alla Bibbia*” curato da Roberto Radice [cfr. Reale-Radice (2005)], che insieme alla già citata F. Calabi e D. T. Runia, è uno dei maggiori studiosi di Filone.

non inferiore a Roma e ad Atene, caratterizzata da un ambiente multiculturale, in cui convivevano tradizione greca, egiziana e giudaica. Lo stesso Filone apparteneva a una famiglia ebraica di ceto alto, forse legata agli ambienti sacerdotali, e ricevette una formazione secondo la paideia greca. La sua produzione si colloca a cavallo tra due mondi, tanto che le sue interpretazioni dei testi sacri²¹⁹ risentono dell'influsso sia della tradizione ebraica sia della filosofia greca, in particolare del pensiero platonico e stoico²²⁰.

Nella prospettiva di Filone l'atto di nominare la cosa creata ne attualizza l'esistenza; sia la realtà del creato sia la legge divina sono narrate da Mosè nella *Bibbia*, ma il testo deve necessariamente essere sottoposto a un'accurata opera di interpretazione, per poterne cogliere il reale significato. A un'interpretazione letterale si accompagnano diverse interpretazioni allegoriche, infatti, per Filone l'esegesi del testo sacro non si esaurisce a un solo livello, ma ogni singola interpretazione fornisce una conoscenza parziale della parola divina, per questo, sovente, di uno stesso passo accosta interpretazioni secondo diverse prospettive.

Per Filone i nomi sono uno specchio della realtà e un'attenta indagine linguistica è di fondamentale importanza. Come evidenziato da Calabi (2010: 63): «Alle spalle della teoria filoniana vi sono le tesi parmenidee ed eraclitee relative a naturalità o convenzionalità del linguaggio e le teorizzazioni del *Cratilo* platonico».

Riferimenti al tema dell'origine del linguaggio sono presenti nel *De Opificio Mundi*, in cui commenta i primi due capitoli della *Genesi* e nel *Legum Allegoriae*, un'opera composta da tre libri, dedicata all'interpretazione allegorica di *Genesi* II 1- III 19. Come chiaramente affermato da Reale-Radice (2005: XXXIV): «La base esegetica da cui le due interpretazioni prendono le mosse è indubbiamente la *Quaestio* 21 del primo libro delle *Quaestiones in Genesim*», in cui Filone cercava di spiegare per quale motivo Dio conduce gli animali di fronte ad Adamo, chiedendogli di assegnargli il nome appropriato²²¹: non dobbiamo cadere

²¹⁹ È possibile ipotizzare che Filone si servisse della famosa traduzione della *Bibbia* dei *Settanta*. La conoscenza dell'ebraico, infatti, stava diventando più flebile, ed è possibile che lo stesso Filone non avesse una grande padronanza della lingua [Calabi (2010: 18-21); De Luca (2021: 30)]. Identificare le fonti di Filone è piuttosto complesso. Su questo tema si è interrogata Passoni Dell'Acqua (2003), che, dopo aver vagliato le diverse proposte e obiezioni che si sono susseguite da fine Settecento ai dibattiti contemporanei nel tentativo di risolvere questa delicata questione, conclude che Filone sceglie volontariamente di servirsi talvolta della versione dei *Settanta*, talvolta di una versione ebraica.

²²⁰ Quale sia la posizione filosofica di Filone di Alessandria non è chiaro; in merito sono state fatte diverse proposte: potrebbe essere un platonico, un medioplatonico, uno stoico, un pitagorico o neopitagorico.

²²¹ Reale e Radice evidenziano i punti che vengono ripresi, ma anche le differenze tra le diverse trattazioni: mentre l'argomentazione secondo cui Dio non può avere dubbi perché è onnisciente è ripresa in entrambi i

nell'errore di credere che Dio possa avere dubbi su qualcosa, infatti, questo sarebbe contrario alla sua onniscienza. Chiamare per nome gli animali, i "suoi sottoposti", uno per uno è il compito che spetta ad Adamo in virtù del suo ruolo dominante nel cosmo²²².

Nel *De Opificio Mundi*²²³ commenta l'imposizione dei nomi in *Genesi* II 19-20 in un lungo passaggio:

Fece molto bene Mosè ad attribuire al primo uomo anche l'imposizione dei nomi <Gen. II 19>, prerogativa questa propria della sapienza e della regalità; e il primo uomo era un sapiente che da solo aveva imparato e da solo si era istruito, perché nato dalle mani di Dio < Gen. II 7> ed era anche un re, e si conviene a un capo chiamare per nome i suoi subordinati uno per uno. Dice dunque Mosè che Dio portò tutti gli animali da Adamo perché voleva vedere quali nomi avrebbe imposto ad ognuno: non che avesse dei dubbi (a Dio nulla è ignoto), ma sapeva di aver foggato la parte razionale della natura umana in modo che fosse libera nei movimenti, per non essere coinvolto Lui stesso nel male. Così mise l'uomo alla prova, come fa il maestro con il discepolo, risvegliando in lui la predisposizione innata e chiamandolo a dare una dimostrazione delle proprie capacità, perché egli provvede da solo all'imposizione di nomi che non fossero incongrui né inadatti, bensì riproducenti appieno le qualità dei singoli oggetti. Poiché la natura razionale dell'anima era ancora pura e non era stata intaccata da nessuna infermità, malattia o passione, Adamo, cogliendo le impressioni immediate date dai corpi e dalle cose nella loro pura realtà, coniò dei nomi perfettamente corrispondenti ad essi, afferrando con assoluta esattezza il significato delle cose che gli si mostravano tanto che le loro nature potevano essere insieme enunciate e pensate. A tal punto egli eccelleva in ogni cosa bella, toccando il limite più alto della felicità umana²²⁴.

Secondo Winston (1991: 117) la teoria linguistica di Filone deriva dalla speculazione filosofica greca sull'origine del linguaggio, ma riadattata per accordarsi alle Sacre Scritture, sottolineando in particolare i punti di somiglianza con il *Cratilo*. Filone, infatti, attingendo dalla tradizione del naturalismo essenzialista, ritiene che l'imposizione dei nomi sia opera del primo uomo, cioè Adamo, che in virtù della sua sapienza, ha attribuito a ciascuna cosa un nome che ne rispecchi l'essenza. Runia (2001: 349), che pure evidenzia questo legame con la tradizione greca, dopo aver citato per esteso il passo di Origene, *Contra Celsum* I 24, in cui sono riassunte le principali posizioni sul tema, commenta: «Philo follows the position attributed by the Platonists to Plato on the basis of the *Cratylus*. Names are not natural (φύσει), as argued by the Stoics, but conventional (θέσει) in the sense that they are imposed by a wise person who has insight into the nature of things». In realtà, però, Winston (1991:

trattati successivi; invece, l'idea che la richiesta di nominare gli animali abbia un valore educativo è sviluppato e approfondito soltanto nel *De Opificio*.

²²² Per chiarire bene questo punto, è utile il confronto con i paragrafi *Opif.* 83-88, in cui aveva riflettuto sul motivo per cui il primo uomo è stato creato per ultimo.

²²³ Per il commento del passo, seguo la spiegazione di Runia (2001: 348 ss.) e della ricostruzione di Winston (1991) sulla posizione di Filone sull'origine del linguaggio.

²²⁴ Phil. Alex *Opif.* LII, 148-150. Trad. di Kraus-Reggiani 2005.

116) pone l'accento sull'ambiguità della contrapposizione *thesei/physei*, perché «the imposition of the names can itself be either in accord with the nature of the things named or strictly conventional». Con questa espressione, infatti, nel *Cratilo* ci si riferiva all'atto di imposizione dei nomi da parte del nomoteta. Come è stato sottolineato da Allen (2005: 18-20²²⁵), l'imposizione è il comune punto di partenza di entrambe le posizioni, naturalismo e convenzionalismo, l'unica dottrina che si libera da questa necessità è quella epicurea. In effetti, Winston (1991: 109) ritiene che nel passo del *QG* 21 Filone prenda le difese dell'imposizione dei nomi proprio contro il naturalismo epicureo, citando come riferimento il passaggio dell'*Epistola a Erodoto* 75-76, il passo Lucreziano *DRN* V 1041-1055 e Diogene di Enoanda fr. 12 col. II, 11-V 14 Smith 1993²²⁶.

Nel passo del *De Opificio Mundi* si intrecciano motivi differenti e la questione dell'imposizione dei nomi sembra fare da sfondo a una problematica più pressante: sottolineare le straordinarie capacità del primo uomo, prima che la sua anima razionale fosse corrotta da mali e infermità. Il passo è introdotto dalle caratteristiche che chi impose i nomi deve possedere: la sapienza e la regalità²²⁷; ed è proprio in questi termini che viene connotato il primo uomo. Filone si inserisce nella lunga tradizione platonico-pitagorica²²⁸, da cui deriva la dottrina del nomoteta, secondo cui il legislatore sapiente assegna i nomi corretti alle cose (cioè, quelli che ne mostrano l'essenza); dunque, il sapiente Adamo ha imposto i nomi più appropriati alle cose, cioè quelli che rispecchiano le qualità dei singoli oggetti. Egli è anche autodidatta, perché la sua conoscenza non deriva dall'insegnamento ricevuto da altri mortali, ma direttamente da Dio, il più perfetto dei maestri; la sua origine divina, infatti, lo rende dotato di qualità eccellenti (cfr. *Opif.* 140). Così, quando Dio pone gli animali di fronte ad Adamo, lo fa anche per mettere alla prova le sue capacità; così la sua anima razionale, libera nei movimenti, attribuisce i nomi più adatti, cioè quelli che rispecchiano meglio le qualità degli oggetti. È interessante constatare che questa capacità è una predisposizione innata. Nell'ultimo passaggio (*Opif.* 150) Filone insiste sul fatto che l'anima del primo uomo sia ancora incorrotta e che questo gli consente di «cogliere le impressioni immediate dai corpi»; il

²²⁵ Su questo punto cfr. anche il par. 1.3.2, dedicata alla posizione stoica.

²²⁶ Lo studioso fa riferimento, in nota, anche al passo di Origene *Contra Celsum* I 24 in cui sono riassunte le principali posizioni riguardo il tema dell'origine del linguaggio.

²²⁷ Cfr. Varro *Ling. Lat.* V 8 in cui il livello più alto di conoscenza etimologica è associata alla regalità, sul tema cfr. Amendolara (2021) e la bibliografia indicata.

²²⁸ Questo punto è stato analizzato *supra* par. 1.3 cfr. p. 18. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, gli Stoici attingono ampiamente al dialogo platonico, sviluppando alcune posizioni del naturalismo di Cratilo, ma la loro posizione si pone come una mediazione tra naturalismo e convenzionalismo.

riferimento tradisce l'influenza dell'epistemologia stoica e della dottrina della *phantasia kataleptike* (cfr. *supra* par. 1.3.2). Nel contesto stoico la fiducia nelle capacità conoscitive del saggio si basava proprio sulla possibilità dei sensi, ancora sani e incorrotti, di concedere l'assenso soltanto a rappresentazioni catalettiche, cioè assolutamente vere. Questo permetteva ai primi nomoteti di attribuire dei nomi che fossero una perfetta imitazione della realtà. Le capacità conoscitive di Adamo sembrano essere descritte in termini analoghi: riuscendo a conoscere la realtà con assoluta certezza, è in grado anche di coniare dei nomi appropriati, cioè perfettamente corrispondenti alla realtà di cui parlano.

Il suo lavoro esegetico sulla *Bibbia* garantirà a Filone di Alessandria una grande influenza e circolazione tra i primi Padri della Chiesa e tra i più influenti pensatori cristiani, come i padri Cappadoci, Basilio e Gregorio Nisseno. Girolamo, autore della *Vulgata*, conosce Filone e si riferisce a lui definendolo "il Platone ebreo"; anche Agostino di Ippona lo cita, sebbene una sola volta. Molto inferiore sarà la fortuna di Filone presso i pensatori ebrei, che ignoreranno il suo lavoro fino al 1500²²⁹.

L'esegesi dei testi sacri era un compito particolarmente delicato, per questo motivo era necessario fare riferimento alle autorità ecclesiastiche²³⁰. L'interpretazione autonoma espose al pericolo della diffusione di dottrine incompatibili con quella riconosciuta come ortodossa dalla Curia Romana. Tra i padri della chiesa, una delle fonti più autorevoli è Agostino di Ippona, che ebbe una profonda influenza su tutta l'età medievale. Nella sua ricca produzione, ampiamente dedicata anche a tematiche linguistiche, troviamo una serie di commenti alla *Genesi*. In particolare, oggetto della nostra attenzione è il *De Genesi ad litteram*, in 12 libri, composto nell'arco di un decennio circa, dedicato all'analisi minuziosa dei primi tre libri della *Genesi*. Agostino tratta velocemente il passaggio dedicato all'origine del linguaggio, soffermandosi su aspetti differenti, egli, infatti, è interessato a spiegare in che modo gli animali vengano condotti di fronte ad Adamo, per poi approfondire il tema dell'intervento degli angeli anche in relazione alla creazione di Eva (*Gen. litt.* IX 20 ss.). In questo caso, la questione linguistica è messa da parte, a differenza di quanto avverrà, invece, con il passo di Babele, su cui Agostino tornerà più volte.

²²⁹ Cfr. Calabi (2010: 84 ss.).

²³⁰ Cfr. Law (2003: 99 ss.).

Qualche secolo dopo, Enrico di Gand, importante teologo dell'università di Parigi, affronta diverse questioni linguistiche, tra cui proprio il tema dell'origine dei nomi, offrendo una interessante riflessione in grado di tenere insieme il naturalismo stoico e il convenzionalismo peripatetico²³¹. Già nel 1275-1276, nella *Lectura ordinaria super Sacram Scripturam* (ed. Macken 1972), si era confrontato con la questione dell'imposizione dei nomi da parte di Adamo (*Gen.* II 19) anticipando alcuni dei punti che poi ritorneranno nel 1291-1292, nella *Summa Quaestionum Ordinarium*, articolo 73. In questo caso, l'origine del linguaggio serve per affrontare il problema dei nomi divini. Per rispondere al quesito, tra le diverse fonti, attinge ampiamente al *De Dialectica* di Agostino, da cui, oltre alla definizione di segno²³², riprende anche tutta la trattazione sulle quattro cause dell'imposizione dei nomi, che cita direttamente, e la contrapposizione tra il naturalismo stoico e il convenzionalismo peripatetico. Come sottolinea acutamente Rosier-Catach (1995), questa interpretazione del dibattito, secondo cui gli stoici sono “naturalisti”, dipende dalla mediazione di Agostino; infatti, nella tradizione medievale il naturalismo era associato alla posizione di Cratilo, conosciuto esclusivamente tramite il commento al *De Interpretatione* di Ammonio, tradotto in latino nel 1268 da Moerbeke (1215-1286).

L'elemento particolarmente interessante della posizione di Enrico di Gand rispetto al nostro tema è lo spostamento del momento di rottura linguistica da Babele al peccato originario²³³. Nel commento a *Genesi* II 19, appoggiandosi su un passaggio del commento di Averroè alla *Metafisica* di Aristotele, secondo cui per imporre i nomi alle cose è necessario conoscerle («Qui nescit rem non ponit ei nomen» ed. Macken: 203, 15-18), egli sostiene che Adamo era stato in grado di imporre i nomi agli animali perché era un «optimus metaphysicus», che conosceva la *quidditas* e l'essenza delle cose e, in base a queste, aveva imposto i nomi alle diverse specie. In questo contesto, la forma vocale e i nomi propri sono scelti *ad placitum*, invece, dal punto di vista della cosa l'imposizione dei nomi è garantita dalla conoscenza

²³¹ Questa presentazione della posizione di Enrico di Gand dipende da Rosier-Catach (1995), (2016).

²³² Riprende la definizione di “segno” di Agostino secondo cui rientra nella categoria di “segno” tutto ciò che significa qualche cosa (*De mag.* IV, 9). La parola è un segno costituito da un significante, cioè la voce articolata, e un significato, cioè un contenuto “esprimibile”; a cui si può aggiungere il referente, cioè l'oggetto nel mondo reale (cfr. *De dial.* V). Enrico di Gand riprende l'idea della duplice natura del segno da Agostino e l'idea aristotelica per cui le espressioni vocali siano il segno dei concetti che sono nell'anima, questi concetti, però per Enrico di Gand sono innati e il segno ha il ruolo di far riemergere quello che riposa nella memoria. Egli però è attento anche alla dimensione intersoggettiva e simbolica del segno.

²³³ Questa interpretazione di Enrico di Gand dipende da Rosier-Catach (2016).

dell'essenza delle cose. Proprio quest'ultimo punto nella *Summa* sarà messo in relazione con la posizione stoica; abbandona, invece, la distinzione tra i due piani.

Nella *Summa*, come anticipato, Enrico di Gand affronta la questione dell'origine dei nomi, sviluppando e riorganizzando la trattazione di Agostino. Ripropone la distinzione delle quattro cause sull'imposizione dei nomi, distinguendole in modi principali dell'origine naturale e modi derivati da essa. Alla dottrina stoica contrappone il convenzionalismo peripatetico, secondo cui l'imposizione dei nomi avviene *ad placitum*, sia rispetto all'originaria imposizione sia rispetto all'uso. Nel passaggio art. 73 q. 1.1 334 ss. riprende diversi aspetti dell'origine dei nomi, un tema preliminare alla discussione riguardo all'origine naturale o volontaria dei nomi divini. Innanzitutto, l'imposizione, sia essa naturale o volontaria, è fondamentale affinché ci sia significazione. L'imposizione dei nomi ha sempre un elemento di volontarietà, la differenza tra le due prospettive dipende dal diverso modo di considerare il rapporto tra la parola e la cosa, che per il naturalismo è necessario, per il convenzionalismo no. Riprendendo di nuovo la tesi di Averroè (art. 73, q. 1, n. 60), egli sostiene che entrambi i tipi di imposizione richiedono una certa conoscenza della cosa. A partire da questo punto sviluppa la vera differenza tra le due prospettive, che richiedono modalità di conoscenza radicalmente differenti. Secondo il convenzionalismo tutti possono imporre i nomi alle cose, perché è sufficiente una conoscenza generale di esse. Secondo il naturalismo, invece, solo il sapiente è in grado di imporre i nomi, perché è necessaria una conoscenza specifica della cosa, della sua essenza. Nel suo stato di innocenza, Adamo è in grado di attribuire in maniera appropriata i nomi alle specie, perché ne conosce la *quidditas*; dopo il peccato originario, perde la sua capacità conoscitiva, e può imporre solo i nomi dei generi e degli individui *ad placitum* (Art. 73 q. 1, 445 ss.).

2.2.1.2 La condanna della pluralità linguistica: Babele e Pentecoste

Il simbolo della diversità linguistica era, ed è ancora oggi, il racconto di Babele²³⁴. La lettura tuttora più affermata e nota del mito interpreta la vicenda come punizione divina della superbia umana, condannando i popoli all'incomprensione reciproca e alla dispersione sulla terra. Bost (1985: 135), nel suo lavoro dedicato alla costruzione del simbolo di Babele nella cultura occidentale, riprendendo l'affermazione di P. Geoltrain secondo cui «le texte est

²³⁴ Ancora oggi Babele apre le porte alla riflessione sulla diversità linguistica, declinata nella chiave della rilettura di approccio a un mondo globalizzato, caratterizzato dalla multiculturalità. Segnalo un'interessante interpretazione moderna del mito di Babele e Pentecoste di Vecchio (2004), (2008) che mostra pienamente come il passato sia utile alla riflessione sulla contemporaneità.

beaucoup moins explicite que la version quasi imaginaire véhiculée par notre culture occidentale²³⁵» sottolinea il ruolo della tradizione giudaica nella definizione della versione comune del mito. Come ha mostrato la sua approfondita analisi storico-filologica, l'interpretazione morale dei motivi alla base della punizione è solo una delle possibili opzioni offerte dal mito nella sua versione originaria²³⁶ ed è frutto della mediazione delle interpretazioni vicine alla tradizione giudaica, tuttavia «sans quitter le terrain du judaïsme, il faut considérer que, au cours des siècles qui entourent le début de l'ère chrétienne, toute une littérature (issue en particulier de l'école d'Alexandrie) a été inspirée et stimulée par le défi culturel que lançait la pensée græque». In particolare, lo studioso fa riferimento al terzo libro degli *Oracoli sibillini* e al *De Confusione linguarum* di Filone di Alessandria, un trattato interamente dedicato all'interpretazione allegorica di *Genesi* XI 1-9²³⁷. Il passo, citato letteralmente nel primo paragrafo, è il punto di partenza della riflessione di Filone, che si interroga sull'affidabilità del testo biblico. Il racconto di Babele, infatti, presenta notevoli analogie con alcuni miti greci, che Filone non manca di evidenziare, insieme a numerosi elementi di illogicità, per questo motivo è necessario andare oltre il significato letterale. Filone, dunque, reinterpreta il testo in maniera allegorica, attribuendo agli elementi presenti nella narrazione un significato principalmente etico e morale. Quindi Bost (1985: 141) rileva come l'interpretazione sincretica della tradizione alessandrina, inserendosi tra l'interpretazione giudaica e quella cristiana dei primi Padri della Chiesa, offra le basi per una «lecture platonicienne de la révélation chrétienne».

All'interno di questo percorso di rielaborazione del mito, un ruolo particolarmente rilevante è svolto da Agostino d'Ippona, che pone la narrazione del Mito di Babele al centro della sua riflessione del *De civitate Dei*²³⁸, introducendo anche una riflessione approfondita sulle lingue e la loro origine [cfr. Bost (1985: 143)]. In maniera analoga al procedimento utilizzato da Filone, Agostino nel *De civitate Dei* XVI, 4 cita direttamente il passo di *Genesi* XI 1-8 ma mentre filosofo alessandrino ritiene necessario fornire un'interpretazione allegorica,

²³⁵ Cito le parole di Goltrain così come riportate nel testo di Bost (1985: 135).

²³⁶ Ci sono tantissime interpretazioni del Mito di Babele che si differenziano dalla versione cristiana più famosa. Per esempio, in testi più antichi sono indicati diversi motivi alla base della costruzione della torre, tra cui anche l'idea che una delle ragioni sia la paura di un secondo diluvio. Per uno studio approfondito del Mito di Babele, dalle origini fino al modello attualmente diffuso rimando ai lavori di Bost (1985); Jacquemier (2006), (2023).

²³⁷ In questa sede non esamineremo il trattato di Filone, poiché l'operazione compiuta esula dal tema di questo lavoro. Per un'analisi approfondita di tale testo cfr. Bost (1985: 135-141).

²³⁸ Per le citazioni dell'opera utilizzo la traduzione curata da Alici 1987.

identificando la lingua unica come la diffusione pervasiva del male nel mondo, Agostino intende il racconto in maniera letterale.

Dopo aver riferito che questi popoli si esprimevano ciascuno con una propria lingua, l'autore torna a quel tempo in cui una soltanto era la lingua di tutti, e spiega quale fatto fu all'origine del differenziarsi delle lingue. *Tutta la terra, dice, aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra». Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: «Ecco, essi sono un popolo e hanno una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cercarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra.* Questa città, che è chiamata "confusione", è Babilonia, la cui incredibile costruzione è attestata anche dalla storia profana²³⁹.

Secondo le Sacre Scritture, i primi uomini avrebbero parlato un'unica lingua. Questa idea trova un precedente nel *Targum*, la versione aramaica della Bibbia Ebraica, che parafrasando il primo verso di *Genesi* XI, introduce il legame con la lingua adamica, a cui si riferisce come «la lingua del santuario»²⁴⁰. A lungo parte dell'esegesi tradizionale identificherebbe la lingua primigenia con l'ebraico, tuttavia, una corrente interpretativa opposta ritiene che l'ebraico abbia un'origine convenzionale al pari delle altre lingue²⁴¹. Questi uomini, stabiliti in una stessa regione, cioè quella di Sennaar, decidono di collaborare tra loro per costruire una torre la cui cima avrebbe dovuto toccare il cielo. Questa impresa memorabile avrebbe loro assicurato la fama, ma il Signore, resosi conto di quanto stava avvenendo, decide di intervenire per mezzo dei suoi intermediari (cioè, gli angeli), confondendo le lingue. Come fa notare Lo Piparo (1987: 4-5): «la punizione babelica colpisce la fonetica del linguaggio adamitico, non la semantica», difatti confondendo le sillabe delle parole, viene meno la perfetta adeguazione tra il significante e il significato, ma non vi è alcun riferimento ai concetti sottostanti, cosa che invece troviamo nel modello epicureo.

²³⁹ Aug. *De Civ. D.* XVI, 4-11 cfr. Aug. *Doctr. Chr.* III, XXXVI 53.

²⁴⁰ Rimando, ancora una volta, allo studio di Bost (1985: 129-130).

²⁴¹ A favore di questa tesi ci si richiamava al racconto di Erodoto dell'esperimento di Re Psammetico (*Hrd. Hist.* II.2), che per scoprire la lingua originaria aveva isolato due infanti su un'isola deserta per vedere quale lingua avrebbero sviluppato e si sottolineava l'incapacità dei sordomuti di parlare una lingua vocale: se la lingua originaria fosse stata l'ebraico, i sordi, privati di ogni forma di esposizione a una lingua parlata, avrebbero comunque dovuto parlarlo.

Agostino identifica l'organizzatore di questa impresa con il re di Babilonia Nimrod, che ponendosi a capo degli abitanti della città terrena, aveva organizzato il lavoro per costruire una torre, o un'intera città, la cui altezza avrebbe dovuto toccare il cielo. Una volta infranta l'unicità linguistica, diventa impossibile collaborare per portare avanti un'impresa del genere e la superbia e l'orgoglio di questi esseri umani è punita.

Di che genere fu la punizione? Poiché il potere di chi comanda si esprime tramite la lingua, in essa fu condannato l'orgoglio, di modo che non era più compreso il comando impartito ad un altro uomo da colui che non volle comprendere Dio, quando Egli gli ordinava di obbedire. Così fu sciolta quella cospirazione e ciascuno si allontanò da colui che non comprendeva, unendosi solo con colui col quale poteva parlare. I popoli furono divisi dalle lingue e dispersi su tutta la terra, come volle Dio, che provocò questo fenomeno in modo misterioso e per noi incomprensibile.

A questo punto, gli uomini, ormai incapaci di comprendersi e di collaborare, si disperdono sulla terra. In questo modo, quindi, quello che prima era un unico popolo si divide in tanti gruppi minori, uniti dallo stesso idioma. La divisione linguistica, con l'incapacità di comprendersi che ne consegue, è causa di discordia e di guerre; infatti, alla base delle associazioni tra individui vi è la capacità e la possibilità di comunicare reciprocamente i propri sentimenti (*De Civ. D.* XIX, 7). La condizione post-babelica sarà superata soltanto con la Pentecoste, come viene narrato negli *Atti degli Apostoli* II, 4 (Aug. *Enarrat. in Psalmos* LIV 11).

La *Genesi* stessa forniva anche una spiegazione alternativa della diversità linguistica, che sarà ripresa e sviluppata dal Padre della Chiesa Gregorio di Nissa²⁴². In *Genesi* X 5 è elencata la generazione dei figli di Noè, di cui si dice che essi erano collocati in diversi luoghi e costituivano ognuno le proprie nazioni con la propria lingua e le proprie famiglie. La diversità linguistica, dunque, in questo contesto, è spiegata in termini di collocazione geografica e differenziazioni che si sviluppano storicamente. Per qualche ragione, tuttavia, questa narrazione alternativa, che si trova solo a pochi paragrafi dal famoso racconto di Babele, conosce minore fortuna.

2.2.2 Considerazioni sul paradigma linguistico cristiano

L'obiettivo di queste pagine è offrire una panoramica generale su due elementi fondamentali della dottrina linguistica cristiana: l'imposizione dei nomi da parte di Adamo e l'evento di

²⁴² Cfr. par. 3.2.2.1.

Babele come l'inizio della storia profana e della molteplicità etnica. Indipendentemente dalle differenze che vi sono tra le diverse interpretazioni che sono state elaborate durante secoli di riflessione sul tema, il paradigma linguistico cristiano concorda su alcuni punti fondamentali: l'indiscutibile origine divina del linguaggio; la monogenesi di tutte le lingue a partire dalla lingua adamica (naturale o convenzionale che sia) e l'evento di Babele come un momento di rottura dell'uniformità linguistica e l'inizio della storia profana.

Oltre a presentare l'interpretazione cristiana dei temi linguistici di nostro interesse, lo scopo di questo paragrafo è evidenziare la notevole compatibilità del naturalismo essenzialista con la narrazione dell'imposizione dei nomi da parte di Adamo. Esse sono accomunate dall'idea che i nomi siano stati introdotti da un nomoteta saggio, re, guidato dalla razionalità, capace di conoscere le cose e imporre loro i nomi adeguati, cioè quelli che ne mostrano l'essenza. Questa compatibilità sembra venir meno rispetto al tema della molteplicità delle lingue: secondo la dottrina del nomoteta di Cratilo (cfr. *supra* p. 45), la diversità linguistica è un tratto superficiale, infatti, come artigiani che lavorano in luoghi diversi producono strumenti diversi, perché utilizzano materiale diverso, legislatori (nomoteti) che lavorano in luoghi differenti utilizzano materiale fonico-acustico differente. Ciò che conta è che il legislatore abbia guardato al modello ideale e abbia costruito lo strumento in maniera corretta; quindi, la materialità del nome è indifferente, purché le lettere e le sillabe che lo compongono siano state trasposte in modo da mostrarne l'essenza. Anche nel passo di Babele, così come lo leggiamo attraverso le parole di Agostino d'Ippona, la diversità linguistica sembra essere un elemento soltanto superficiale. Una differenza fondamentale è che, mentre nel modello di Cratilo il rispecchiamento tra significante e significato esiste *nonostante* la diversità linguistica, perché la pluralità delle forme foniche è presente sin dall'origine delle lingue, nel mito Babelico la lingua originaria è unica e con la moltiplicazione delle lingue, questa perfetta corrispondenza viene meno. Questo potrebbe dipendere dal diverso modo di intendere la diversità linguistica, difatti, mentre nella riflessione antica la pluralità delle lingue è un dato da spiegare, per la dottrina cristiana ha un valore morale: è il segno tangibile del peccato degli uomini ed è causa della discordia e della difficoltà nella diffusione del messaggio evangelico. La dottrina cristiana aveva ereditato dal neoplatonismo anche l'idea che la molteplicità fosse negativa e dunque che la lingua originaria potesse essere soltanto unica. Secondo le Scritture il recupero della uniformità linguistica originaria è ancora possibile (e auspicabile) con la Pentecoste.

A partire dal Rinascimento, come sottolineato più volte da Dubois (2010), il rimedio alla «Confusione di Babele» sarà il multilinguismo e la capacità stessa di apprendere più lingue e di poter tradurre da una lingua all'altra sarà vista come un segno di redenzione.

2.3 La ricerca di un nuovo paradigma linguistico

L'intera riflessione filosofica moderna si interroga e mette in discussione questo modello antropologico ereditato dalle Sacre Scritture, che presenta una natura umana statica, non soggetta ad alcuna forma di mutamento²⁴³. Da ciò deriva l'idea che l'essere umano, caduto in uno stato di degradazione in seguito al suo peccato, deve aspirare a un ritorno allo stato originario. Un ruolo di particolare rilevanza per lo sviluppo della riflessione sul linguaggio è svolto dalla medicina empirica²⁴⁴, come è stato evidenziato da Dubois (2010), che riflettendo sulla caduta del mito della lingua originaria, scrive:

Le rôle des physiciens et des médecins a été de mettre en valeur la part de l'acquisition dans le langage. Abandonnant l'idée métaphysique d'une nature innée et permanente, ils se réfèrent, dans l'explication des phénomènes linguistiques, à des faits sociaux et culturels. Ils mettent en valeur cette idée que le langage s'apprend par art et discipline. Détruisant par-là les interdits et les malédictions qui accompagnent l'explication de la pluralité des langues et des difficultés de communication, ils fournissent une explication naturelle — et non surnaturelle — des phénomènes de langage²⁴⁵.

Grazie al comune apporto dell'anatomia e della fisiologia, infatti, il centro di interesse del dibattito linguistico si sposta progressivamente sui meccanismi concreti alla base dell'acquisizione del linguaggio, riconosciuto come il risultato dell'interazione dell'individuo con l'ambiente esterno²⁴⁶. Questa teoria dell'acquisizione naturale del linguaggio, secondo Dubois, è alla base di tutti i processi di demistificazione del linguaggio e determina il declino di interpretazioni misticheggianti a favore di una interpretazione naturale e culturale. Particolarmente rilevanti sono gli studi condotti sul rapporto tra l'apparato fonatorio e l'acquisizione del linguaggio e sul ruolo che la memoria svolge in questo processo. Lo studioso ricorda le memorie del medico Laurent Joubert (1529-1638), il quale riporta la testimonianza di bambini che, dopo essere diventati sordi, hanno gradualmente perso anche l'abilità di parlare. I suoi studi si rivolgono anche al rapporto tra amnesia e afasia, riferendosi a persone che dopo aver perso la memoria hanno gradualmente perso anche l'abilità di parlare; la

²⁴³ Cfr. Formigari (1981); Lifschitz (2012a: 21).

²⁴⁴ Come evidenziato da molteplici studi, tra cui ricordiamo Gensini (2016a: 49 ss.); Law (2003: 220).

²⁴⁵ Dubois (2010: 148).

²⁴⁶ Dubois (2010: 102).

memoria, infatti, secondo il medico ha la necessità di essere continuamente stimolata tramite le informazioni derivanti dall'organo dell'udito. L'idea di fondo di Joubert crede che il linguaggio sia uno strumento di comunicazione, per questo la sua genesi presuppone lo sviluppo della società. Proprio a tal proposito egli fa riferimento a Diodoro Siculo, in cui ritrova un antecedente a questo tipo di ricostruzione²⁴⁷. Come forse è noto, Diodoro, nel primo libro della sua *Biblioteca Storica* esponeva una lunga digressione sull'origine delle civiltà che per molti aspetti sembra essere influenzata dalla tradizione epicurea²⁴⁸. Nonostante le ricostruzioni contemporanee, il dato è significativo, perché i pensatori di età moderna identificavano come i due esponenti del naturalismo epicureo proprio Diodoro Siculo e Vitruvio e usavano citarli al posto di Lucrezio ed Epicuro, considerati più pericolosi e a rischio censura.

Sulla funzione sociale del linguaggio riflette anche l'umanista e storico Claude Fauchet (1530-1602), che seguendo Diodoro Siculo, espone una genesi del linguaggio che riprende le idee di Joubert ma applicate al collettivo.

Questa nuova prospettiva sostiene, dunque, l'idea che l'acquisizione di una lingua sia frutto di un lungo processo di apprendimento, che coinvolge l'apparato fonico-acustico, ma anche altre facoltà, quali la memoria. Questo sviluppo si inserisce all'interno di un processo generale di socializzazione, per cui gli individui sviluppano il linguaggio perché ne avvertono l'utilità comunicativa.

Da un punto di vista teologico, evidentemente, l'idea che le lingue siano acquisite mina profondamente la fondatezza del mito di Babele come spiegazione della molteplicità linguistica, infatti:

Le choix des phonèmes, leur mise en rapport avec un objet ou une idée, n'est pas déterminé par une nature divinement instituée : tout est question de physiologie et d'environnement. Il s'agit bien toujours de la nature, mais de la nature conçue comme l'ensemble chaotique des expériences d'un homme ou d'une communauté, et non comme un ensemble structuré et permanent qui constituerait l'être humain. Ainsi les mots et leur agencement devront être mis en rapport avec les hasards de l'expérience et la variété des situations²⁴⁹.

La diversità linguistica, come evidenziato da Dubois, comincia a essere concepita come il frutto delle interazioni dell'individuo con l'ambiente, cioè dell'interazione del "sistema razionale" con il mondo. Chiaramente, a questo punto, la spiegazione Biblica della

²⁴⁷ Dubois (2010 : 110-111).

²⁴⁸ Cfr. *infra* 2.3.2.2.

²⁴⁹ Dubois (2010: 105).

«grandissima difficultate»²⁵⁰ della diversità delle lingue perde vigore. Il nuovo modello di riferimento viene ricercato nelle fonti antiche che si sono fatte portavoce del naturalismo linguistico, in particolare, in quello epicureo-lucreziano, che offre un'alternativa meno compatibile con le Sacre Scritture, ma più adeguata al nuovo paradigma epistemologico, caratterizzato dalla rivoluzione scientifica e dalla crisi dei modelli culturali tradizionali.

2.3.1 *Il ritorno di Epicuro e Lucrezio*

La riscoperta dei testi di Epicuro e Lucrezio ha consentito di rivalutare due pensatori segnati dall'accusa di edonismo e materialismo, un pregiudizio nato principalmente per influenza di fonti ostili cattoliche. Il rigido materialismo epicureo è incompatibile con la dottrina cristiana sotto due aspetti fondamentali: l'universo è il risultato dell'aggregazione casuale di atomi e vuoto, negando ogni finalismo e ogni possibilità di una esistenza divina extra-terrena e nega l'immortalità dell'anima, che, in quanto costituita dall'aggregazione di atomi e vuoto, è destinata a disgregarsi con la morte del corpo. A causa dell'ostilità dell'ortodossia cristiana predominante, il rapporto degli autori moderni con il naturalismo epicureo non può essere trasparente²⁵¹. Per prevenire e contrastare possibili ripercussioni gli intellettuali scelgono di adottare diverse strategie. Laddove il naturalismo è esplicitamente un riferimento, si sceglie di citare delle fonti che sono influenzate da Epicuro, ma la cui posizione è più attenuata, rendendo più semplice l'integrazione nel contesto cristiano (per esempio, Diodoro Siculo e Vitruvio). L'interesse verso le dottrine epicuree è spesso accompagnato da esplicite dichiarazioni di fede, che servono a prendere le distanze dalle dottrine "empie" senza dover rinunciare a indagarle – una strategia adottata, per esempio da Warburton e da Condillac²⁵². Un altro metodo ampiamente utilizzato prevede la scelta di affidare le proprie posizioni compromettenti all'anonimato, come testimoniato dalle numerose opere della letteratura clandestina, come nel caso del *Teophrastus Redivivus*.

In generale, l'adozione di misure di autocensura e dissimulazione per evitare la condanna ecclesiastica è caratteristico della prima circolazione dell'opera di Lucrezio: tutte le versioni stampate del *DRN* sono accompagnate da "avvertenze per il lettore"²⁵³. Questa peculiarità, che ha avuto anche delle conseguenze a lungo termine sulla percezione dell'opera nei secoli

²⁵⁰ Si tratta di un'espressione di Giambattista Vico, in *Scienza Nuova* 444-445, per riferirsi alle difficoltà poste dal tentativo di spiegare la molteplicità delle lingue. Cfr. Gensini (2016a: 87 ss.).

²⁵¹ Cfr. Gensini (1993: 57-59).

²⁵² Cfr. *infra* 4.1.2.2.

²⁵³ Come vediamo, per esempio, nell'importante edizione di Denys Lambin, di cui parleremo a breve.

successivi, è una prova della grande diffusione e influenza del poema lucreziano. Scrive Prosperi (2007: 214-215):

there are many signs of the success of the dissimulatory code in assuring the poem's circulation, chief among them the absence of Lucretius from the *Index Librorum Prohibitorum*, a phenomenon underlined by the many favourable mentions of the poem at the highest levels of the ecclesiastical hierarchy. Even at the end of the sixteenth century the Jesuit Father Antonio Possevino, whose *Bibliotheca selecta* provided a bibliographical survey of texts acceptable to Counter-Reformation orthodoxy, expressed his admiration for the literary and moral value of the *DRN*, while condemning its Epicureanism.

2.3.1.1 *Il problema delle fonti: la tradizione manoscritta*

Preliminare a qualsiasi indagine sul rapporto tra il mondo moderno e i classici è l'analisi della disponibilità delle fonti²⁵⁴. Durante la prima fase dell'età medievale, la circolazione di alcuni testi della filosofia greca avviene tramite traduzioni latine²⁵⁵ o tramite le informazioni tramandate dai Padri della Chiesa, tra cui spicca il ruolo di Agostino²⁵⁶. A partire dal IX secolo, grazie al contatto con il mondo arabo – impegnato nello studio e nella traduzione in arabo dei classici – l'Occidente riscopre testi della filosofia greca considerati perduti²⁵⁷. In particolare, Aristotele conosce una straordinaria fortuna, diventando il riferimento per l'insegnamento della filosofia alla Facoltà delle Arti e alla Università di Teologia, dove le sue opere sono approfonditamente commentate.

Diversa è la situazione per la filosofia di Epicuro e Lucrezio: le poche informazioni disponibili derivano da fonti indirette, spesso ostili, che avevano contribuito a costruire un'immagine negativa dei loro insegnamenti, associati all'idea di una vita dedicata alla dissolutezza e ai piaceri. Solo in età moderna, il ritrovamento accidentale di manoscritti permetterà di rivalutare il pensiero epicureo. Due momenti risultano fondamentali in questo percorso: il

²⁵⁴ Uno degli strumenti fondamentali per lo studio della diffusione dei manoscritti e della disponibilità delle fonti antiche in età moderna è il *Catalogus Translationum et Commentariorum* (CTC), fondato nel 1945 da Paul Oskar Kristeller, parzialmente consultabile online. Le edizioni meno recenti sono disponibili in Open Access, gli articoli più recenti hanno un accesso limitato (<http://catalogustranslationum.org/index.php>).

²⁵⁵ L'impresa di traduzione in latino di Severino Boezio (475/477-524/526 d.C.) è fondamentale, poiché dopo la caduta dell'Impero Romano d'Oriente (446 d.C.) la capacità di leggere in lingua greca era progressivamente scomparsa. Un altro fattore che determina la scomparsa di alcuni testi di filosofia greca dal mondo latino è la chiusura dell'Accademia platonica nel 529 d.C., per volontà dell'imperatore Giustiniano, che segna un progressivo allontanamento anche da parte del superstito Impero Romano d'Oriente verso la cultura pagana, in difesa del cristianesimo. Il flusso migratorio degli intellettuali verso il mondo arabo suscitò l'interesse della dinastia regnante degli Abbasidi (VIII sec. d.C.) che promosse un intenso sforzo di traduzione delle opere greche. Cfr. Gutas (2002).

²⁵⁶ Per esempio, cfr. *supra* n. 157.

²⁵⁷ Rappresentativo del nuovo fervore intellettuale che ne deriva è il caso di Gerardo da Cremona, il quale, recatosi a Toledo nel 1167, scopre una biblioteca ricchissima di opere ignote al mondo latino e decide di imparare l'arabo per potervi accedere. Sorge un nuovo movimento di traduzione dall'arabo al latino, di cui la scuola di Toledo fu uno dei centri principali di traduzione tra il XII-XIII secolo Cfr. Gregory (2016: 19).

ritrovamento dell'*Epistola a Erodoto* e quello del *De rerum Natura*²⁵⁸, entrambi frutto di una fortunata stagione di “caccia ai manoscritti”, promossa da spedizioni organizzate dalla Curia Romana.

Nel 1420, papa Nicola V (1397-1455) organizza una spedizione a Costantinopoli per recuperare dei classici greci: tra i volumi ritrovati da Giovanni Aurispa, a capo della spedizione, figura il manoscritto contenente le *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio²⁵⁹, indispensabile per la conoscenza della filosofia antica.

Durante il medioevo Enrico Aristippo²⁶⁰ aveva tentato una traduzione dei primi libri dell'opera di Diogene Laerzio, che ispirò un trattato sullo stesso argomento, erroneamente attribuito al filosofo inglese Walter Burley (1275-1345), il *Liber de vita et moribus philosophorum*²⁶¹. Tuttavia, questa versione ebbe diffusione limitata. In generale, nel medioevo si prestava minore attenzione al contesto storico delle opere filosofiche: solo a partire dal XV secolo l'approccio cambia, grazie allo sviluppo dell'attività filologica. Si intensifica l'attività di emendazione dei testi, con l'obiettivo di ripristinare una versione il più possibile vicina all'originale (o alla presunta tale), prestando attenzione al vocabolario specifico dell'autore di riferimento, si ricostruisce il pensiero delle diverse scuole filosofiche e si tenta di redigere dei commentari²⁶². In questo clima si iniziano a scrivere le prime biografie dei filosofi, ispirate al modello di *Diogene Laerzio*.

Nel 1433, dopo un lungo e faticoso lavoro che lo impegna per circa un decennio (dal novembre 1424 ai primi mesi del 1433), Ambrogio Traversari²⁶³ completa la prima traduzione

²⁵⁸ Esiste una discreta bibliografia sul tema, in particolare, negli ultimi decenni, la questione è stata studiata e approfondita da Palmer, occupandosi anche della revisione della sezione dedicata a Lucrezio nel sopra citato *CTC*, inizialmente redatta da Fleischmann (1971). Cfr. Hankins-Palmer (2008); Palmer (2020: spec. 34-36).

²⁵⁹ Per uno studio approfondito sulla tradizione manoscritta rimando a Dorandi (2009: spec. 201 ss.), autore della nuova edizione di Diogene Laerzio (cfr. Dorandi 2013). Sul tema cfr. anche Hankins-Palmer (2008: 62).

²⁶⁰ Enrico Aristippo era un'intellettuale e politico della Sicilia normanna, vissuto nel XII secolo, noto anche per la sua attività di traduttore di opere filosofiche dal greco, tra cui diversi dialoghi platonici e il quarto libro dei *Meteorologia* di Aristotele. Esistono diversi studi sul contributo di Enrico Aristippo alla diffusione della filosofia, in particolare platonica, in età medievale. È difficile stabilire se la *Versio Aristippi* fosse limitata alla scelta di alcuni filosofi, se fosse un compendio o se invece traduceva integralmente l'opera di Diogene Laerzio. Secondo Dorandi (2009: 201) l'estensione della traduzione era limitata ai primi due libri, e forse alla vita di Aristotele, tratta dal V libro.

²⁶¹ Secondo diversi studiosi, tra cui Dorandi (2009: 201), l'opera non è attribuibile a Burleo, ma a un anonimo autore italiano vissuto agli inizi del XIV secolo.

²⁶² Cfr. Grafton (1988).

²⁶³ Ambrogio Traversari (1386-1439) era un monaco Camaldolese, che si dedica con passione allo studio e alla traduzione di opere dal greco, soprattutto dei Padri della Chiesa, fino a quando, nel 1431, diventa Priore del suo ordine. Come rileva M. Pontone, un'eccezione agli interessi di Traversari è la traduzione delle *Vite dei Filosofi*, che, nonostante gli errori commessi, è fondamentale per la circolazione dell'opera. L'ostacolo

latina delle *Vite dei filosofi*, dedicata a Cosimo de' Medici. L'opera si diffonde già nella versione manoscritta, ricopiata dal suo collaboratore Michele di Giovanni del Convento degli Angeli. Segue nel 1472 circa, la pubblicazione della prima versione stampata, Francesco Elio Marchesi cura a Roma e nel 1475 la stampa di Benedetto Brugnoli, a Venezia, che integrava i versi poetici di Diogene Laerzio, omessi da Traversari, a causa delle grandi difficoltà che aveva già dovuto affrontare. Entrambe le edizioni hanno vasta diffusione, con circa 22 ristampe prodotte nell'arco temporale delineato dalla prima pubblicazione fino al 1600. Queste non sono delle riproduzioni fedeli della traduzione di Traversari, perché non era possibile accedere alla versione autografa, ma soltanto a delle copie. Il lavoro di Traversari è stato poi tradotto in diverse lingue vernacolari, tra cui ricordiamo la prima traduzione italiana stampata nel 1480 a Venezia.

La prima edizione completa del testo greco, invece, è pubblicata nel 1533 a Basilea, presso Froben, seguita da diverse edizioni, tra cui una pubblicata a Parigi nel 1570, opera di Henri II Estienne (conosciuto con il nome latino *Stephanus*), che sarà ristampata nel 1593 corredata dalle note di Isaac Casaubon (redatte nel 1583). Nel 1594 è pubblicata a Roma una nuova edizione bilingue, curata da Tommaso Aldobrandino; nonostante questa versione fosse filologicamente più affidabile, la sua traduzione non riesce a imporsi su quella di Traversari²⁶⁴. Seguono numerosi tentativi di riedizione del testo e di traduzioni nelle lingue vernacolari, tra cui una traduzione italiana attribuita a Bartolomeo Lodovico e Pietro Rositini del 1545, una parafrasi di Giosefo Salviati del 1598 e una traduzione francese di François de Fongrolles del 1602.

principale che si ritrova di fronte non è soltanto legato al greco utilizzato da Diogene, che è molto diverso rispetto al Greco Bizantino dei Padri della Chiesa, ma dipende dal contenuto stesso dell'opera. A tal proposito scrive: «Traversari had many difficulties in translating the *Vitae philosophorum*. It is true that the Camaldolese found many linguistic and rhetorical problems, because Diogenes Laertius' Greek was very different from the Byzantine Greek he was used to. But – most of all – Ambrogio Traversari met a lot of ideological and theological obstacles, especially in reading the tenth book on Epicurus' philosophy that, in fact, remained unfinished for years, from 1425 to 1433» voce «Traversari, Ambrogio» in Sgarbi (2022: 3298). Sulla fortuna della traduzione di Traversari ha indagato Gigante (1988).

²⁶⁴ La versione ambrosiana delle *Vite dei filosofi* si basa su diversi manoscritti, tuttavia, nessuno di essi è particolarmente vicino alla versione originale di Diogene Laerzio. Il punto di riferimento di Traversari è un manoscritto ricopiato per lui dal monaco di Costantinopoli Demetrio Scranno tra il 1418-1419 da una versione del XI/XII secolo; a cui si aggiungono un manoscritto che Antonio di Massa ha riportato per lui da Costantinopoli e un manoscritto prestatogli nel 1425 dal poeta Leonardo Giustiniani. Da un punto di vista strettamente filologico, il problema dell'edizione di Traversari è che non ha a disposizione i codici più antichi [Dorandi (2009: 226); cfr. Knoepfler (1991)]. Indipendentemente dalla sua affidabilità filologica, il dato per noi rilevante è che l'opera di Diogene si diffonde attraverso la traduzione di Traversari – almeno fino alla stampa del testo greco – ed è la via di accesso fondamentale per gli intellettuali che non conoscevano il greco.

La circolazione dell'opera di Diogene Laerzio è determinante per la riscoperta di correnti filosofiche rimaste a lungo marginali, in particolare l'epicureismo. Il decimo libro delle *Vite* ha un ruolo decisivo nella rivalutazione del pensiero di Epicuro, permettendo di dissipare i fraintendimenti e pregiudizi che si erano stratificati nel corso dei secoli. Questa riscoperta ha dato impulso alla produzione di numerosi studi, tra cui si distingue per influenza e rilevanza il lavoro di Pierre Gassendi (1595-1655)²⁶⁵, il quale nel 1649 pubblica a Leiden le *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, a cui fa seguito, quasi un decennio dopo, un compendio della filosofia epicurea: il *Philosophiae Epicuri Syntagma* (1658).

Altro protagonista della vicenda è Poggio Bracciolini (1380-1459), segretario del papa al Concilio di Costanza (1414-1418), che nel corso dei suoi viaggi alla ricerca di antichi manoscritti, recupera numerose opere di classici greci e latini²⁶⁶. Nel 1417, accompagnato dal suo amico Bartolomeo da Montepulciano, presso l'abbazia di San Gallo, in Svizzera, ritrova un manoscritto contenente le *Silvae* di Stazio, l'*Atticus* di Cornelio Nepote, l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, le opere di Tertulliano e il *De rerum natura* di Lucrezio.

Diversi studi mostrano che durante il periodo medievale il nome di Lucrezio e brevi passaggi tratti dalla sua opera continuano a circolare in maniera indiretta: tramite autori che conoscevano il *De rerum natura* e potevano consultare il manoscritto, oppure tramite autori che non conoscevano direttamente il testo di Lucrezio, ma basavano le loro citazioni su fonti intermedie. Butterfield (2013)²⁶⁷, che ha analizzato le citazioni di Lucrezio nelle fonti indirette a partire dal I a.C. fino alla sua scomparsa, sostiene che fino al V secolo d.C. molti pensatori avevano accesso a una versione manoscritta del poema o comunque avevano una conoscenza diretta del suo contenuto. Questa conoscenza, tuttavia, diventa progressivamente più rara, fino a scomparire del tutto dopo il X secolo. La maggioranza delle prime citazioni di Lucrezio si trovano in un contesto argomentativo ostile, in cui l'epicureismo è assunto come bersaglio esemplare per attaccare e screditare il paganesimo e la sua tradizione culturale, come

²⁶⁵ Del ruolo di Gassendi per l'introduzione di Epicuro nel dibattito moderno parleremo nel paragrafo 3.1.

²⁶⁶ Poggio Bracciolini aveva ricevuto la formazione come notaio e per mantenersi esercitava l'attività di scrivano. In questo modo riesce a diventare prima scrivano e poi segretario del papa, per questo motivo è presente al Concilio di Costanza. Tenta anche delle traduzioni dal greco di alcuni testi, per esempio Diodoro Siculo e Senofonte, ma le sue competenze e il suo metodo non reggono il confronto con i filologi preparati da Lorenzo Valla e quindi rinuncia [Cfr. voce "Bracciolini, Poggio" in Sgarbi (2022)]. Esiste una vasta bibliografia sulla fortuna di Lucrezio: per una panoramica generale, cfr. Alfonsi (1978); Hadzsits (1935) dedicato all'influenza di Lucrezio in tutta la tradizione a partire dall'età contemporanea fino al 1900 (spec. pp. 198-248 sul periodo medievale e rinascimentale); la panoramica offerta da Piergiacomi (2022: 16-60). Cfr. Butterfield (2015); Palmer (2020); i numerosi contributi in Gillespie-Hardie (2007); Norbrook-Harrison-Hardie (2015).

²⁶⁷ Cfr. Butterfield (2015); Tutrone (2021).

fanno, per esempio, Arnobio e Lattanzio²⁶⁸. L'epicureismo, infatti, nonostante alcuni elementi di compatibilità con i dogmi cristiani, è irrimediabilmente compromesso a causa della sua negazione della provvidenza divina e dell'immortalità dell'anima. Un ruolo particolare è svolto dalle citazioni nei testi dei grammatici e dei lessicografi, in cui il contesto filosofico di sfondo del *DRN* non è rilevante: ciò ha costituito un vantaggio, perché ha permesso al nome di Lucrezio di non scomparire definitivamente, tuttavia le citazioni sono completamente decontestualizzate²⁶⁹. I riferimenti diminuiscono progressivamente fino a scomparire del tutto, infatti è molto difficile rilevare evidenze di una presenza del testo di Lucrezio nel periodo compreso tra la fine del X secolo e il ritrovamento di Bracciolini²⁷⁰.

Secondo le ricostruzioni filologiche²⁷¹, soltanto una versione manoscritta del *De rerum natura* è sopravvissuta oltre al VII secolo. Si ipotizza che tale copia, realizzata in un monastero dell'Italia Settentrionale, sia giunta in seguito alla corte di Carlo Magno. In quel contesto, segnato dalla rinascita degli studi, furono prodotte numerose trascrizioni del testo. Tuttavia, ricostruire la storia della circolazione dei manoscritti è estremamente complesso: della maggior parte di queste copie si conserva traccia solo nei cataloghi delle biblioteche monastiche, poiché molti esemplari sono andati perduti.

La copia scoperta da Poggio deriva da una copia del *Codex Oblungus*, risalente agli inizi del IX secolo²⁷², ormai perduto. Da questa versione discendono almeno altre sei copie

²⁶⁸ Per un approfondimento sul rapporto tra Epicureismo e cristianesimo cfr. Robert (2021).

²⁶⁹ È esemplificativo del modo in cui il nome di Lucrezio permane nella tradizione manoscritta la fortuna del verso *DRN* II, 128, che ha acquisito lo status di standard di riferimento nei florilegi di metrica [cfr. Butterfield (2013: 91 ss.)].

²⁷⁰ La tesi è condivisa da Butterfield (2013: 286-288) e da Reeve (2007); Tutrone (2021: 519), invece, ritiene che la questione debba essere ulteriormente approfondita. Nello specifico, Butterfield (pp. 46-101) ha indagato in maniera approfondita le citazioni del *DRN* per capire quali degli autori medievali che citano passaggi di Lucrezio hanno sottomano una delle versioni manoscritte del testo e quali, invece, citavano attraverso le mediazioni di altri autori. Molti passi avanti sono stati fatti negli studi sulla presenza di Lucrezio nel medioevo, da quando Bignone (1913) sosteneva che soltanto Ermenrico di Ellwangen (monaco benedettino, diventa abate di Ellwangen e poi vescovo di Passau; muore nel 874) conosceva direttamente il *DRN*, infatti, cita un passaggio non presente nei suoi predecessori; tutti gli altri passi del *DRN* presenti negli altri autori possono essere ricondotti intermediari, che alla fine risalgono a Lattanzio, S. Gerolamo e Isidoro di Siviglia.

²⁷¹ Per una ricostruzione approfondita e filologicamente puntuale della storia della trasmissione del testo rimando a Butterfield (2013), (2015). Cfr. Reeve (2005); Tutrone (2021).

²⁷² Dall'archetipo derivano il *Codex Oblungus* e il *Codex Quadratus*, entrambi risalenti al IX secolo. Il più antico dei codici superstiti è il *Codex Oblungus*, probabilmente prodotto in un monastero legato alla corte di Carlo Magno, collocato nell'area nord-ovest della Germania o nord-est della Francia. Il manoscritto presenta le correzioni del monaco irlandese Dungal [Cfr. Tutrone (2021)], appartenente al monastero di Saint-Denis (Parigi), che aveva vissuto anche a Pavia e a Bobbio, ed era famoso per la sua grande erudizione e per la sua profonda conoscenza dell'opera di Lucrezio. Proprio per queste competenze fu richiamato alla corte di Carlo Magno, dove potrebbe aver apportato le sue correzioni al manoscritto – oppure in uno spostamento successivo – basandosi sull'archetipo del *Codex Oblungus* [cfr. Tutrone (2021: 544-545)]. Il testo fu in seguito sottoposto

manoscritte, tra cui la più antica è quella realizzata da Niccolò Nicoli, amico di Bracciolini (il *Laur.* 35 30; invece il *Codex Poggianus* è perduto), completata nel 1437²⁷³. A partire da questo momento, il testo del *De rerum natura* inizia a circolare nell'Italia del XV secolo²⁷⁴.

L'*editio princeps* fu stampata nel 1473 a Brescia, seguita da una stampa a Verona (1486) e una terza a Venezia (1495). Una tappa fondamentale è la prima edizione veneziana di Aldo Manuzio (1500), affidata ad Avantius, che costituisce un primo tentativo di stabilire il testo originale. A questa seguì, nel 1515, la seconda edizione aldina, curata da Andrea Navagero. Parallelamente, nel 1512, la stamperia fiorentina della famiglia Giunti pubblicò un'edizione curata da Candidus. Pur basandosi sul testo veneziano, essa rappresenta un nuovo tentativo di emendazione del testo, integrando anche le annotazioni di Gioviano Pontano. Particolarmente rilevante è l'edizione commentata del filologo francese Denys Lambin, pubblicata a Parigi nel 1562-63 (II ed. 1565; III ed. 1670), rimasta un punto di riferimento fino all'edizione di Karl Lachmann del 1850. Lambin basava il suo testo su una collazione di manoscritti ritrovati al monastero di San Bertino (collocato vicino Saint-Omer): il metodo adottato per emendare il testo sfruttava il confronto con un'ampia varietà di manoscritti; con citazioni di altri autori e con una ricostruzione della filosofia epicurea. Contemporaneamente cominciano a essere redatti i primi commenti²⁷⁵.

Nel processo di integrazione dell'opera nel contesto moderno, la prefazione di Lambin alla sua edizione è indice del clima di sospetto nei confronti della filosofia epicurea. Egli, infatti, tenta di neutralizzare gli elementi dottrinali che potrebbero risultare inconciliabili con l'ortodossia cristiana. Un nodo critico affrontato è quello dell'immortalità dell'anima: Lambin sfrutta la distinzione tra *animus* e *anima*²⁷⁶ per sostenere che Lucrezio non avrebbe negato

a ulteriori correzioni, questa volta anonime, che testimoniano come il poema fosse apprezzato da una cerchia ristretta di intellettuali.

²⁷³ Dall'epistolario di Poggio sappiamo che egli non ebbe modo di leggere subito il *De rerum natura*, a causa della mancata restituzione da parte di Niccoli. Nel 1425 Poggio lo sollecita a restituirgli il manoscritto, in suo possesso probabilmente già dal 1418. Non avendo ottenuto successo, nel 1429, rinnova il suo reclamo, lamentando della mancata opportunità di leggerlo. Forse soltanto nel 1434 Poggio ha occasione di recuperare il suo prezioso manoscritto; tuttavia, non abbiamo informazioni che possano confermarlo o smentirlo [Hadzsits (1935: 249-254)].

²⁷⁴ I passaggi elencati sono soltanto alcune delle tappe della diffusione del testo di Lucrezio; per una narrazione approfondita cfr. Butterfield (2015: 52 ss.); Grafton (1988); Hadzsits (1935: 268 ss.); Hankins-Palmer (2008: 35-36); Reeve (2005: 208 ss.).

²⁷⁵ Chométy-Rosellini (2017: 22-25).

²⁷⁶ In *DRN* III 136-144 Lucrezio distingue le funzioni dell'anima utilizzando «animus» per riferirsi alla parte razionale dell'anima, in cui risiede l'elaborazione cognitiva, e «anima» per riferirsi alla parte a-razionale, che riguarda le sensazioni e le affezioni. Per un'analisi approfondita della complessa questione cfr. Verde (2017).

in modo esplicito la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Evidenzia, invece, i benefici che la lettura di Lucrezio può apportare sia da un punto di vista poetico e linguistico, sia da un punto di vista morale. La sua prudente conclusione è che « Tout, dans Lucrèce, n'est pas à repousser ni rejeter²⁷⁷ ».

Insieme al lavoro appena citato, ricordiamo l'edizione di Gifanio, del 1565, accusato di aver plagiato il lavoro di Lambin. Anche Gifanius, come in parte Lambin, pone l'attenzione sull'interesse morale del poema. Entrambe le edizioni sono precedute da un'edizione stampata a Bologna nel 1511, accompagnata dal ricco commento di Giovan Battista Pio.

Per lungo tempo, il poema lucreziano restò disponibile soltanto in costose e rare edizioni latine. A differenza di altri poeti classici, tradotti già a partire dal XVI secolo, il *De rerum natura* incontrò molteplici «fattori di resistenza»²⁷⁸, che ne ostacolarono la diffusione nelle lingue vernacolari. La prima traduzione conosciuta risale al 1650, quando Michel de Marolles pubblica *Le poète Lucrèce latin et français*. La scelta del titolo — che echeggia la tradizione ovidiana — non è casuale: Marolles tenta di far passare l'opera come un innocuo testo poetico, evitando contrasti con le autorità religiose e favorendone la circolazione. Nella terza edizione del suo lavoro, Marolles fornisce una preziosa testimonianza sulla traduzione perduta del *De rerum natura* di Molière: «plusieurs ont ouï parler de quelques vers après la traduction en prose qui fut faire de Lucrèce dès l'année 1649, dont il y a eu deux éditions. Ces vers n'ont vu le jour que par la bouche du comédien Molière, qui les avait faits²⁷⁹». Il manoscritto è scomparso in circostanze misteriose, ma la sua esistenza è confermata da numerosi contemporanei²⁸⁰.

In Italia, la diffusione dell'epicureismo è ostacolata dalla presenza della Chiesa²⁸¹. Un tentativo di traduzione del *De rerum natura* era stato già effettuato nel 1670, da parte di Alessandro Marchetti, professore di filosofia all'Università di Pisa. L'autorizzazione per pubblicare la sua traduzione è vincolata all'obbligo di segnare con un asterisco tutti i versi contrari

²⁷⁷ Chométy-Rosellini (2017: 24).

²⁷⁸ Alle difficoltà di integrazione con la dottrina cristiana, si aggiungevano due ostacoli di natura letteraria e linguistica: l'impossibilità di collocare l'opera entro una delle classificazioni dei generi letterari dell'epoca e la difficoltà di rendere in volgare le peculiarità linguistiche del poema lucreziano. Tuttavia, una volta superate le iniziali resistenze, cominciano a moltiplicarsi i tentativi di tradurre l'opera nelle lingue volgari [Chométy-Rosellini (2017: 14-15)].

²⁷⁹ M. Marolles, 1677, *Les six livres de Lucrèce. De la nature des choses*. Troisième édition, Paris, J. Langlois, Préface, pp. 3-4 ; cito tramite Chométy-Rosellini (2017: 35, n. 77).

²⁸⁰ Per un approfondimento sul tema cfr. Chométy-Rosellini (2017: 38-59).

²⁸¹ Chométy-Rosellini (2017: 90-91).

alla dottrina cattolica, preludio alla loro successiva soppressione. Per questo motivo Marchetti decide di rinunciare alla pubblicazione del suo lavoro. Nonostante questo, la sua traduzione si diffonde tramite delle copie manoscritte che circolano in Europa, che saranno stampate nel 1717, a Londra (Marchetti muore nel 1714), per poi, però, essere messe all'indice l'anno successivo.

2.3.2 *La ricezione del naturalismo nelle fonti non epicuree*

Comprendere la ricezione del naturalismo linguistico nelle fonti non-epicuree è di fondamentale importanza per comprendere come siano state integrate nel dibattito moderno. La riscoperta in età rinascimentale di opere appartenenti alla tradizione epicurea e a quella scettica è una tappa fondamentale per la diffusione di un nuovo paradigma, alternativo al modello scolastico, che aveva scelto Platone e Aristotele come suoi filosofi di riferimento.

Fino a questo momento, tuttavia, le tesi epicuree circolano in maniera indiretta, tramite filosofi che non aderiscono alla dottrina, ma o ne assorbono alcuni tratti peculiari o l'identificano come un bersaglio polemico. Tra questi ultimi ricordiamo gli apologisti cristiani come Isidoro di Siviglia; Girolamo; Arnolfo; Ambrogio e soprattutto Lattanzio, che con il suo *Divinae Institutiones* III sarà la principale fonte alla base dell'immagine negativa di Epicuro, mediando, per esempio, la conoscenza dell'epicureismo di Dante²⁸². A questi si aggiungono alcuni dialoghi di Cicerone, quali il *De Finibus bonorum et malorum*, il *De Natura Deorum*, il *De Divinitate*; le *Tusculanae disputationes*, il *De officiis*, il *De fato*, il *De senectute*, il *De amicitia*, i *Paradoxa* e i *Topica*, tutti concentrati in particolare sull'aspetto morale e sulla contrapposizione della dottrina epicurea con quella stoica; le *Epistole* di Seneca (*Ep.* XXI 10); Orazio, nell'*Ars Poetica* e nella *Satira* I 3, Clemente Alessandrino; Origene (*Adv. Cels.*, I 24-25) e Agostino; i *Moralia* di Plutarco; Gregorio di Nissa nel suo *Contro Eunomio*; Il *De Architectura* di Vitruvio e la *Biblioteca Historica* di Diodoro Siculo. Frammenti dell'opera di Lucrezio, come abbiamo visto, invece, circolavano tramite citazioni nei grammatici e tramite la fondamentale mediazione di Macrobio²⁸³.

A questo elenco di autori e opere, Gensini (1993: 59), ritiene sia opportuno aggiungere almeno altre due possibili linee di ricerca, nelle quali «l'epicureismo era stato o, per così dire,

²⁸² Su questo punto si veda l'introduzione di Robert (2021).

²⁸³ Cfr. Grafton (1988); Hankins-Palmer (2008), per un'idea generale sulla circolazione dei testi degli autori citati durante il Rinascimento.

già assimilato nei suoi succhi vitali, o integrato con l'eredità ricchissima del naturalismo antico o di altri importanti filoni della grecità»: l'uno è legato alla ripresa della tradizione della retorica latina dagli umanisti italiani, l'altro alla riflessione sulle capacità linguistiche e comunicative degli animali non umani. Forniamo brevemente qualche accenno rispetto a queste due linee di ricerca proposte.

Il primo gruppo di autori a cui Gensini fa riferimento è il trittico Cicerone-Orazio-Quintiliano, i quali, tematizzano la questione del rapporto tra linguaggio, bisogno e società. La retorica romana, rappresentata in modo esemplare da Cicerone, è indicata da Apel (1975) come fondamento della tradizione dell'«umanesimo linguistico». Questa linea di pensiero, partendo dalla riscoperta della retorica latina da parte degli umanisti italiani – i quali «guidati dall'idea ciceroniana della retorica, e in particolare della topica, mettono in questione il senso della logica astratta, formale e affermano l'esigenza d'una dialettica retorica o grammatico filologica²⁸⁴» – giunge, attraverso una continuità ideale, fino a Vico.

Grazie al lavoro di Vitali (2019)²⁸⁵ che, mossa dalla nostra stessa necessità di comprendere la diffusione delle idee linguistiche epicuree nella prima modernità, ha attentamente seguito queste tracce, vedremo brevemente alcuni passi particolarmente significativi per il dibattito moderno, in Cicerone e in Orazio.

A dispetto del giudizio indubbiamente negativo nei confronti dell'epicureismo²⁸⁶, Cicerone è una fonte preziosa per l'epicureismo moderno, soprattutto per una rivalutazione della sua morale, sostenuta a partire da autori come Petrarca e Boccaccio²⁸⁷. Cicerone era un autore noto sin dal medioevo, durante il quale molte delle sue opere erano lette e commentate,

²⁸⁴ Apel (1975: 198).

²⁸⁵ Cfr. Vitali (2018) sia sulle fonti del naturalismo, sia sulla sua ripresa dagli umanisti italiani.

²⁸⁶ Alla base vi è un'incompatibilità tra il suo ideale filosofico e alcuni principi cardine dell'epicureismo: il rifiuto alla partecipazione attiva alla vita politica, il materialismo, il dogmatismo e il fine identificato nel piacere. Maso (2008) ha mostrato come questa contrapposizione derivi da una profonda conoscenza della dottrina – attestata anche da elementi biografici (cfr. Cic. *Fin.* I 16.1; cfr. *Ep. Ad. fam.* XIII 1.2) – che diventa per Cicerone «il modello di riferimento con cui costantemente misurarsi» (*ivi.* p. 301). A dispetto del suo anti-epicureismo, Cicerone è una fonte preziosa per la ricostruzione della dottrina: nei suoi dialoghi mette in scena la contrapposizione tra la filosofia di Epicuro con quella stoica e accademica. Nel *De finibus*, nelle *Tusculanae disputationes* e nel *De natura deorum* troviamo ampie esposizioni di alcuni aspetti della fisica, della morale e della teologia epicurea.

²⁸⁷ Cfr. Gensini (1993); Vitali (2018).

poiché anche se in maniera parziale, circolavano in numerosi manoscritti, già prima della pubblicazione a stampa²⁸⁸.

Nelle opere retoriche di Cicerone, cioè il *De Oratore*; l'*Orator* e il *Brutus*, troviamo delle suggestioni che ricordano il naturalismo epicureo. Vitali le individua nel problema del significato in relazione alla conoscenza della realtà e nella preminenza della natura sull'*ars* nei fatti della lingua: il buon oratore, infatti, deve avere una conoscenza profonda della realtà, tale da permettergli di esporre le proprie argomentazioni con chiarezza, prestando attenzione all'uso del linguaggio, prediligendo parole tratte dal vocabolario comune, già imposte nell'uso, e alla chiarezza, eliminando dubbi e imprecisioni (cfr. *De Orat.* I 146). Nel primo libro del *De Oratore*, Cicerone introduce l'elogio della retorica con un breve accenno alla storia dell'umanità²⁸⁹: la capacità di saper conversare e di esprimere con la parola i propri pensieri è, secondo Cicerone, ciò che distingue gli esseri umani dalle bestie. L'eloquenza, più di qualsiasi altra qualità, ha permesso agli uomini, che inizialmente vivevano in una condizione semiferina, dispersi sui monti e nelle selve, di riunirsi in comunità, fondare città e istituire leggi e tribunali, rendendo possibile la civiltà²⁹⁰. Questa narrazione era presente già nel *De Inventione*, un'opera giovanile di Cicerone (circa 86 a.C., dunque risalente a circa

²⁸⁸ Un momento fondamentale per la circolazione delle opere retoriche di Cicerone è il ritrovamento del codice *Laudensis*, contenente il testo completo delle tre opere retoriche, della *Rhetorica ad Herennium* (erroneamente attribuita a Cicerone) e del *De Inventione*. Questo manoscritto, da cui deriva la famiglia dei codici *integri* (in opposizione ai codici *mutili*), fu fortuitamente scoperto nel 1421 dal vescovo di Lodi, Gerardo Landriani durante la ricerca di alcuni documenti negli archivi della cattedrale. Fino a quel momento le tre opere circolavano in forma estremamente frammentaria e lacunosa. Dalle tre copie più antiche (*mutili vetustiores*) derivano delle copie del XIV-XV secolo (*mutili recentiores*): l'*Abrincensis* 238 (A), del IX secolo, contenente parti del *De Orator* e dell'*Orator*; l'*Harleianus* 2736 (H), della fine del IX secolo, contenente il *De Orator* e l'*Erlangensis* 484 (E), del X secolo, contenente solo il testo del *De Oratore* e strettamente connesso ad (A). Tutti derivano da un comune archetipo autorevole, legato alla tradizione degli studi grammaticali e critici. Pur dipendendo da una copia intermedia, hanno il vantaggio di essere esenti dai tentativi di emendazione e di interpolazioni degli umanisti. Tuttavia, nessuno di essi trasmetteva il *Brutus*, inaccessibile fino al ritrovamento del *Laudensis*. Il codice, probabilmente risalente al VIII-IX secolo, era di difficile lettura, per questo fu affidato all'umanista e filologo Gasparino Barzizza (1360-1431), impegnato in quegli anni nella ricostruzione del *De Oratore*. Non riuscendo a decifrarlo, lo affidò a Cosimo Raimondi da Cremona, che trascrive il *De Oratore*, e a Flavio Biondo, temporaneamente a Milano, che trascrive il *Brutus*. Barzizza inviò le copie al vescovo Landriani e conservò per sé il manoscritto originario, che nel 1428 scomparve. Ne furono tratte numerose copie, ma già all'epoca furono criticate per i molti errori testuali da Giovanni Lamoia (anche la sua copia è andata perduta). Tra il 1465-1467 fu stampata a Subiaco l'*editio princeps* del *De oratore*; seguita nel 1469 da quelle del *Brutus*, e dell'*Orator*, a Roma. Le opere di Cicerone furono tra le prime a essere stampate in età rinascimentale: tra il 1465 e il 1672 furono stampate il *De Finibus bonorum et malorum*, i *Paradoxa Stoicorum*, il *De senectute*, il *De amicitia*, le *Tusculanae disputationes*, il *Somnium Scipionis*, il *De officiis* e le opere filosofiche, tra cui il *De natura deorum*, il *De divinatione*, il *De fato*, gli *Academica* e il *De legibus*; i *Topica*. Tra il 1498-99 fu pubblicata l'*Opera Omnia*. Seguono numerose ristampe e traduzioni in lingua volgare, segno dell'enorme successo editoriale di Cicerone.

²⁸⁹ Cfr. Lévy (1995).

²⁹⁰ Cic. *De Orat.* I 33-36.

trent'anni prima della pubblicazione del *DRN*), in cui traccia la storia dell'origine dell'eloquenza è introdotta da una storia dello sviluppo della civiltà:

Ci fu infatti un tempo quando gli uomini vagavano per i campi come le bestie e, nutrendosi come quelle, perpetuavano la stirpe, e nulla facevano guidati dalla ragione, ma risolvevano la maggior parte delle cose con la forza del corpo e non avevano ancora il culto della divinità, non conoscevano l'esigenza dei rapporti umani; nessuno aveva conosciuto nozze legittime o aveva guardato in faccia figli certamente suoi; nessuno aveva compreso quale utilità avesse il diritto uguale per tutti. Per questo, per errore e per ignoranza, la cupidigia, cieca e sconsiderata dominatrice dell'animo, abusava, come di pericolosissimi complici, della forza del corpo, per appagarsi. In quel periodo un uomo veramente grande e saggio riuscì a capire quale fosse la natura dell'animo umano e quanto grande fosse la sua capacità di fare cose straordinarie, a patto che qualcuno riuscisse a stimolarlo e a renderlo migliore istruendolo. Fu lui che, seguendo un disegno razionale, spinse e riunì in un luogo gli uomini dispersi per i campi e nascosti in tane selvagge e, inducendoli a fare ogni cosa in modo utile e onesto, sebbene in un primo momento ricalcitrasero, perché non vi erano abituati, li rese poi, da feroci e bestiali quali erano, docili e mansueti, giacché erano divenuti più sensibili alla persuasione e alla parola²⁹¹.

Entrambi i passaggi condividono l'idea che l'umanità si trovasse in una iniziale condizione rozza e selvatica: i primi uomini vivevano isolati e dispersi sui monti; non avevano la propensione alla socialità e ai rapporti reciproci; non rispettavano patti o leggi, ma si affidavano al solo uso della forza.

Nonostante l'apparente somiglianza con il lento progresso del genere umano narrato da Lucrezio *DRN* V 925-1010²⁹², il passo presenta notevoli differenze: Lucrezio evidenzia gli elementi di continuità tra il linguaggio umano e quello animale, Cicerone identifica il linguaggio come un tratto distintivo umano. Anche l'idea che gli uomini si siano riuniti e siano stati persuasi da un unico saggio individuo è poco compatibile con la narrazione del *DRN*, in cui il progresso è guidato dalla casualità e non dalla ragione (la quale interviene in una fase successiva e non ha a che fare con un disegno provvidenziale che guida l'evoluzione della natura, bensì con l'emergere della razionalità nei primi uomini)²⁹³.

²⁹¹ Cic, *De Inv.* I 2. Trad. di Greco 1998.

²⁹² È possibile che Lucrezio conoscesse la narrazione di Cicerone (Lévy 1995).

²⁹³ Secondo Vitali (2019), un altro punto di vicinanza si trova nel *De oratore* III 149, in cui il personaggio Crasso sembra distinguere tra "parole proprie" e "parole usate in senso traslato", rimandando alla distinzione tra le parole originariamente create e parole introdotte in una fase successiva (*Hrdt.* 75-76). Si potrebbe ipotizzare che le "parole proprie" siano simili alle "prime parole" sorte in maniera spontanea, cioè quelle in cui il rapporto tra il referente e il suono utilizzato per esprimerlo sono simili; mentre le "parole in senso traslato" potrebbero coincidere con la fase in cui gli "esperti" avvertono la necessità di introdurre nuovi termini per riferirsi alle nuove conoscenze introdotte. Questa modalità di creazione delle parole, come affermato nel proseguimento del discorso, è indotta «dalla necessità, sotto la spinta del bisogno e della povertà» (*De Orat.* III 155). L'invenzione di nuovi termini, che adopera le parole già esistenti in senso traslato, è resa necessaria dal bisogno di esprimere nuovi concetti e dalla povertà della lingua. In questi passaggi sembra esserci una vicinanza al naturalismo epicureo-lucreziano, tuttavia, la distinzione in parole "primigenie" e parole coniate in una fase successiva non è una novità nelle riflessioni sull'origine del linguaggio, anzi, sembra essere un motivo

Ovviamente comprendere le influenze dietro le idee linguistiche di Cicerone è un compito complesso; ai fini della nostra ricerca è interessante notare che temi come l'accento allo sviluppo della civiltà (*De Orat.* I 33-36) circolano ampiamente in età rinascimentale grazie alla grande attenzione rivolta a Cicerone²⁹⁴.

L'influenza epicurea sulla poesia di Orazio è esplicita e più facilmente individuabile²⁹⁵. I passi di maggiore rilevanza per la questione linguistica sono tratti dall'*Epistola ai Pisoni*, conosciuta come *Ars Poetica*, e dalla *Satira* I 3²⁹⁶.

L'opera di Orazio ci interessa direttamente, perché è posta in relazione con il naturalismo linguistico epicureo-lucreziano da Gassendi²⁹⁷, che nelle *Animadversiones* cita i versi 60-62 dell'*Ars Poetica* per spiegare la mutevolezza delle lingue. Scrive Vitali (2018), 258: «in tal modo egli ci fornisce, da un lato, una prova importante dell'influenza delle idee linguistiche oraziane nell'epoca moderna e, dall'altro, ci aiuta a delineare in maniera ancor più nitida il percorso che ha compiuto il naturalismo linguistico epicureo-lucreziano dal mondo antico alle porte della Modernità». Nel passo in questione Orazio esprime una concezione dei meccanismi linguistici di evidente matrice epicurea, che esplica tramite un interessante parallelo tra il continuo mutamento della natura e la mutevolezza delle lingue storico-naturali:

ricorrente, presente nel *Cratilo*, ereditato dagli stoici e presente anche nella riflessione di Varrone (attenzione, il *De lingua latina* è posteriore al *De Inventione*). In particolare, anche nel caso della riflessione stoica, le parole di nuova coniazione rispondono alle crescenti necessità espressive degli esseri umani, che hanno bisogno di nuovi termini per potersi riferire a nuovi concetti.

²⁹⁴ Notiamo che questo passo appartiene a una sezione di testo presente anche nei manoscritti mutili (H) ed (E), che relativamente al primo libro conservano rispettivamente i passaggi I, I-128; 157-192 e I, I-123.

²⁹⁵ Questo è, in parte, dovuto al complesso rapporto di Orazio con la filosofia: pur non aderendo a nessuna delle dottrine filosofiche esistenti, riprende elementi dottrinali da diverse scuole, tra le quali anche l'epicureismo, da cui derivano molti temi dell'etica, con una particolare attenzione al tema della morte, del tempo e del caso (come si vede, per esempio nella famosa *Satira* I, 15). Come consuetudine, Orazio, giunto all'età di vent'anni, si reca ad Atene per completare la sua formazione filosofica (*Ep.* II 2 45), entrando in contatto con la filosofia di Epicuro. È molto discussa l'ipotesi che Orazio, rientrato in Italia in seguito alla caduta in disgrazia dopo la presa di posizione durante la guerra, che lo aveva costretto all'esilio, abbia seguito le lezioni degli epicurei Filodemo di Gadara e Sidone. La maggior parte delle informazioni sulla biografia di Orazio derivano dalla sua produzione letteraria stessa. Per un'introduzione generale cfr. Nisbet (2007).

²⁹⁶ La produzione di Orazio conosce una fortuna pressoché ininterrotta, tanto che, insieme a Virgilio, è forse uno dei poeti latini più letti, commentati e imitati durante l'età medievale [cfr. Friis-Jensen (2007) e Brink (1971) per la tradizione manoscritta]. La sua circolazione è ampia anche nel Rinascimento [cfr. McGann (2007)], durante cui le sue opere sono ristampate numerose volte: l'editio princeps è stampata a Venezia nel 1471; l'anno seguente è pubblicata a Milano un'edizione stampata da A. Zarotto; qualche anno dopo, tra il 1474-75 esce a Roma l'edizione curata da G. A. Toscani; a Treviso nel 1481 viene stampata l'edizione di Michele Manzolo; l'anno seguente viene stampata un'altra edizione a Firenze e nel 1486 una nuova edizione esce a Milano per opera di A. Minunziano. Tra le opere di Orazio, proprio l'*Ars Poetica* è una delle più diffuse sia in età medievale, sia in età moderna: viene pubblicata intorno al 1470 e tradotta per la prima volta nel 1535 da Lodovico Dolce e nel 1548 da Francesco Robertello.

²⁹⁷ Di cui parleremo nel par. 3.1.

*Ut silvae foliis privos mutantur in annos,
prima cadunt, ita verborum. Vetus interit aetas,
et iuvenum ritu florent modo nata vigentque.
Debemur morti nos nostraque: sive receptus
terra Neptunus classes Aquilonibus arcet,
regis opus, sterilisve diu palus aptaque remis
vicinas urbes alit et grave sentit aratrum,
seu cursum mutavit iniquom frugibus amnis,
doctus iter melius, mortalia facta peribunt,*

*nedum sermonum stet honos et gratia vivax.
Multa renascentur quae iam cecidere cadentque
quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi.*

Come, sul declinare di ogni anno, i boschi mutan le foglie, e le più vecchie cadono, così delle parole con l'andar del tempo alcune periscono, e quelle spuntate or ora fioriscono di giovinezza e vengono rigogliose. Siamo soggetti alla morte noi e le nostre cose. Sia che il mare, imprigionato fra le spiagge, protegga (opera regale) le navi dai venti e una palude, per lungo tempo sterile e adatta alla navigazione, alimenti le vicine città e sia resa fertile con il pesante aratro; sia che un fiume, nocivo alle messi, abbia mutato il suo corso, prendendo miglior cammino; tutte le opere umane periranno: tanto meno può resistere la vigoria e la vaghezza giovanile delle lingue. Molti vocaboli che decadde rinasceranno; e cadranno quelli che ora sono in pregio, se così vorrà l'uso, nel cui potere risiede ogni arbitrio e legge e regola delle lingue²⁹⁸.

Le lingue sono un prodotto umano, soggette alla stessa legge di mutamento continuo che riguarda tutti gli esseri viventi. Il passo richiama immediatamente la regola generale della natura come progresso continuo, introdotta da Lucrezio nei versi *DRN* V 828 ss.²⁹⁹, secondo cui la legge naturale impone che nulla permanga identico a se stesso, ma tutto si trasformi e che le nuove condizioni si avvicendino continuamente, poiché è la natura stessa a costringere ogni cosa a mutare nel corso del tempo. In maniera analoga, per Orazio le lingue sono il risultato della combinazione di natura e cultura; per cui, la legge naturale del mutamento determina la continua scomparsa di alcune parole, sostituite da altre nuove e vigorose³⁰⁰ e,

²⁹⁸ Hor. *Ars. Poet.* 60-72. Per le citazioni dell'opera utilizzo la traduzione di Colamarino-Bo 2002.

²⁹⁹ Cfr. Lucr. *DRN* II 569-80, dottrina dell'isonomia, cioè dell'equilibrio tra la vita e la morte.

³⁰⁰ L'idea che la lingua sia in continuo mutamento e che alcune parole siano destinate ad essere dimenticate e altre nuove a sorgere è condivisa da Varrone, secondo cui: «L'uso linguistico è in costante evoluzione (*consuetudo loquendi est in motu*): pertanto alcune forme corrette finiscono col diventare scorrette e viceversa. Alcune parole dette male da alcuni autori antichi, grazie ai poeti ora sono usate correttamente, ma anche alcune parole, che una volta erano usate con criterio, ora vengono usate a sproposito. Per questo, noi seguiremo chi ci spinge verso la consuetudine, purché sia corretta: perché anche in questo consiste l'analogia» Varro, *Ling. Lat.* IX 17-18, trad. di Duso 2017. Anche questo passo è stato interpretato da alcuni studiosi come segno di un'influenza della dottrina epicurea-lucreziana. In particolare, mi riferisco a Collart (1954: 272), che mette il passo in relazione con *DRN* II 308. È certo che Varrone conoscesse la filosofia di Epicuro, che cita in più occasioni; tuttavia, non menziona mai esplicitamente Lucrezio, anche se alcune scelte linguistiche (es. *Ling. Lat.* X 77) sembrano rimandare proprio al *De rerum natura*. Non tutti, però, condividono l'ipotesi avanzata da Collart; per un approfondimento si veda il commento di Duso (2017). L'idea che il mutamento linguistico sia determinato dall'uso non è, del resto, un'innovazione: tale teoria era già stata elaborata dalla filosofia stoica, dove il concetto di *syntheia* (cfr. *supra* p. 57) indicava la divergenza tra significante e significato, nata dalla necessità

al contempo, le abitudini linguistiche dei parlanti determinano quali termini sopravvivono e quali periscono nel corso del tempo.

Un altro passo in cui è evidente l'influenza epicurea-lucreziana si trova nelle *Satire*, dove Orazio abbozza una narrazione della storia delle civiltà fin da subito molto familiare.

*Cum prorepserunt primis animalia terris,
mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
unguibus et pugnīs, dein fustibus atque ita porro
pugnabant armis, quae post fabricaverat usus,
donec verba, quibus voces sensusque notarent,
nominaque invenere. Dehinc absistere bello,
oppida coeperunt munire et ponere leges,
ne quis fur esset neu latro neu quis adulter.*

Quando sulla terra recente sbucarono i mortali, gregge privo di linguaggio e di civiltà, si disputarono le ghiande e le tane con le unghie e con i pugni; quindi, con i bastoni, e così via via, con le armi che più tardi aveva costruite il bisogno; fin tanto che presero a formare le parole, con le quali indicare i suoni e i sentimenti, e diedero i nomi alle cose: in ultimo, cominciarono ad astenersi dalle guerre, a fortificare le città e a stabilire le leggi, perché non ci fossero ladri, o predoni, o adulteri³⁰¹.

Anche in questo caso, i primi esseri umani sono descritti in una condizione semiferina, privi di linguaggio articolato e di civiltà. La loro sopravvivenza dipende dall'uso della forza fisica, e vivono in conflitto costante tra di loro. Il processo di civilizzazione si sviluppa parallelamente alla comparsa del linguaggio, grazie al quale è possibile stabilire degli accordi tramite i quali eliminare i pericoli derivanti dai conflitti, fortificare città e stabilire leggi su cui fondare la convivenza e il rispetto reciproco. Un passaggio risulta particolarmente interessante: i primi esseri viventi inventano le parole per poter indicare i suoni e i sentimenti e in questo modo danno i nomi alle cose, confermando quanto già affermato nell'*Ars Poetica*, cioè che le lingue sono un prodotto umano.

di estendere il vocabolario per adattarlo alle nuove necessità espressive. Integrato nella riflessione linguistico-grammaticale, questo concetto diventa centrale nel dibattito tra i sostenitori dell'anomalia (Scuola di Pergamo) e quelli dell'analogia (Scuola di Alessandria): i primi ritenevano che alla base della lingua e dei suoi mutamenti vi fosse l'uso, la consuetudine, l'irregolarità; i secondi, invece, sostenevano vi fosse la naturalità, la razionalità. Entrambi i concetti sono riconducibili alla filosofia stoica. In un contesto differente, è interessante rilevare un ulteriore punto di contatto: il ruolo peculiare del poeta nei fatti linguistici. In *De lingua Latina* IX 14, nel corso della riflessione sulle modalità dell'analogia, Varrone distingue tra diverse tipologie di parlanti (uomo comune, oratore, poeta) e i vincoli linguistici a cui sono sottoposti. Il poeta gode di una maggiore libertà espressiva, ma riveste anche una funzione normativa ed educativa, infatti, attraverso le sue opere può fornire modelli linguistici in grado imporre nuovamente all'uso termini desueti, forme corrette o nuove forme.

³⁰¹ Hor. *Sat.* I 3, 99-106.

L'insieme di tutti questi passi di Orazio, se letti come espressione di una precisa concezione del linguaggio, può offrire una chiara traccia dell'influenza dell'epicureismo linguistico, permettendo il parallelo con la distinzione in fasi della glottogenesi epicureo-lucreziana. In particolare, l'idea che le parole siano utilizzate per indicare le voci e i sentimenti potrebbe rimandare alla prima fase, in cui i primi suoni vocali sono una risposta istintiva agli stimoli esterni e alle affezioni. L'idea che le lingue siano un prodotto umano, mutevole nel tempo e soggetto all'arbitrio e alla legge dell'uso, rimanderebbe alla fase convenzionale, a cui si aggiunge l'introduzione di termini da parte degli "esperti", con la differenza che nel caso di Orazio questa funzione è affidata ai poeti.

Il secondo gruppo di testi indicato da Gensini (1993: 59), affrontano il tema del rapporto tra umani e animali, e comprende opere quali: la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, il trattato *Terrestriane an aquatilia animalia sint callidiora* di Plutarco, le opere di Luciano di Samosata, nonché dalle osservazioni di Aristotele, soprattutto nell'*Historia Animalium* e nel *De Anima*. A queste fonti si affiancano, inoltre, numerosi contributi provenienti dalla tradizione medica.

Questi testi fanno parte di quel «patrimonio animalista³⁰²» che costituisce lo sfondo di riferimento per lo sviluppo della *Querelle des bêtes*. Fra Rinascimento e Illuminismo, infatti, la riflessione sulle capacità cognitive e comunicative animali aveva acquisito una grandissima rilevanza, poiché permetteva di «definire per differenza la dimensione dell'umano»³⁰³. Il confronto con il suo proprio altro è per l'uomo uno strumento indispensabile per poter

³⁰² Questo ricco patrimonio di testi animalisti riconosce tra i suoi riferimenti anche un'opera della prima modernità: l'*Apologie de Raymond Sebond* (1580) di Montaigne, che, attingendo a numerosissime fonti antiche, aveva dimostrato le capacità conoscitive, linguistiche e morali degli animali non umani, diventando uno dei punti di riferimento moderni del dibattito successivo. Tra gli autori antichi, alle già citate opere biologiche di Aristotele, bisogna aggiungere l'*Epistola a Erodoto* e il *De rerum natura*, che insieme contribuivano ad argomentare a favore del continuismo umani-animali non umani. Dall'altra parte, invece, il filone stoico, con la distinzione tra il "discorso proferito" e il "discorso interiore" era stato recuperato dalla fazione discontinuista, capeggiata da Descartes, che nel *Discours de la Méthode* (1637), aveva affermato contro Montaigne e il suo allievo Charron, che gli animali sono capaci soltanto di riprodurre meccanicamente dei suoni simili al linguaggio umano, ma privo di pensiero. Tra gli autori di riferimento per lo sviluppo del dibattito ricordiamo anche Filone Alessandrino con il *De animalibus*; il già citato Plutarco con il *De Sollertia Animalium* e il *Gryllus*; Porfirio e il *De Abstinencia* di Porfirio; Sesto Empirico; Lattanzio con il *Divinae Institutiones* VII 7 e Arnobio con l'*Adversus Nationes* II 16-18. Per un quadro di riferimento più approfondito sul tema rimando a Gensini (2016a: 35-65); cfr. Gensini (2016b).

³⁰³ Gensini (2016a: 35).

conoscere se stesso e poter definire le proprie caratteristiche³⁰⁴. Approfondire questa tematica in questa sede è impossibile, per questo motivo è necessario rimandare alla bibliografia secondaria³⁰⁵; è utile ricordare, però, che in questo percorso, il contesto culturale italiano del Cinquecento era stato particolarmente prolifico e ricco di spunti. Descrivendo la posizione dell'umanista Valla sul dibattito animale, Gensini elenca le caratteristiche della tradizione di pensiero in cui si inserisce, la quale è:

[...] nutrita del contributo delle filosofie naturalistiche moderne (Telesio, Cardano), degli stimoli delle scienze in via di riorganizzazione (la medicina, l'astronomia, la fisica), del recupero dell'eredità epicurea, spesso incrociata con le componenti più chiaramente naturalistiche dell'aristotelismo (si pensi alle grandi opere biologiche dello Stagirita, dal *De generatione et corruptione* all'*Historia animalium*), sviluppate nel corso del XVI secolo soprattutto dal filosofo italiano Pomponazzi e dall'ambiente universitario padovano: quello tra cui, agli inizi del Seicento, andranno a collocarsi le straordinarie ricerche sul linguaggio degli animali dell'anatomista Girolamo Fabrici d'Acquapendente³⁰⁶.

Abbiamo già visto con Dubois (cfr. *supra* p. 78) che la tradizione medico-anatomica aveva contribuito in maniera significativa al processo di demistificazione del linguaggio, consentendo di concentrare l'attenzione sui processi di acquisizione e di recuperare fonti pagane fino a quel momento non considerate. Come leggiamo nelle parole di Gensini, dalla tradizione umanista italiana deriva un filone di riflessione che tiene insieme la tradizione epicurea con gli scritti biologici di Aristotele³⁰⁷. Questa particolare mescolanza di fonti è caratteristica della riflessione medica – rappresentata emblematicamente da personaggi come Girolamo Fabrici d'Acquapendente – che aveva posto particolare attenzione agli studi di Aristotele sul funzionamento dell'apparato fonatorio. Nella *Historia Animalium* IV 9, Aristotele distingue i diversi tipi di espressione fonica e gli organi utilizzati per produrli: *psòphos*; *phoné* e *diàlektos*. Questa distinzione è determinata biologicamente. Il semplice suono (*psòphos*) è il risultato di un'emissione sonora prodotta dall'urto di due corpi, e perciò è comune a tutti gli

³⁰⁴ Nel *Discours sur la nature des animaux* (1753: 3-4), contenuto nel quarto volume della *Histoire Naturelle*, imponente opera enciclopedica espressione della cultura settecentesca, Buffon scrive che se non esistessero gli animali la natura dell'uomo sarebbe ancora più incomprensibile: «Comme ce n'est qu'en comparant que nous pouvons juger que nos connoissances roulent même entièrement sur les rapports que les choses ont avec celles qui leur ressemblent ou qui en diffèrent, et que s'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme seroit encore plus incompréhensible ; après avoir considéré l'homme en lui-même, ne devons-nous pas nous servir de cette voie de comparaison? ne faut-il pas examiner la nature des animaux, comparer leur organisation, étudier l'économie animale en général, afin d'en faire des applications particulières, d'en saisir les ressemblances, rapprocher les différences, et de la réunion de ces combinaisons tirer assez de lumières pour distinguer nettement les principaux effets de la mécanique vivante, et nous conduire à la science importante dont l'homme même est l'objet?».

³⁰⁵ Per un primo approccio al tema si vedano i contributi in Cimatti-Gensini-Plastina (2016); Gensini (2020); Gensini-Fusco (2010); Manetti-Prato (2007).

³⁰⁶ Gensini-Fusco (2010: 54).

³⁰⁷ Per una analisi approfondita rimando a Laspia (2016).

animali. La voce (*phoné*), invece, si distingue dal suono perché accompagnata da un'immagine mentale dotata di significato³⁰⁸ e richiede il possesso di organi adeguati, come i polmoni e la laringe. La voce articolata (*diálektos*) implica la capacità di pronunciare lettere; per poter segmentare l'emissione vocale sono necessari organi più sofisticati, come una particolare conformazione di lingua, bocca e denti. Tuttavia, neanche questa capacità è un'esclusiva umana: alcuni tipi di uccelli, come le gazze e i pappagalli, dotati di una particolare conformazione anatomica, sono in grado di produrre voci simili a quelle umane³⁰⁹. Per Aristotele, dunque, sebbene l'essere umano possieda una organizzazione fisica che gli consente di articolare il linguaggio in modo più complesso, non esiste una frattura agli animali, piuttosto una distribuzione graduale delle facoltà. La differenza fondamentale tra le voci animali e il *logos* umano si colloca sul piano del contenuto: le voci animali comunicano piacere e dolore; invece, gli umani utilizzano la voce per parlare di ciò che è giusto e ingiusto (*Pol.* I 1253a)³¹⁰.

Gli elementi tratti dagli scritti biologici di Aristotele saranno ripresi nella riflessione linguistico-filosofica successiva, come nel caso di Gassendi, il quale – mescolandoli con l'epicureismo, che pone l'accento sulle origini naturali del linguaggio e sul carattere empirico della conoscenza — li utilizzerà per opporsi alla teoria della *bête machine* di Descartes, sostenendo l'idea di una continuità tra esseri umani e animali non umani³¹¹.

2.3.2.1 *Un epicureismo linguistico “senza” epicurei: l'acquisizione del linguaggio e lo sviluppo della civiltà in Diodoro Siculo e Vitruvio*

Nella ripresa moderna del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano, una posizione di rilievo è occupata dallo storico Diodoro Siculo e dall'architetto Vitruvio³¹². Il nostro interesse nei loro confronti si basa sul ruolo che gli ha attribuito la riflessione linguistica moderna.

³⁰⁸ Arist. *De An.* B, 420b 29-421a 1.

³⁰⁹ Su questo confronto cfr. anche Arist. *De part. anim.* II 659a 21-662a 35.

³¹⁰ Scrive Aristotele (*Pol.* I 1253a): «Perciò è chiaro che l'uomo è animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi. Infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano, e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella: la voce è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: esser l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città» Trad. di Viano 2002.

³¹¹ Gensini-Fusco (2010: 63-66). Tra gli oppositori di Descartes, Gassendi utilizza per la sua argomentazione numerose fonti, non soltanto Aristotele ed Epicuro, ma anche altri classici della riflessione animalista, come Plutarco, Montaigne e il sopracitato Fabrice d'Acquapendente [Gensini-Fusco (2010: 213-214)].

³¹² Insieme a Vitruvio e Diodoro vi è una terza narrazione avvicinata a quella epicurea, cioè quella di Lattanzio *Inst. Div.* VI 10 13-14, su cui però non ci soffermeremo, perché non rientra nell'elenco di autori esplicitamente indicati in età moderna come sostenitori del naturalismo linguistico. Per un confronto tra le posizioni di questi tre autori cfr. Verlinsky (2005: 60-63).

Sostenere un'origine brutta dei primi uomini e l'emergere spontaneo del linguaggio, significava entrare in aperto contrasto con le autorità ecclesiastiche: in un contesto culturale in cui il materialismo era già di difficile integrazione, riferimenti a Epicuro e Lucrezio potevano avere conseguenze particolarmente gravi, per questo motivo, molti pensatori moderni, autori di innovative teorie sull'origine del linguaggio, preferiscono ricordare Diodoro e Vitruvio come i massimi esponenti del naturalismo linguistico. Una delle prime rare eccezioni, a nostra conoscenza, si trova nell'opera di Richard Simon³¹³; ma la sua scelta, come vedremo più avanti, gli costerà il disprezzo da parte dei suoi contemporanei, che lo accusano di essersi discostato dall'insegnamento delle Sacre Scritture, incorrendo in errore. Vediamo, dunque, rapidamente quali sono i passi della *Biblioteca historica* e del *De Architectura* a cui sovente fanno riferimento gli autori moderni per spiegare l'origine naturale della civiltà.

2.3.2.2 Diodoro Siculo: la storia universale e l'origine primitiva degli uomini

Lo storiografo di Agrigento, Diodoro Siculo, tra il 60 e il 30 a.C., redige un'imponente opera in quaranta volumi, mosso dall'intenzione di comporre un'enciclopedia storica universale: la *Biblioteca Storica*³¹⁴. In età moderna, si moltiplicano le traduzioni latine e nelle lingue vernacolari, e l'opera conosce una rapida diffusione, riscuotendo grande interesse, soprattutto grazie alla prima sezione, ricca di informazioni geografiche ed etnografiche, particolarmente in sintonia con gli interessi culturali del tempo. Come osserva Sideri in uno studio dedicato alle prime traduzioni in volgare della traduzione latina di Bracciolini.

Considerata, dunque, l'imponente mole di informazioni inedite e curiose raccolte da Diodoro in questi primi cinque libri, ben si comprende l'alto grado di interesse che essi poterono suscitare nel corso di un secolo, il Quattrocento, a vocazione spiccatamente geografica, durante il quale gli ambienti intellettuali umanistici – complici gli impulsi provenienti dalle prime esplorazioni dei portoghesi in Africa, gli scambi politico-diplomatici e culturali favoriti dal Concilio di Firenze e, più tardi, la scoperta del Nuovo Continente – ampliarono l'orizzonte del proprio universo

³¹³ Cfr. 3.2.1.2.

³¹⁴ L'opera, come dichiarato nell'introduzione dall'autore stesso (*Bibl. Hist.* I 4 6-7), ha una struttura tripartita. I primi sei libri si concentrano sulle narrazioni mitiche, di cui non è possibile fornire delle distinzioni cronologiche precise (a differenza delle due sezioni successive), di cui i primi tre dedicati ai miti dei popoli barbari, gli ultimi tre a quelli dei Greci. La narrazione propriamente storica inizia con la guerra di Troia, libro VII inizia la narrazione propriamente storica, la narrazione si protrae fino alla morte di Alessandro Magno, che segna la fine della seconda sezione (libri VII- XVII). L'ultima sezione, libri XVIII- XL, invece, giunge fino alle vicende contemporanee a Diodoro, ma l'esatta conclusione ci è ignota a causa della perdita dei volumi conclusivi. Di questo monumentale progetto sono sopravvissuti soltanto quindici volumi: i primi cinque libri e i libri XI-XX. Queste due sezioni di opera circolano separatamente, in particolare, esistono 28 manoscritti relativi ai primi cinque libri e 31 relativi ai libri XI-XX, di questi, soltanto 3 copie conservano entrambe le sezioni. Per quanto riguarda i libri intermedi tra queste due sezioni, esse sono sopravvissute soltanto tramite le citazioni presenti nelle fonti indirette. Per un primo approccio, cfr. l'introduzione di Cordiano-Zorat (2006).

conoscitivo a zone dell'ecumene sino ad allora pressoché ignote, procedendo a un recupero e a una nuova diffusione dei testi geografici dell'antichità³¹⁵.

Il rinnovato interesse degli intellettuali per l'opera di Diodoro è riconducibile, probabilmente, alla figura di Manuele Crisolora³¹⁶, il quale, chiamato a Firenze da Coluccio Salutati nel 1396 per insegnare greco, avrebbe portato con sé – tra gli altri testi – anche il manoscritto della *Biblioteca Storica*. Un contributo fondamentale alla riscoperta dell'opera è da attribuire alle spedizioni di Giovanni Aurispa, che tra i manoscritti riportati in Italia, annovera anche alcuni libri di Diodoro Siculo, sebbene si tratti soltanto dei primi cinque. Ulteriori manoscritti raggiungono la curia romana grazie alle missioni diplomatiche di Cristoforo Garatone. La prima traduzione in latino dell'opera è attribuita a Leonardo Bruni, che nel 1405 traduce un passo tratto dal primo libro per Salutati. In breve tempo, tuttavia, le traduzioni latine iniziano a moltiplicarsi velocemente. Un ruolo decisivo in questo processo è svolto da papa Niccolò V, promotore di un progetto di traduzione. Egli commissiona a Poggio Bracciolini la traduzione in latino dei primi cinque libri; a Iacopo da San Cassiano quella dei libri XVI-XXX e a Pier Candido Decembrio i libri XVI-XX. Di queste, soltanto la traduzione di Bracciolini viene portata a termine nel 1449. Numerosissime sono poi le traduzioni nelle lingue volgari.

Il nostro interesse si rivolge al primo libro, dove, dopo una descrizione dell'origine del cosmo influenzata dalla dottrina stoica, troviamo una narrazione sull'origine della specie umana e sul progresso della civiltà. Quest'ultima presenta alcuni elementi che sembrano richiamare la posizione epicurea-lucreziana³¹⁷. In realtà, è opportuno precisare che esiste un consenso univoco sulle fonti di questa narrazione. Alcuni studiosi, infatti, tendono a

³¹⁵ Sideri (2022: x), a cui rimando anche per una ricostruzione della fortuna in età moderna.

³¹⁶ Manuel Chrysoloras è un intellettuale e diplomatico bizantino, nato circa intorno al 1350 a Costantinopoli. Durante uno dei suoi viaggi diplomatici a Venezia, Chrysoloras attira l'attenzione di due allievi di Salutati, cioè Roberto Rossi e Jacopo Angeli, che lo seguirà a Costantinopoli per imparare il greco. Sarà Salutati a proporre a Chrysoloras di insegnare greco presso la cattedra appositamente istituita per lui presso l'Università di Firenze, che ricoprirà dal 1397 al 1400. Cfr. Voce "Chrysoloras, Manuel" in Sgarbi (2022).

³¹⁷ Un'ipotesi sostenuta, in tempi recenti, da Verlinsky (2005: 60), che confrontando le posizioni di Diodoro, Vitruvio e Lattanzio scrive: «What, however, unites all the three narratives, is that they represent a non-teleological and non-theological vein of explanation of language. At the same time they describe the origin of language by the imposition of names, and in Diodorus and Vitruvius the relationship between words and objects is stated explicitly to be accidental. In this they differ importantly from Epicurus' theory, the most notable representative of non-teleological and non-theological explanation of culture in the Hellenistic period. This general consideration is, for me, an important argument in favour of the Reinhardt-Cole hypothesis of the Democritean provenance of the doctrines in Vitruvius (Lactantius is more problematic), however modified they might be due to the intermediate source». Per una panoramica sulle diverse posizioni riguardo le fonti di questo passaggio della *Biblioteca Historica* e un approfondimento rispetto al dibattito a cui si riferisce Verlinsky, si veda il commento di Burton (1972: 47-51).

ricondurla a Democrito, ritenuto il primo filosofo a elaborare una storia dell'umanità a partire da condizioni primitive, contro il mito dell'Età dell'Oro³¹⁸.

I primi uomini comparsi sulla terra - così affermano -, conducevano una vita disordinata, bestiale: se ne uscivano in ordine sparso per cercare dove nutrirsi e prendevano da mangiare l'erba più dolce e i frutti che crescevano spontaneamente sugli alberi. E quando venivano attaccati dagli animali selvaggi, si aiutavano l'un l'altro, resi edotti dall'interesse e, riunendosi in gruppo per la paura, impararono a riconoscersi, a poco a poco, dalla fisionomia. Essendo i suoni che emettevano inintelligibili e confusi, un poco alla volta articolavano le parole e, stabilendo tra di loro dei simboli per ogni cosa che si presentava loro, si resero noti gli uni agli altri l'interpretazione di tutti quanti i termini. Ma poiché gruppi di questo genere si formarono su tutta la terra abitata, non ebbero tutti la stessa lingua, poiché ognuno di essi coordinò a caso le parti del discorso. Ed è perciò che esistono tanti tipi di lingue e che i primi gruppi di uomini che si formarono furono all'origine di tutti i popoli. Ora, dal momento che non era stata scoperta nessuna delle cose utili alla vita, i primi uomini vivevano faticosamente, privi di vesti, non avvezzi ad usare abitazioni né fuoco, completamente ignari di alimenti coltivati. E infatti, non conoscendo neppure l'uso di raccogliere gli alimenti selvatici, non facevano alcuna provvista di frutti per rimediare alla propria indigenza; e perciò molti di loro perivano durante l'inverno per il freddo e la penuria di cibo. Un po' alla volta, però, resi edotti dall'esperienza, in inverno si rifugiavano nelle grotte e mettevano da parte quei frutti che potevano essere conservati. Una volta conosciuti il fuoco e le altre cose utili, progressivamente inventarono anche le arti e le altre attività che possono arrecare dei vantaggi alla vita della società. In generale, infatti, il bisogno stesso è maestro in tutti i campi per gli uomini, indicando in modo appropriato la via all'apprendimento di ogni cosa ad ogni essere vivente di ingegno e dotato di quell'aiuto che sono mani, parola e prontezza di spirito³¹⁹.

Diodoro descrive la condizione dei primi uomini come uno stato di semiferinità. Oltre a soffermarsi sulle difficoltà relative alla sopravvivenza – elemento a noi già familiare – Diodoro enfatizza la questione del linguaggio, sottolineando che i primi suoni erano confusi e inarticolati e che la capacità di parlare è frutto dell'esercizio. Diodoro non specifica quale fosse il fondamento della *faculté du langage* nei primi uomini, ma afferma con chiarezza che l'origine della lingua sia convenzionale, perché definisce i primi suoni dei simboli per riferirsi alle cose di cui fanno esperienza in maniera accidentale. Si crea un vocabolario condiviso, in cui le parole fungono da etichette per riferirsi alle cose e comunicarle agli altri. La diversità delle lingue trae origine dall'arbitrarietà con cui le prime comunità stabiliscono la relazione tra i nomi e le cose. Il bisogno è il motore dell'apprendimento e l'esperienza insegna agli uomini quali sono le cose utili alla vita, permettendogli lentamente di affrancarsi da una lotta per la sopravvivenza ricca di affanni e pericoli, grazie all'ausilio delle mani e della parola.

³¹⁸ Pohlenz (1967: 485).

³¹⁹ Diod. Sic. I 8. Trad. di Cordiano-Zorat 2006.

2.3.2.3 Vitruvio: la scoperta del fuoco, l'origine del linguaggio e della società

L'altro autore spesso citato dai filosofi moderni è Vitruvio. Nel 15 a.C. circa, scrive il *De Architectura*, che gli assicura una discreta fama già in vita³²⁰. Dopo un breve periodo di silenzio, a partire dall'età carolingia l'opera conosce una grande fortuna, durante la quale vengono prodotte la maggior parte delle copie manoscritte. Risale, ad esempio, all'anno 885 il compendio che Rabano Mauro redige per Lotario II. A partire dal mille, le citazioni e i riferimenti all'opera si moltiplicano esponenzialmente, a testimonianza del successo che stava riscuotendo: sappiamo infatti che, ben prima del ritrovamento di Bracciolini, già Petrarca e Boccaccio avevano a disposizione un manoscritto di Vitruvio, così come molti altri intellettuali a lor contemporanei. Con l'età rinascimentale, l'opera conosce un'ampia circolazione, favorita anche dal contributo di Leon Battista Alberti, nonostante il suo giudizio non sempre positivo. A partire dall'*editio princeps*, pubblicata a Roma nel 1486-1487, probabilmente a cura di G. Sulpicio da Veroli, seguono numerose edizioni: ricordiamo in particolare quella pubblicata a Firenze nel 1495-1496 e la terza edizione Veneziana del 1497, curata, forse, da V. Pisano, G. Valla e Fra' Giocondo. Quest'ultimo è anche autore di una nuova edizione veneziana pubblicata nel 1511. A queste si affiancano numerose traduzioni nelle lingue volgari, che riscuotono grande successo in tutta Europa.

Nel secondo libro della sua opera, Vitruvio offre una narrazione dell'origine dell'architettura. Il racconto inizia con la descrizione della condizione primitiva degli uomini, assimilati agli animali selvaggi, abitanti delle selve e nutriti di frutti spontanei³²¹. La svolta avviene con la scoperta del fuoco, spiegata in maniera del tutto casuale: lo sfregamento accidentale di rami durante un temporale avrebbe generato le prime fiamme.

Ma in seguito quando sopraggiunse la calma tornarono ad avvicinarsi e si accorsero che il tepore del fuoco procurava notevole beneficio al loro corpo; v'aggiunsero quindi altra legna per mantenerlo vivo e intanto vi conducevano altri uomini e a cenni mostravano loro quali vantaggi ne avrebbero ricavato. Durante quei momenti di vita sociale emettevano ora in un modo <ora in un altro> dei suoni e in seguito con l'esercizio quotidiano arrivarono casualmente a formulare delle

³²⁰ Cfr. Migotto (1990: xxix ss.).

³²¹ Scrive Migotto (1990: 545, n. 45): «è evidente in tutta questa parte l'influsso derivante dalla cultura filosofica epicurea che lascia presupporre, se non una assunzione dei fondamenti teorici dell'epicureismo, almeno un contatto e una frequentazione con l'ambiente, come poteva essere quello dei cesariani, dove tali concezioni circolavano. [...] La elaborazione di queste idee operata da parte di Vitruvio è il frutto di una mescolanza delle varie teorie riguardanti il progresso dell'uomo, proprie di Anassagora, Democrito, Panezio, Posidonio e Cicerone».

parole, infine cominciarono, dopo quella fortuita circostanza, a significare tramite esse gli oggetti d'uso più frequente e così scoprirono il linguaggio e comunicarono³²².

È proprio nei primi momenti di vita associata che il linguaggio comincia lentamente a emergere: le prime forme comunicative sono gestuali e servono a comunicare l'utilità del fuoco e la necessità di preservarlo; successivamente cominciano ad essere emessi dei suoni che lentamente, tramite l'esercizio quotidiano, diventano parole. Queste, con il tempo, cominciano a essere associate agli oggetti con cui avevano maggiore familiarità (*«significando res saepius in usu»*)³²³. In questa prospettiva le parole hanno una funzione prevalentemente comunicativa e sono utili per la vita associata, perché permettono di comunicare con gli altri indicando degli oggetti. Il momento della scoperta del fuoco è fondamentale per la nascita della società. Da questi prendono avvio i primi tentativi di costruire le prime capanne. Comincia così la narrazione dei primi tentativi di costruire strutture architettoniche e la spiegazione di tutti i materiali.

Anche nel caso di Vitruvio, come per gli autori precedentemente considerati, la vicinanza alla narrazione epicureo-lucreziana dipende dalla concezione del progresso della civiltà, che nel dibattito moderno viene interpretato come una chiara adesione a questa forma di naturalismo. Occorre ora esaminare in che modo, spinti dalla necessità di trovare un nuovo modello esplicativo, tali opere siano state recepite e integrate in un orizzonte culturale in cui l'autorità della Chiesa, sebbene messa in discussione, esercita ancora un'influenza dominante.

³²² Vit. *Arch.* II 1.1.: «postea re quieta propius accedentes cum animadvertissent commoditatem esse magnam corporibus ignis tepore, ligna adicientes et is conservantes alios adducebant et nutu monstrantes ostendebant, quas habere ex eo utilitates. in eo hominum congressu cum profundeabantur aliter atque aliter e spiritu voces, cotidiana consuetudine vocabula, ut obtigerant, constituerunt, deinde significando res saepius in usu ex eventu fieri fortuito coeperunt et ita sermones inter se procreaverunt». Trad. di Migotto 1990.

³²³ Questo passo è avvicinato dal Migotto (1990: 545, n. 46) a *Crat.* 422b, in cui si fa riferimento all'uso dei gesti come mezzo naturale di comunicazione. Tuttavia, come osserva Verlinsky (2005: 62, n. 12): «Plato does not have in the view the evolution from gesture to sound, but stresses that gesture is the only way to communicate for those whose organ speech are damage» L'idea di un passaggio graduale da una comunicazione gestuale accompagnata da suoni non articolati, al linguaggio parlato è propria della teoria epicurea. Verlinsky evidenzia due differenze fondamentali tra queste prospettive: la prima riguarda la condizione degli esseri umani; infatti, se si presume che non fossero pienamente sviluppati da un punto di vista biologico, allora la gestualità assume un ruolo centrale; al contrario, se si considerano gli esseri umani come da sempre dotati di organi perfettamente funzionanti, il ruolo del gesto è minimizzato. La seconda differenza riguarda la funzione dei gesti, che per Platone descrivono realtà invisibili; per Lucrezio, invece, sono naturali e si riferiscono direttamente a oggetti visibili, senza descriverli.

3 La ricezione dell'epicureismo nel dibattito linguistico francese

La questione dell'origine del linguaggio è stata spiegata attraverso due modelli interpretativi che, nel capitolo precedente, abbiamo presentato come contrapposti. In realtà, la crisi del “paradigma linguistico biblico” non coincide con un suo netto rifiuto a favore del modello “naturalista”, bensì con un suo ripensamento. In età moderna si pone il problema di conciliare i risultati delle nuove scoperte scientifiche e geografiche con la narrazione delle Scritture, che resta un punto di riferimento inaggirabile. Per descrivere questa integrazione, nei suoi lavori dedicati alla ricostruzione del dibattito linguistico settecentesco, Avi Lifschitz utilizza un titolo particolarmente esplicativo: «How to marry Epicurus and Genesis»³²⁴. Lo studioso osserva:

According to Genesis, it was God who endowed Adam with language; this perfect idiom, in which Adam named the beasts according to their nature, gave rise to early modern attempts to recuperate or recreate a universal language reflecting the essence of things. Towards the end of the seventeenth century Adam's wisdom and his linguistic capacity were increasingly questioned, and an alternative account came to the fore: that of mute human beings, naturally arising from the depths of the earth, creating language and extending their mental operations with no supernatural assistance. This narrative was closely modelled on the ancient Epicurean account of the emergence of language, a pivotal tenet of a more general history of civilisation³²⁵.

A perfect man at the starting point of history seemed to contradict early modern observations of nature and man; if one wished to claim allegiance to the Genesis narrative, the imperative was to relativize the significance and wisdom of Adam. Such a downgrading of Adam's mental capacities entailed the questioning of the status of his language, in which he allegedly called the beasts according to their nature³²⁶.

Il modello antropologico delle Scritture, secondo cui Adamo, nato dalle mani di Dio, è dotato di una conoscenza perfetta della realtà conosce un lento processo di rimodellamento³²⁷. Attraverso il lavoro di Dubois (2010) abbiamo visto che il focus dell'attenzione si sposterà dalla questione dell'origine del linguaggio al problema della sua acquisizione e del suo ruolo nello sviluppo delle facoltà dell'anima dei singoli individui. Questo risultato è il frutto della convergenza di diversi fattori.

³²⁴ Lifschitz (2009), (2012a).

³²⁵ Lifschitz (2009: 207).

³²⁶ Lifschitz (2012: 21).

³²⁷ Si veda, per esempio, la peculiare interpretazione di Enrico di Gand, in grado di tenere insieme entrambi gli aspetti: conoscenza perfetta e la sua perdita, origine naturale e origine convenzionale. *Supra*, pp.76 ss.

In questo capitolo, forniremo un quadro di riferimento di alcuni autori e opere che, con le loro tesi innovative e la loro ampia diffusione, contribuiscono a creare lo sfondo di riferimento del dibattito settecentesco. Due autori fondamentali per la diffusione e l'integrazione del naturalismo epicureo-lucreziano nel dibattito linguistico francese sono Pierre Gassendi e Richard Simon. Un altro testo importante è il *Théophrastus redivivus*, tuttavia, nonostante la sua notevole importanza per la comprensione del panorama culturale dell'epoca e per la ricostruzione della diffusione dell'epicureismo, abbiamo deciso di non approfondire l'opera. Tale decisione è motivata non solo dalla sua estrema complessità, ma anche dal fatto che si tratta di un testo di letteratura clandestina, verosimilmente destinato a circolare in ambienti ristretti e selezionati. Si è preferito, invece, concentrare l'attenzione su quei testi che ebbero una circolazione più ampia, capaci di integrarsi in un più vasto modo di concepire il linguaggio, la cui eredità è riconoscibile nella riflessione filosofica e linguistica del Settecento³²⁸.

Iniziamo con Gassendi (1592-1655), il quale dedica gran parte dei suoi studi a riabilitare la figura di Epicuro e a rendere la sua filosofia compatibile con il cristianesimo. Egli costituisce un passaggio imprescindibile poiché, tramite la sua mediazione, l'epicureismo si diffonde significativamente nel dibattito filosofico moderno. Occorre riconoscere che nell'economia del presente lavoro sarebbe impossibile offrire una trattazione approfondita della sua opera senza intraprendere una strada che devia dal nostro interesse principale. La nostra attenzione si rivolge perciò ai due capitoli linguistici contenuti nell'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* di François Bernier (1620-1688), allievo e “divulgatore ufficiale” della filosofia di Gassendi. Nell'*Abrégé* Bernier non si limita a tradurre il testo dal latino al francese, ma opera anche una semplificazione delle sue argomentazioni, per rendere l'opera più facilmente fruibile.

Il secondo autore di cui tratteremo è Richard Simon (1638-1712), considerato, insieme a Spinoza, uno dei pensatori alla base della messa in discussione dell'autorità delle Sacre Scritture. La sua *Histoire critique du vieux Testament* è un approfondito studio della tradizione esegetica delle Scritture, preliminare al progetto di una traduzione dell'Antico Testamento.

³²⁸ Oltre al già citato lavoro di Mori, segnaliamo l'edizione critica di riferimento curata da Canziani e Paganini [*Theophrastus redivivus* (1981)], lo studio approfondito di Gengoux (2014), la raccolta di saggi curata da Gengoux-Moreau (2014), Paganini (2020) e il recente studio di Mori (2022). Il testo è molto interessante anche riguardo alla questione linguistica, che il *TR* affronta nel capitolo II, trattato VI. A tal proposito Gensini (1996: 302), a cui rimando per una trattazione più approfondita, scrive: « From a historiographical point of view the reader is confronted here with a revival of the philosophical-linguistic tradition of Epicurus and Lucretius, embedded into a more general naturalistic conception indebted to some of Aristotle's tenets ».

Nelle poche pagine dedicate alla questione linguistica, Simon propone una interpretazione dell'origine del linguaggio che rompe con gli schemi tradizionali, integrando il naturalismo epicureo-lucreziano con una prospettiva storica che affonda le sue radici nell'interpretazioni del padre della chiesa Gregorio di Nissa. In questo modo Simon diventa, agli occhi dei filosofi francesi, l'autore di un *ritorno* del naturalismo linguistico.

3.1 Il ruolo mediatore di Gassendi tramite l'*Abrégé* di François Bernier

Come accennato nel capitolo precedente, Gassendi ricopre un ruolo di fondamentale importanza per la riabilitazione e l'introduzione di Epicuro nel dibattito filosofico³²⁹. Tra le opere di Gassendi ricordiamo: il *De Vita et moribus Epicuri* (1647)³³⁰, le *Animadversiones in librum X Diogenis Laerti* (1649) e il *Philosophiae Epicuri syntagma* (1649) e il *Syntagma philosophicum* (pubblicato postumo in *Opera omnia*, 1658). La diffusione della filosofia di Gassendi, a partire dagli ultimi anni del Seicento, passa attraverso la mediazione del medico francese François Bernier (1620-1688) e il suo lavoro di volgarizzazione del *Syntagma* di Gassendi. Bernier è univocamente riconosciuto dalla critica come il principale veicolo di diffusione della filosofia di Gassendi, ma la sua affidabilità e fedeltà alla filosofia del maestro è in discussione³³¹.

La diffusion du gassendisme au dernier quart du XVIIe siècle est due en grande partie à Bernier, puisqu'il met l'œuvre exclusivement (néo-)latine de Gassendi en langue vernaculaire. Bernier ne se contente pas de traduire et de résumer le *Syntagma philosophicum* : c'est un auteur qui transmet à ses contemporains ce qu'il faut savoir de la philosophie de Gassendi, et non un traducteur faiseur de morceaux choisis³³².

Bernier nasce nel 1620 in una famiglia di contadini. Suo padre muore quando ha cinque anni e per questo lui e le sue due sorelle sono affidati a uno zio sacerdote. A 18 anni, quando aveva lasciato la sua città d'origine già da tempo, Bernier perde anche la madre. Ancora molto giovane incontra Gassendi grazie alla mediazione di Claude Chapelle, il figlio naturale di François Lhuillier (caro amico di Gassendi). Dal 1641 al 1648 frequenta Gassendi a Parigi, diventando il suo assistente prima ancora di ottenere un titolo universitario (Bernier

³²⁹ Per una analisi approfondita della filosofia di Gassendi, rimando ai classici Bloch (1971); Gregory (1961); Pintard (1983) e agli articoli contenuti in Bellis *et al.* (2023); Murr (1997). Ricordo anche la dissertazione della collega Vitali (2018), che dedica una parte della sua tesi all'influenza dell'epicureismo linguistico sul nominalismo di Gassendi.

³³⁰ Ora disponibile nella traduzione francese curata da Sylvie Taussig [Gassendi (2001)].

³³¹ Su questo tema cfr. Murr (2022).

³³² Moreau (2007: 402).

diventerà medico nel 1652). I compiti che svolge sono molto vaghi³³³, è un discepolo, un valletto e un segretario. Raggiunge Gassendi a Toulon nel 1650, è con lui a Montpellier nel 1652 e a Parigi nel 1653. Alla morte del maestro (1655) lascia la Francia per intraprendere i viaggi verso l'Oriente che lo renderanno famoso tra i contemporanei. Durante gli anni trascorsi accanto a Gassendi, Bernier acquisisce una profonda conoscenza delle principali questioni filosofiche del tempo. Nel 1671 si dedica pienamente alla filosofia, divenendo uno dei principali difensori e divulgatori del pensiero del maestro.

3.1.1 *Il tema dell'origine del linguaggio nell'Abrégé*

Nell'*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, composto da due parti pubblicate tra il 1674-1675³³⁴, François Bernier “sintetizza” il *Syntagma philosophicum*, che contiene l'ultima elaborazione delle idee filosofiche di Gassendi. Nel sesto libro del tomo 6, intitolato “De la Faculté-Motrice des Animaux-de leurs differentes Motions ou Mouvements”, il terzo capitolo è dedicato alla questione “Si les Noms sont de Nature, ou d'Institution”³³⁵. Bernier traduce letteralmente il capitolo intitolato «Sint-ne nomina Naturâ, an ex instituto?», presente sia nel capitolo 4 del Libro XI del *Syntagma Philosophicum* (*Opera Omnia*, volume 2, pagg. 524-526), sia in un capitolo omonimo delle *Animadversiones* (pp. 700 ss.), in cui il tema è presentato in maniera molto simile. Il lavoro di Bernier non è una semplice traduzione: egli adotta alcune rivisitazioni per rendere il testo di più facile comprensione e rimanda il lettore all'opera di Gassendi: «la souce vive où vous devez aller puiser»³³⁶. Nell'introduzione scrive:

³³³ Cfr. Pintard (1983: 326-331).

³³⁴ Esistono tre versioni dell'*Abrégé*, pubblicate tra il 1674 e il 1684. In questo contesto ho scelto di utilizzare l'edizione del 1684. A proposito di questa edizione Murr (2022) scrive: «Cette édition de 1684 en sept tomes (seconde édition complète) avait paru à l'origine à Lyon, chez Anisson, Posuel et Rigaud, avec privilège du roi. Elle diffère de celle de 1678 en ce qu'elle revient à une traduction plus scrupuleuse du *Syntagma philosophicum*, tout en prenant des distances parfois plus grandes à l'égard de l'esprit, ou de l'intention globale, de son modèle» Per diffondere e difendere la filosofia di Gassendi, Bernier adotta strategicamente il linguaggio e i temi dei filosofi moderni, in particolare dei cartesiani, pur prendendone le distanze dall'interno: « Il revient donc dans cette édition de 1684 à la parole du maître, pour dissiper les confusions qui commençaient à se répandre, et selon lesquelles le gassendisme se diluait dans un atomisme vacuiste et matérialiste – strictement épicurien – généralement attribué par les anti-cartésiens aux « esprits forts », catégorie dans laquelle ils embrassaient tous les nouveaux philosophes et les gassendistes au premier chef. Dernier semble avoir jugé que la présentation de son édition de 1678 entretenait cette confusion et occultait le système des raisons permettant d'asseoir sur une doctrine et des principes clairs les choix épistémologiques, métaphysiques et physiques du gassendisme, tout en le démarquant d'un vague scepticisme libertin».

³³⁵ Bernier (1684, VI : 517).

³³⁶ Riprendendo uno studio di Rochot, Murr (1992: 132) invita alla cautela: « Cependant il faut absolument rappeler deux regles capitales pour l'utilisation de cet ouvrage: la premiere, de ne jamais presupposer que le texte de Bernier est conforme-l'esprit du *Syntagma philosophicum*, la seconde de ne jamais presupposer que le texte de l'édition qu'on a sous les yeux est conforme à celui des deux autres. Comme dit Rochot, « il faut

Pour ce qui est de cet Ouvrage que j'ay consacré à sa mémoire, il est vray que je l'ay enrichy de quantité de rares decouvertes qui se sont faites de nos jours tant dans la Physique, que dans l'Astronomie; je l'ay de plus augmenté dans cette dernière Edition de quelques Chapitres qui m'ont semblé nécessaires, comme j'en ay en beaucoup d'endroits retranché quantité de choses qui me paroissoient superflues; j'ay mesme tasché de le tirer de la barbarie ordinaire des termes Scholastiques, -de garder avec la force de l'expression la pureté de la Langue, afin de le rendre plus agreable, -plus intelligible³³⁷.

La semplificazione³³⁸ di alcuni passaggi emerge anche da una comparazione tra la versione francese di Bernier e la trattazione di Gassendi dei capitoli di nostro interesse. L'argomentazione originaria è molto più ricca di riferimenti, sia riguardo al quadro storico generale in cui Gassendi inserisce il dibattito natura/convenzione, con una dettagliata esposizione del *Cratilo* e del *Commento al Cratilo* di Proclo; sia riguardo alla spiegazione della *Epistola a Erodoto* 75-76, in cui utilizza ampiamente i versi lucreziani (*DRN* V 1028-1090) per approfondire la concezione epicurea dell'origine del linguaggio³³⁹. In generale, nella trattazione di Gassendi troviamo tanto il riferimento alla narrazione tipica dell'origine naturale del linguaggio, tanto il continuismo, un tema particolarmente approfondito da Lucrezio³⁴⁰.

Il terzo capitolo si apre con la contestualizzazione del dibattito Natura/Convenzione, ricondotto alle sue origini antiche. Il primo riferimento è Aulio Gellio (*NA*, X, 4)³⁴¹, il quale informa che una delle questioni filosofiche più discusse è quella dell'imposizione dei nomi (per natura o per convenzione, naturali o arbitrari). Questa contrapposizione è esemplificata nel *Cratilo* di Platone³⁴²: Cratilo sostiene che i nomi siano per natura, mentre Ermogene che siano per istituzione o «de Loy, de pacte, de consentement commun, ou de coutume de ceux qui s'en servent³⁴³». Segue il riferimento a un passo di Proclo, secondo cui³⁴⁴ «Pytagore, & Epicure on esté du sentiment de Cratyle, Democrite, & Aristote de celuy d'Hermogene». L'*Abrégé* precisa le posizioni dei “convenzionalisti”: Aristotele definisce i nomi “una voce

toujours vérifier », et se conformer à la recommandation que nous fait Bernier par-delà les siècles, lorsqu'il nous dit de son *Abrégé*».

³³⁷ Bernier (1684, I: “au lecteur”).

³³⁸ Il rapporto tra la filosofia di Gassendi e l'*Abrégé* solleva diversi problemi filologici, accuratamente trattati da Murr (1992), (2022).

³³⁹ Per una trattazione approfondita di come Gassendi affronta la questione linguistica e il suo nominalismo, si veda il lavoro di Vitali (2018).

³⁴⁰ Come vedremo nei paragrafi successivi, non tutti gli autori influenzati dal naturalismo epicureo riprendono il tema del continuismo. Un esempio è Richard Simon, che nonostante sia uno dei pochi autori che cita esplicitamente Epicuro e Lucrezio, tralascia questo tema.

³⁴¹ Nello specifico, nel passo Aulo Gellio fa riferimento alla posizione di Publio Nigidio Figulo sul dibattito natura/convenzione, di cui riporta una delle sue argomentazioni a favore del naturalismo. Cfr. *supra*. n. 44.

³⁴² Di cui abbiamo parlato *supra* par. 1.3.1.

³⁴³ Bernier (1684, VI: 517).

³⁴⁴ Di cui abbiamo parlato *supra* p. 18.

che significa per istituzione”³⁴⁵; Democrito, per provare che «les Noms sont du hazard, & non pas de Nature» utilizza tre argomenti, cioè l’*omonimia*, la *polinomia* e il *cambiamento*³⁴⁶. Tra i naturalisti, l’*Abrégé* tralascia Pitagora, considerato troppo oscuro, e riassume invece la posizione di Epicuro: i nomi sono naturali perché frutto di «une impetuosité naturelle par laquelle les premiers hommes suivant l’imagination qu’ils avoient des choses, selon la passion d’amour, de hayne, ou autres dont ils estoient touchez, se sont laissez emporter à de certaines voix par lesquelles ils ne les designoient pas moins qu’avec le doigt, ou avec le geste du Corps»³⁴⁷. L’interpretazione di Epicuro è messa in relazione con un passo del *Comento al Cratilo* di Proclo, dove, distinguendo tra il naturalismo di Cratilo e quello di Epicuro, l’emissione spontanea dei primi suoni è avvicinata al meccanismo che produce la tosse, gli starnuti, i gemiti etc³⁴⁸. Un altro aspetto caratteristico dell’interpretazione di Gassendi è la descrizione delle passioni da cui derivano le vocalizzazioni. I primi suoni emessi sono una risposta alle sollecitazioni dell’ambiente esterno: le passioni dell’anima generano delle emissioni vocali spontanee. Rispetto alla versione epicurea, tuttavia, Gassendi include passioni molto complesse, come l’odio e l’amore. Nelle *Animadversiones* elenca un ampio ventaglio di sentimenti e precisa che i primi suoni emessi erano interiezioni³⁴⁹. L’interiezione, infatti, acquisisce gradualmente valore, fino a essere concepita come equivalente a un enunciato. Demonet (1992: 298 ss.), che ha riflettuto sul valore delle interiezioni nella riflessione linguistico-grammaticale, sottolinea come:

cette partie de l’énoncé est particulièrement apte à l’expression des affects ; si elle est la moins importante grammaticalement, elle est la plus chargée de sens pour la question de l’origine. Vrai concurrente de l’onomatopée, l’interjection part d’un statut grammatical modeste (en tant que membre discuté de la *consignificatio*) pour acquérir une dignité presque équivalente à celle de l’énoncé». Essa è considerata, inoltre, la modalità più adatta a esprimere le affezioni, ma viene accostata alle vocalizzazioni animali : «Chez Donat, l’interjection est une “vox incondita” ou encore “confusa” et le grammairien latin distingue les signes des affects, des signes des concepts; l’interjection reste proche du cri animal dans la mesure où elle est l’expression directe de

³⁴⁵ Traduco dal francese di Bernier.

³⁴⁶ In realtà gli argomenti di Democrito sono quattro, cioè l’omonimia, la polinomia, il mutamento dei nomi, l’assenza di termini simili (Proclo, *In Crat.* XVI, 20), come correttamente riportato da Gassendi.

³⁴⁷ Bernier (1684, VI : 518-519).

³⁴⁸ Bernier (1684, VI : 519): « Epicure dit Cratyle, a soutenu que ceux qui ont les premiers imposé des noms aux choses, ne les ont pas imposez par quelque Science certaine & particuliere, mais poussez & mus par une certaine impetuosité naturelle, comme sont ceux qui toussent, qui eternuent, qui mugissent, qui abbayent, qui se plaignent».

³⁴⁹ Gassendi nelle *Animadversiones* (1649: 703) scrive: « Hoc autem casu videri primùm extitisse eas voces, quas Interiectiones Grammatici dicunt; quibus scilicet generatim exprimuntur variae passiones laetitiae, doloris, amoris, odii, approbationis, aversionis, indignationis, &c. Subinde verò, cùm ea res, quarum respectu testatio erat, exempli causa, laetitiae, complures, diversaeque forent; idcirco illis designandis, Interiectiones varietas fuisse, inflectendo, immutando, addendoque aut detrahendo aliquid soni, hoc est quarundam seu vocalium, seu consonantium literarum».

l'affect du sujet: ainsi, comme le souligne Pinborg, Donat n'est pas éloigné de la conception d'Epicure.

Riporto di seguito l'interpretazione dell'*Epistola a Erodoto* nella versione dell'*Abrégé*, significativamente più concisa rispetto alla lunga e articolata esposizione di Gassendi.

Et voicy comme il s'explique dans l'Epistre qu'il a adressée à Herodote. Les Noms n'ont donc pas dès le commencement esté imposez aux choses par la pure institution des Hommes, mais les natures des Hommes qui dans les differentes Nations estoient douées de certaines dispositions naturelles particulieres, qui estoient agitées par des mouvemens d'Esprits particuliers, & qui estoient mues & poussees par des Idées ou imaginations propres & particulieres, ont aussi pousse l'Air par la bouche, & l'ont brisé, & articulé d'une maniere particuliere, selon l'impetuosité des passions, & des imaginations, & quelquefois aussi selon la diversité des lieux, ou du genie different du Ciel, & de la Terre dans les diverses Regions. On a ensuite dans chaque Nation, comme par un commun consentement, choisi & designé des noms propres pour signifier les choses, afin que les significations fussent moins ambiguës, & que les choses se pussent expliquer plus brievement. Et lorsque quelques-uns vouloient proposer aux autres des choses qu'ils n'avoient point veües, ils faisoient quelques sons avec la bouche, & estoient contraints de proférer de temps en temps quelque voix; de façon que les autres attrapant la chose par quelque raisonnement, & conjecture, ils conceurent enfin par une longue accoutumance ce qu'ils pensoient³⁵⁰.

La spiegazione riprende sostanzialmente l'idea epicurea dell'origine spontanea delle prime vocalizzazioni, diversificate perché «nelle diverse nazioni, erano dotati di certe disposizioni naturali particolari»³⁵¹. Gassendi analizza dettagliatamente i fattori che spiegano la diversità linguistica, includendo anche l'alimentazione, le consuetudini e la varietà dei temperamenti.

Et parce que d'ailleurs les temperamens des hommes estoient differens, en sorte que ce qui plaisoit aux uns, desplaisoit à tout le reste, & que ce qui plaisoit à plusieurs n'affectoit pas avec la mesme force tous les autres; pour cette raison il est souvent arrivé que pour designer une mesme chose les uns pousoient de leur bouche, ou proféroient une certaine voix, & les autres une autre. Et c'est ce qui a fait ce qui a fait que ceux qui avoient à vivre dans un mesme pays, & en société, ont deu, afin de se pouvoir signifier la mesme chose les uns aux autres, convenir de la voix qu'ils preferoient, retenant celle ou que le premier avoit proferée, ou qui sembloit avoir plus de beauté & d'agrement, ou qui plaisoit au plus grand nombre³⁵².

La molteplicità e la diversità delle espressioni vocali non si osservano solo tra individui appartenenti a regioni diverse, ma anche tra coloro che condividono lo stesso ambiente. Secondo Demonet (1990: 264-265)³⁵³ la concezione epicurea del linguaggio consente di superare il dualismo mente-corpo, tramite una teoria dell'origine del linguaggio che fa derivare

³⁵⁰ Bernier (1684, VI: 519-520).

³⁵¹ Traduco dal francese di Bernier.

³⁵² Bernier (1684, VI: 520).

³⁵³ Nel saggio Demonet affronta la questione della ripresa dell'Epicureismo nel XVI secolo, concentrandosi sull'elemento della corporeità. Questa idea, in età moderna, si mescola con le scoperte della biologia, come si nota dai trattati medici, che si interessano ai problemi linguistici guardando al corpo e non all'anima. Il tema era stato affrontato in maniera più approfondita nel decimo capitolo della prima sezione del *Les voix du signe* [Demonet (1992: 275-303)].

le emissioni vocaliche da un'esperienza del mondo che è principalmente corporea. La corporeità influenza anche la varietà delle lingue, poiché influisce sulle possibilità espressive:

Chez Epicure, la réception des *phantasmata* émis par les objets se fait « chacun selon sa nature », Epicure doit donc être relayé par ce qui sert à différencier biologiquement et intellectuellement les hommes, c'est-à-dire par la théorie des tempéraments. [...] Gassendi installe cette diversité au cœur même de la naissance des langues : « Et puisque par ailleurs y avait différentes tempéraments d'hommes, soit ces choses qui plaisaient à un seul, déplaisaient aux autres ; soit celles qui plaisaient n'affectaient pas tous les hommes avec une égale véhémence » [...] Le corps est responsable de la variété des langues dans la mesure où il influe sur les différentes possibilités d'élocution, selon Epicure, et aussi selon Cardan : des lieux et des climats différents ont pu produire des modes d'articulation différents, et par là, des langues diverses. Gassendi reprend cet argument, mais Cardan est même allé plus loin puisqu'il déclare, anticipant sur l'hypothèse de Sapir-Whorf, que des langues différentes correspondent à des états d'âme différentes, ce qui rend la traduction impossible.

Da questa pluralità di articolazioni possono derivare incomprensioni e ambiguità, che rendono necessaria una fase ulteriore, in cui si stabilisce convenzionalmente quali nomi attribuire alle cose³⁵⁴. Gassendi ipotizza che la convenzione linguistica trovi fondamento nell'esperienza concreta del vivere insieme e nella necessità di comunicare, condivisa dagli individui che abitano nella stessa regione³⁵⁵. I suoni prodotti variano da persona a persona, ma appartengono a una stessa categoria. All'interno di questo ventaglio di suoni, viene scelta la voce che «il primo aveva pronunciato, oppure quella che sembrava avere più bellezza e gradevolezza, o che piaceva alla maggioranza»³⁵⁶. L'idea che si selezioni la voce più elegante traduce il concetto gassendiano di *venustas*. Come osserva Vitali³⁵⁷, questa lettura spiega efficacemente come sia stato possibile giungere a una convenzione linguistica: se i suoni fossero stati completamente diversi e privi di legame, un accordo sarebbe stato impossibile. La scelta finale, come leggiamo anche in Bernier, ricade sul termine che piace alla maggioranza. Questo dettaglio, proprio di Gassendi, mette in risalto il ruolo della dimensione

³⁵⁴ Su come avvenga l'accordo aiuta a fare chiarezza lo studio di Vitali (2018: 257).

³⁵⁵ Questo è collegato al concetto di *utilitas* lucreziana. Bernier non traduce fedelmente il testo di Gassendi, ma semplifica di molto il testo tralasciando i numerosi riferimenti a Lucrezio, che Gassendi utilizza per spiegare Epicuro.

³⁵⁶ Traduco dal francese di Bernier.

³⁵⁷ Scrive Vitali (2018: 257-258): «Il filosofo di Digne, invece, descrive tale modalità introducendo il concetto di *venustas* riferito ai termini: ciò indica che i suoni individuali emessi dai primi esseri umani erano sì diversi tra loro, ma collocabili all'interno di uno stesso ordine. Questo significa che fra una gamma di suoni differenti tra loro ma appartenenti a una stessa categoria, verrà scelto quello più elegante. Il vantaggio di una tale lettura risulta evidente anche se si pensa che se le emissioni vocali fossero state totalmente differenti tra loro sarebbe stato molto difficile accedere alla fase della convenzione, che presuppone comunque una base comune attraverso cui comunicare i termini dell'accordo. Inoltre Gassendi aggiunge che la scelta ricade sul termine che piace alla maggioranza: questa precisazione, assente nel resoconto epicureo, chiarisce, una volta di più, il ruolo della socialità nello svilupparsi delle lingue».

sociale (il vivere insieme, il consenso collettivo) nello sviluppo del linguaggio. L'ultimo passaggio fa riferimento alla dimensione dell'uso.

Ainsi il est arrivé que différentes Nations convenant différemment, la diversité du Ciel, de la Terre, des Alimens, des Exercices, des Coustumes, des Temps, & des Affections qui en suivent contribuant beaucoup; il est arrivé, dis-je, que ces Nations différentes ont eu de différens mots, & qu'ils en ont formé des Idiomes différens; d'où vient que ce n'est pas merveille si les hommes qui sont de différentes Regions ne s'entendent pas les uns les autres. Veritablement il s'est pû faire que les Nations qui n'avoient aucun commerce avec les autres, ayant long-temps conservé les mesmes mots, & le mesme Idrome, mais celles qui ont eu de la communication entre elles, en ont peu à peu & insensiblement changé plusieurs, quittant les mots, & les phrases de leur pays, & prenant les estrangers, principalement dans les pays où on a eu soin de se polir de plus en plus; car c'est ce qui fait que les choses nouvelles estant toujours plaisantes, tout ce change peu à peu de telle maniere, qu'il ne reste enfin rien de ce qui estoit premierement³⁵⁸.

Incontrandosi, popolazioni diverse, ciascuna con la propria lingua, si influenzano reciprocamente, causando delle graduali modificazioni di entrambe le lingue. Segue un richiamo a dei versi di Orazio, presentati in traduzione francese e in versione latina³⁵⁹. La disamina si chiude con una considerazione prudente: rispetto alla vera origine dei nomi, bisogna apprendere dalle Sacre Scritture, di cui riassume *Genesi* II 19-20. Pertanto «il faut laisser cela aux Interpretes de la Sainte Ecriture, aussi bien que ce qui se lit de cette memorable confusion qui arriva en batissant la Tour de Babel, d'où est venue la diversité des Langues»³⁶⁰.

3.1.2 La voce animale nell'*Abrégé*

Il parallelo lucreziano tra le capacità linguistiche e comunicative animali e quelle umane è ripreso, in età moderna, dai sostenitori del continuismo umani-animali³⁶¹. Tra i primi difensori di questa prospettiva figura Michel de Montaigne, che nell'*Apologie di Raymond Sebond* (1580) si schiera contro quel «ridicolo antropocentrismo» che a lungo aveva dominato il pensiero occidentale. Montaigne, attingendo a numerose fonti antiche – tra cui anche Lucrezio³⁶² – riconosce negli animali:

1. Capacità intellettive, come mostra il cane che ragiona utilizzando il “quinto anapodittico” o la volpe che annusa il ghiaccio per assicurarsi di poterlo attraversare.

³⁵⁸ Bernier (1684, VI: 521).

³⁵⁹ Questo accostamento operato da Gassendi, come rileva Vitali (2018: 258), è una prova dell'influenza di Orazio sul dibattito moderno e aiuta a delineare il percorso del naturalismo epicureo-lucreziano.

³⁶⁰ Bernier (1684, VI: 522).

³⁶¹ Sulla rilevanza della *Querelle des bêtes* per il dibattito moderno cfr. *supra* par. 2.3.2, p. 101.

³⁶² In questa sede non è possibile approfondire le posizioni di Montaigne. Mi limito a sintetizzare le sue argomentazioni principali e a rimandare alla bibliografia sul tema. Per una panoramica generale cfr. Gensini-Fusco (2010: 185-191); per un focus sull'influenza degli antichi in Montaigne, cfr. Fusco (2015). Montaigne si serviva principalmente dell'edizione Lambino. Sulla copia del *De rerum natura* annotata da Montaigne ha lavorato Screech (1998).

2. Comportamenti morali, evidenti nella fedeltà del cane verso il padrone, nella capacità di rifuggire ciò che è nocivo e scegliere ciò che è benefico e nella organizzazione sociale delle api.
3. Capacità di comunicazione specie-specifica, efficace tra membri della stessa specie.

In particolare, riguardo l'ultimo punto, Montagne utilizza l'argomento della incomprendibilità³⁶³: una lingua sconosciuta ci appare all'ascolto come un'unica melodia priva di articolazione, ma non per questo pensiamo siano suoni privi di significato. Analogamente, la nostra incapacità di comprendere le voci animali non implica che siano privi di parola. Al contrario, gli animali, secondo Montaigne, sarebbero addirittura superiori all'uomo, perché, a differenza degli umani, riescono a comunicare anche con animali appartenenti a specie diverse dalla propria. Montaigne utilizza il verbo *parler* anche per descrivere la comunicazione tra bestie; infatti, l'utilizzo della voce articolata per comunicare non è necessaria; quindi, anche le altre forme di comunicazione hanno la stessa validità. Montagne, inoltre, insiste molto sul valore della gestualità nella comunicazione.

Al continuismo di Montaigne e del suo allievo Charron si oppone Descartes, altro punto di riferimento della moderna *Querelle des bêtes*. Nel *Discours de la méthode* (1637) Descartes³⁶⁴ sostiene la netta discontinuità tra umani e animali e nega alle bestie ogni forma di ragionamento o pensiero. Tale posizione trova un fondamento nel dualismo irriducibile tra *res cogitans* e *res extensa*. Da un punto di vista fisico, umani e animali condividono la caratteristica di essere un *corps machine*, una materia organizzata in modo da poter svolgere i processi vitali necessari alla sopravvivenza. La caratteristica peculiare umana è la *res cogitans*. Due elementi consentono sempre di distinguere gli umani dalle bestie (e da ipotetici

³⁶³ Quando Montaigne elabora la sua tesi dell'incomprendibilità e dei linguaggi specie-specifici ha in mente un passo di Sesto Empirico, *PHI* 73-77, che riprende quasi letteralmente. Sesto fa un paragone tra la nostra incapacità di comprendere le voci degli animali quando ragionano tra di loro (in particolare il riferimento è ai famosi animali parlanti, per esempio le piche) e le voci dei barbari che, quando parlano tra di loro, allo stesso modo, sembra producano un suono uniforme. Per un approfondimento della posizione di Sesto Empirico, cfr. Spinelli (2016). Nell'*Essai*, Montaigne scrive: «Quel difetto che impedisce la comunicazione fra esse [le bestie] e noi, perché non è tanto nostro quanto loro? Va' a indovinare di chi sia la colpa del non intenderci, poiché noi non le comprendiamo più di quanto esse comprendano noi. Per questa stessa ragione esse possono considerarci bestie, come noi le consideriamo. Non c'è gran che da meravigliarsi se non le comprendiamo, allo stesso modo non comprendiamo né i Baschi né i Trogloditi. Tuttavia alcuni si sono vantati di comprenderle, come Apollonio di Tiana, Melampo, Tiresia, Talete e altri. E poiché sta di fatto, come dicono i cosmografi, che ci sono dei popoli che tengono un cane come re, bisogna pure che essi diano qualche interpretazione alla sua voce e ai suoi movimenti. Bisogna che osserviamo la parità che c'è fra noi. Noi comprendiamo approssimativamente il loro sentimento, così le bestie il nostro, pressappoco nella stessa misura. Esse ci lusingano, ci minacciano e ci cercano, e noi loro» Montaigne (2012: 806-809).

³⁶⁴ Anche in questo caso, rimando alla bibliografia sul tema Gensini-Fusco (2010: 203-211); Stancati (2007).

automi costruiti in maniera del tutto simile agli umani): la capacità di usare le parole per comunicare il pensiero e la plasticità mentale che permette di adattarsi a qualsiasi situazione. Le bestie, invece, sono prive di pensiero e non hanno la capacità di svolgere attività per cui non sono già predisposte³⁶⁵.

Proprio all'interno della disputa con Descartes, relativa alla *question de l'âme des bêtes*, bisogna inserire la riflessione di Gassendi sulle capacità linguistiche e cognitive animali, contenuta nella *Dubitatio VI* delle *Obiezioni alle Meditazioni cartesiane* (1641) e nella sezione della Fisica del *Syntagma*. Come osserva Torero-Ibad (2009a: 31)³⁶⁶: «À travers l'attribution d'une certaine forme de pensée aux animaux, Gassendi conteste que l'âme se définisse comme substance pensante, et que la pensée soit le fait d'une substance immatérielle». Gassendi non può condividere il dualismo mente-corpo cartesiano, perché considera la sensazione come un processo continuo che ha inizio nella dimensione corporea e termina nello spirito. Se percezione corporea e sensazione dell'anima sono un unico processo (la sensazione), diventa impossibile negare il pensiero agli animali, come aveva fatto Descartes. Secondo Gassendi la differenza tra facoltà cognitive umane e animali è quantitativa e non qualitativa e anche tra gli animali stessi si danno differenze di grado. Inoltre, riprendendo un argomento di Montaigne (che, insieme al *De rerum natura*, ha una forte influenza su Gassendi), esclude la possibilità di confrontare linguaggio animale e linguaggio umano, perché ogni forma di comunicazione è specie-specifica.

In questo contesto, occorre considerare il secondo capitolo del sesto libro del tomo 6 (p. 509), che traduce e sintetizza l'omonimo *De voce animalium* del *Syntagma*. Anche in questo caso, la traduzione di Bernier non è integrale, ma semplifica alcuni passaggi, perciò mancano alcuni riferimenti e parte dell'argomentazione.

La domanda fondamentale a cui bisogna rispondere è se sia possibile mettere sullo stesso piano le produzioni vocaliche degli animali con le voci umane. Gassendi inizia la sua riflessione definendo la “voce” come «un son formé par l'émission de souffle dans la bouche d'un animal touché de quelque passion³⁶⁷». In questo modo viene escluso tutto ciò che non è

³⁶⁵ Cfr. Descartes (1998: 75-77).

³⁶⁶ Per approfondimenti sul tema cfr. Murr (1991); Torero-Ibad (2009a).

³⁶⁷ Bernier (1684, VI: 510).

prodotto dall'apparato fonatorio e solo impropriamente viene accostato alla voce³⁶⁸. Viene inoltre considerata la causa materiale, costituita dai meccanismi di emissione della voce, che parte dai polmoni e dall'espiazione dell'aria. Gassendi, che evidentemente è influenzato dal pensiero medico, descrive questo meccanismo in maniera approfondita (ma questa descrizione manca nella traduzione di Bernier). Tra la voce umana e quella animale non vi è una differenza qualitativa, infatti:

La voix est formée dans la bouche de l'Animal, touché de quelque passion, je pretens exclure la toux, le hoquet, & autres semblables sons qui n'expriment aucune affection ou passion de l'âme; la voix ayant cependant esté donnée pour marquer quelque passion intérieure, comme celle du plaisir, de la douleur, de l'amour, de la colère, &c³⁶⁹.

Gli elementi descritti sono gli stessi considerati nell'acquisizione del linguaggio umano: l'affezione, o passione, stimola il meccanismo fisiologico che porta alla produzione vocalica. Le passioni a cui si fa riferimento sono, all'incirca, le stesse che muovono la voce umana, cioè piacere, dolore, amore e collera. Se la funzione della voce è di esprimere le affezioni dell'anima, chiaramente non possono essere considerate "voce" tutti quelle emissioni spontanee di suono prodotte dall'apparato fonatorio, ma che non esprimono alcuna affezione, come la tosse e il singhiozzo. Si prosegue precisando che «la voie se fait par un frappement d'air avec quelque imagination³⁷⁰». Facendo riferimento a un passo di Aristotele (*De Anima* B 8 420b)³⁷¹, si riporta la definizione secondo cui la voce è prodotta dalla percussione dell'aria accompagnata da una rappresentazione mentale (il termine usato è "*imagination*"). Il debito di Gassendi nei confronti dell'Aristotele naturalista, come accennato, è molto ampio e include diversi riferimenti non solo al *De Anima*, ma anche alla *Historia Animalium* (in particolare alla distinzione tra *psòphos*; *phoné* e *diàlektos*).

Dopo questa premessa, volta a distinguere la parola come voce articolata prodotta in risposta a un'affezione e accompagnata da una rappresentazione mentale, si torna alla questione iniziale: «Cecy supposé, comme la Voix qu'on appelle Parole n'est autre chose qu'une Voix articulée, l'on demande si l'Homme seul parle, ou si les autres Animaux qui ont quelque voix doivent aussi estre censez parler³⁷²». La risposta prende innanzitutto in considerazione

³⁶⁸ Nell'originale Gassendi analizza anche la posizione di Aristotele, che aveva distinto i diversi tipi di suono nell'*Hist. Anim.* IV, 9 535b, cfr. *supra* p. 103.

³⁶⁹ Bernier (1684, VI: 510-511).

³⁷⁰ Bernier (1684, VI: 511).

³⁷¹ Anche in questo caso, l'esame di Gassendi è più approfondito e scrive che la voce è "suono dotato di significato".

³⁷² Bernier (1684, VI: 511).

la distinzione di origine stoica (sebbene vengano menzionati anche i pitagorici e i peripatetici), tra “voce proferita” e “voce interiore”³⁷³.

L’interieur qui est comme cachée au-dedans, & qui n’est autre chose que la pensée mesme de l’Esprit, & l’exterieur qui se manifeste au dehors par la bouche, & qui n’est autre chose que l’interpretation mesme de l’interieure, de sorte qu’il soit nécessaire de concevoir premièrement la chose que de l’expliquer par la bouche, & que la parole intérieure puisse véritablement estre sans l’exterieur, mais on pas l’exterieurs sans l’interieure³⁷⁴.

La distinzione stoica tra *lógos prophorikós* e *lógos endiáthetos*, riecheggia nel discontinuismo cartesiano. Descartes la utilizza per affermare che la produzione di voci e suoni simili a quelli umani – per esempio degli uccelli parlanti – non implica alcuna forma di razionalità. Si tratta di una capacità dovuta alla predisposizione dell’apparato fonatorio, che consente di articolare una voce simile a quella umana, ma che non è in grado di riprodurre la corrispondenza tra ragione e linguaggio, prerogativa umana. Gassendi non condivide questa distinzione e sostiene che gli animali pensano, ragionano e partecipano della parola, sebbene in maniera più rozza e imperfetta. Se per “parola” intendiamo la parola umana, è evidente che soltanto gli esseri umani ne sono dotati; ma se si adotta la definizione proposta all’inizio, non si può negare che anche gli altri animali la possiedono, come dimostra l’evidenza empirica. Da qui derivano una serie di riflessioni che rivelano la chiara influenza di Montaigne – con il suo ampio bagaglio di fonti antiche – e della riflessione animalista del medico padovano Girolamo Fabrici d’Acquapendente³⁷⁵, autore di acute riflessioni sulla voce e sul linguaggio animale. La loro influenza emerge in particolare in relazione ai temi dell’incomprensibilità e del linguaggio specie-specifico.

Je dis absolument & généralement, car, comme j’ai dit, ce pourroit estre une question de nom, & il est certain que s’il s’agit spécialement de la parole humaine, il n’y a aucun Animal que l’Homme qui s’en puisse servir, mais si en general il est question de la parole qui soyn une Voix articulée, & proferée avec l’imagination de signifier quelque chose, il ne semble pas qu’on doive

³⁷³ Cfr. *supra* p. 42.

³⁷⁴ Bernier (1684, VI: 511-512).

³⁷⁵ Girolamo Fabrici d’Acquapendente, titolare della cattedra di Chirurgia presso l’Università di Padova, è autore di tre testi fondamentali, sebbene poco conosciuti, riguardanti lo studio del linguaggio: il *De visione voce et audito* (1600); il *De locutione* (1602); il *De brutorum loquela* (1603). Il punto di partenza della sua riflessione è la sua profonda conoscenza delle strutture biologiche umane e animali, basata sulla lettura degli scritti di medicina antica (es. Galeno e Ippocrate) e degli scritti biologici di Aristotele. Fabrici analizza i meccanismi anatomici posti alla base della produzione fonica e testa la veridicità delle teorie delle autorità classiche attraverso la manipolazione diretta dei corpi. Tramite questo procedimento verifica le somiglianze e le differenze tra apparato fonatorio umano e animale, riuscendo a evidenziare le straordinarie analogie formali che accomunano tutti gli esseri dotati di voce. Da un punto di vista concettuale invece, il principale punto di riferimento è la distinzione aristotelica tra *psóphos*, *phoné* e *diálektos* (Arist. *Hist. An.* IV 9). Fabrici, tuttavia, si discosta da questa tradizione restringendo l’ambito della *vox* e ampliando quello della *loquela*: le voci animali non sono una semplice produzione vocale, ma un veicolo di significati. Inoltre, amplia la sfera comunicativa, introducendo come elementi veicolanti significati anche la gestualità e tutti i comportamenti non verbali. Cfr. Fabrici d’Acquapendente (2016).

nier que le Chien n'ait la sienne, le Cheval demesme, & ainsi des autres Animaux chacun selon son espece. [...] Et comme pour exprimer les diverses passions on se sert de diverses articulations, quelle diversité n'y a-t-il point dans celles dont se sert le Chien, lorsqu'il se jette sur un inconnu, qu'il flatte son maitre, qu'il se plaint de quelque coup qu'on luy a donné, qu'il demande a manger, ou qu'il attend, qu'il est en chaleur, qu'il flatte ses petits, qu'il est en different avec quelque autre Chien, &c. et comme la Parole est instituée pour nous entendre mutuellement les uns les autres, les autres Animaux n'expriment-ils pas aussi des Voix par lesquelles ils se font entendre³⁷⁶?

Nel *De Brutorum loquela* (1603), Fabrici sostiene che tutti gli animali hanno la capacità di articolare la voce, ciascuno entro i propri limiti, e che alcuni la sviluppano maggiormente. L'esperienza, però, mostra che gli animali, come gli uomini, articolano in modo differente la voce, per esprimere diverse passioni. Gassendi offre un ricco elenco di esempi di animali familiari alla maggioranza delle persone³⁷⁷. Se la funzione della parola, tanto per gli uomini quanto per gli animali, è la comprensione reciproca, è necessario che gli animali posseggano anche la capacità di percepire e di comprendere. Il tema dell'incomprensibilità è stato utilizzato anche da Montaigne nei suoi *Essai*, come accennato *supra* p. 112. Gassendi osserva che gli animali hanno necessità espressive diverse da quelle umane, perché la quantità di cose che devono distinguere è minore. Ogni specie produce, infatti, i suoni necessari per comunicare le proprie affezioni: gli animali utilizzano soltanto vocali e dittonghi, ma non articolano suoni complessi come le consonanti. La traduzione di Bernier si interrompe a questo punto, mentre la trattazione di Gassendi prosegue in modo più approfondito³⁷⁸.

³⁷⁶ Bernier (1684, VI: 511-512).

³⁷⁷ Un tratto in comune con Fabrici, da cui Gassendi riprende, oltre questo, alcune riflessioni tecniche sull'articolazione della voce.

³⁷⁸ In questi passaggi Gassendi pone in parallelo il linguaggio animale e quello degli infanti. Egli osserva innanzitutto che i neonati – detti “infanti” proprio perché non parlano – apprendono i suoni necessari a esprimersi nella propria lingua imitando le persone che li circondano (per esempio la madre e la nutrice). Gradualmente, si esercitano a modulare la voce muovendo la lingua e le labbra: inizialmente producono soltanto i suoni più semplici, poi, con il tempo e la pratica, acquisiscono la capacità di articolare i suoni più complessi (le consonanti) e di comporre e formare delle parole. Gassendi fa anche l'esempio dei bambini sordi, i quali non parlano perché non possono sviluppare la capacità imitativa della voce; e anche quando tentano di farlo seguendo solo il labiale, riescono con difficoltà perché non tutti i meccanismi dell'articolazione sono visibili. Gassendi nota che la trascrivibilità non è una prova della superiorità del linguaggio umano: le sfumature sonore della voce sono molto più ricche di quelle trascrivibili con i segni grafici, allo stesso modo, neanche i suoni prodotti dagli animali possono essere trascritti. Il tema della trascrivibilità è presente anche in Fabrici, che ne parla in relazione ai linguaggi animali, e in Leibniz, che si preoccupa di come trascrivere le lingue.

3.1.3 Un esempio dell'influenza di Gassendi in *Cyrano de Bergerac*: La questione della lingua matrice nell'*Etat et Empire du Soleil*

In un lavoro dedicato all'influenza dell'epicureismo nella letteratura francese del XVII secolo, Darmon (1998)³⁷⁹ richiama l'attenzione sul ruolo centrale che l'epicureismo ha ne *L'Autre Monde* di Cyrano de Bergerac:

Rares sont les œuvres de fiction où l'épicurisme, soit sous sa forme antique (Démocrite, Épicure, Lucrèce), soit sous sa forme "nouvelle" (Gassendi), ait une place aussi considérable que dans *L'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac. La physique atomiste, en particulier, y fait de spectaculaires apparitions, tantôt de façon compacte, tantôt sur le mode de l'allusion rapide³⁸⁰.

Sulla scia di questa riflessione, dedichiamo un accenno a *L'Autre Monde*³⁸¹, per evidenziare l'influenza dei dibattiti linguistico-filosofici sulla letteratura, in particolare tramite Gassendi, che Cyrano conosceva e frequentava³⁸².

L'Autre Monde è permeato di teorie scientifiche e filosofiche (eliocentrismo, pluralità dei mondi, rotazione terrestre, meccanicismo etc.)³⁸³, che emergono sia nelle teorie discusse e difese dai personaggi protagonisti delle vicende, sia nello sviluppo narrativo³⁸⁴. Tra le numerose fonti e teorie evocate, si nota una predilezione per l'atomismo, presente sin dalle

³⁷⁹ Il suo lavoro è suddiviso in una prima parte in cui analizza il ruolo mediatore di Gassendi e una seconda parte in cui indaga il risultato di questa influenza nelle opere di tre letterati: Cyrano de Bergerac, La Fontaine e Saint-Everemond.

³⁸⁰ Darmon (1998 : 211).

³⁸¹ L'opera è costituita da due romanzi : *Les États et Empires de la Lune* e *Les États et Empires du Soleil*, entrambi pubblicati postumi. Del primo romanzo sono disponibili, oltre all'edizione a stampa del 1657, anche tre versioni manoscritte; del secondo volume possediamo soltanto l'edizione a stampa del 1662, il racconto, però è incompiuto. Nel primo romanzo Dyrcona – anagramma di Cyrano D. – parte da Parigi con l'obiettivo di raggiungere la Luna. Dopo un primo tentativo fallito, che lo conduce in Canada, riesce infine a raggiungere il Paradiso Terrestre, dove incontra diversi personaggi delle Scritture. Cacciato a causa della sua irreligione, approda negli stati e negli imperi della Luna, dove incontra il Demone di Socrate, che lo accompagnerà per il resto del viaggio, fino al ritorno sulla Terra e in Francia. Il secondo romanzo, invece, narra del viaggio di Dyrcona sul Sole. Dopo un breve soggiorno a Touloun, dove redige e cerca di far circolare gli "Etat et Empires de la Lune", ed è arrestato per stregoneria, fugge a bordo dell'icosaedro (una macchina volante costruita dal protagonista) nel tentativo di raggiungere i territori del suo amico Conte di Colignac. Atterra, invece, sul Sole. Qui incontra altri personaggi, tra cui anche Campanella e Descartes. Rimando all'edizione critica di Madeleine Alcover (2000), per ulteriori informazioni filologiche e sulla ricca e articolata trama dell'opera.

³⁸² Nelle *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XXXVI, Briasson, Paris 1734: 226, Jean-Pierre Nicéron scrive: «Cyrano, giovane vivace e turbolento, volle subito unirsi ai discepoli di Gassendi ed essi, volenti o nolenti, dovettero ammetterlo, dopo che egli intimidì con le sue minacce il maestro e i discepoli, i quali furono poi costretti a riconoscerlo, per le arguzie del suo spirito brillante, che non era indegno di tale privilegio». Cito tramite Schiano (2014: 248, n. 28).

³⁸³ Come è stato evidenziato da diversi studi, l'opera è ricca di riferimenti a teorie scientifiche e posizioni filosofiche. Cfr. per esempio Alcover (1970), (2000); Torero-Ibad (2009b) e gli articoli in Darmon (2004).

³⁸⁴ È necessario precisare una differenza fondamentale tra i due libri: in *Lune* le questioni teoriche sono presentate tramite dibattiti filosofici tra i personaggi; in *Soleil*, invece, non troviamo trattazioni esplicite, ma gli elementi teorici emergono all'interno della narrazione, Cfr. Alcover (1970: 18-19).

prime pagine del racconto. Nell'*Etat et Empire de la Lune*³⁸⁵, Darmon evidenzia tre passaggi in cui il riferimento all'atomismo è esplicito. Il primo compare all'inizio del racconto: in un luogo imprecisato nei pressi di Parigi, il protagonista Dyrcona discute con i suoi amici sulla natura della Luna. Egli sostiene che la Luna sia un pianeta abitato, al pari della Terra, e, per difendersi dall'ilarità suscitata, cita cinque autorità che hanno sostenuto la pluralità dei mondi: Pitagora, Epicuro, Democrito, e, in epoca moderna, Copernico e Keplero³⁸⁶. Questa discussione, insieme al "miracoloso" ritrovamento di un libro di Cardano³⁸⁷ – nel quale racconta il suo incontro con due abitanti della Luna – sarà di ispirazione e sprone al viaggio di Dyrcona. Il secondo riferimento si trova poco dopo, quando Dyrcona atterra per errore in Canada. Prima di riuscire a ripartire, discute con il viceré M. de Montmagny, interessato a capire come abbia potuto percorrere una simile distanza in così poco tempo. Dyrcona inizia a spiegargli il moto dei pianeti, ma de Montmagny lo interrompe, dicendo che conosce l'argomento grazie ai libri di Gassendi³⁸⁸. L'ultimo riferimento esplicito è pronunciato dal Demone di Socrate, incontrato sulla Luna, che racconta a Dyrcona di aver vissuto a lungo sulla Terra e di aver conosciuto diversi personaggi, tra cui, in Francia, La Mothe Le Vayer e Gassendi³⁸⁹.

Tra le molteplici questioni scientifico-filosofiche ed etiche affrontate, anche il tema della lingua occupa un posto rilevante. Come ha mostrato Nédélec (2004), ne *L'Autre Monde* si nota una particolare attenzione per la varietà linguistica, evidenziata sia in riferimento ai diversi luoghi sia nella costruzione dei personaggi. Salvo rare eccezioni, Cyrano specifica sempre le caratteristiche linguistiche dei dialoghi, offrendo una ricca varietà di modi di comunicare, che mette in discussione il primato della parola umana e le gerarchie tradizionali. Nei romanzi utopici – sebbene sia problematico definire tale *L'Autre Monde*³⁹⁰ – la lingua ha un ruolo centrale. Come evidenzia Schiano (2014: 239):

Sin dall'opera riconosciuta come archetipo moderno del romanzo utopistico, *Utopia* di Thomas More, e in avanti almeno fino a *1984* di George Orwell, il racconto della costruzione di una società giusta di eguali, proiettata in un remoto futuro, o del suo rovesciamento distopico, trova

³⁸⁵ Un altro riferimento esplicito si trova in *Soleil* 3475 ss., citato da Campanella. Dyrcona incontra Campanella, in viaggio per tornare verso la Provincia dei filosofi, nell'ultimo capitolo disponibile di *Soleil*.

³⁸⁶ Cyrano, *Lune*, 19-21, Alcover (2000: 7).

³⁸⁷ Il libro a cui fa riferimento, secondo Alcover, potrebbe essere *Les livres de Hierome Cardanus intitulez de la Subtilité et subtiles inventions, ensemble des causas occulter et raisons d'icelles* (1558), traduzione francese del *De subtilitate* (1550), in cui Cardano racconta un'esperienza simile vissuta da suo padre, però non dice che si tratta di abitanti della Luna.

³⁸⁸ Cyrano, *Lune*, 205-208, Alcover (2000: 19-29).

³⁸⁹ Cyrano, *Lune*, 965-966, Alcover (2000: 58).

³⁹⁰ Come è sottolineato dallo studioso. Su questo tema cfr. Schiano (2023).

nella questione linguistica uno strumento di verifica, se non una vera e propria impalcatura. Se la società giusta è una società inclusiva, essa si può esprimere in una varietà di lingue che non sfocia in confusione babelica: è il caso, per esempio, della *Nuova Atlantide* di Francis Bacon, i cui Bensalemiti parlano le lingue della sapienza antica, l'ebraico, il greco, il latino, in aggiunta allo spagnolo noto agli ospiti partiti dal Perù, in modo da poter comunicare coi visitatori. [...] Non è perciò privo di significato che nei romanzi di Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655), *Les états et empires de la Lune* e *Les états et empires du Soleil*, anche noti come *L'Autre monde*, il viaggio fantastico del protagonista, Dyrcona, sulla luna e sul sole si presenti anche come un percorso attraverso un caleidoscopio di linguaggi.

Nell'intero arco narrativo, la contrapposizione più marcata è tra le lingue utilizzate dai Seleniani e quella parlata sul Sole³⁹¹.

Durante il viaggio sulla Luna, Dyrcona scopre l'esistenza di una doppia lingua: una lingua musicale, propria dei ceti sociali più elevati, e una lingua gestuale, usata dal popolo. Quando Dyrcona, cacciato dal Paradiso Terrestre, incontra i Seleniani, questi, a causa delle grandi differenze fisiche, lo scambiano per un animale e lo imprigionano, credendo che Dyrcona sia la femmina "dell'animaletto della regina". In cella Dyrcona scoprirà la presenza di un altro terrestre, uno spagnolo, imprigionato per lo stesso motivo. La spiegazione della doppia lingua emerge in una conversazione tra Dyrcona e il Demone di Socrate.

J'adoucissais ainsi la dureté des mauvais traitements de mon maître par les visites que me rendait cet officieux démon ; car de m'entretenir avec d'autres, outre qu'ils me prenaient pour un animal des mieux enracinés dans la catégorie des brutes, ni je ne savais leur langue ni eux n'entendaient pas la mienne, et jugez ainsi quelle proportion. Vous saurez que deux idiomes sont usités en ce pays : l'un sert aux Grands, l'autre est particulier pour le peuple.

Celui des Grands n'est autre chose qu'une différence de tons non articulés, à peu près semblable à notre musique, quand on n'a pas ajouté les paroles. Et certes c'est une invention tout ensemble bien utile et bien agréable; car quand ils sont las de parler, ou quand ils dédaignent de prostituer leur gorge à cet usage, ils prennent tantôt un luth, tantôt un autre instrument, dont ils se servent aussi bien que de la voix à se communiquer leurs pensées; de sorte que quelquefois ils se rencontreront jusqu'à quinze ou vingt de compagnie, qui agiteront un point de théologie ou les difficultés d'un procès, par un concert le plus harmonieux dont on puisse chatouiller l'oreille.

Le second, qui est en usage chez le peuple, s'exécute par les trémoussements des membres, mais non pas peut-être comme on se le figure, car certaines parties du corps signifient un discours tout entier. L'agitation, par exemple, d'un doigt, d'une main, d'une oreille, d'une lèvre, d'un bras, d'une joue, feront chacun en particulier une oraison ou une période avec tous ses membres. D'autres ne servent qu'à désigner des mots, comme un pli sur le front, les divers frissonnements des muscles, les renversements des mains, les battements de pied, les contorsions de bras; de façon qu'alors qu'ils parlent, avec la coutume qu'ils ont prise d'aller tout nus, leurs membres, accoutumés à gesticuler leurs conceptions, se remuent si dru, qu'il ne semble pas d'un homme qui parle, mais d'un corps qui tremble³⁹².

³⁹¹ Sempre sul Sole, i filosofi comunicano mostrando il contenuto del loro pensiero, diventando completamente diafani (Cyrano, *Soleil*, 3835 ss.). Sul tema della corporeità e del "parlare senza corpo" cfr. Parmentier (2004).

³⁹² Cyrano, *Lune* 1075-1106, Alcover (2000: 65-67).

La spiegazione della doppia lingua è introdotta da una constatazione della reciproca incomprendibilità tra Terrestri e Seleniani. All'inizio della sua avventura, Dyrcona ha solo due interlocutori: il Demone di Socrate, che si rivolge a lui in greco antico e in francese (appreso durante il lungo periodo trascorso tra gli umani) e il prigioniero spagnolo. In entrambi i casi, i Seleniani scambiano il loro conversare per dei grugniti e dei suoni inarticolati emessi per istinto³⁹³. La situazione cambia quando Dyrcona comincia ad apprendere la lingua "des Grands": la notizia si diffonde rapidamente, e il clero seleniano è costretto a smentire che i due prigionieri siano esseri razionali, definendo Dyrcona un semplice «perroquet plumé»³⁹⁴. Grazie alla lunga esposizione, Dyrcona riesce a padroneggiare la lingua al punto da riuscire a esprimere gran parte delle sue idee. Per questo, il clero promulga un decreto che vieta di credere che Dyrcona sia dotato di ragione, sostenendo che tutte le sue azioni derivano dall'istinto (Cyrano, *Lune* 1648-1657). Come osserva Alcover (2000: 90, commento al verso 1657) la questione si richiama alla *querelle des bêtes*, che aveva visto Gassendi contrapporsi a Descartes³⁹⁵.

Diversa è la questione della *langue matrice*, introdotta in *Soleil* 1195 ss.³⁹⁶ e ripresa nel dialogo tra Dyrcona e un albero costituito da migliaia di piccole creature. All'inizio del secondo capitolo, dopo un lungo viaggio, Dyrcona atterra su « une de ces petites terres qui voltigent à l'entour du soleil (qui les mathématiciens appellent des macules)³⁹⁷», dove incontra « un petit homme tout nu assis sur une pierre³⁹⁸» intento a riposare. Quest'ultimo gli parla per tre ore in una lingua mai udita prima, completamente estranea alle lingue terrestri. Stupito dalla facilità di comprensione di questa lingua ignota, Dyrcona chiede spiegazioni al suo interlocutore, che gli risponde:

Il m'expliqua quand je me fus enquis d'une chose si merveilleuse, que dans les sciences il y avait un vrai, hors lequel on était toujours éloigné du facile ; que plus un idiome s'éloignait de ce vrai, plus il se rencontrait au-dessous de la conception et de moins facile intelligence. « De même, continuait-il, dans la musique ce vrai ne se rencontre jamais, que l'âme aussitôt soulevée ne s'y porte aveuglément. Nous ne le voyons pas, mais nous sentons que Nature le voit ; et sans pouvoir comprendre en quelle sorte nous en sommes absorbés, il ne laisse pas de nous ravir, et si, nous ne saurions remarquer où il est. Il en va des langues tout de même. Qui rencontre cette vérité de lettres, de mots, et de suite, ne peut jamais en s'exprimant tomber au-dessous de sa conception :

³⁹³ Questo punto era stato notato anche da Gensini (1993: 79) che parlando della comunicazione animale, commentava brevemente: « Alla fine degli anni quaranta Cyrano de Bergerac (1619-1655) aveva messo alla berlina le posizioni di Cartesio immaginando un mondo rovesciato (*Les Etats de l'empire de la lune*, pubblicato postumo nel 1657) in cui sono gli uomini a dover dimostrare agli animali che sono capaci di comunicare».

³⁹⁴ Cyrano, *Lune*, 1640, Alcover (2000: 89).

³⁹⁵ Cfr. *supra* p. 122.

³⁹⁶ Darmon (1998: 244-247).

³⁹⁷ Cyrano, *Soleil*, 1172-1173, Alcover (2000: 216).

³⁹⁸ Cyrano, *Soleil*, 1194, Alcover (2000: 217).

il parle toujours égal à sa pensée ; et c'est pour n'avoir pas la connaissance de ce parfait idiome que vous demeurez court, ne connaissant pas l'ordre ni les paroles qui puissent expliquer ce que vous imaginez³⁹⁹.

Dyrcona sperimenta direttamente la trasparenza della *langue matrice*, che esprime una verità scientifica di comprensione immediata e semplice. Chi parla la lingua matrice « parle toujours égal à sa pensée ». Come hanno osservato diversi studiosi, mentre le lingue dei Seleniani ricalcano i codici segreti della Terra, la *langue matrice* si configura come una lingua universale, capace di assicurare la comprensione tra le creature.

Dyrcona la identifica immediatamente con la lingua adamica e afferma che « le premier homme de notre monde s'était indubitablement servi de cette langue [matrice], parce que chaque nom, qu'il avait imposé à chaque chose, déclarait son essence⁴⁰⁰ ». Come nota Alcover (2000: 218, commento a 1217-1219) Dyrcona aderisce a un'interpretazione precisa di *Genesi* II 19-20, secondo cui i nomi esprimono l'essenza delle cose – un'interpretazione tutt'altro che univoca⁴⁰¹. All'epoca, inoltre, era ampiamente diffusa l'identificazione della lingua adamica con la lingua ebraica; tuttavia, come osserva Nédélec (2004), nella varietà di lingue de *L'Autre Monde* vi sono due assenti: il latino e l'ebraico⁴⁰². *Le petit homme des macules* respinge questa identificazione, e prosegue spiegando che:

« Elle n'est pas simplement nécessaire pour exprimer tout ce que l'esprit conçoit, mais sans elle on ne peut pas être entendu de tous. Comme cet idiome est l'instinct ou la voix de la nature, il doit être intelligible à tout ce qui vit sous le ressort de la nature; c'est pourquoi si vous en aviez l'intelligence, vous pourriez communiquer et discourir de toutes vos pensées aux bêtes, et les bêtes à vous de toutes les leurs, à cause que c'est le langage même de la nature, par qui elle se fait entendre à tous les animaux. « Que la facilité donc avec laquelle vous entendez le sens d'une langue qui ne sonna jamais à votre ouïe ne vous étonne plus. Quand je parle, votre âme rencontre, dans chacun de mes mots, ce vrai qu'elle cherche à tâtons; et quoique sa raison ne l'entende pas, elle a chez soi Nature qui ne saurait manquer de l'entendre⁴⁰³.

La *langue matrice* è la lingua della natura, parlata anche dalle bestie per comunicare con gli uomini e tra di loro. Essa è legata all'istinto, già evocato nella narrazione lunare, ma per

³⁹⁹ Cyrano, *Soleil* 1206-1216, Alcover (2004: 218).

⁴⁰⁰ Cyrano, *Soleil*, 1217-1219, Alcover (2000: 218).

⁴⁰¹ Cfr. *sura* par. 2.2.1.1.

⁴⁰² Il latino è usato solo nell'espressione «Satanus Diabolus», storpiatura di *Satanas Diabolus*, pronunciata contro Dyrcona accusato di stregoneria (Cyrano, *Soleil*, 348, Alcover 2000: 179). In questo contesto narrativo, la lingua della Chiesa e della cultura è ridicolizzata, infatti è associata alla superstizione, forse segno del rifiuto dell'aristotelismo scolastico. La lingua della filosofia è il greco antico, parlato dal Demone di Socrate e dalle antichissime Querce. La lingua predominante, invece, è il francese, parlato dalla maggior parte dei personaggi e dagli uccelli poliglotti (tutti gli animali che hanno vissuto a contatto con gli umani hanno appreso le lingue terrestri). Anche il profeta Elia, nel Paradiso, parla francese, invece che l'ebraico o la lingua adamica, come ci si aspetterebbe.

⁴⁰³ Cyrano, *Soleil*, 1219-1233, Alcover (2000: 218-219).

sminuire “i grugniti e suoni inarticolati” emessi dai due terrestri. Drycona interrompe nuovamente la spiegazione, per richiamarsi al ruolo di Adamo come padrone delle creature (cfr. *Gen.* I 28).

Ha! c'est sans doute, m'écriai-je, par l'entremise de cet énergique idiome, qu'autrefois notre premier père conversait avec les animaux et qu'il était entendu d'eux? Car comme la domination sur toutes les espèces lui avait été donnée, elles lui obéissaient, parce qu'il les faisait [obéir] en une langue qui leur était connue; et c'est aussi pour cela (cette langue matrice étant perdue), qu'elles ne viennent point aujourd'hui comme jadis, quand nous les appelons, à cause qu'elles ne nous entendent plus⁴⁰⁴.

Come rileva Alcover (2000), questo passo rimanda al capitolo di Gassendi sull'origine dei nomi, che si conclude proprio con il riferimento a *Genesi* II 19-20. Anche in questo caso, tuttavia, *le petit homme* respinge l'interpretazione di Dyrcona. Dopo la spiegazione sulla natura della *langue matrice*, inizia una spiegazione sull'origine del pianeta e dei viventi, che secondo molti studiosi è influenzata dalla narrazione di Lucrezio nel quinto libro del *De rerum natura*⁴⁰⁵.

Secondo Schiano (2014), l'intero passaggio può essere riletto alla luce dell'influenza di Gassendi e della sua lettura dell'*Epistola a Erodoto* 75-76.

Se allora l'Epicuro di Gassendi si mostra assai più radicale nel fondare la genesi della lingua sull'istinto naturale e quasi per nulla su un atto di arbitrio, ben si spiega come mai Gassendi svolga la gran parte di questa argomentazione, a commento del passo di Diogene Laerzio, adoperando come fonte primaria (anzi, quasi esclusiva) i versi di Lucrezio che della fase convenzionalistica non fanno per nulla menzione. È evidente, dunque, che, attraverso la lettura di Gassendi, Cyrano ricavasse un'idea radicale del pensiero epicureo, sostanzialmente costruito intorno al testo di Lucrezio: e dunque ne apprendeva che il linguaggio può essere il fedele rispecchiamento della verità della natura. Una siffatta lingua, *matrice* in quanto madre, verrebbe compresa da chi nasce nella medesima natura senza alcun bisogno di apprendimento (cioè di convenzione)⁴⁰⁶.

Schiano individua tre possibili fonti di questa narrazione sulla genesi dei viventi e sul linguaggio: Democrito, Diodoro Siculo ed Epicuro. Lucrezio insiste in maniera più radicale dell'*Epistola a Erodoto* sull'elemento naturale dell'origine del linguaggio⁴⁰⁷. La *langue matrice* — una lingua che rappresenta la voce stessa della natura e comunica senza essere appresa — trova, dunque, il suo fondamento nella lettura lucreziana di Epicuro, così come spiegata nelle *Animadversiones* (pp. 707-1060). Gassendi si chiede se il naturalismo di Epicuro coincida con quello di Cratilo e richiama la distinzione di Proclo⁴⁰⁸ secondo cui, per

⁴⁰⁴ Cyrano, *Soleil*, 1234-1241, Alcover (2000: 219).

⁴⁰⁵ Cfr. Kany-Turpin (1999).

⁴⁰⁶ Schiano (2014: 250).

⁴⁰⁷ Cfr. *supra* par. 1.2.2.

⁴⁰⁸ Per una panoramica sul passo di Proclo, si veda *supra* par. 1.1, p. 18.

Epicuro, i nomi sono imposti alle cose seguendo un impulso naturale, simile a quello che produce la tosse o lo starnuto. Tuttavia, nella sua esposizione, Gassendi fa un rapido accenno alla fase convenzionale, privilegiando i riferimenti a Lucrezio⁴⁰⁹. Secondo questa interpretazione, Cyrano riprende l'Epicuro lucreziano di Gassendi in modo ancora più radicale, fondando la genesi del linguaggio su un principio naturale. La *langue matrice* è un rispecchiamento fedele della verità di natura, una radicalizzazione di *Epistola a Erodoto* 37–38, dove si afferma che in ogni suono articolato è possibile riconoscere «ciò che sottostà alle espressioni verbali»⁴¹⁰, cioè il suo riferimento originario.

Il legame tra Cyrano e Lucrezio emerge anche dal fatto che la *langue matrice* accomuna gli umani e gli animali. Dyrcona, invece, resta legato a una concezione tradizionale: identifica il nome con l'essenza della cosa e interpreta la lingua universale come mezzo attraverso cui Adamo esercita il suo dominio sulle altre creature. Cyrano, al contrario, polemizza contro l'antropocentrismo e contro la presunzione che tutte le creature debbano obbedire all'uomo: sarà questa convinzione a far perdere a Dyrcona la capacità di comprendere la *langue matrice* e a farlo condannare a morte nel paese degli uccelli.

La riflessione linguistica de *L'Autre Monde* rielabora un tema centrale nel pensiero filosofico del XVII secolo, dominato dalla ricerca della lingua perfetta⁴¹¹. L'influenza dell'epicureismo e del clima filosofico dell'epoca è indubitabile, ma è impossibile determinare in che misura Cyrano vi aderisca o se ne distacchi⁴¹². Come ricorda Bloch (1985) in un articolo dedicato al rapporto tra Cyrano e la filosofia, *che cosa è la filosofia per uno scrittore che non è filosofo, né di statuto, né di professione né di aspirazione?*

3.2 Naturalismo linguistico ed esegesi biblica: il caso di Richard Simon

Nella diffusione del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano, un ruolo cruciale è svolto da Richard Simon, teologo appartenente alla Congrega dell'Oratorio, considerato il

⁴⁰⁹ Sull'uso che Gassendi fa di Lucrezio cfr. Piergiacomini (2022); Wolff (1999).

⁴¹⁰ Cfr. *Supra* par. 1.2.1.1.

⁴¹¹ Secondo Schiano anche il *Théophrastus redivivus* presenta diversi punti in comune con l'opera di Cyrano. Questo legame non deve sorprenderci: di recente Mori (2022) ha ipotizzato che l'opera anonima potrebbe essere stata scritta da Guy Patin, ma come risultato dello sforzo intellettuale condiviso con gli amici Gabriel Naudé e Pierre Gassendi.

⁴¹² Cfr. Darmon (1998), cap. 5.

fondatore della moderna esegesi biblica⁴¹³, fondatore di un metodo critico storico-filologico che teorizza e applica nella sua opera più famosa e controversa: l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678).

Nel Settecento, molti ritenevano Richard Simon responsabile di aver sostenuto il naturalismo linguistico e di averlo introdotto nel dibattito linguistico. Nel 1723 il monaco benedettino Augustine Calmet (1672-1752), in una dissertazione sul primo linguaggio, accusava Gregorio Nisseno, Jean Le Clerc e Richard Simon di aver elaborato tre sistemi che «distruggono assolutamente la idea del miracolo proposta dalla Scrittura nella mutazione delle lingue seguita a Babele⁴¹⁴». Nella sua difesa dell'origine divina delle lingue Calmet distingueva due diverse interpretazioni fornite dagli antichi pagani: da un lato la spiegazione della mitica età di Saturno, dall'altra le spiegazioni naturalistiche e casuali del linguaggio, sostenute da Lucrezio, Orazio e Diodoro Siculo⁴¹⁵. Come è comune in questi dibattiti, la riflessione sull'origine del linguaggio è accompagnata dalla discussione sulla lingua originaria. Augustin Calmet da un lato riprende e sviluppa il metodo critico-filologico-storico di Richard Simon⁴¹⁶, dall'altro rifiuta la sua adesione al naturalismo linguistico epicureo-lucreziano, che pure, in qualche misura, era una conseguenza dei suoi strumenti esegetici. Una simile critica è presente in Warburton/Condillac (1742/ed. fr. 1744/1746)⁴¹⁷ secondo cui Richard Simon e Gregorio Nisseno avrebbero tentato di diffondere il naturalismo linguistico, senza evidentemente riconoscere che si tratta di una posizione assolutamente in contrasto con le Scritture. Ancora più critico nei confronti dell'operazione compiuta da R. Simon è Johan Peter Süßmilch (1707-1767), fermissimo oppositore del naturalismo linguistico, che utilizza le argomentazioni stesse di Epicuro e degli altri seguaci della sua dottrina (Lucrezio, Diodoro Siculo, Vitruvio e Orazio) per sostenere l'origine divina del linguaggio⁴¹⁸. A questo proposito, Lifschitz (2009: 223), scrive:

⁴¹³ Sul ruolo di Richard Simon e la nascita dell'esegesi dei testi sacri esiste una ricca bibliografia, cfr. per esempio: Steinman (1960).

⁴¹⁴ Calmet (1741: 20).

⁴¹⁵ È interessante porre attenzione ai nomi citati dai diversi intellettuali moderni in riferimento al naturalismo. I tre autori antichi associati al naturalismo variano leggermente: all'onnipresente Diodoro Siculo si accompagna questa volta Orazio (il suo legame con l'epicureismo linguistico è stato introdotto da Gassendi). È integrato il nome di Lucrezio, ma manca ancora quello di Epicuro. R. Simon e Gregorio Nisseno sono discussi a parte (come in Warburton e Condillac), insieme a un altro teologo moderno Jean Le Clerc.

⁴¹⁶ Per un approfondimento sulla posizione di Calmet nel dibattito linguistico cfr. Rossi (1979: 227-231).

⁴¹⁷ Sul passo, cfr. *supra* par.4.1.2.1.

⁴¹⁸ Süßmilch (1766: 97).

The ancient theory, Süßmilch observed, was revived by Richard Simon who assumed that man did not receive a ready-made language on his creation. This powerful argument enabled modern philosophers, either of an atheist bent or committed to the defence of religion to revive the Epicurean naturalist thesis. It now became possible to embrace the biblical account of creation while simultaneously espousing the natural emergence of language. In spite of his religious vocation, Süßmilch did not have much to say about the reconciliation of *Genesis* with Epicurean prehistory.

In questa moderna interpretazione dell'epicureismo linguistico, il nome di R. Simon è sempre associato a Gregorio Nisseno (che R. Simon effettivamente assume come punto di riferimento per sviluppare la sua argomentazione). Una delle questioni che potremmo porci – come fecero già i contemporanei di R. Simon – è se effettivamente la posizione del Nisseno sia avvicinabile al naturalismo epicureo o se questa operazione di integrazione non sia avvenuta in una fase successiva. Abbiamo visto nel capitolo precedente (*supra* par. 2.2.1), che la *Genesi* stessa fornisce un fondamento tramite cui giustificare un'origine storica della diversità linguistica. Oggetto della nostra ricerca saranno i capitoli XIV-XV del primo libro dell'*Histoire Critique* e il capitolo XXI del terzo libro, per vedere in che modo R. Simon articola la sua “digressione” sull'origine del linguaggio partendo dalla posizione di Gregorio di Nissa, mescolandola a diverse dottrine antiche. Dopo una breve presentazione della peculiare figura di R. Simon, una panoramica della struttura della sua opera e delle rivoluzionarie tesi sostenute, analizzeremo la struttura argomentativa dei capitoli in esame. Quindi analizzeremo brevemente la fonte di R. Simon, cioè Gregorio Nisseno, nello specifico la sua interpretazione di *Genesi* II 19-20 e di *Genesi* XI 1-9. Sebbene l'*Histoire critique* avesse sollevato grande scalpore, a causa del suo approccio scientifico al testo sacro, R. Simon era un teologo di grande fama tra i suoi contemporanei, che ne esaltavano le doti di poliglotta, grammatico e profondo conoscitore dei Padri della Chiesa. Nonostante il radicamento nella tradizione cristiana ed ebraica, le sue teorie furono sottoposte a una pesante censura, che però non ne limitò la circolazione. L'opera anzi esercitò una significativa influenza sul dibattito linguistico illuminista.

3.2.1 *Richard Simon e la censura dell'Histoire Critique du Vieux Testament (1678)*

La vita di Richard Simon, prete dell'Oratorio, fu molto travagliata e segnata da un aspro contrasto con il vescovo Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704). Parte di questi dissensi,

secondo l'ipotesi di alcuni studiosi⁴¹⁹, potrebbero dipendere dal carattere difficile di R. Simon, che aveva vissuto difficoltà di integrazione sin dalla primissima formazione. Richard Simon nasce a Dieppe, in Normandia, il 13 maggio 1638, da una famiglia di umili origini, figlio di un artigiano specializzato nella fabbricazione di utensili da taglio. Compie la prima formazione nella città natale, presso il collegio della Congregazione dell'Oratorio, dove si distingue in particolare nello studio del greco. Trascorre l'ultimo anno di formazione a Rouen, presso il collegio dei Gesuiti (1657), dove, probabilmente, matura l'ostilità nei confronti del giansenismo. Nel 1658 intraprende il noviziato presso la Congregazione dell'Oratorio di Parigi, che tuttavia abbandona presto, anche per l'emarginazione subita dai suoi colleghi, appartenenti prevalentemente a famiglie della media e alta borghesia. Rientra quindi a Dieppe (1659), dove approfondisce la sua conoscenza della storia delle scritture. Fortunatamente, il sostegno emotivo ed economico dell'abate della Roque lo convince a riprendere gli studi teologici e a completare gli ultimi tre anni di noviziato. Nel settembre del 1662 è nuovamente ammesso, senza troppe difficoltà, al noviziato presso la Congregazione degli Oratori di Parigi. Sotto la guida di Padre Berthad, R. Simon ha la possibilità di dedicarsi allo studio dell'arabo e di approfondire lo studio delle Scritture, della loro esegesi e della Patristica (in particolare dell'opera di San Girolamo). Sappiamo anche grazie a numerosi scambi epistolari, che R. Simon era dotato di grandi abilità intellettuali. Fin dalla prima giovinezza aveva mostrato un interesse particolare per lo studio delle lingue, che aveva approfondito sin dai tempi del collegio, affiancando alla più tradizionale conoscenza del greco e del latino la conoscenza dell'ebraico e delle altre lingue orientali. Oltre a essere un lettore vorace, era dotato di una memoria prodigiosa: è stato ipotizzato che la maggior parte delle citazioni presenti nelle sue opere siano riportate a memoria. Questa tesi è stata confermata dall'analisi comparata tra le citazioni letterali di R. Simon e le versioni stampate dei testi disponibili all'epoca, che ha mostrato differenze minime rispetto agli originali⁴²⁰.

Successivamente, R. Simon diventa supervisore di filosofia al collegio dell'oratorio di Juilly (Borgogna). Durante questo periodo ha la possibilità di frequentare circoli intellettuali, dove incontra, tra gli altri, Isaac La Peyrere e Nicholas Malebranche, anche loro appartenenti alla Congregazione dell'Oratorio di Gesù. Il 1669 è segnato da un accesa disputa teologica tra R. Simon e gli intellettuali di Port-Royal. Al giovane R. Simon, noto ai suoi contemporanei

⁴¹⁹ Per le informazioni sulla vita di Richard Simon si vedano l'introduzione di Hunwick Andrew in Simon (2013) e l'introduzione in Gibert (2008).

⁴²⁰ Cfr. Simon-Hunwick (2013: xxv, n.6).

per le sue vaste conoscenze, viene chiesto di formulare un'opinione in via confidenziale sull'opera di Pierre Nicole e Antoine Arnauld, *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* (I ed. 1669). La lettera, però, è accidentalmente resa pubblica, così R. Simon viene accusato di aver screditato Arnauld e Nicole per favorire i protestanti. Il 20 settembre 1670 Richard Simon è ordinato prete e dal 1676 al 1682 opera nella parrocchia di Bolleville (in Normandia).

Nel 1778 il libraio Louis Billaine fa stampare le prime 1300 copie dell'*Histoire critique du Vieux Testament*, in cui R. Simon, influenzato dai lavori di Cappel e di Spinoza, propone un metodo filologico per leggere e interpretare le Sacre Scritture⁴²¹. Il testo aveva già ricevuto l'approvazione dell'abate Pilot ed era in attesa del consenso di Luigi XIV, dedicatario dell'opera⁴²². Basta la sola lettura della *table des chapitres* a creare scompiglio. Il quinto capitolo del primo libro recita: « Preuve des additions et autres changements qui ont été faits dans l'Ecriture, et en particulier dans le Pentateuque. Moise ne peut-être l'auteur de tout ce qui est dans les Livres qui lui sont attribués. Divers exemples». L'opera è immediatamente segnalata al vescovo Bossuet⁴²³.

All'epoca dei fatti, R. Simon aveva già pubblicato cinque opere e aveva guadagnato la fama di essere un *savant*, riconosciuto in particolare per le sue profonde competenze in qualità di ebraista, grammatico e traduttore. In effetti, uno studio approfondito del lavoro di R. Simon avrebbe evidenziato il legame delle sue affermazioni con la tradizione precedente, ma, forse allarmato dalla pericolosità delle sue affermazioni, Bossuet denuncia l'opera al Cancelliere Le Tellier: nel luglio del 1678 (quasi) tutte le copie dell'*Histoire Critique* vengono pubblicamente messe al rogo. Comincia un periodo difficile per R. Simon, che accusa gli

⁴²¹ Sull'influenza di questi due autori sull'opera di Simon cfr. Fleyfel (2008).

⁴²² Gibert (2008: 12).

⁴²³ È difficile comprendere cosa sia effettivamente accaduto. Come è stato spiegato da Lambe (1985), in un articolo sui meccanismi di censura nella Francia del XVII secolo, analizzando il caso specifico di R. Simon, l'età di Luigi XIV è segnata da una profonda crisi delle autorità, che cercano di riguadagnare la propria posizione. Questa crisi è in parte dovuta alla stampa e all'impossibilità di controllare il flusso di pubblicazioni. A partire dal 1563, per volontà di Carlo IX, la pubblicazione era stata sottoposta a un sistema di controllo per cui, prima di pubblicare un'opera, era necessario ottenere il privilegio reale. Nel 1678, Simon ha già ottenuto sia l'autorizzazione del censore ufficiale dei testi religiosi, il Dott. Esmé Pirot (della Sorbona), sia l'approvazione di Padre Sainthe Marthe, il padre generale dell'Oratorio. Le prime 1300 copie vengono date alle stampe in attesa soltanto dell'approvazione di Luigi XIV, a cui Simon voleva dedicare il volume. Certamente, in questa storia, un ruolo protagonista è stato svolto da Bossuet, un personaggio di grande peso politico all'epoca strettamente legato alla famiglia reale, tanto da essere stato scelto da Luigi XIV come precettore del Delfino (a cui, tra l'altro, dedica l'*Histoire universelle*, 1681). Quando Bossuet interviene, l'opera di Simon è sottoposta a una nuova valutazione. Lo stesso Pirot ritratta la sua valutazione e Padre Sainthe-Marthe annuncia l'intenzione di far espellere Simon dall'Oratorio.

intellettuali di Port-Royal di aver tramato contro la sua opera per vendicarsi degli infelici eventi del 1669. Nel 1681 l'Oratorio prende le distanze da R. Simon, che l'anno successivo lascia la parrocchia di Bolleville. Ciononostante, grazie ad alcune copie superstiti⁴²⁴, nel 1780 ad Amsterdam viene pubblicata una seconda edizione francese dell'*Histoire critique du Vieux Testament*, che però lascia insoddisfatto R. Simon, per la sua scarsa qualità editoriale. L'anno successivo, invece, Noel Aubert de Versé pubblica la prima traduzione in latino, che assicura un'ampia circolazione dell'opera. Nel 1682 è edita a Londra la prima traduzione inglese. Intanto, in Francia, i rapporti con Bossuet erano andati drasticamente peggiorando, e per pubblicare una nuova versione della sua opera R. Simon è costretto a rivolgersi a Reenier Leers: nel 1685 è pubblicata a Rotterdam una terza edizione dell'*Histoire critique*, che riproduce fedelmente il testo della versione del 1678⁴²⁵.

Gli ultimi due grandi lavori di R. Simon sono una *Histoire critique du Nouveau Testament*, pubblicata in tre sezioni negli anni 1689; 1690; 1693, e una traduzione francese del *Nuovo testamento*, basata sul rigoroso metodo filologico da lui sviluppato. La pubblicazione di entrambi i lavori è fortemente contrastata da Bossuet. Richard Simon trascorre gli ultimi dieci anni della sua vita a Dieppe, dove muore nel marzo del 1712.

3.2.1.1 *L'Histoire critique du Vieux Testament: il difficile equilibrio tra sacralità delle Scritture e rigore filologico*

Una delle questioni sollevate da numerosi studiosi riguarda l'effettiva efficacia della censura richiesta da Bossuet⁴²⁶ e i motivi alla base di questo accanimento nei confronti dell'opera. La drammaticità della reazione di Bossuet risulta ancora più sorprendente se si accetta l'ipotesi, avanzata da diversi studiosi, secondo cui le sue accuse si baserebbero esclusivamente sulla lettura dell'indice, senza approfondire il contenuto del volume. Per rispondere a questa domanda è necessario partire dalla struttura del testo, per comprendere in che posizione si

⁴²⁴ Già nel 1678 la Dame Billaine aveva cercato di nascondere più di seicento copie del volume, senza riuscire nella sua impresa, cfr. Gibert (2008: 12). Nonostante la pesante condanna subita dall'opera di Simon, bastano le tre copie sopravvissute al rogo per assicurarne un'ampia circolazione, come è stato mostrato da Schwarzbach (1987).

⁴²⁵ L'edizione di riferimento è Simon (1685). Segnalo l'edizione critica di recente curata da Gibert (2008).

⁴²⁶ Un esempio dell'inefficacia della censura è la traduzione del *Nuovo Testamento* di R. Simon, pubblicata per la prima volta a Trévoux (1701-1702), per evitare le ingerenze di Bossuet. Dopo il successo editoriale della traduzione di Trévoux, il libraio Jean Boudot decide di pubblicare una nuova edizione a Parigi: il lavoro ottiene l'autorizzazione alla stampa, nonostante l'opposizione di Bossuet. Secondo Lambe (1985: 165-166): «For Bossuet in particular this was a negation of his earlier victory, because the translation of the *New Testament* represented the culmination and aim of the principles and methods first set out in the *Histoire critique du Vieux Testament*».

colloca la tesi di R. Simon che gli vale la censura e la radicale ostilità di Bossuet. L'*Histoire critique* è costituita da tre volumi in cui, sulla base di un rigoroso metodo critico da lui ideato, R. Simon analizza il *Pentateuco*. Questa analisi minuziosa si svolge in tre volumi:

- Libro 1, in cui viene presentata la storia del testo ebraico da Mosè fino all'età moderna.
- Libro 2, in cui vengono analizzate le principali versioni della Bibbia prodotte nel corso dei secoli.
- Libro 3, in cui si affronta il problema della traduzione della Bibbia e delle enormi difficoltà di questa impresa e si considerano i principali commentari sulla Bibbia scritti da autori ebraici e cristiani. Questo punto è legato al progetto di elaborazione di una nuova traduzione della Bibbia secondo il metodo storico-filologico di R. Simon.

Abbiamo visto, nel paragrafo precedente, che è il titolo del quinto capitolo dell'opera di R. Simon a far scattare l'allarme. Il metodo critico-filologico, la profonda conoscenza delle lingue antiche e dell'ebraico e la profonda conoscenza dell'esegesi biblica avevano consentito a R. Simon di individuare delle discrepanze nel testo, che facevano ipotizzare fosse il prodotto di diversi autori e di diverse epoche storiche. Questi anacronismi erano stati già rilevati da Spinoza, che se ne era servito per negare l'autorialità di Mosè e considerare il *Pentateuco* un prodotto integralmente umano. R. Simon considerava l'interpretazione di Spinoza «falsa e perniciosa», risultato di una sua «malizia⁴²⁷» interpretativa e contrapponeva a questa desacralizzazione delle Scritture la tesi degli "*scribes publiques*"⁴²⁸. Egli sapeva bene che la negazione della autorialità mosaica delle scritture avrebbe sollevato grande scalpore, ma, nelle sue intenzioni, la teoria degli *écrivains publics* avrebbe dovuto essere un'arma efficace contro le accuse sia dei libertini sia dei protestanti. Come sintetizzato da Bernier (2007: 162):

⁴²⁷ Simon (1685: 1-2) : «On répondra aussi très-facilement par ce même principe, à toutes les consequences fausses-pernicieuses que Spinoza a prétendu tirer de ces changemens ou additions [...] Par ce même principe il sera aisé de répondre à plusieurs objections qu'on a accoutumé de faire, pour montrer que Moïse n'est point entièrement l'Auteur des Livres que nous avons présentement sous son nom: car elles prouvent seulement, qu'on y a ajouté quelque chose dans la suite, ce qui ne détruit point l'autorité des anciens actes qui ont été écrits du tems de Moïse. C'est en quoi Spinoza fait paroître son ignorance, ou plutôt sa malice, en tâchant de décrier l'autorité du Pentateuque, à cause de quelques changemens ou additions qu'on y trouve, sans avoir fait réflexion sur la qualité de ceux qui ont été les Auteurs de ces changemens».

⁴²⁸ In realtà il vero confronto con Spinoza si trova nella *Lettre sur l'inspiration* (1686), che è possibile leggere in appendice all'edizione critica dell'*Histoire critique du Vieux Testament* curata da Gibert (2008).

La réaction au *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza donnait de claires indications que la remise en cause de la mosaïcité du Pentateuque demeurait inconcevable pour la majorité des chrétiens. Cependant, Richard Simon avait relevé des passages qui semblaient postérieurs à l'époque de Moïse et il avait surtout remarqué une variété de style dans le Pentateuque qui suggérait que plusieurs auteurs avaient participé à sa rédaction. Le défi consistait alors, aux yeux de Simon, à élaborer une théorie qui pouvait recueillir l'assentiment des catholiques et qui était également satisfaisante sur le plan de la critique textuelle, c'est-à-dire qui puisse résoudre les problèmes d'anachronismes et de variations stylistiques pour lesquels la tradition exégétique orthodoxe était sans réponse. Il fallait donc formuler une nouvelle théorie de la rédaction du corpus qui tînt compte des développements récents de l'exégèse biblique, mais qui ne modifiât en rien le statut exceptionnel du Pentateuque. Richard Simon pensa que sa thèse des *écrivains publics* était en mesure de répondre à toutes ces exigences.

Secondo R. Simon il Pentateuco non è opera esclusiva di Mosè, ma il risultato della collaborazione di un gruppo di *écrivains publics*, che chiama spesso anche *scribes*⁴²⁹. R. Simon supponeva che gli *scribes* fossero stati istituiti da Mosè stesso, con il compito di «recueillir fidèlement les actes de ce qui se passait de plus important dans leur État». A conferma di questa tesi, R. Simon osservava che questa pratica era già presente in altre culture antiche, in particolare tra gli Egiziani, alla cui corte Mosè aveva vissuto a lungo; inoltre, Mosè era considerato il modello del perfetto legislatore. A differenza degli *scribes* degli altri popoli, quelli di Mosè erano guidati da Dio, per questo R. Simon li chiama anche *prophètes*⁴³⁰. Il risultato è un «collage de textes choisis»⁴³¹, in cui il contributo degli atti pubblici si intreccia inestricabilmente alle sezioni scritte da Mosè stesso. Secondo R. Simon il testo del *Pentateuco*, pur ispirato da Dio, è un prodotto storico che nel corso del tempo ha subito modifiche dovute agli interventi di diversi autori: da un lato quelli degli scribi, che hanno continuato a registrare informazioni anche in epoche successive, dall'altro quelli dei copisti e dei traduttori, che nel corso dei secoli hanno inserito nel testo anche una serie di errori. In questo modo, R. Simon credeva di riuscire a salvare l'autorevolezza del *Pentateuco*, restando al contempo fedele al metodo critico-storico-filologico, che aveva fatto emergere diverse incoerenze. L'illusione di R. Simon era che l'ispirazione divina dei *prophètes* fosse sufficiente a salvare l'autorità dei testi Sacri, mentre per la Chiesa considerare la Bibbia un prodotto

⁴²⁹ La teoria degli *écrivains publics*, di così grande rilevanza all'interno dell'intera trattazione di R. Simon (infatti ritorna sulla questione più volte, approfondendola con grande attenzione), è anche l'elemento di maggiore debolezza del suo lavoro, come analizzato da Bernier (2007).

⁴³⁰ R. Simon distingue gli scribi dai *prophètes*: gli scribi sono personaggi che registravano importanti avvenimenti per la storia di Israele, mentre i *prophètes* erano ispirati da Dio.

⁴³¹ Bernier (2007: 165).

umano significava metterne in discussione l'origine divina⁴³². A tale proposito Lambe (1985: 173) scrive:

“Criticism” is identified with skepticism and with heresy by Bossuet; he can therefore associate Simon not only with Socinianism but also with thinkers such as Spinoza and Hobbes. Simon's qualification of the Mosaic authorship of the Pentateuch by showing how complex the process of text formation was becomes, in Bossuet's eyes, a denial of Mosaic authorship. The reason Bossuet's critique of Simon is ultimately so unsatisfactory, then, is that he could not understand him. He could not grasp the "new" sense of tradition with which Simon was working, and he did not particularly want to. According to Bossuet's whole conception of tradition and religion, Simon was setting himself up against the authority of that tradition and religion; he was pitting the authority of his own reason against that of the Church.

Come ha evidenziato Fleyfel (2008), il metodo critico di R. Simon, accostando il ruolo dei profeti presso il popolo ebraico a quello degli scribi presso altre popolazioni; evidenziando errori e discrepanze del testo; negando il primato della lingua ebraica e rifiutando la dottrina della “ispirazione divina” del testo, ha contribuito, contrariamente alle sue intenzioni, al processo di desacralizzazione delle Scritture nel corso del XVII secolo. La conclusione di Fleyfel (2008: 491) è che «la réflexion de Simon incite l'exégète et le théologien à repenser continuellement la question de l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes, et la contribution humaine qui participe, avec toutes ses failles et ses fragilités, à la transmission et à l'interprétation de cette intervention».

Questo processo di desacralizzazione, come ha sottolineato Daniel Droixhe⁴³³, è la premessa fondamentale anche per lo sviluppo del dibattito linguistico, poiché soltanto la messa in discussione del suo fondamento teologico apre la strada a una riflessione che analizzi i meccanismi del linguaggio partendo dalle basi. Tra i precursori di questa prospettiva desacralizzata sull'origine del linguaggio, Droixhe include Richard Simon, il quale, pur non potendo

⁴³² Per esempio, Voltaire, nella sua critica religiosa, trae ispirazione anche dai lavori di R. Simon, cfr. Starczewski (2022).

⁴³³ «Liberté de rejeter d'un coup le fouillis des usages et de l'Usage pour ressaisir à nu, à zéro, le phénomène du langage : à partir des mécanismes élémentaires qui organisent l'afférence des divers concepts à un concept de base, la liaison d'un sujet à un prédicat, l'expansion d'un modèle propositionnel, etc. Ceci vaut bien une genèse, sans doute. Liberté qui, du reste, prépare toute l'interrogation des Lumières sur l'origine en minant l'hypothèque théologique, comme lorsque Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) et Richard Simon (*Histoire critique du Vieux Testament*, 1678) ruinent par leur critique philologique le mythe de la pureté de l'hébreu révélé et ouvrent la porte à une exploration libérée du dogme. De Spinoza, qui montre dans la Bible un simple « papier noirci » et dans l'hébreu un tissu d'ambiguités, d'obscurités, d'absurdités, à Richard Simon, qui renouvelle cette critique en la prolongeant d'une ferme désacralisation des origines, la raison et l'indépendance cartésiennes fraient la route au génétisme sensualiste. Condillac, de Jaucourt, Beauzée s'en souviendront lorsqu'ils attribueront au P. Simon le mérite, ou l'impudence, d'avoir le premier, pour l'âge des Lumières, ouvertement rendu à la raison le problème des origines linguistiques» Droixhe (1978 : 19). Cfr. Bloomfield (1933: 5-6).

(e forse non volendo) emanciparsi completamente dall'autorità biblica⁴³⁴, la contrasta, sostenendo che le lingue umane non sono il frutto di un diretto intervento divino, ma il risultato di un processo storico e naturale.

3.2.1.2 *La questione della lingua primigenia e la teoria sull'origine del linguaggio*

Nei capitoli XIV-XV del primo libro, R. Simon affronta la questione della lingua primigenia, chiedendosi, in particolare, quale sia l'origine della lingua ebraica (lingua originaria delle scritture) e se questa sia stata la prima lingua parlata da Adamo. Nella sua ricostruzione mostra come ogni popolo abbia difeso, con diverse motivazioni, l'originarietà della propria lingua. Tra gli argomenti utilizzati Simon considera quello della maggiore semplicità. Mettendo però in dubbio la fondatezza di tale criterio per stabilire l'antichità di una lingua, si richiama invece alle tesi di molti autori dell'età moderna, tra cui Grozio, che ritenevano ormai perduta la lingua originaria. Questa tesi era già stata sostenuta da un Padre della Chiesa di grande autorevolezza, Gregorio di Nissa, a cui R. Simon si richiama per lo sviluppo della sua argomentazione sull'origine naturale delle lingue. Gregorio, infatti, rifiutava l'idea che Dio fosse l'autore della lingua originaria parlata da Adamo ed Eva «comme si Dieu, ajoutet-il, avait été un maitre de grammaire qui eut appris à Adam une langue qu'il aurait inventée⁴³⁵». Dio è autore delle cose stesse e non dei loro nomi; bisogna invece attribuire «à la nature raisonnable l'invention du toutes les langues, Dieu ayant donné aux hommes un entendement pour raisonner, dont ils se sont servis pour exprimer leurs pensées en inventant les mots⁴³⁶». Ma diversamente dal Nisseno, R. Simon ricollega questa interpretazione naturalistica direttamente alle opinioni di alcuni filosofi antichi, innanzitutto citando i primi versi della trattazione di Lucrezio sull'origine del linguaggio (*DRN* V 1028-1029)⁴³⁷. R. Simon accosta la posizione di Gregorio Nisseno a quella epicureo-lucreziana, ma ritiene che la lista di autori antichi in cui è possibile riscontrare un antecedente debba integrare anche Aristotele e Platone.

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 même dans ceux qui ont inventé les Langues, on ne doit pas s'étonner de cette grande diversité qui se trouve dans les différentes Langues⁴³⁸.

⁴³⁴ Droixhe (1978: 160-161).

⁴³⁵ Simon (1685: 85).

⁴³⁶ Simon (1685: 85).

⁴³⁷ Cfr. *supra* par. 1.2.2.

⁴³⁸ Simon (1685: 85).

A rafforzare questa sua affermazione troviamo i versi *DRN* V 1056-1058, in cui Lucrezio si chiede, retoricamente, cosa ci sia di così sorprendente nel pensare che gli umani, dotati di un apparato fonatorio adeguato e funzionante, utilizzino suoni diversi per indicare le impressioni derivanti da oggetti diversi. Nella prospettiva di R. Simon il punto di incontro tra queste posizioni è la «*nature raisonnable*»: una volta compreso che tutti sostengono la coincidenza tra natura e ragione, diventa semplice conciliare la prospettiva epicurea con quella di Aristotele. In questo stesso senso R. Simon interpreta anche il *Cratilo* di Platone. Nella parte finale del dialogo, quando la sua teoria è ormai messa alle strette dall'incalzante interrogare di Socrate, Cratilo sostiene che i nomi hanno un'origine divina⁴³⁹. Secondo R. Simon anche in questo caso si sta parlando della ragione. Conclude, dunque, riferendosi ai “platonici” e alla loro riflessione teologica che «ils n'ont aussi voulu marquer autre chose par le demon ou le Dieu de Socrate, que la raison»⁴⁴⁰. Questa interpretazione di Simon è molto problematica, perché le tre posizioni sono difficilmente conciliabili (come abbiamo visto al par. 1.4). Sarebbe utile individuare la fonte di questa interpretazione di Simon, che potrebbe derivare dalle sue letture patristiche, tuttavia, l'edizione critica di Gibert (2008) non fornisce indicazioni a riguardo. La posizione di Gregorio Nisseno ha molti punti di contatto con diverse dottrine. La posizione di Eunomio, invece, è direttamente collegata a quella del *Cratilo*, ma secondo un'interpretazione critica e tendenziosa di Gregorio stesso.

Per comprendere bene questo passaggio è utile riprendere alcune premesse di Formigari (1970: 15 ss.). Numerosi studi contemporanei hanno ormai dimostrato che le posizioni erano molto più sfumate di quanto si ritenesse in passato. Nel secondo capitolo di questo lavoro abbiamo visto come, in modi diversi, sia Epicuro sia gli Stoici avessero superato la contrapposizione tra naturalismo e convenzionalismo, proponendo delle tesi in cui i due aspetti coesistevano. Da un lato, per Epicuro a una iniziale fase di emissione spontanea di suoni vocalici (in questo senso naturale) sarebbe seguita una fase dominata dalla ragione, che avrebbe portato a fissare per convenzione i nomi da dare alle cose così da eliminare le ambiguità e facilitare la comunicazione. Dall'altro lato, gli stoici risolvevano la contrapposizione natura/convenzione tramite la coincidenza tra natura e ragione. L'età moderna, però, è erede di una lunga tradizione, iniziata forse nel III sec. d.C. da Origene nel *Contra Celsum* I 24-25, che schiaccia la posizione epicurea sul versante “natura” ed estremizza l'opposizione rispetto al

⁴³⁹ Il riferimento è al passo *Crat.* 437 b-439b.

⁴⁴⁰ Simon (1685: 85).

convenzionalismo, rappresentato da Aristotele⁴⁴¹. Dibattendo sulla questione dei nomi divini, Origene scrive che sul tema della “natura dei nomi” si sono contrapposte tre posizioni: quella di Aristotele, secondo cui i nomi sono convenzionali; quella degli Stoici, secondo cui i nomi sono naturali, nel senso che imitano i loro referenti; quella di Epicuro che – specifica Origene – intende la naturalità dei nomi in maniera differente dagli Stoici, perché si riferisce al fatto che i primi uomini avrebbero emesso dei vocaboli conformi alle cose. Per gli intellettuali del Seicento⁴⁴², e dunque anche per R. Simon, Aristotele ed Epicuro rappresentano i due poli opposti del dibattito, a cui si aggiunge la tesi di Cratilo dell’origine divina del linguaggio.

Riguardo al passaggio di R. Simon sopra citato, Formigari commenta: «A parte il problema specifico dell’interpretazione che Simon dà del testo cratileo, è chiaro che ciò ch’egli intende sottolineare qui è il fatto che la tesi naturalistica, epicurea, non escludeva, ma anzi conteneva in sé anche la tesi convenzionalista proposta da Aristotele⁴⁴³».

Anche la diversità linguistica trae origine dalla ragione, infatti, siccome quest’ultima è diversa per ognuno degli uomini⁴⁴⁴, sono diverse anche le lingue, che ne sono un prodotto. A questo punto il confronto con il mito di Babele è necessario⁴⁴⁵. Nuovamente fa riferimento alla peculiare interpretazione del Nisseno, secondo cui «Dieu n’est point aussi l’Auteur de la confusion des Langues qui arrivent en bâtissant la Tour de Babylon⁴⁴⁶», infatti, Dio non è intervenuto nell’invenzione delle lingue e non interviene neanche nella loro confusione. Allora come bisogna interpretare correttamente il ruolo di Dio nel mito della Torre di Babele?

⁴⁴¹ In realtà, come abbiamo visto nel capitolo dedicato a Lucrezio (e come evidenziato anche da Formigari) anche nel *De rerum natura* apparentemente vi è uno sbilanciamento sulla fase naturale dell’emergere del linguaggio.

⁴⁴² Formigari (1970: 18) utilizza il *Thrésor de l’histoire des langues de cest univers* di Claude Duret (1613) come punto di riferimento per la ricostruzione dell’uso che gli autori cristiani fanno delle fonti pagane e come queste giungono fino al 1600; poiché l’opera «costituisce forse il corpo più completo e analitico delle conoscenze e ipotesi linguistiche correnti ai primi del Seicento, e che pare aver goduto di una certa diffusione anche in Inghilterra nei primi decenni del secolo».

⁴⁴³ Formigari (1970: 19).

⁴⁴⁴ Secondo Simon la ragione degli uomini è diversificata, mentre la realtà esterna è la stessa per tutti. Per Aristotele, invece, la mente umana è identica per tutti gli esseri umani. Su questo punto la vicinanza con la posizione di Epicuro si perde (cfr. par. 1.4).

⁴⁴⁵ L’interpretazione del mito di Babele dà vita a un’accesa disputa che vede contrapporsi Simon e Le Clerc. Per controbattere, Le Clerc, scandalizzato dalle tesi di Simon, scrive il *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l’Histoire critique du Vieux Testament* (1685) per sostenere l’origine divina del linguaggio, l’identificazione dell’ebraico come lingua madre e l’interpretazione morale di Babele, di tradizione Filoniana. Simon, che crede che Le Clerc interpreti il mito di Babele in modo scorretto, risponde con il *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens* (1686). Sul tema cfr. Droixhe (1992); Droixhe (2007), cap. 2.

⁴⁴⁶ Simon (1685: 86).

Dio certamente ha voluto che si parlassero lingue diverse: non è intervenuto direttamente affinché ciò accadesse, ma ha permesso che il corso ordinario della natura si esprimesse liberamente, portando ognuno a esprimersi in maniera differente. In questo senso, dunque, Dio è la causa della diversità linguistica: non perché interviene direttamente, come suggerisce una interpretazione letterale del mito di Babele, ma perché gli uomini posseggono la potenza naturale di ragionamento per dono divino.

Ancora una volta, R. Simon richiama dei versi lucreziani per rafforzare la tesi di Gregorio di Nissa; si tratta del passaggio *DRN* V 1041-1043 in cui Lucrezio sottolinea l'assurdità della tesi secondo cui un solo uomo avrebbe attribuito i nomi alle cose e poi li avrebbe insegnati agli altri. Come abbiamo visto in precedenza⁴⁴⁷, probabilmente l'obiettivo polemico del passo è la dottrina del nomoteta, nonostante questo, secondo R. Simon la posizione epicurea e quella platonico/cratilea sono compatibili.

Gregorio Nisseno, riassume R. Simon, ha sostenuto che gli esseri umani parlavano un'unica lingua fintanto che vissero insieme; ma poi Dio ha voluto che si disperdessero per popolare tutta la terra, e allora la lingua originaria si è modificata. La realtà è la stessa per tutti, ma diverso è il modo di nominarla. In questo senso si può dire che Dio sia l'artefice di questa confusione, ma non della diversità delle lingue, che si produce in modo storico-naturale. Questa affermazione del Nisseno trova una conferma nelle Scritture, che attribuiscono a Dio tutte le cose «comme s'il en étoit le seul auteur⁴⁴⁸». Ci troviamo di fronte un doppio piano argomentativo: considerando la questione da una prospettiva teologica, la confusione delle lingue è da attribuire a Dio; considerandola dal punto di vista storico, la sua spiegazione va cercata nel comportamento umano.

Dopo questa prima riflessione di ordine generale, in cui R. Simon si richiama sia a fonti antiche, sia a Gregorio Nisseno, il capitolo quindicesimo torna sulla questione di come le lingue possano essere state inventate⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ Cfr. *supra* par. 1.2.2 p. 40.

⁴⁴⁸ Simon (1685: 86).

⁴⁴⁹ Parlare di "invenzione" sembra rimandare a una tesi convenzionalista. Durante tutta la digressione Simon utilizza frequentemente i termini "invenzione" e "inventare", anche in riferimento a posizioni più vicine al naturalismo epicureo-lucreziano. Il termine compare anche nel quesito del concorso bandito dall'Accademia di Berlino nel 1769 (*infra* cap. 4.3). «I redattori del quesito del 1769 di fatto preclusero uno sviluppo così semplicistico del problema, optando per una formulazione in termini naturalistici, non disgiunti dalla prospettiva convenzionalista, sottesa all'uso del termine "inventer"» [Amicone (1995: 10)]. L'uso di questo termine

La digressione sull'origine del linguaggio ha il suo fondamento nella riflessione epicurea: il primo autore citato è Diodoro Siculo, *Bibli. Hist.* I 8-9⁴⁵⁰, di cui Simon riassume la posizione evidenziando l'origine rozza e limitata dei primi linguaggi e l'acquisizione graduale del linguaggio articolato.

Les hommes, faisant leurs premiers coups d'essai pour parler, prononcèrent d'abord des sons qui ne signifiaient rien ; puis, après qu'ils se furent appliqués à ces sons, ils en formèrent d'articulés pour exprimer mieux leurs pensées. La raison corrigea la nature et accommode les mots à la signification des choses⁴⁵¹.

I primi tentativi di parlare, scrive R. Simon, avrebbero prodotto suoni privi di significato; soltanto con il tempo – e con la pratica, si potrebbe aggiungere – si formarono suoni articolati (parole) che consentivano di esprimere meglio i pensieri. La ragione corregge la natura (ciò implica che la prima origine delle parole sia naturale) e adatta le parole al significato delle cose⁴⁵².

La trattazione alterna passaggi parafrasati, in francese, a frequenti citazioni tratte dal *De rerum natura*. Nell'interpretazione di R. Simon la prospettiva di Diodoro e quella lucreziana si fondono in un'unica descrizione dell'origine del linguaggio, che egli ritiene degna di credito.

Ce fut la saison pourquoi il fallut inventer de nouveaux mots, lors qu'in bâtit cette fameuse Tour de Babylone ;-on ne doit pas s'étonner s'il y arriva tant de confusion, d'autant qu'il se présentait quantité de choses qui n'avoient pas encore leurs noms. Chacun les exprimait à sa manière;- comme la nature commence ordinairement par ce qui est de plus simple-de moins composé, in ne peut pas douter que la première Langue n'ait été très simple-sans aucune composition.

sarà problematizzato da Herder che nel *Saggio sull'origine del linguaggio*, che pure lo utilizza, sebbene in maniera "formale", in quanto utilizzato nella domanda del concorso a cui risponde. Tuttavia, «Herder intende esautorare la concezione che fa del linguaggio uno strumento "inventabile", un fenomeno quindi culturale, stabilendo una precisa "connessione ontologica fra linguaggio e natura dell'uomo» [Amicone (1995: 11)].

⁴⁵⁰ Cfr. *supra* par. 2.3.2.2. R. Simon indica erroneamente quale fonte dell'argomentazione il libro II della *Biblioteca Storica*; l'errore non è segnalato da Gibert (2008: 203), il quale indicherà il passo corretto a pag. 715, quando cita una traduzione francese dell'opera di Diodoro. Riguardo al passo non si esprime, ma rimanda alla nota successiva (n. 3) in cui riporta la traduzione del passo del *DRN* V 1087-1090 citato da R. Simon nel testo. Se consideriamo il dato biografico che vorrebbe R. Simon dotato di una memoria prodigiosa e avvezzo alle citazioni a memoria, l'errore nel riferimento del volume di Diodoro è trascurabile. È discutibile la scelta del curatore di correggere la citazione di R. Simon, che legge «multa» al posto della lezione «muta»; dunque, cita i versi di Lucrezio nel seguente modo «*si varii sensus animalia cogunt, // Multa tamen cum sint, varias emittere voces // Quanto mortales magis aequum est, tum potuisse // Dissimiles alia atque alia reso voce notare*». Sebbene la critica contemporanea abbia adottato unanimemente la lezione «muta», non va esclusa la possibilità che R. Simon avesse un'edizione di Lucrezio con «multa». Cfr. *supra* n. 114.

⁴⁵¹ Simon (1685: 87).

⁴⁵² Come possiamo notare tramite un confronto con il testo di Diodoro, il riassunto di R. Simon è fedele alla versione originaria.

La necessità di comunicare i propri pensieri avrebbe spinto gli uomini a utilizzare i nomi e man mano che si svilupparono le conoscenze, fu necessario introdurre nuovi nomi. Sebbene R. Simon non citi esplicitamente l'*Epistola a Erodoto*, l'idea che l'aumento delle conoscenze porti a un arricchimento lessicale è tipicamente epicurea, di fatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la fase convenzionale prevede uno sviluppo ulteriore in cui vengono introdotti nuovi nomi, per riferirsi alle cose di cui ancora non si aveva conoscenza.

Dopo aver discusso l'origine del linguaggio, R. Simon torna a interrogarsi sulla questione dell'ebraico come lingua madre. Poiché la natura – osserva – procede in modo ordinato, anche la formazione delle lingue deve aver seguito un ordine simile, passando dal più semplice al più complesso. Di conseguenza, dobbiamo supporre che la prima lingua fosse «*très simple et sans aucune composition*⁴⁵³», caratteristiche che sembrano distinguere proprio la lingua ebraica. Riflettere sull'origine del linguaggio diventa uno strumento per indagare il ruolo dell'ebraico rispetto alle altre lingue, tema a cui R. Simon dedica il resto del capitolo.

Sulla questione dell'origine del linguaggio R. Simon torna nuovamente nel terzo libro, nel capitolo XXI, quando commenta la *Bibbia Poliglotta* di Walton. In particolare, R. Simon si riferisce al primo *Discorso* in cui Walton affronta il tema della natura delle lingue, della loro origine e dei loro diversi cambiamenti. R. Simon critica l'argomentazione di Walton secondo cui gli uomini sarebbero nati già dotati della parola, perché per natura predisposti alla vita associata. Al contrario, non è necessario che siano stati dotati sin dalle origini di una lingua parlata, ma è sufficiente che abbiano avuto la facoltà di inventare una lingua. Nel passo, inoltre, Walton critica l'origine naturale delle lingue e le narrazioni di Diodoro Siculo⁴⁵⁴, forse non comprendendo come in maniera naturale potesse essere spiegata sia l'origine sia la diversificazione delle lingue. Per R. Simon – e qui troviamo un elemento effettivamente

⁴⁵³ Simon (1685: 87).

⁴⁵⁴ Walton scriveva : «La pensée et la parole sont deux choses naturelles à l'homme, qui le distinguent du reste des animaux, la pensée prouve qu'il a la raison en partage, et il se sert de la parole comme d'un instrument pour exprimer ses pensées [...] Aussi Dieu, qui fait voir dans l'homme un abrégé de toute la nature, qui a partagé avec lui sa Divinité en lui donnant un esprit, sa puissance en l'établissant le maître absolu de tout l'univers, Dieu, dis-je, n'aurait pas accompli son ouvrage s'il ne lui avait donné une langue pour publier tant de bienfaits, et en laisser un témoignage éclatant à toute la postérité. [...] L'Écriture parle de ce prompt usage de la parole lorsqu'elle nous fait remarquer qu'Adam entendit dans le paradis terrestre la voix de Dieu peu de temps après sa création, d'où il est aisé de réfuter l'erreur de Diodore de Sicile dans son *Histoire* [...] S'il est certain que la parole a été donnée au premier homme dans le moment de sa création, il n'est pas moins évident qu'aucune langue ne lui est naturelle, toute langue dépend de l'institution de Dieu ou de celle des hommes. La première qui est l'hébraïque Vient très assurément de Dieu même, comme nous le prouverons dans la suite ; les autres ont pris naissance dans la tour de Babel». Cito tramite Gibert (2008: 714, n.1).

nuovo rispetto alle argomentazioni dei capitoli XIV e XV – la spiegazione della *Genesi* non fornisce sufficienti prove per giustificare l'origine divina delle lingue:

L'histoire de la Création qui est rapportée au commencement de la *Genèse* n'est pas aussi une démonstration évidente que Dieu soit l'auteur de la première langue. Quoique ce sentiment soit reçu communément parmi les théologiens, j'ose néanmoins dire qu'ils n'ont pas fait assez de réflexion sur les différentes manières de parler de l'Ecriture. C'est ce que j'ai aussi expliqué assez au long aux endroits que je viens de marquer, et je crois qu'on doit préférer en cela le sentiment de saint Grégoire de Nysse à l'opinion commune, parce qu'il faut accorder, autant qu'il est possible, la raison avec la foi, la philosophie avec la théologie, et ne pas multiplier facilement les choses miraculeuses et extraordinaires. C'est pourquoi j'ai expliqué dans mon premier livre l'origine des langues d'une manière tout à fait naturelle, et j'ai concilié en même temps cette explication avec l'histoire de la Création⁴⁵⁵.

Secondo R. Simon, infatti, il tema dell'origine del linguaggio non è soltanto teologico, ma anche filosofico e questo rende necessario trovare una conciliazione tra le interpretazioni delle diverse fonti. Il suo punto di riferimento non può non essere Gregorio Nisseno, che più di ogni altro aveva saputo accordare ragione e religione, fornendo una spiegazione naturale sia dell'origine del linguaggio sia della diversità linguistica. Egli è, sostanzialmente, la sola autorità che abbia saputo interpretare in maniera corretta – contro l'opinione comune – le questioni linguistiche della *Genesi*. Uno dei problemi delle spiegazioni dei capitoli XIV-XV è che, pur ponendosi espressamente sotto la guida di Gregorio Nisseno l'argomentazione relativa all'origine del linguaggio sembra essere guidata da Lucrezio, l'unico autore che R. Simon cita direttamente, usandolo per esemplificare gli elementi più significativi della sua ipotesi linguistica. Nel terzo libro R. Simon spiega:

Au reste, quoique j'aie cité plusieurs vers de Lucrèce pour montrer comment les langues avaient été inventées par les premiers hommes, je ne les ai pas rapportés comme des preuves, mais seulement pour expliquer avec plus de netteté la pensée de saint Grégoire de Nysse sur ce sujet, que j'ai préférée à toutes les autres parce qu'il concilie la raison avec la religion. De plus, comme la question qui regarde l'invention des premières langues appartient aussi bien à la Philosophie qu'à la théologie, il était en quelque façon nécessaire de joindre ensemble les sentiments des Philosophes avec ceux des Théologiens, afin de les concilier tous, s'il étoit possible : -c'est ce que j'ai fait dans les Chapitres 14-15 de mon premier livre⁴⁵⁶.

Gibert (2008: 716, n.1) osserva che nel *De hominis opificio* R. Simon avrebbe potuto trovare un'argomentazione più solida a sostegno della propria tesi, dal momento che Gregorio « expose plus longuement son approche de la question des origines du langage humain, dans

⁴⁵⁵ Simon (1685: 484).

⁴⁵⁶ Simon (1685 : 485).

l'esprit de conciliation de raisons et religion »⁴⁵⁷. In un intervento dedicato al rapporto tra corporeità e linguaggio in Agostino e in Gregorio Nisseno, Vecchio (2007) riprende alcuni passi tratti dal *De hominis opificio*, in cui Gregorio insiste sulla corporeità del linguaggio. Nel capitolo IX, 149 b, Gregorio afferma la necessità di un corpo per poter utilizzare il linguaggio, seguito da una descrizione dettagliata dell'apparato di fonazione⁴⁵⁸ e agli inizi del capitolo X, 152b⁴⁵⁹ sostiene la collaborazione tra la mente e la struttura biologica. Ancora più interessante è il riferimento al ruolo delle mani, che, come abbiamo visto, era un tratto caratteristico della narrazione lucreziana sull'origine del linguaggio tanto caro a Montaigne⁴⁶⁰. Nell'ottavo capitolo del suo trattato Gregorio scrive: «dato dunque che l'uomo è un vivente *loghikos*, era opportuno che lo strumento (*organon*) corporeo fosse conformato (*kataskewazo*) per la necessità del *logos*»⁴⁶¹.

Questa insistenza sulla corporeità del linguaggio è interessante perché, se consideriamo la distinzione dei due paradigmi linguistici delineata da Lo Piparo (1987)⁴⁶², con cui Vecchio si confronta, uno dei tratti caratterizzanti il paradigma "Aristotelico-Vichiano" è il ruolo fondamentale del corpo nella produzione linguistica, che ne costituisce un presupposto ineliminabile. A questo proposito, Vecchio scrive:

Ma la differenza più marcata tra i due paradigmi (in ogni caso quella che qui interessa rilevare) sta nella maniera di considerare il ruolo della costituzione fisica in rapporto al linguaggio: per il paradigma chiamato 'biblico-cristiano' la materia corporea rappresenta una realtà radicalmente altra, irriducibile alla pienezza dell'universo semantico che essa nasconde mentre lo rivela; per

⁴⁵⁷ Gibert si riferisce, in particolare, al capitolo VIII «les mains ont pour fin le langage»; capitolo IX «l'organisme humain est adapté aux nécessités du langage»; capitolo XV «l'âme douée de raison est proprement « âme » et mérite ce nom». L'edizione di riferimento è curata da La Place-Daniélou nel 1943.

⁴⁵⁸ Cfr. Greg. Niss. *CE* II 201-202.

⁴⁵⁹ Riporto il passo utilizzando la traduzione dello stesso Vecchio (2007): «Così dunque, grazie alla mente (*nous*) che modula musicalmente il *logos* attraverso questa struttura (*kataskewue*) organizza, diventiamo *loghikoi*. Non avremmo, come abbiamo, il dono del *logos* se il peso e la fatica del servizio del cibo dovessimo sostenerlo con le labbra per la necessità del corpo. Invece le mani hanno preso su di sé questo compito e hanno lasciato libera la bocca per il servizio del *logos*».

⁴⁶⁰ Cfr. *supra* p. 118. Le nostre mani possono supplire efficacemente alla trasmissione di molti stati affettivi come elenca nel XXII capitolo degli *Essais*: «E perché no, dato che i muti discutono, disputano e raccontano storie per mezzo di segni? Ne ho visti alcuni così abili ed esperti in questo che in verità non mancava loro nulla per farsi capire perfettamente. Gli innamorati si bisticciano, si riconciliano, si pregano, si ringraziano, si danno appuntamento, e insomma si dicono ogni cosa con gli occhi: E 'l silenzio ancor suole aver prieghi e parole. E con le mani? Noi chiediamo, promettiamo, chiamiamo, congediamo, minacciamo, preghiamo, supplichiamo, neghiamo, rifiutiamo, interroghiamo, ammiriamo, contiamo, confessiamo, pentiamo, temiamo, vergogniamo, dubitiamo, insegniamo, comandiamo, incitiamo, incoraggiamo, giuriamo, testimoniamo, accusiamo, condanniamo, assolviamo, ingiuriamo, disprezziamo, sfidiamo, indispettiamo, aduliamo, applaudiamo, benediciamo, umiliamo, scherniamo, riconciliamo, raccomandiamo, esaltiamo, festeggiamo, divertiamo, compiangiamo, rattristiamo, sconsoliamo, disperiamo, meravigliamo, gridiamo, tacciamo; e che altro non facciamo? Con una varietà e molteplicità che rivaleggia con la lingua» (Montaigne 2012: 809-811).

⁴⁶¹ Uso, nuovamente, la traduzione di Vecchio (2007).

⁴⁶² Di cui abbiamo parlato nell'introduzione del capitolo 2.

il paradigma 'aristotelico-vichiano' il corpo è la pre-condizione strutturale di qualsivoglia attività simbolica, che permette alla natura umana di costruirsi nella sua specificità e di dispiegare le proprie potenzialità⁴⁶³.

Comunque, all'interno della sua trattazione R. Simon fa riferimento soltanto al *Contro Eunomio*, in cui ugualmente vi sono dei riferimenti alla corporeità del linguaggio (come vedremo). Sebbene specifichi che il suo riferimento è Gregorio, l'idea che i versi lucreziani possano spiegare la sua posizione, implica che i due filosofi assumono una prospettiva simile.

3.2.2 Richard Simon lettore di Gregorio Nisseno: l'origine umana delle lingue

La questione del rapporto tra l'argomentazione di R. Simon e la tesi di Gregorio Nisseno era già emersa nel XVIII secolo; a tale proposito Daniel Droixhe⁴⁶⁴ fa riferimento alle voci «Langage» e «Langue» dell'*Encyclopédie*.

Que R. Simon ait été l'héritier exact de Grégoire de Nysse, Père de l'Eglise et défenseur de l'origine purement humaine des langues, ou qu'il ait précisément de toutes pièces cette dissidence, c'est le point sur lequel s'opposent Joucourt et Beauzée.

La voce «Langage»⁴⁶⁵, curata da Jacourt, non approfondisce particolarmente la questione, rimandando alla voce «Langue» nella sua accezione grammaticale per ulteriori approfondimenti. L'autore, dopo aver fornito una definizione generale di cosa sia il linguaggio, si limita a indicare alcuni autori associati all'ipotesi naturalista⁴⁶⁶, senza assumere una posizione critica nei confronti del rapporto tra R. Simon e Gregorio di Nissa, che, in linea con una diffusa tradizione, sono equamente ritenuti sostenitori del naturalismo linguistico. Diversamente accade nella voce «Langue» curata da Beauzée, il quale, invece, accusa R. Simon di aver adottato il naturalismo antico «avec d'autant plus de hardiesse qu'il a cité en sa faveur S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* XII⁴⁶⁷», fraintendendo le parole di Gregorio di Nissa, che invece aveva combattuto il naturalismo linguistico.

⁴⁶³ Vecchio (2007: 120-121).

⁴⁶⁴ Droixhe (1978: 160-161).

⁴⁶⁵ Diderot-D'Alembert (1765: 195-197).

⁴⁶⁶ Iniziando con un riferimento a una famosa opera di William Warburton, di cui parleremo nel paragrafo 4.1.

⁴⁶⁷ Voce «Langue» in Diderot-D'Alembert (1765: 201): «*Art. I. Origine de la langue primitive.* Quelques-uns ont pensé que les premiers hommes, nés muets par le fait, vécurent quelque tems comme les brutes dans les cavernes & dans les forêts, isolés, sans liaison entre eux, ne prononçant que des sons vagues & confus, jusqu'à ce que réunis par la crainte des bêtes féroces, par la voix puissante du besoin, & par la nécessité de se prêter des secours mutuels, ils arriverent par degrés à articuler plus distinctement leurs sons, à les prendre en vertu d'une convention unanime, pour signes de leurs idées ou des choses mêmes qui en étoient les objets, & enfin à se former une *langue*. C'est l'opinion de Diodore de Sicile & de Vitruve, & elle a paru probable à Richard Simon, *Hist. crit. du vieux Test. I. xiv. xv. est III. xxi.* qui l'a adoptée avec d'autant plus de hardiesse qu'il a cité

Gregorio rappresenta effettivamente «la sola autorità cristiana che potesse citare a conforto della sua tesi⁴⁶⁸». Vediamo, dunque, in quali passi del *Contro Eunomio* Richard Simon ha trovato un fondamento per la sua argomentazione e cerchiamo di capire se l'obiezione di Beauzée è fondata⁴⁶⁹.

3.2.2.1 *L'origine naturale delle lingue nel Contro Eunomio, un naturalismo non-epicureo?*

Il *Contro Eunomio* è un trattato redatto tra il 380-382 d.C. da Gregorio Nisseno per confutare le tesi sostenute da Eunomio (325-393 d.C. c.a) nell'*Apologia della Apologia*. L'opera, di straordinaria complessità, si inserisce in un contesto culturale in cui il cristianesimo, che ancora non aveva una salda dottrina di riferimento alle spalle, è sconvolto da controversie dottrinali e dal proliferare di dottrine eretiche. Il vescovo di Cizico Eunomio, sostenitore della dottrina di Ario, aveva presentato un testo in difesa della sua posizione, l'*Apologia*. Quest'opera aveva suscitato la risposta di Basilio di Cesarea che, qualche anno dopo, scrive il *Contro Eunomio* (364 d.C.). Eunomio si adopera per difendere nuovamente la sua posizione contro Basilio. La stesura dell'*Apologia dell'Apologia*, però, lo impegna per un lungo arco temporale e nel frattempo Basilio muore. A questo punto interviene Gregorio Nisseno, che decide di scrivere un nuovo trattato *Contro Eunomio*, per difendere le posizioni dell'amico Basilio. La stesura dei primi due libri è contemporanea allo svolgimento del Concilio di Costantinopoli del 381 d.C., a cui Gregorio di Nissa partecipa. Qui viene riaffermata la condanna della posizione di Ario, a favore della dottrina dei Cappadoci, a cui aderisce anche Gregorio Nisseno⁴⁷⁰.

en sa faveur S. Grégoire de Nysse, *contra Eunom. XII*. Le P. Thomassin prétend néanmoins que, loin de défendre ce sentiment, le saint docteur le combat au contraire dans l'endroit même que l'on allègue; & plusieurs autres passages de ce saint pere, prouvent évidemment qu'il a voit sur cet objet des pensées bien différentes, & que M. Simon l'entendoit mal». Cfr. *supra* p. 151, n. 471 per l'edizione in uso del *Contro Eunomio*.

⁴⁶⁸ Formigari (1970: 19).

⁴⁶⁹ A questo riguardo Vecchio (2007: 122) parla di un «misconoscimento» delle idee linguistiche di Gregorio Nisseno. A suo avviso Beauzée «si rassegnò a negare l'evidenza pur di non annoverare un Padre della chiesa fra i sostenitori dell'ipotesi, a suo avviso 'umiliante' e 'rivoltante', dell'origine umana del linguaggio».

⁴⁷⁰ Nei primi secoli dalla nascita del cristianesimo, a causa della mancanza di un dogma di riferimento ben definito, nascono frequentemente dispute teologiche, a causa delle diverse interpretazioni del problema cristologico e del problema della Trinità. Nel tentativo di risolvere queste controversie e definire un dogma unico di riferimento, l'imperatore Costantino convoca il primo concilio ecumenico della storia della Chiesa cristiana, tenutosi a Nicea nel 325 d.C., in cui si condannava la dottrina di Ario. In questo contesto un ruolo fondamentale è svolto dai cosiddetti Padri Cappadoci, tra cui Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo; il cui contributo dottrinale sarà fondamentale per la costituzione del dogma unico di riferimento che si affermerà durante il Concilio di Costantinopoli (381 d.C.). Le dispute teologiche, soprattutto nel IV secolo d.C. si susseguono rapidamente; ricostruire in poche righe una situazione così complessa sarebbe impossibile, per questo rimando a Moreschini (2014: 121 ss.) per una prima introduzione al tema e alla bibliografia a cui fa riferimento.

Nella sua sintesi della posizione di Gregorio Nisseno, Richard Simon fa riferimento a «Gregor. Niss. *Cont. Eunom.* Orat. 12», che, secondo l'organizzazione attuale del testo, corrisponde al secondo libro⁴⁷¹.

Il secondo libro del Contro Eunomio è dedicato alla confutazione della posizione di Eunomio sui nomi divini; in particolare, il tema della controversia riguarda la denominazione di Dio come «non generato»⁴⁷². Secondo Eunomio il rapporto tra i nomi e le cose è immediato. La conseguenza di questa tesi è che, se le denominazioni significano le sostanze stesse, un loro modificarsi implica una modificazione nella sostanza e che tramite le parole sia possibile conoscere la sostanza. La sua posizione sembra essere vicina all'affermazione di Cratilo per cui i nomi imitano l'essenza della cosa nominata⁴⁷³, tanto che lo stesso Gregorio lo avvicina, ironicamente e dispregiativamente, al *Cratilo* o alla tradizione neoplatonica e scrive: «Forse lesse il *Cratilo*, il dialogo di Platone, oppure lo ascoltò da uno che lo aveva letto» (*CE* II 404). Secondo Daniélou (1956: 428), un importante studioso di Gregorio Nisseno, questa affermazione sarebbe un'ulteriore prova della dipendenza di Eunomio dal contesto dei commenti neoplatonici al *Cratilo*, di cui evidenzia in particolare la vicinanza alla peculiare interpretazione dei nomi divini del *Commento al Cratilo* di Proclo⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ Utilizzo l'edizione italiana di Moreschini 2014, a cui faccio riferimento anche per le traduzioni del testo. Bisogna, però, considerare, come fa Gensini (2016a: 73, n. 8), che gli intellettuali del 1600 leggevano l'opera in una versione che seguiva un diverso ordine delle orazioni, cioè l'edizione *Opera omnia quae reperiri poterunt Graeci et Latine nunc primum ex Mnss, codd in lucem edita, et in duos tomos divisa (...), Parisiis, ex officina Nivelliana, Apud Sebastianum Cramoisy*, 1615.

⁴⁷² Il dibattito è molto complesso e vede, in primo luogo, Eunomio contrapporsi a Basilio, secondo cui tutti i nomi di Dio sono delle invenzioni umane, dei tentativi di designare l'essenza divina. Eunomio aveva risposto accusando Basilio di aver seguito le dottrine empie dei filosofi pagani Epicuro e Aristotele, entrambi colpevoli di aver negato la Provvidenza divina (*CE* II 410-411). L'obiettivo polemico di Eunomio sono tutte le dottrine che fanno del linguaggio un prodotto umano, perché negano la Provvidenza divina [cfr. Daniélou (1956)]. Per una ricostruzione e un confronto della posizione linguistica di Eunomio e di Gregorio Nisseno rimando al già citato Daniélou (1956); Karfiková (2007); Moreschini (2014: 142 ss.).

⁴⁷³ In particolare, potrebbe riferirsi a Plat., *Crat.* 393d, come indicato nel commento Karfiková *et al.* (2007: 150, n. 164). Moreschini (2014: 1170, n. 229) commenta: «Come è noto, nel *Cratilo* Platone discute sull'origine dei nomi, riprendendo un interesse che era già stato proprio della Sofistica, e ritiene che l'invenzione e l'attribuzione dei nomi alle cose o alle funzioni umane in generale sia stata opera di un dio; il Nisseno, a parte il sospetto che doveva nutrire per conto proprio nei confronti di un'opera di contenuto pagano, doveva senza dubbio considerare insufficiente la spiegazione proposta da Platone, dopo le discussioni che fin dai tempi degli Stoici e degli Epicurei erano state dibattute a proposito dell'origine del linguaggio». Il riferimento di Gregorio, senza dubbio, ha un tono sarcastico dispregiativo.

⁴⁷⁴ Su questo passo sono state avanzate diverse ipotesi interpretative; per una sintesi del dibattito, si veda Karfiková (2007: 295 ss.). L'ipotesi in questione non è tuttavia universalmente accettata: ad esempio, è contestata da Rist che ricerca l'origine della posizione di Eunomio nelle opere grammaticali influenzate dallo stoicismo. È possibile che tanto Eunomio quanto Gregorio siano influenzati da Origene, che però utilizzano in modo diverso.

Per dare forza alle sue tesi, Eunomio aveva dovuto sostenere l'origine divina del linguaggio, basandosi sulla narrazione della creazione del cosmo da parte di Dio (*Gen. I*), infatti soltanto presupponendone un'origine mistica e religiosa è possibile dare forza al principio del rapporto essenziale tra linguaggio e realtà⁴⁷⁵. Secondo Eunomio i nomi sono stati creati da Dio, che poi li ha trasmessi agli esseri umani, i quali, se non avessero ricevuto l'insegnamento della parola, «sarebbero vissuti in una condizione priva di parola e nella incapacità di parlare, e non avrebbero fatto niente di quello che è utile alla vita⁴⁷⁶». In questo contesto si inserisce la citazione ironica che R. Simon riprende da Gregorio, il quale risponde ironicamente che Eunomio ha presentato Dio come “un grammatico o un pedagogo”. Gregorio ribatte affermando che gli esseri umani hanno bisogno di imporre dei nomi alle cose e, contro l'origine divina del linguaggio, cita *Genesi II 19-20*, in cui è affermata l'origine adamica della prima lingua e l'idea che essa svolga, principalmente, la funzione di permettere agli esseri umani di fermare le conoscenze nell'anima, giacché le parole funzionano come dei contrassegni per non confondersi (*CE II 401-402*).

Allo stesso modo noi diciamo che anche la capacità di discernimento che l'anima possiede, in quanto tale ha avuto origine da Dio, ma a partire da quel momento l'anima si muove per suo conto e guarda le cose, e, perché la nostra conoscenza non si confonda, impone a ciascuna cosa le varie significazioni per mezzo delle voci, come dei sigilli. Conferma siffatta dottrina anche il grande Mosè, il quale disse che Adamo attribuì agli animali irrazionali i loro nomi, così scrivendo testualmente: «E Dio plasmò ancora dalla terra tutti gli animali del campo e tutti gli alati del cielo e li condusse davanti ad Adamo per vedere come li avrebbe chiamati; e ogni nome che Adamo dette ad anima vivente, quello fu il suo nome, e Adamo dette il loro nome a tutte le bestie e a tutti gli animali del campo⁴⁷⁷».

Gregorio si trova a dover confutare le pericolose conseguenze implicite nella dottrina dei nomi divini sostenuta da Eunomio. Per farlo, sottolinea i limiti intrinseci del linguaggio umano: i nomi di Dio, come afferma esplicitamente in *CE II 148*, hanno un'origine umana e, di conseguenza, non trasmettono la conoscenza dell'essenza divina — che resta assolutamente trascendente rispetto al creato — bensì riflettono il modo umano di conoscere e parlare delle cose. In generale, i nomi (*CE II 197 ss.*) non sono stati assegnati alle cose da Dio ma dagli uomini stessi; infatti, i termini sono uno strumento conoscitivo utile agli uomini e non a Dio, che conosce già ogni cosa. È ugualmente errato ritenere che Dio parli emettendo suoni, come fanno gli esseri umani, i quali per parlare si servono di numerosi organi corporei.

⁴⁷⁵ Cfr. Moreschini (2014: 147).

⁴⁷⁶ Greg. Niss, *CE II 397*.

⁴⁷⁷ Greg. Niss. *CE II 401-402*.

In questo contesto, avvicinare Dio al modo umano di comunicare significa necessariamente concepirlo in una forma corporea e determinata, cioè antropomorfizzarlo.

A ben vedere l'origine divina del linguaggio è il punto di partenza tanto per Eunomio quanto per Gregorio: mentre però per Eunomio Dio è l'artefice dei nomi (cioè, delle lingue), secondo Gregorio gli inventori dei nomi sono gli uomini, e questa capacità è espressione della potenza della ragione umana e della sua libertà. La ragione degli uomini è stata creata da Dio, ma è autonoma nel suo relazionarsi al mondo.

E come Dio, dopo aver dato all'essere umano la capacità di muoversi, non interviene nei suoi singoli passi [...], così la natura umana, una volta che ha ottenuto da Dio la facoltà di parlare e di emettere un suono e di manifestare attraverso la voce il proprio volere, procede attraverso le varie cose per la sua strada, attribuendo per mezzo di suoni specifici e vari certi segni alle realtà esistenti. Tali suoni sono quelli che noi chiamiamo "nomi" e "verbi", con i quali significhiamo il valore delle cose. [...] Ma la volontà divina produce una cosa, non un nome, per cui la cosa che è nella sua sussistenza è opera della potenza che la ha prodotta, mentre le parole che fanno conoscere le cose esistenti e che, per loro mezzo, nel nostro parlare significano ad una ad una tali cose al fine di procurare un insegnamento preciso e distinto, sono opera e scoperta della nostra capacità razionale; tale capacità razionale e tale natura, infine, sono opera di Dio. E poiché l'elemento razionale è presente in tutti gli uomini, di necessità noi vediamo che anche le differenze dei nomi stanno in relazione con le differenze dei popoli⁴⁷⁸.

Senza mai negare l'intervento di Dio, Gregorio offre una spiegazione naturale anche della molteplicità delle lingue, facendola derivare dalla dispersione degli uomini sulla terra (*CE* II 251).

Le lingue storico-naturali, nella loro diversità e molteplicità, non possono essere opera della mente divina. La loro natura storica e transeunte ne è una prova evidente: poiché ogni cosa creata rispecchia la natura del proprio creatore, se le lingue fossero frutto di un atto di creazione divina, allora dovrebbe esistere una sola lingua, comune a tutti gli uomini.

La natura dei vari elementi è opera di colui che li ha fatti e appaiono quindi a tutti nello stesso modo e per gli uomini non c'è nessuna differenza, per quanto riguarda la sensazione, nel partecipare al fuoco o all'aria o all'acqua, ma una sola e sempre quella è, per tutti, la natura, la quale opera allo stesso modo e non si muta affatto a seconda delle differenze di chi ne partecipa: così anche l'attribuzione dei nomi alle cose, se fosse stata eseguita per volere di Dio, sarebbe stata la medesima per tutti. Ora, invece, avviene che la natura di tutte le cose rimane la medesima, perché così è stata fissata da Dio, mentre le parole che indicano le cose sono state differenziate in tante lingue che non è neppure facile enumerarle⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Greg. Niss. *CE* II 243-246.

⁴⁷⁹ Greg. Niss. *CE* II 251-252.

L'osservazione empirica rivela che le stesse realtà sono espresse con parole diverse nelle varie lingue, il che implica un'origine umana del linguaggio. Al contrario, la realtà designata è stabile, in quanto frutto della creazione divina. Si può dunque concludere che il referente è unico e immutabile, mentre i segni linguistici che lo esprimono sono molteplici e contingenti. (Gregorio non lo evidenzia, ma si potrebbe aggiungere che questa varietà si riscontra anche all'interno di una stessa lingua).

Rispetto al tema della molteplicità delle lingue un punto di confronto essenziale è il mito della Torre di Babele; Gregorio Nisseno, che ne è ben consapevole, risponde alle possibili obiezioni sottolineando alcune sfumature narrative fondamentali per una corretta interpretazione:

Ma se, per contrastare quanto è stato da noi detto, uno sostiene che tale confusione fu conseguente alla costruzione della torre di Babele (*Gen.* XI 4 ss.), neppure in quel caso è scritto che Dio avrebbe fatto le lingue degli uomini, ma è scritto che egli confuse quelle che già esistevano, sì che tutti non si intesero più tra di loro. Finché, infatti, la vita era uguale per tutti e gli uomini non si erano ancora divisi a formare numerosi e differenti popoli, tutti, nella loro totalità, vivevano insieme adoperando un'unica lingua; poiché, però, per volontà divina bisognava che tutta la terra fosse abitata, allora gli uomini si divisero nel parlare, che fino a quel momento era comune, e uno andò da una parte un altro da un'altra, e si conformarono chi all'uno chi all'altro carattere delle parole e della voce, sì che la comunione della lingua fu un vincolo di concordia reciproca: essi non discordavano tra di loro nel conoscere gli oggetti, ma nel formare le parole⁴⁸⁰.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente (cfr. *supra* par. 2.2.1.2) secondo la narrazione della *Genesi* la diversità linguistica sarebbe il frutto del peccato di superbia degli uomini. Gregorio però sottolinea un passaggio significativo: gli uomini non parlavano una sola lingua, che poi Dio avrebbe confuso in una molteplicità di idiomi, ma già usavano una molteplicità di lingue, che Dio ha reso incomprensibili⁴⁸¹. Secondo Gregorio Nisseno, quindi, una era la lingua finché gli uomini vissero insieme, ma a seguito della dispersione del genere umano sulla terra, voluta da Dio, i diversi popoli cominciarono a parlare lingue diverse. La condivisione della lingua all'interno del gruppo è però alla base della vita associata.

Infatti la pietra o l'albero non sembravano in un modo ad un popolo e in un altro ad un altro; sono differenti, invece, presso ciascun popolo, i nomi dell'oggetto materiale, sì che rimane ben certa, per noi, l'interpretazione che asserisce che le parole sono una scoperta della mente degli uomini. All'inizio, finché tutto il genere umano parlava la stessa lingua, Dio non impartì agli uomini l'insegnamento delle parole, stando a quello che ci insegna la Scrittura, né, una volta che gli uomini furono divisi in varie e differenti lingue, una legge di Dio stabili come ciascuno

⁴⁸⁰ Greg. Niss. *CE* II 252-253.

⁴⁸¹ L'idea che la molteplicità delle lingue dipenda da ragioni etnografiche e geografiche trova un suo fondamento e una sua giustificazione in un passo della *Genesi* contenuto nel capitolo precedente alla narrazione di Babele (*Genesi* X 5). Cfr. Gensini (2016a). Cfr. *supra* par. 2.2.1.2.

dovesse parlare. Ma Dio, volendo che gli uomini usassero lingue diverse, permise alla natura di procedere per la sua strada, articolando a suo piacimento la voce di ciascuno, per dare maggiore chiarezza ai vari nomi⁴⁸².

Gregorio, conclude confermando che le parole sono un'invenzione degli uomini. In nessun passaggio delle Sacre Scritture troviamo traccia di un intervento linguistico di Dio, né per insegnare la lingua primigenia, né per introdurre una norma dopo la differenziazione delle lingue. Al contrario, Dio è favorevole alla molteplicità linguistica, dunque non interviene, lasciando che si compia il naturale sviluppo storico delle lingue.

3.2.2.2 Conclusioni sul rapporto tra Gregorio Nisseno e l'interpretazione di Richard Simon

Nel dibattito linguistico del Settecento (per esempio in Condillac e Warburton), l'interpretazione di R. Simon ha portato ad attribuire a Gregorio Nisseno una posizione di tipo naturalistico, avvicinandolo ad altri autori considerati trasmettitori della dottrina epicureo-lucreziana, come Diodoro Siculo, Vitruvio (e, talvolta, Orazio). Tuttavia, nonostante il ricorso a una spiegazione di tipo storico-naturale, la sua posizione non può essere del tutto assimilata a quella epicurea.

Secondo Daniélou⁴⁸³, mentre Eunomio aderisce a una concezione mistica e sovranaturale, Basilio e Gregorio aderirebbero alla concezione “difesa dai grammatici”, basata su « un syncretisme où les positions de Platon, d'Aristote, de la Stoa sont réunies dans une vue commune, qui voit dans les noms une invention des hommes, à la fois conventionnelle, en tant qu'elle est établie par eux, et naturelle, en tant qu'elle n'est pas sans relation avec les choses⁴⁸⁴ »; perciò i nomi sono inventati dall'uomo, ma in accordo con la natura delle cose⁴⁸⁵.

⁴⁸² Greg. Niss. CE II 254.

⁴⁸³ Daniélou (1956: 415-416): « Nous nous trouvons alors en présence de trois vues sur la nature du langage, qui ne sont ni l'aristotélécienne, ni l'épicurienne, ni la stoïcienne. Ces trois vues sont la conception mystique et surnaturelle (*kata physin*) qu'Ammonius attribue faussement à Cratyle et à Heraclite ; elle apparaît vers la fin du second siècle après le Christ ; la seconde, sophistique et sceptique (*kata thesin*), demeure la même dans tous les temps : c'est celle d'Hermogène chez Platon et de Sextus Empiricus ; la dernière est celle qui, avec plus ou moins de clarté, a été défendue par tous les grammairiens de l'antiquité ». Cfr. Steinthal (1863: 332-333).

⁴⁸⁴ Daniélou (1956: 422).

⁴⁸⁵ Come abbiamo visto nel cap. 1.3.2 già gli Stoici, reinterpretando il *Cratilo*, avevano proposto una teoria sull'origine del linguaggio che superava la contrapposizione tra naturalismo e convenzionalismo.

Nel suo articolo dedicato all'analisi della teoria sull'origine del linguaggio di Eunomio e di Gregorio e al loro rapporto con le dottrine antiche, Lenka Karfiková (2007: 304)⁴⁸⁶, arriva alla conclusione che in questo acceso dibattito non troviamo una semplice riproposizione del contrasto tra stoici ed epicurei, tra concezioni aristoteliche e platoniche o tra il convenzionalismo di Ermogene e il naturalismo di Cratilo; al contrario, entrambe le posizioni sono il risultato di una complicata rete di riferimenti a diverse filosofie dell'antichità. Nel suo esame approfondito, la studiosa sottolinea anche i punti di contatto con la dottrina di Epicuro e quella di Aristotele⁴⁸⁷.

Un punto di somiglianza tra la posizione epicurea e quella di Gregorio e dei padri Cappadoci è l'idea che il linguaggio non esprima la vera natura delle cose, ma la conoscenza che ne ha l'uomo, che è sempre limitata e parziale. Tuttavia, secondo Epicuro⁴⁸⁸ le prime emissioni vocali hanno un'origine naturale, poiché la loro produzione è una risposta spontanea agli stimoli provenienti dall'ambiente esterno. L'elemento convenzionale interviene soltanto in un secondo momento, quando gli uomini avvertono la necessità di accordarsi per chiarire il loro pensiero, rendere la comunicazione meno ambigua ed introdurre nuovi termini per indicare nuovi oggetti. Dai passi sopra analizzati emerge che per Gregorio Nisseno la facoltà di parlare è naturale, in quanto dono divino, ma i prodotti di questa facoltà, le singole lingue, hanno un'origine umana e convenzionale⁴⁸⁹, il che è dimostrato dalla loro molteplicità e variabilità nel tempo. La grande differenza rispetto alla dottrina epicurea riguarda proprio la questione della diversità linguistica. La sua posizione si distanzia da quella epicurea –

⁴⁸⁶ «Die Polemik zwischen den Kappadokiern und Eunomius ist damit nicht ein bloßer Widerhall der Divergenzen zwischen den Stoikern und Epikureern oder der aristotelischen und der platonischen Sprachauffassung oder letztlich zwischen Kratylos und Hermogenes im platonischen Dialog selbst, sondern erscheint auf beiden Seiten als ein kompliziertes Gewebe der antiken Elemente. Eunomius setzt eine göttliche Nomenklatur voraus, in der die Struktur der Dinge selbst zum Ausdruck kommt, und diese Überzeugung unterscheidet ihn deutlich von den Epikureern und rückt ihn in die Nähe der Schüler des Platon. Mit einigen Neuplatonikern teilt er – gegen Platon selbst – den Glauben an einen göttlichen Ursprung der Worte. Daher versteht er die ständige kritische Selbstüberprüfung aufgrund der Verhältnisse zwischen den Dingen selbst nicht als eine wichtige Funktion der Sprache (obwohl er solche kritische Überprüfung durchführt). In seiner Überzeugung, dass die Dinge durch ihre Begriffe aufgefasst werden können, kommt Eunomius Aristot Gregor versteht die Worte als eine Struktur, durch welche die Erkenntnisse des Menschen organisiert und seine Gedanken mitgeteilt werden, was an die stoische Auffassung denken lässt. Die stellvertretenden Benennungen sprechen die Eindrücke und Erkenntnisse des Menschen von den Dingen unter verschiedenen Aspekten aus. Diese Benennungen richten sich dabei nach dem Willen des Menschen die Dinge so zu beschreiben, wie sie ihm erscheinen, und sie dienen der Verständigung und der Kommunikation. Dadurch tritt in die Sprachvorstellung Gregors ein konventionalistisches oder pragmatisches Element ein, das sich den Konventionalismus des Aristoteles nicht nur zu eigen macht, sondern ihn durch seine Skepsis gegenüber der Erkenntnis der Dinge selbst sogar überbietet».

⁴⁸⁷ Un « accostamento » che Gregorio rifiuta esplicitamente in Greg. Niss. CE II 410-411.

⁴⁸⁸ *Supra* cap. 1.2.1.2.

⁴⁸⁹ Cfr. Canévet (1983: 31-33) evidenzia alcuni punti di contatto con il convenzionalismo di Democrito.

secondo cui la diversità linguistica dipende dall'area geografica, che stimola in maniera diversa l'apparato percettivo, e dalla differenza etnica, che porta alla produzione di vocalizzazioni differenti – e si avvicina a quella di Aristotele⁴⁹⁰, per cui la differenza linguistica riguarda solo l'aspetto materiale, fonico, del nome mentre il contenuto, il concetto, è universale (Arist. *De Int.* 16a1-17a7). Per Aristotele le parole diventano “simboli” soltanto dopo che è stata stabilita una convenzione che lega le voci ai contenuti dell'anima, di cui le voci sono i segni (*symbola*). Anche per Gregorio il concetto dell'oggetto è identico per tutti gli uomini, ma diverso è il modo in cui le parole vengono create. Le lingue sono frutto di convenzione, come per Aristotele, ma, diversamente da Aristotele, Gregorio Nisseno sostiene la parzialità della conoscenza umana. Se è vero che i nomi esprimono la conoscenza della realtà degli uomini, la loro capacità conoscitiva è pur sempre limitata e parziale. Le parole hanno una duplice funzione: sono lo strumento tramite cui gli esseri umani organizzano la loro conoscenza della realtà, infatti li definisce come dei “sigilli”, e servono per la vita associata, in quanto strumento indispensabile per comunicare i propri pensieri. L'idea che le parole servano a organizzare la conoscenza e a esprimere il proprio pensiero lo avvicina anche alla tradizione stoica sul linguaggio⁴⁹¹.

Il pensiero di Gregorio Nisseno, come quello dei Padri Cappadoci in generale, conserva le tracce di un insieme di dottrine classiche, intrecciate tra di loro. Tuttavia, la base è costituita dal paradigma cristiano, secondo cui il linguaggio – almeno come facoltà – ha un'origine divina⁴⁹²; ma l'essere umano può utilizzare spontaneamente questa capacità, per organizzare la conoscenza e comunicare.

Nel proporre la sua interpretazione dell'origine del linguaggio Richard Simon ha la necessità di basare la sua ipotesi su una fonte autorevole e l'unico pensatore cristiano al quale può appoggiarsi è Gregorio Nisseno⁴⁹³. La sua posizione, infatti, si discosta dalle interpretazioni più tradizionali e alimenta una linea alternativa rispetto al paradigma biblico classico. Così,

⁴⁹⁰ Cfr. Karfiková (2007: 300 ss.). La studiosa congettura che una delle possibili fonti potrebbe essere il commento al *De interpretatione* di Porfirio. Il *Commento alle Categorie* di Porfirio era già stato individuato da alcuni studiosi come la fonte della teoria dei nomi di Basilio di Cesarea. Gregorio riprende e sviluppa molte delle dottrine dell'amico.

⁴⁹¹ Cfr. *Supra* cap. 1.3.2.

⁴⁹² In ultima analisi, sia per Eunomio sia per Gregorio, l'origine divina del linguaggio è il punto di partenza di entrambe le discussioni, la differenza è che per Eunomio Dio è l'autore dei nomi (cioè, delle lingue), mentre per Gregorio, Dio è il creatore della “facoltà” di usare il linguaggio e gli uomini, grazie alla loro razionalità (anche essa dono divino), sono gli autori dei nomi.

⁴⁹³ Formigari (1970: 19).

Richard Simon inserisce nella riflessione linguistica del *Contro Eunomio* riferimenti a dottrine antiche e passi lucreziani, creando l'immagine moderna di un Gregorio Nisseno sostenitore del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano.

4 Il dibattito illuminista sul tema dell'origine del linguaggio

Il percorso tracciato ha consentito di definire il contesto di riferimento del dibattito che si sviluppa nel XVIII secolo, in cui la questione dell'origine del linguaggio assume un ruolo di grande rilievo. Abbiamo visto che, dall'età tardo antica fino agli albori della modernità, la riflessione linguistica era dominata dal «paradigma Biblico-Cristiano». La sua progressiva messa in discussione ha reso necessario ripensare il problema (cap. 2), per elaborare un modello che spieghi i fenomeni linguistici alla luce delle nuove scoperte scientifiche. Gli intellettuali iniziano a cercare delle alternative nella filosofia pagana⁴⁹⁴: in questo modo riemerge il naturalismo linguistico, fino a quel momento oscurato dal modello dominante e dal pregiudizio verso la filosofia epicurea (cap. 1). Nel capitolo precedente abbiamo indagato le posizioni sul linguaggio di due autori che, nel dibattito seicentesco, hanno ripreso la dottrina epicurea, permettendone un'ampia diffusione, sia nel dibattito scientifico e filosofico in generale, come nel caso di Gassendi, sia nel dibattito linguistico, come fa Richard Simon. I risultati di questa integrazione divengono evidenti nel Settecento. Lo sviluppo del dibattito linguistico segue due linee di riflessione, inaugurate da un lato da De Brosses e dall'altra da Condillac. Entrambi gli autori sono legati ai nomi di Gassendi e di Richard Simon. Scrive Droixhe (1978: 26):

L'opposition à l'arbitraire du signe conduit ainsi, dès l'époque des Lumières, à deux voies distinctes de compréhension du langage : remotivation phonogénétique débouchant sur l'histoire, avec De Brosses, et réhabilitation psychogénétique du caractère artificiel du signe, plutôt orientée vers l'idée de système, avec Condillac.

I primi due paragrafi di questo capitolo indagano i riferimenti espliciti alla dottrina epicurea. L'opera di Condillac ci ha condotti a William Warburton (1698-1779), un autore molto citato in età moderna, grazie al successo della traduzione francese della *The Divine Legation of Moses Demonstrated*. La sua singolare teoria sulla reciproca influenza tra nascita della scrittura, origine del linguaggio e progresso della civiltà, accuratamente isolata dal contesto teologico in cui nasce, sarà letta in Francia come una mediazione tra la narrazione biblica e l'epicureismo, influenzando autori rilevanti come Condillac, Rousseau e gli enciclopedisti.

⁴⁹⁴ Droixhe (1978: 19; 33); Bloomfield (1933: 5-6).

Successivamente ci occupiamo di Charles De Brosses (1709-1777), mediatore delle teorie linguistiche di William Gottfried Leibniz (1646-1716). De Brosses conosce e utilizza le opere di Leibniz ed è considerato uno dei tramiti delle sue posizioni linguistiche. A differenza di Simon e di Warburton, che trattano questioni linguistiche come appendici di questioni teologiche più ampie, Leibniz vi rivolge esplicitamente la sua attenzione, interrogandosi sui temi più dibattuti. La sua interpretazione storico-naturale dell'origine del linguaggio, secondo alcuni studiosi, risente delle idee epicuree, forse tramite i lavori di Gassendi e di Richard Simon. Dopo aver brevemente esposto la posizione di Leibniz, analizziamo il *Traité de la formation mechanique des langues* di De Brosses. Lo studioso è un punto di riferimento per il dibattito francese e per gli enciclopedisti, che si servono ampiamente delle sue riflessioni.

Chiudiamo la nostra indagine con un testo che, in qualche misura, segna la fine dell'acceso dibattito sul tema dell'origine del linguaggio, svolto nell'Accademia di Berlino: l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* di Herder (1744-1803), pubblicato nel 1772. In particolare, analizzeremo la critica che Herder rivolge al naturalismo epicureo-lucreziano e all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* di Condillac.

4.1 Un epicureismo anti-epicureo: William Warburton e la ricezione francese del *The Divine Legation of Moses Demonstrated*

Nella Francia del XVIII secolo la riflessione sull'origine del linguaggio, sulla storia della scrittura e sul progresso della civiltà divenne oggetto di accesi dibattiti. In questo vivace panorama culturale un'opera in particolare venne recepita con grande entusiasmo: l'*Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, traduzione francese della monumentale opera del teologo inglese William Warburton, la *The Divine Legation of Moses Demonstrated*. Come sottolinea Verri (1986a: 43):

Da Condillac a Rousseau a Voltaire a Monboddo la *Divine Legation* è sempre presente, nel Settecento, nei grandi dibattiti che concernono il problema della civiltà e del progresso; sebbene non manchino richiami ad essa, in Voltaire e in Rousseau, concernenti l'aspetto politico, ciò che rimane di più vivo riguarda l'uomo come l'autore della parola e del segno.

Un esame più accurato della storia editoriale dell'opera porta alla luce un fatto inatteso: Warburton non scrisse mai un testo su questo argomento. O per meglio dire, il dibattito linguistico francese conosce e attribuisce a Warburton una versione che è, in realtà, il risultato di un'acuta e lungimirante operazione editoriale compiuta da Lèonard des Malpeines. Questo testo, dopo essere stato sottoposto a numerose manipolazioni, si presenta come una vera e

propria «opera nuova». Così è stato definito il risultato del complesso intervento editoriale di Malpeines sia da Verri (1986a: 13) – autore di una traduzione italiana della *The Divine Legation of Moses*, libro IV, sez. 4 – sia da Derrida (1977: 11-12) – autore di “Scribble: *pouvoir/écrire*”, uno dei due saggi introduttivi all’edizione anastatica dell’*Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, pubblicata nel 1977 nella collana *Palimpseste*. I due studiosi, tuttavia, esprimono un giudizio differente nei confronti di questa operazione. Da un lato Verri evidenzia gli effetti positivi che le manipolazioni di Malpeine hanno sulla circolazione dell’opera che ha reso famoso Warburton nell’ambiente francese. A questo proposito scrive:

L’opera di Warburton si colloca, nella molteplicità dei suoi aspetti, come a punto di incontro, quasi al crocevia di controversie e polemiche concernenti la politica e la religione, la sapienza profana, la Bibbia e Omero, la filosofia della storia e l’interpretazione dei miti e delle favole antiche, così come a confronto, in un ideale complesso di relazioni, con Bayle, Voltaire, Condillac e Rousseau o, più ancora, con Bacone, Wilkins e Vico: alle origini di dottrine che nel futuro non lontano costituiranno i fondamenti di nuove scienze, già in cerca della loro autonomia. [...] Ma ogni epoca guarda ai suoi autori, ricostruisce il passato, in nome di esigenze che emergono dal presente. E sono esse che dettano scelte, che suscitano i nostri bisogni che ci portano a riproporre nel nostro tempo problemi che sembravano sepolti, come chiusi nel passato. L’opera di Warburton si può leggere in tanti modi e sotto la spinta di diverse motivazioni⁴⁹⁵.

Molto più critico è Derrida che, invece, sottolinea il carattere violento dell’operazione compiuta da Malpeine: quando l’opera è pubblicata in Francia, si presenta «sous la forme d’un corps violemment transformé, vêtu, voilé, investi, escorté, tronqué, recomposé»⁴⁹⁶. Lo stesso Malpeines è consapevole del peso dei suoi interventi, tanto da giustificare le proprie scelte editoriali all’inizio dell’*Advertissement*. Innanzitutto, spiega la decisione di ritagliare soltanto una piccola sezione dell’opera, composta da ben nove libri. La scelta ricade sulla sezione dedicata ai geroglifici, ritenuta la parte più innovativa dell’opera, quella che maggiormente avrebbe potuto suscitare l’interesse dei suoi contemporanei.

Je me suis contenté pour le présent de traduire la Section qui regarde les Hiéroglyphes, parce qu’elle peut aisément se détacher des autres, et former elle seule un Ouvrage à part. J’ai ajouté les Sommaires qu’on lit en marge, afin que l’ordre & la suite du discours s’aperçoivent mieux. J’ai aussi divisé l’Ouvrage en Paragraphes pour la commodité des renvois. La multitude des Notes ne partagera point l’attention du Lecteur, s’il veut ne lire une première fois que le Texte seul de la Dissertation. Je crois même qu’alors il sentira davantage l’utilité des Notes; leur étendue n’effrayera plus ceux qu’elle auroit pû rebuter d’abord. Les Notes qui portent le mot *Addition* se réduisent à un petit nombre. Elles sont mises pour éclaircir ce que l’Auteur ne fait qu’indiquer, ou pour appuyer ce qu’il avance. Mains afin que l’on n’impute point à M. W. les fautes qui pourroient s’y rencontrer, j’ai eu soin de les distinguer⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Verri (1986a: 13).

⁴⁹⁶ Derrida (1977: 11).

⁴⁹⁷ Warburton (1744: vi-vii).

A una traduzione libera, Malpeine affianca delle piccole modifiche per favorire la scorrevolezza della lettura e facilitare la comprensione del testo da parte del lettore. Introduce un *Sommario* a margine e suddivide il testo in 62 *Paragrafi*, per permettere di orientarsi meglio nelle articolate argomentazioni di Warburton e semplificare i rinvii interni. Aggiunge un piccolo numero di annotazioni chiamate *Addition*, che hanno il compito di «éclaircir ce que l'Auteur ne fait qu'indiquer, ou pour appuyer ce qu'il avance»⁴⁹⁸. A questo primo volume affianca un secondo, costituito da opere che trattano di argomenti strettamente connessi: una parafrasi dei lavori di Fréret, *Observations sur l'Antiquité des Hiéroglyphes Scientifiques* e le *Remarques sur la Chronologie des Chinois*, e il *Sentiment de M. Bianchini sur Les Obélisques*. Una volta isolata dal resto dell'argomentazione, Malpeines attribuisce al testo un nuovo titolo: *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*. Un titolo completamente diverso da quello originale – *The Divine Legation of Moses Demonstrated, on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation* – che riflette un mutamento di prospettiva rispetto all'intento originario dell'opera di Warburton. Grazie alla lungimirante intuizione di Malpeine, il lavoro di Warburton, a partire dalla pubblicazione nel 1744, si diffonde nel dibattito linguistico-filosofico francese:

Chi ha privilegiato un aspetto del pensiero di Warburton – quello misterico o geroglifico-linguistico – intuì forse come esso costituisse la parte più viva dell'opera, più in armonia con lo spirito del tempo, e che liberata dalle pastoie teologiche avrebbe decisamente contribuito a segnare una svolta negli studi antropologico-linguistici⁴⁹⁹.

Condillac ebbe un ruolo decisivo nella diffusione dell'opera: la cita con parole di elogio in diversi passaggi dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, nella sezione dedicata all'origine del linguaggio e all'evoluzione della scrittura, contribuendo così a consolidarne l'autorevolezza. Oltre a porsi sotto l'autorità del teologo inglese nel riferimento al naturalismo linguistico epicureo-lucreziano, il debito di Condillac riguarda anche il concetto di «langage d'action», che ritroviamo anche nella riflessione di Rousseau. Inoltre, come ha tentato di dimostrare Cheerpack (1955) nell'enciclopedia oltre ai riferimenti espliciti – per esempio nelle due famose voci “Langage” e “Langue” – vi sono ben ventitré voci, di vario argomento, in cui è possibile individuare tracce di questa influenza.

⁴⁹⁸ Warburton (1744: vii).

⁴⁹⁹ Verri (1986a: 20).

In primo luogo, tenteremo di delineare i tratti delle idee linguistiche di Warburton, inserendole all'interno del contesto polemico in cui sono elaborate e prestando attenzione anche ad alcuni elementi biografici che consentono di comprendere meglio il fine dell'autore. Successivamente indagheremo le ricadute della traduzione di Malpeine nel dibattito linguistico francese tramite l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* di Condillac e l'*Essai sur l'origine des langues* di Rousseau.

4.1.1 William Warburton e la difesa dell'ortodossia dalle empie posizioni di atei e libertini nel *The Divine Legation of Moses*

Warburton nasce il 24 dicembre 1698 a Newark⁵⁰⁰. Proviene da una famiglia ben inserita nel contesto politico della cittadina di origine: il padre, George, era un “town clerk”, un consigliere comunale, e la madre, Elizabeth Hobman, era figlia di un “alderman”⁵⁰¹. Dopo la formazione iniziale, seguito da un insegnante privato, e la successiva iscrizione alla Grammar School di Oakham, continua la formazione sotto la guida di un cugino, divenuto insegnante di grammatica a Newark. Ben presto, però, è indirizzato verso la professione del padre e del nonno, quindi è affidato all'avvocato J. Kirke, con cui rimane per cinque anni (cioè, la durata dell'apprendistato). Durante questo periodo di formazione, scopre una grande passione per la lettura, dedicandosi allo studio dei classici e di testi scientifici; al contrario, invece, sembra non fosse molto interessato al diritto, tanto che esercitò come avvocato solo per un brevissimo periodo. Successivamente emerge anche il suo forte interesse verso la teologia, per questo Warburton decide di prendere gli ordini, sostenuto e guidato dal cugino. Nel 1723 è ordinato diacono e contemporaneamente pubblica la sua prima opera, la *Miscellaneous Translations, in Prose and Verse, from Roman Poets, Orators, and Historians*, una miscellanea di traduzioni dedicata a Sir Robert Sutton (che divenne suo protettore), composta da: l'orazione di Cesare contro i complici di Catilina (da Sallustio), l'orazione di Cicerone in difesa di Ligario, alcune lettere di Plinio, il primo libro del *De Consolatione Philosophiae*

⁵⁰⁰ Le informazioni sulla vita di Warburton derivano dalla biografia *The Life of William Warburton*, redatta nel 1863 da J. S. Watson (noto principalmente per la sua attività di traduttore). Watson utilizza numerose fonti, tra cui i *pamphlet* scritti contro o a favore delle sue dottrine, le informazioni biografiche del suo allievo Richard Hurd, e l'unico epistolario sopravvissuto di Warburton, che comprende gli scambi tra lui e il suo allievo Hurd, dato alle stampe dallo stesso dopo la sua morte, con il titolo: *Letters from an Eminent Prelate to one of his Friends*. L'intera trattazione, costituita da trentatré capitoli, ricostruisce minuziosamente ogni aspetto della vita e della personalità di Warburton, gli interessi, la sua produzione e i rapporti familiari e amicali, offrendo una copiosa quantità di informazioni corredate di indicazioni sulle fonti.

⁵⁰¹ Anche il nonno, William Warburton, fu un membro attivo della comunità durante il regno di Carlo I e il periodo di Oliver Cromwell. Dalle sue narrazioni deriva l'interesse del nostro autore verso la storia della sua famiglia e di quel contesto storico-politico, di cui lesse tutto ciò che era stato scritto.

di Boezio, *The Battle between Pygmies and Cranes* di Joseph Addison, e alcuni brani tratti da Claudio Claudiano⁵⁰². Nel 1727 è ordinato sacerdote, e grazie all'intercessione di Sir R. Sutton, ottiene la parrocchia di Greasley, nel Nottinghamshire. Si interessa anche alla critica letteraria, analizza le opere di Shakespeare e sarà legato per tutta la vita da un rapporto di amicizia con il poeta Alexander Pope. Nel 1728 consegue il titolo di *Magister Artium* presso l'Università di Cambridge. Warburton sarà un autore prolifico fino al 1759, quando diventa vescovo di Gloucester e la sua produzione rallenta. Muore nel 1779. Grazie al supporto economico della vedova di Warburton, nel 1788 il suo allievo e amico R. Hurd pubblica la prima edizione delle opere complete di Warburton, costituita da sette volumi in folio; a cui seguirà una seconda edizione nel 1811, in dodici volumi in ottavo⁵⁰³.

L'opera più famosa di Warburton è il *The Divine Legation of Moses Demonstrated. On the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*. Il filo conduttore è il rapporto tra religione e politica: l'argomentazione è costituita da un intricato intreccio di tematiche⁵⁰⁴ volte a difendere la sacralità della storia ebraica, contro deisti, atei e libertini, che con le loro tesi "sovversive" avevano messo in discussione lo stretto rapporto tra stato civile e religione⁵⁰⁵.

Nel terzo capitolo del *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), intitolato *De Hebraeorum Vocatione*, Spinoza sottolinea l'assenza della dottrina dell'immortalità dell'anima presso gli

⁵⁰² Il suo biografo, Watson (1863: 628-630), ci informa che nonostante questi tentativi, le competenze linguistiche di Warburton erano piuttosto limitate: non conosceva bene il greco e, per questo, si affidava alle traduzioni in latino e, soprattutto, in francese, che prediligeva nettamente. Anche la sua padronanza del latino era imperfetta, al punto da esporlo al ludibrio dei suoi contemporanei. Anche lo stile di scrittura era giudicato troppo rozzo, impulsivo e poco curato.

⁵⁰³ Warburton (1788), (1811).

⁵⁰⁴ Questa ambiziosa impresa filosofica impegnò Warburton per molti anni. Il progetto di redigere un'opera dedicata alla dimostrazione della natura divina della missione mosaica venne annunciato già in una delle appendici della sua prima opera importante, il *The Alliance Between Church and State*, pubblicata nel 1736. La prima edizione del *The Divine Legation of Moses* fu stampata a Londra presso *Fletcher Gyles* tra il 1738 e il 1741 in due fasi. Nel 1738 vide le stampe il primo volume, contenente la prima triade di libri, costituita da 497 pagine totali; seguita dalla seconda edizione pubblicata lo stesso anno; una terza nel 1742 e una quarta del 1755. La seconda parte dell'opera fu pubblicata per la prima volta nel 1741, con una dedica al Principe di Galles; essa contiene la seconda triade di libri (IV-VI), ristampata nella seconda edizione l'anno successivo, la terza nel 1758. L'intera opera, completa e rivisitata, costituita da cinque volumi, vede le stampe nel (1765), ed è indicata come la "quarta edizione". L'opera resta incompleta e l'ultima sezione è pubblicata postuma nel (1788), quasi un decennio dopo la morte di Warburton, per volontà dell'allievo e amico Richard Hurd e della vedova di Warburton [cfr. Evans (1932: 284-285)].

⁵⁰⁵ Scrive Warburton nella prefazione: «The Following sheets make the *first volume* of a work, designed to reprove the DIVINE ORIGIN OF JEWISH RELIGION». L'argomentazione di Warburton è indirizzata ai "free-thinkers" a cui si rivolge direttamente nel discorso di apertura: «TO THE FREE-THINKERS// GENTLEMEN, // As the following discourse was written for your use, you have best right to this address. I could never approve the custom of dedicating books to men, whose professions made them strangers to the subject».

Ebrei. Qualche decennio dopo John Toland (*Letters to Serena* 1704; *Origines Judaicae* 1709) riprende e sviluppa la tesi spinoziana, integrandola con le teorie ermetiche rinascimentali. Seguendo un'opinione già diffusa in età antica, gli ermetici sostenevano la superiorità della sapienza del popolo egiziano⁵⁰⁶, considerato il custode di un'antica sapienza, trasmessa a tutte le tradizioni successive (ebraica e greca comprese) e considerato l'ideatore della dottrina dell'immortalità dell'anima. Questa antica conoscenza non era accessibile a chiunque, ma era stata riposta nei geroglifici, per occultarla al volgo.

Da un punto di vista teologico-politico, il problema dell'immortalità dell'anima è di grande rilevanza. Secondo Warburton, per poter esistere e funzionare correttamente, ogni società ha bisogno di credere in una vita dopo la morte in cui sono elargiti premi e punizioni, basate sul comportamento tenuto durante la vita terrena, perché funge da deterrente e assicura il rispetto delle leggi. Il problema è che tutte le società antiche hanno questa credenza, tranne il popolo ebraico. Warburton è un grande conoscitore delle Sacre Scritture ed è ben consapevole dell'impossibilità di trovare tracce di questa dottrina nell'*Antico Testamento*. Per questo adotta una strategia inversa: accetta l'affermazione di Spinoza, ma ne ribalta le conseguenze.

In this demonstration, then, which we suppose very little short of mathematical certainty, and to which nothing but a mere physical possibility of the contrary can be opposed, we demand only this single *postulatum*, that hath all the clearness of self-evidence; namely,

“That a skilful lawgiver, establishing a religion and civil policy, acts with certain views, and for certain ends; and not capriciously, or without purpose or design.”

This being granted, we erect our demonstration on these three very clear and simple propositions:

1. “That the inculcating the doctrine of a future state of rewards and punishments, is necessary to the well-being of civil society.”
2. “That all mankind, especially the most wise and learned nations of antiquity, have concurred in believing and teaching, that this doctrine was of such use to civil society.”
3. “That the doctrine of a future state of rewards and punishments is not to be found in, nor did make part of, the Mosaic dispensation⁵⁰⁷.”

Nei primi due libri Warburton vuole provare la necessità dell'immortalità dell'anima, contro coloro che avevano negato il ruolo essenziale della religione per il buon funzionamento della società civile⁵⁰⁸. La storia degli uomini mostra come in ogni epoca i legislatori abbiano

⁵⁰⁶ Rossi (1979: 271-272).

⁵⁰⁷ Warburton (1765, I: 7).

⁵⁰⁸ Tra i tanti bersagli polemici di Warburton troviamo Bayle e Mandeville Cfr. *Div. Leg.* I, sez. IV-V.

avvertito la necessità di insegnare questa credenza, per assicurare un fondamento solido alla vita civile. Secondo Warburton, la sua assenza presso il popolo ebraico dimostra la sacralità della sua storia: Mosè, legislatore saggio e giusto, è stato guidato da una Provvidenza straordinaria, che gli consente di non dover ricorrere alla dottrina dell'immortalità dell'anima, come gli altri popoli⁵⁰⁹.

L'altra questione riguarda la presunta superiorità del popolo Egiziano. Adottando la sua strategia tipica, Warburton dedica il quarto libro a dimostrare «*the high antiquity of the arts and empire of Egypt, and that such his antiquity illustrates and confirms the truth of the mosaic history*»⁵¹⁰.

Warburton è fermamente convinto della solidità delle proprie tesi, ma non ottiene il risultato desiderato, sia a causa della complessità delle argomentazioni sostenute, sia a causa dell'estrema prolissità dell'opera. Nel tentativo di difendere la sua posizione, attinge alle fonti più disparate: dai testi sacri, ai classici greci e latini, per poi confrontarsi con la letteratura teologica e politica a lui contemporanea. La vastità delle tematiche affrontate rende il suo lavoro una ricchissima fonte di materiale di cui servirsi, così diverse sezioni dell'opera cominciano a circolare in versioni più snelle e agevoli. Due anni prima della traduzione di Malpeine, un'altra sezione della *Divine Legation* circola in una edizione parziale, curata da E. de Silhouette: W. Warburton, *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d'un ouvrage de M. Warburton*. 2 voll., Londres 1742⁵¹¹. Anche in Italia l'opera di Warburton è conosciuta attraverso un'edizione parziale, di cui la prima pubblicazione è curata da G. Rosa (1793) e la seconda da A. Curti (1820): W. Warburton, *Dissertazione sulla iniziazione a' misterii eleusini ovvero Nuova spiegazione del Libro VI di Virgilio Tratta dalla Sessione IV della Divinità della Missione di Mosè Dimostrata da Guglielmo Warburton*, Venezia 1793⁵¹².

4.1.2 La *The Divine Legation of Moses IV*, sez. 4: la digressione sul rapporto tra scrittura, linguaggio e civiltà

Il quarto libro della *Divine Legation* è interamente dedicato all'antica sapienza degli egiziani, di cui Warburton analizza le prove attraverso la lettura degli autori classici. All'interno di

⁵⁰⁹ Warburton (1765, I: 7).

⁵¹⁰ Warburton (1765, CONTENTS OF THE THIRD VOLUME).

⁵¹¹ Warburton (1742b).

⁵¹² Warburton (1793).

questa riflessione si inserisce la sua confutazione dell'interpretazione misticheggiante dei geroglifici e dell'arte onirocritica⁵¹³. L'idea che la scrittura geroglifica sia stata inventata dai sacerdoti per preservare la loro sapienza nascondendola al volgo ha origini nel mondo classico, ma tra il 1600 e il 1700, in seguito ai primi tentativi di decifrare questa scrittura⁵¹⁴, conosce una nuova diffusione. A sostegno di questa tesi si distingue Athanasius Kircher, autore dell'*Oedipus Aegyptiacus* (1652-1655), che fu tra i primi a tentare di decifrare i geroglifici. Secondo Warburton, Kircher aveva inseguito «l'ombra di un sogno⁵¹⁵» lasciandosi guidare dal platonismo pitagorico ed era caduto nell'errore di affidarsi a «una filosofia non egiziana, per spiegare ed illustrare antichi monumenti non filosofici⁵¹⁶».

And here KIRCHER'S visionary Labour on this Subject, would have deserve one's Pity, had he discovered in any of his enormous Volumes the least Regard to Truth or Likelihood. This learned Person had collected a Fact from Antiquity, which its concurrent Testimony will not suffer us to call in question, namely, that *the old Egyptian committed their profound and secret Wisdom to the Seal of Hieroglyphics*. [...] However, fired with the Glory of a Discoverer, what he could not *find*, he would *invent*⁵¹⁷.

Warburton è molto critico verso il lavoro di Kircher e considera le sue interpretazioni come il frutto di una fantasia: non ha «il minimo riguardo per la verosimiglianza» ed «entusiasmato dalla gloria della scoperta, ciò che non riuscì a scoprire volle inventarlo»⁵¹⁸. All'interpretazione misticheggiante dei geroglifici, Warburton contrappone un'originale storia dell'origine e dello sviluppo della scrittura⁵¹⁹, esplicitamente collegata al lavoro del filosofo inglese John Wilkins, *An Essay Towards a Real Character, and a Philosophical Language* (1668). Bisogna prestare molta attenzione alle diverse versioni della *Divine Legation*, perché l'accostamento a Wilkins è assente nella *Divine Legation* (1742)⁵²⁰ e compare la prima volta

⁵¹³ In questo paragrafo ci concentreremo sulla sezione dedicata al rapporto tra linguaggio, scrittura e civiltà, la sezione scelta da Malpeine. Prima di procedere, bisogna ricordare innanzitutto che l'edizione di Malpeine è pesantemente rimaneggiata, ma è in questa versione che Warburton diventa famoso in Francia. Il nostro obiettivo non è un confronto sistematico tra le due versioni, tuttavia, sembra corretto evidenziare alcune differenze significative. Ho usato come riferimento della *Divine Legation* è la quarta edizione, pubblicata nel 1765; tuttavia, in occasione dei confronti con l'edizione francese è necessario considerare la seconda edizione, pubblicata nel 1742, su cui si basa la traduzione di Malpeine. Per le citazioni della versione francese utilizzerò la ristampa anastatica a cura di P. Tort nel 1977.

⁵¹⁴ Il tema della scrittura e dei geroglifici, all'epoca, suscitava un grandissimo interesse. Cfr. David (1965).

⁵¹⁵ Warburton (1986: 82), trad. di Verri.

⁵¹⁶ Warburton (1986: 82), trad. di Verri.

⁵¹⁷ Warburton (1742a, IV: 110).

⁵¹⁸ Warburton (1986: 82), trad. di Verri.

⁵¹⁹ Una volta inserito in questo processo di progressiva semplificazione della scrittura, diventa evidente che, al pari delle altre forme di scrittura, i geroglifici sono stati inventati «for recording mens actions and conceptions ; not, as hath been hitherto thought, a device of choice for secrecy, but an expedient of necessity, for popular use» Warburton (1765, IV: 80-81).

⁵²⁰ Compare soltanto nell'edizione del 1765. Dopo il riferimento critico a Kircher, Warburton constata l'acutezza di Wilkins nel sostenere, contro l'opinione comune, che i geroglifici siano una forma di scrittura utilizzata

nell'edizione francese del 1744: Malpeine aggiunge una *Addition*, in cui dopo una breve introduzione storico-filologica, cita un passo dell'opera (in originale e in traduzione) e, soprattutto, lo pone in netto contrasto rispetto a Kircher.

Addition. — Je rapporterai une conclusion bien différente de celle du P. Kircher, tirée, à peu près dans le même temps, d'un Prélat Anglois, qui avoit beaucoup réfléchi sur la nature du langage. Je parle de Jean Wilkins Évêque de Chester, qui étoit encore que Doyen de Ripon, un Ouvrage sous ce titre : *An Essay towards a real Character, and a Philosophical Language*. C'est un in-folio de 454 pages, que la Société Royale fit imprimer en 1668. Au Chapitre 3, où il traite de l'origine des lettres, il dit, en parlant des images que les Anciens employoient au lieu des lettres ordinaires, pour cacher ce qu'ils ne vouloient pas qu'il fût connu du vulgaire, qu'ils étoient, à ce que l'on croioit communément, les Hiéroglyphes des Égyptiens, qui représentoient des animaux vivants et d'autres corps, sous la figure desquels ils avoient coutume de cacher au Vulgaire les mystères de leur Religion. *Mais il y a lieu de douter* si les Hieroglyphes contiennent quelque chose digne de nos recherches. Car les découvertes, qu'ils ont produit jusqu'ici, se réduisent à un très-petit nombre, et ne servent de rien. *Ils paroissent* n'être qu'une invention imparfaite et défectueuse, convenable aux premiers siècles d'ignorance ; et de la même nature que l'Écriture en peinture des Mexicains, qui étoient obligés de se servir de cet expédient, faute de connoître les lettres. *Je ne sçai même* si les Egyptiens n'ont pas eu recours d'abord aux Hiéroglyphes par la même raison, c'est-à-dire, au défaut des lettres »⁵²¹.

Secondo Warburton la scrittura geroglifica è una delle tappe di un lungo processo che ha portato all'invenzione della scrittura alfabetica. La scrittura risponde a una necessità umana, cioè il bisogno di comunicare agli altri in maniera efficace e di trasmettere alle generazioni future ciò che è considerato importante per una comunità⁵²². Questo processo è sospinto dalla natura stessa degli esseri umani e, per questo motivo, è universale, in quanto si sviluppa in maniera analoga presso tutte le epoche e in tutti i luoghi.

Now such a general concurrence in the method of recording the thoughts, can never be supposed the effect of chance, imitation, or partial purposes but must needs be esteemed the uniform voice of nature, speaking to the first rude conceptions of mankind: for the reader may be pleased to observe, that not only the Chinese of the east, the Mexicans of the west, and the Egyptians of the south, but the Scythians likewise of the north [...] all used the same way of writing by picture and hieroglyphic⁵²³.

in mancanza di lettere, citando direttamente dei passaggi della sua opera: «p. 4. Dr. Wilkins follows the received opinion in the general division of his subject, in his *Essay towards a real character*: For speaking of notes for secrecy, *such* (says he) *were the egyptian hieroglyphics*. — Yet he adds, with his usual penetration, — *it seems to me questionable whether the Egyptians did not at first use their hieroglyphics as a mere shift for the want of letters, as was done by the Mexicans*, p. 12. — And this was all his subject led him to say of the *Egyptian Hieroglyphics*. Servius had gone further and asserted the priority of hieroglyphics without a doubt. Annus enim secundum Ægyptios indicabatur, ante inventas literas, picto dracone caudam suam mordente, *apud Virg. Æn. l. v. ver. 85*» Warburton (1765, IV: 70 n. c).

⁵²¹ Warburton (1977: 97-98). L'*Addition* si conclude riportando la versione originale di Wilkins subito dopo la sua traduzione francese. È una traduzione libera, che ricalca il contenuto e l'intenzione dell'autore.

⁵²² Warburton (1765, IV: 105) cfr. Warburton (1977: 118).

⁵²³ Warburton (1765, IV: 105).

Lo sviluppo delle forme di scrittura non può essere il risultato del caso o dell'imitazione, altrimenti sarebbe inspiegabile l'universalità del processo, di cui possiamo osservare uno svolgimento simile in popolazioni lontane tra di loro. La base comune è la voce della natura («*the uniform voice of nature*») che parlando alle menti rozze dei primi uomini, li spinge a sviluppare forme sempre più sofisticate di comunicazione. Esistono due modi di comunicare i propri pensieri agli altri: tramite i suoni e tramite figure o caratteri. Quest'ultimo metodo è il più efficace, perché la voce è momentanea e limitata nel tempo e nello spazio; dunque, non può essere utilizzata per comunicare con persone lontane. L'uso di segni grafici permette di superare questi limiti, rendendo le informazioni disponibili a chi non è fisicamente presente e alle future generazioni. Ciò lo rende il mezzo più efficace per conservare le informazioni rilevanti per un popolo, quali le sue leggi e le sue tradizioni.

Men soon found out two ways of communicating their thoughts to one another, the first by SOUNDS, and the second by FIGURES: for there being frequent occasion to have their conceptions either perpetuated, or communicated at a distance, the way of figures or characters was next thought upon, after sounds (which were momentary and confined) to make their conceptions lasting and extensive⁵²⁴.

La prima forma di scrittura inventata dagli uomini è pittorica, infatti «The first and most natural way of communicating our thought by marks or figures, is by tracing out the images of things⁵²⁵». Warburton individua un esempio presso il popolo messicano, che se ne serve per “registrare la propria storia e le proprie leggi”. A sostegno della propria ricostruzione, utilizza una serie di considerazioni e di tavole illustrate, tratte dalle analisi etnografiche dei missionari e dei viaggiatori. In particolare, vi sono numerosi riferimenti al padre gesuita Jose de Acosta, che dopo essere stato a lungo in missione in Perù e nelle Indie Occidentali, aveva redatto una *Historia natural y moral de las Indias* (1590)⁵²⁶.

Questo sistema richiede molto spazio e produce dei volumi ingombranti e poco agevoli. Per ovviare a questa difficoltà, le civiltà più ingegnose cercano un modo per semplificare la scrittura pittorica. Tra i vari tentativi, il più famoso è la scrittura geroglifica che riunisce la qualità di “figura” a quella di “carattere”. Ogni successivo sviluppo mantiene la qualità specifica del precedente e anticipa quella dello stadio successivo.

⁵²⁴ Warburton (1765, IV: 70).

⁵²⁵ Warburton (1765, IV: 71).

⁵²⁶ Anche in questo caso, Malpeine accompagna i riferimenti di Warburton con una lunghissima nota storico-filologica, per spiegarli al lettore. Cfr. Warburton (1977: 99 ss., *addition*).

But the inconveniencies attending the too great bulk of the volume in writings of this kind would soon set the more ingenious and better civilized people upon contriving methods to abridge their characters: and of all the improvements of this kind, that which was invented by the EGYPTIANS, and called HIEROGLYPHICS, was by far the most celebrated. By this contrivance, that writing, which amongst the Mexicans was only a simple painting, became in Egypt a pictured character⁵²⁷.

Warburton individua tre modalità di semplificazione della scrittura pittorica tramite geroglifici, che rappresentano tappe diverse del processo di abbreviazione della scrittura, sviluppato in tre periodi di tempo successivo. Il primo metodo prevede di «considerare l'aspetto principale dell'oggetto per esprimere il tutto», per cui si sceglie un tratto considerato distintivo della cosa che si vuole descrivere. Per esempio, se si vuole registrare una battaglia, si dipingeranno due mani, di cui una regge uno scudo e l'altra regge un arco. Il secondo metodo è meno semplice e prevede di «porre lo strumento della cosa, fosse esso reale o metaforico, in luogo della cosa stessa», per esempio una nave con il timoniere indica il Governatore dell'Universo. Il terzo metodo è il più complesso e artificiale, e prevede di «porre una cosa al posto o in rappresentanza di un'altra, dove una caratteristica somiglianza o analogia, nella cosa rappresentante, poteva essere ricavata dall'osservazione della natura o dalle superstizioni tradizionali⁵²⁸». Questo tipo di geroglifico si fonda su un'analogia o sulla superstizione popolare: per analogia, un uomo che espone i figli alla miseria è rappresentato da un avvoltoio; secondo la superstizione popolare, invece, chi supera le proprie disgrazie mostrando coraggio è raffigurato da una pelle di iena, perché si credeva che chi la indossava in battaglia diventasse intrepido e invulnerabile. Warburton chiama questi tre gradi di sviluppo dei geroglifici: «Curiologic Hieroglyphic», «Tropical Hieroglyphic» e «Symbolic Hieroglyphic»⁵²⁹.

I geroglifici presentano un duplice inconveniente: sono oscuri, a causa della loro insufficienza, e occupano grandi spazi, perché conservano l'elemento figurativo. Dunque, è necessario sviluppare una scrittura più concisa, che elimini la parte di immagine e mantenga soltanto i segni contratti. Un esempio sono i caratteri cinesi, costituiti da "segni contratti"; tuttavia, il loro numero cresce rapidamente, perché ogni segno rappresenta un'idea specifica. Nonostante la semplificazione li avvicini alla scrittura alfabetica, la forma e le figure di

⁵²⁷ Warburton (1765, IV: 75).

⁵²⁸ Le tre citazioni di Warburton (1986: 68-69) in italiano dipendono dalla traduzione di Verri.

⁵²⁹ Warburton (1765, IV, sez. 4, 2). Cfr. Warburton (1742a, IV, sez. 4, 2).

questi segni contratti tradisce il legame con i geroglifici, infatti, Warburton li considera dei geroglifici contratti e più raffinati⁵³⁰.

La forma più semplice ed efficiente di scrittura è quella alfabetica, costituita dalle lettere. Warburton la considera il modo più sofisticato ed efficiente per abbreviare e ridurre la molteplicità del sistema di scrittura precedente, esemplificato dalla scrittura cinese⁵³¹.

THUS we have brought down the general history of writing, by a gradual and easy descent, from a PICTURE TO A LETTER [...]. An ALPHABET invented to express *sounds* instead of *things* being only a compendium of that large volume of arbitrary marks. Some alphabets, as the Ethiopic and Coptic*, have taken in hieroglyphic figures to compose their letters; which appears both from their shapes and names⁵³².

Warburton cita alcuni alfabeti, per esempio l'etiopico ha utilizzato i geroglifici come base per produrre le lettere. Una prova di questo lento processo di evoluzione della scrittura, da una forma pittorica all'alfabeto, è presente anche nell'etimologia delle parole greche “*semeia*” e “*semata*” che significano “le immagini delle cose naturali” e “i segni” o “i caratteri artificiali” e nell'etimologia della parola “*grapho*” che significa sia “dipingere” sia “scrivere”⁵³³.

But this is seen even from the names which express letters and literary-writing in the ancient languages: thus the Greek words ΣΗΜΕΙΑ and ΣΗΜΑΤΑ signify as well the images of natural things as artificial marks or characters; and ΓΡΑΦΩ, is both to paint and to write. The not attending to this natural and early progress of hieroglyphic images from pictures to alphabetic letters, made some amongst the ancients, as Plato and (Tully), when struck with the wonderful artifice of an ALPHABET, conclude that it was no human invention, but a gift of the immortal Gods⁵³⁴.

⁵³⁰ Nella *Divine Legation* (1765) Warburton si dilunga in un approfondimento del passaggio dai geroglifici alla scrittura cinese, che manca nella *Divine Legation* (1742). Warburton scrive: «before the institution of letters to express SOUNDS, all characters denoted only THINGS; 1. By representation. 2. By analogy or Symbols. 3. By arbitrary institution» [Warburton (1765: 95)]. Il processo di semplificazione della scrittura è universale, ma poiché presso i vari popoli alcune forme di scrittura si erano distinte in maniera particolare, associamo vari popoli a tappe specifiche. In realtà, però, tutte queste tappe sono presenti presso i vari popoli, in epoche diverse. In generale i primi due modi di denotare le cose servono a esprimere concetti concreti, materiali, mentre i segni istituiti arbitrariamente si riferiscono a concetti astratti. Tuttavia, per Warburton vi è una profonda differenza tra il “genio” degli egiziani, più creativi e inclini al mistero, e quello dei cinesi, completamente opposto. Questa diversa inclinazione porta il popolo cinese a utilizzare segni arbitrari anche per oggetti materiali, mentre il popolo egiziano continua a esprimere idee astratte tramite figure analogiche. Da qui l'origine del fraintendimento sull'uso misterico dei geroglifici. Questa digressione manca nell'edizione di Malpeine, perché posteriore. Segnalo, invece, che in questo passaggio Malpeine integra nel testo alcune delle note a piè di pagina di Warburton.

⁵³¹ Tra le due edizioni della *Divine Legation* vi sono delle leggere differenze, ma sostanzialmente, il contenuto è lo stesso.

⁵³² Warburton (1765, IV: 99).

⁵³³ Cfr. Warburton (1986b: 71), trad. di Verri.

⁵³⁴ Warburton (1765, IV: 101-102).

Warburton prosegue la sua analisi indagando le peculiarità e l'evoluzione del discorso (*speaking*) che considera l'“arte sorella” della scrittura. Rifacendosi all'autorità di Agostino, Warburton, parafrasando il *De Magistro*, scrive «*signa sint VERBA VISIBILIA; verba, SIGNA AUDIBILIA*»⁵³⁵. Per questo motivo, ritiene che fare chiarezza sulla lingua parlata sia fondamentale per comprendere meglio l'evoluzione della scrittura.

4.1.2.1 « *Origine et Progrès du Langage* »⁵³⁶

Il mezzo migliore per trasmettere informazioni è la scrittura, a cui Warburton dedica tutta la sua ricostruzione, ma vi è anche un altro sistema: l'uso della voce. Le poche pagine dedicate alla glottogenesi si sviluppano tramite una ricostruzione presentata nel corpo del testo e una lunghissima nota in cui prende esplicitamente le distanze dal naturalismo epicureo-lucreziano. Tale cautela, insieme alla netta distinzione tra ragione e rivelazione, fa presupporre che Warburton fosse consapevole di quanto alcune parti della sua argomentazione potessero apparire vicine all'epicureismo o a un tentativo di integrazione tra epicureismo e Scritture.

LANGUAGE, as appears from the nature of the things, from the records of history, and from the remains of the most ancient languages yet remaining, was at first extremely rude, narrow, and equivocal, to that men would perpetually at a loss, on any new conceptions, or uncommon accident, to explain themselves intelligibly to one another; the art of enlarging language by a scientific analogy being a late invention: this would necessarily set them upon supplying the deficiencies of speech by apt and significant SIGNS. Accordingly, in the first ages of the world, mutual converse was upheld by a mixed discourse of words and ACTIONS; hence came the eastern phrase of *the voice of the sign*; and use and custom, as in the most other affairs of life, improving what had arisen out of necessity, into ornament, this practice subsisted long after the necessity was over; especially amongst the eastern people, whose natural temperament inclined them to a mode of conversation, which so well exercised their vivacity, by motion; and so much gratified it, by a perpetual representation of material images⁵³⁷.

Basandosi sull'osservazione della natura, sui documenti storici e sulle testimonianze conservate nelle lingue antiche sopravvissute, Warburton ipotizza che la prima lingua fosse rozza, limitata e ambigua («*extremely rude, narrow, and equivocal*»), tanto che i primi uomini si trovavano spesso in difficoltà, poiché non era sufficiente a soddisfare le necessità comunicative: inizialmente era composta da termini utili per le esperienze quotidiane, ma mancava di parole per esprimere le nuove esperienze. Il bisogno di comunicare spinge a ovviare questa

⁵³⁵ Warburton (1765, IV: 105). Questo riferimento è aggiunto nell'edizione del 1765, ma manca nella *Divine Legation* (1742), dunque anche nell'edizione Malpeine.

⁵³⁶ Riprendo il titolo che Malpeine sceglie per il paragrafo in cui Warburton affronta il tema dell'origine del linguaggio (*Hiéroglyphes* par. I. 8).

⁵³⁷ Warburton (1765, IV: 105-108). Questa versione presenta piccoli aggiustamenti di stile rispetto alla *Divine Legation* (1742).

difficoltà utilizzando una modalità espressiva mista di parole e azioni, che nelle opere di Condillac prenderà il nome di “*linguaggio d’azione*”⁵³⁸. Queste fasi non sono una successione, infatti il linguaggio d’azione, nato originariamente per supplire una mancanza, si impone nell’uso continuando a essere utilizzato anche quando il vocabolario si è ampliato. Per esempio, è ancora presente, scrive Warburton, presso i popoli orientali, in quanto è più vicina al loro temperamento. L’argomentazione è corredata da una lunga lista di esempi, tratti sia dalla storia Sacra, sia da quella Profana⁵³⁹.

Lo sviluppo del linguaggio procede di pari passo con l’evoluzione della scrittura e i progressi della civiltà, influenzandosi a vicenda. I primi uomini inizialmente erano dotati di un intelletto rozzo e primitivo ed erano capaci soltanto di pensare in maniera concreta, strettamente ancorata alla realtà materiale circostante. Grazie alla pratica continua e allo sviluppo delle abilità linguistiche, acquisiscono la capacità del pensiero astratto⁵⁴⁰.

Alla scrittura pittorica, costituita da immagini delle cose stesse, corrisponde il linguaggio d’azione. Scrive Warburton: «This way of expressing the thought by ACTION perfectly coincides with that, of recording them by PICTURE»⁵⁴¹. Con la pratica, il linguaggio diventa più raffinato e le capacità cognitive si sviluppano, così il linguaggio d’azione viene sostituito dall’apologo o favola, narrazioni a scopo persuasivo, basate su racconti familiari ma inventati. Questo perché gli uomini non hanno ancora pienamente sviluppato la capacità di ragionamento astratto e il linguaggio è ancora rozzo e limitato. La favola corrisponde alla scrittura geroglifica, perché entrambe sono simbolo di qualcosa sottinteso.

As speech became more cultivated, this rude manner of speaking by action was smoothed and polished into an APOLOGUE of *fable*. There the speaker, to enforce his purpose, by a suitable impression, told a familiar tale of his own invention, accompanied with such circumstances ad

⁵³⁸ Warburton non utilizza mai questa espressione, coniata da Malpeine.

⁵³⁹ Non solo i profeti si servono ampiamente dei segni per comunicare al popolo la volontà divina, ma anche Dio stesso li utilizza per comunicare ai Profeti, manifestando la propria volontà sotto forma di visioni naturali o straordinarie. L’uso del linguaggio d’azione è presente anche presso gli antichi. Warburton individua in un passo attribuito a Eraclito, una prova dell’usanza presso antichi di esprimersi sostituendo le parole con le azioni: «The *early* Oracles, particularly, used it, as we learn from an old Saying of *Heraclitus* : *That the King, whose Oracle is at Delphi, Neither speaks nor keeps silent, but reveals himself by SIGNS* *[oute legei, oute kryptei, alla semainei] a plain Proof that speaking by Actions was once the common Mode of Informatios» Warburton (1742a, IV: 87). In questa edizione, la citazione di Eraclito è seguita da una considerazione finale che sarà tolta nella *Divine Legation* (1765), in cui però troviamo una nota più ricca. Il testo in greco, che qui abbiamo riportato traslitterato e vicino al testo, è citato in nota.

⁵⁴⁰ Anche nel caso della lingua parlata, il passaggio a una fase successiva non comporta l’abbandono del precedente, al contrario, è possibile individuare, sia nei testi sacri, sia in quelli profani, testimonianza della convivenza tra elementi di diverse fasi di questa evoluzione.

⁵⁴¹ Warburton (1765, IV: 113).

made his design evident and persuasive: for language was yet too narrow, and the minds of men too indisclin'd, to support only abstract reasoning and a direct address⁵⁴².

Le favole diventate più celebri prima vengono ridotte a proverbio, successivamente quando il linguaggio è esercitato e perfezionato fino a diventare un'arte, la favola diventa una similitudine, breve e concisa, come lo sono i caratteri cinesi. L'ultimo livello di semplificazione è l'alfabeto, a cui corrisponde la metafora, cioè «a simile in little». Gli uomini, infatti, benché abbiano acquisito la capacità di pensiero astratto, hanno ancora la necessità di utilizzare idee sensibili per esprimere idee astratte⁵⁴³.

Molti tratti di questa descrizione sono vicini al naturalismo. Innanzitutto, l'idea che la prima lingua, al pari delle capacità mentali dei primi uomini, sia rozza e primitiva e che nel corso del tempo sia soggetta a un ampliamento lessicale. Poi l'insistenza sul ruolo della natura e sul bisogno, che sono posti alla base sia dell'origine della lingua parlata, sia della scrittura. Anche la funzione della gestualità tradisce una certa vicinanza al naturalismo nella sua versione lucreziana, in cui il gesto serve per accompagnare un'articolazione ancora non pienamente sviluppata (*DRN* V 1030) e per comunicare con gli altri nonostante le difficoltà iniziali. La riflessione di Warburton sull'origine del linguaggio è da leggersi alla luce della lunga nota a piè di pagina in cui introduce una distinzione tra l'indubitabile verità della Rivelazione, che afferma chiaramente l'origine divina del linguaggio, e le ricostruzioni che dipendono esclusivamente dalla ragione.

In judging only from the Nature of Things, and without the surer Aid of Revelation, one should be apt to embrace the opinion of *Diodorus Siculus* [lib. ii.] and *Vitruvius* [lib. ii. cap. 1.] that the first Men lived, for some Time, in Woods and Caves, after the manner of Beasts, uttering only confused and indistinct noises; till associating for mutual Assistance, they came, by degrees, to use such as were articulate, for the arbitrary signs or Marks, mutually agreed on, of those Ideas in the Mind of the Speaker, which he wanted to communicate to others. Hence the Diversity of Languages; for it is confessed on all hands, that Speech is not innate. This is so natural an Account of the Original of Language, and so unquestioned in Antiquity, that *Gregory Nyssen* [*advers. Eunomium*, lib. xii.] a Father of the Church, and *Richard Simon* [*Hist. Crit. du Vieux Test.* lib. i. cap. 14,-15, lib. iii. cap. 21.] a Priest of the Oratory, have both endeavoured to support this hypothesis: And yet, methinks, they should have known better; nothing being more evident from Scripture that *Language* had a different Original⁵⁴⁴.

Senza la verità della Rivelazione potremmo ipotizzare, come hanno fatto Diodoro Siculo (*Bibl.* II 38, 2) e Vitruvio (*Arch.* II, 1), che le lingue abbiano una origine naturale. Questo è

⁵⁴² Warburton (1765, IV: 113-114).

⁵⁴³ Cfr. Warburton (1765, IV: 118).

⁵⁴⁴ Warburton (1742a, IV: 81-82 n. c).

l'errore in cui sono caduti anche due pensatori cristiani: Richard Simon e Gregorio Nissen, entrambi colpevoli di aver diffuso questa ipotesi, senza tenere in considerazione la verità delle Scritture⁵⁴⁵. Il naturalismo linguistico è una ricostruzione probabile se consideriamo esclusivamente le capacità umane, ma resta comunque un'opinione. I testi Sacri difendono l'origine divina del linguaggio. Dio ha insegnato all'uomo sia la religione, che non avrebbe potuto essere scoperta tramite la sola ragione, sia il linguaggio⁵⁴⁶, il quale è uno strumento necessario sia per dare supporto al rapporto tra l'uomo e Dio, sia per la fondazione della società. La capacità di parlare è indispensabile ad Adamo per usufruire al meglio della compagnia di Eva, «*his companion and associate*». In *Genesi* II, 19-20⁵⁴⁷ Mosè, cui viene attribuita questa testimonianza storica⁵⁴⁸, utilizza una figura retorica particolare: invece di descrivere ciò che accade, lo mostra. Dio è rappresentato nell'atto di insegnare ad Adamo i nomi, ponendolo di fronte alle sostanze della sua vita quotidiana e chiedendogli di assegnargli un nome. Il nome scelto non esprime l'essenza delle cose e non è prova della saggezza di Adamo⁵⁴⁹. Warburton conclude ribadendo che: « God taught man, language: yet we cannot reasonably suppose it to be any other than what served his present use: after this, he was able of himself to improve and enlarge it, as his future occasions should require: consequently the first language must needs be very poor and narrow»⁵⁵⁰.

Sebbene le scelte editoriali abbiano un peso rilevante nella trasmissione e nell'interpretazione delle idee di Warburton, la trattazione del tema dell'origine del linguaggio ha degli elementi pericolosamente vicini all'epicureismo linguistico, che possono essere integrati in una interpretazione naturalista con straordinaria facilità.

⁵⁴⁵ Di cui abbiamo parlato nel capitolo 3.2.

⁵⁴⁶ Nella *Divine Legation* (1765) Warburton aggiunge un paragone tra la pratica del sacrificio e il linguaggio, a proposito di cui scrive: «In this indeed the two cases differ; *language*, I believe, had, for its sole original, divine instruction; whereas *sacrifices* amongst many people were certainly of human invention, and underived from tradition» Warburton (1765, IV: 106 n. c).

⁵⁴⁷ Il passo è riportato da Warburton in una traduzione inglese: « God brought every beast of the field and every fowl of the air, unto Adam, to see what he would call them: and whatever Adam called every living creature, that was the name thereof. And Adam gave names to all cattle, and to the fowl of the air, and to every beast of the field». Warburton (1765, IV: 107, n. c)

⁵⁴⁸ Mosè, *historian* divinamente ispirato, testimonia un evento, anche se lo mostra utilizzando una figura retorica. L'ipotesi naturalista, benché sostenuta da personaggi di grande rilevanza storica, è una ricostruzione basata esclusivamente sulla ragione, ma che non beneficia dell'ispirazione divina.

⁵⁴⁹ Questa tesi, tra i vari autori, era stata sostenuta da Tindal, nell'opera *Christianity as Old as the Creation*, VIII ed. p. 228, esplicito obiettivo polemico di Warburton.

⁵⁵⁰ Warburton (1765, IV: 108, n. c).

4.1.2.2 *L'Essai sur les Hiéroglyphes e la circolazione delle tesi di Warburton in Francia: l'influenza su Condillac e Rousseau*

Malgrado le intenzioni dell'autore, una volta astratta dal contesto politico-teologico originario, la digressione sull'origine del linguaggio di Warburton «was received as an attempt to reconcile the biblical narrative with the Epicurean history of language in the tradition of Thomas Hobbes and Richard Simon»⁵⁵¹. Mentre Lifschitz evidenzia la sua vicinanza a Hobbes e R. Simon; Paolo Rossi (1979: 300) sottolinea la pericolosa affinità con le tesi di Hobbes e di Samuel Shuckford. La ricostruzione di Rossi⁵⁵² aiuta a comprendere il clima culturale in cui Warburton era immerso e da cui è influenzato, giustificando la rilettura francese delle sue argomentazioni. Nel 1728 l'ecclesiastico inglese Samuel Shuckford pubblica i due volumi dell'opera *The Sacred and Profane History of the World, connected from the creation of the world to the dissolution of the Assyrian empire at the death of Sardanapalus, and to the declension of the kingdom of Judah and Israel, under the reigns of Ahaz and Pekah*. Nel suo lavoro Shuckford cerca di rispondere alla domanda su come l'uomo abbia acquisito la capacità linguistica e quale sia l'origine della scrittura alfabetica. Contrariamente alle favole di molti autori antichi, l'uomo è l'unica tra le creature ad avere la capacità linguistica, definendolo «The only conversible creature of the World»⁵⁵³. Innanzitutto, analizza le due principali posizioni sul tema. Da un lato il naturalismo linguistico, sostenuto da Diodoro Siculo e Vitruvio, che Shuckford rifiuta, richiamandosi all'autorità di Eusebio, perché è basato solo su fantasiose congetture. Dall'altro l'interpretazione letterale del racconto mosaico, che rifiuta perché non vi è alcuna ragione per credere che Adamo possedesse una lingua pienamente sviluppata fin dalla sua creazione; al contrario, gli esperimenti mostrano chiaramente che i bambini, se adeguatamente esposti, possono imparare facilmente qualsiasi lingua e che non esiste una lingua innata. Secondo Rossi «rifiutata la tesi più audacemente eterodossa, di sapore lucreziano, respinta la dottrina tradizionale della divina onomatesia e di una lingua innata, originaria e naturale, Shuckford dichiara di voler mantenere ferma la tesi dell'origine divina del linguaggio, ma finisce per svuotarla completamente di senso»⁵⁵⁴. Shuckford sostiene che Dio ha insegnato al primo uomo a parlare e che le generazioni successive hanno

⁵⁵¹ Lifschitz (2012a: 26).

⁵⁵² Rossi (1979: 255 ss.).

⁵⁵³ Shuckford (1731: 107).

⁵⁵⁴ Rossi (1979: 256).

appreso il linguaggio da quest'ultimo per imitazione. Questa affermazione deve essere intesa in una maniera specifica:

*The Original of our Speaking was from God; not that God put into Adam's Mouth the very Sounds which he designed he should use as the Names of Things, but God made Adam with the Powers of a Man. He had the Use of an Understanding, to form Notions in his Mind of the things about him; and he had a Power to utter Sounds, which should be to himself the Names of Things, according as he might think fit to call them. These he might teach Eve, and in time both of them teach their Children; and thus begin and spread the first Language of the World*⁵⁵⁵.

In *Genesi* II, 19-20 Dio non sta insegnando ad Adamo la lingua perfetta originaria: egli stesso, chiamato da Dio di fronte alle creature, sceglie in che modo nominarle, utilizzando un potere che possiede fin dalla sua creazione, ma «quei nomi *non rispecchiano la natura delle cose*: sono, *per Adamo*, i nomi delle cose⁵⁵⁶». Shuckford ipotizza le caratteristiche della prima lingua, che probabilmente era costituita da suoni semplici, monosillabici, simili ai primi tentativi di parlare dei bambini. Il passaggio a un linguaggio più complesso è frutto del tempo e dell'esercizio, e risponde alla limitatezza del primo linguaggio, inadeguato a soddisfare tutte le necessità comunicative. Inoltre, il primo linguaggio era costituito solo dai nomi con cui riferirsi alle creature e alle cose della vita quotidiana, forse perché mosso dalla necessità di distinguere le une dalle altre nel discorso. Questo significa anche che la prima lingua era costituita da parole riferite a cose concrete, mentre i nomi astratti compaiono successivamente. Anche l'acquisizione della scrittura alfabetica è risultato di un analogo processo di progressivo perfezionamento.

Come evidenziato da Rossi, l'idea che il linguaggio derivi da Dio che ha dotato l'uomo delle capacità necessarie per farlo, era stata sostenuta da R. Simon – che, al contrario, accettava esplicitamente il naturalismo epicureo/lucreziano –, la cui opera era stata tradotta in inglese già nel 1682. Rossi, però, avvicina la posizione di Shuckford principalmente al nome di Hobbes⁵⁵⁷, infatti ritiene che «nelle sue molte pagine sul linguaggio Shuckford non aveva fatto che ampliare e commentare una breve notazione di Hobbes sulla rozzezza di Adamo e sulla formazione del primo linguaggio⁵⁵⁸». Hobbes fu tra i primi pensatori moderni a

⁵⁵⁵ Shuckford (1731: 111).

⁵⁵⁶ Rossi (1979: 256).

⁵⁵⁷ Rossi fa riferimento a un'opera anonima profondamente critica verso Shuckford, la *Spicilegium Shuckfordianum* del 1754, in cui la sua posizione è accostata a quella di Pope e Hutchinson. Rossi sottolinea l'assenza del riferimento a Hobbes da cui Shuckford riprende l'argomentazione.

⁵⁵⁸ Rossi (1979: 260).

sminuire le capacità intellettive di Adamo e con esse anche le sue capacità linguistiche⁵⁵⁹. Nel quarto capitolo del *Leviatano* (1651) scrive che Dio ha insegnato ad Adamo il primo linguaggio, presentando al suo cospetto le altre creature e chiedendogli di nominarle. Ma questo primo linguaggio è inizialmente molto rozzo e viene esteso da Adamo soltanto nel corso del tempo. Il pensiero di Warburton si forma in questo contesto intellettuale, e in questa tradizione viene reinserito nel dibattito francese.

In Francia, il successo del nome di Warburton è assicurato dalle lunghe citazioni e dai numerosi riferimenti contenuti nell'*Essai* di Condillac, nei capitoli dedicati al linguaggio umano (cap. 1); alla scrittura (cap. 13) e all'origine delle fiabe (cap. 14). Analizziamo i passi in cui Condillac cita direttamente l'*Essai sur les Hiéroglyphes*, per passare, poi, all'*Essai sur l'origine des langues* di Rousseau⁵⁶⁰.

Nella seconda parte dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), Condillac ricostruisce l'acquisizione del linguaggio e il modo in cui l'uso dei segni contribuisce allo sviluppo delle facoltà dell'anima. Sin dall'introduzione Condillac si pone sotto l'autorità di Warburton per riferirsi al naturalismo epicureo-lucreziano. Se un tratto diffuso della ripresa dell'epicureismo è il tentativo di conciliazione con l'elemento biblico, Lifschitz evidenzia una differenza importante: mentre Vico e Warburton utilizzano alcuni elementi epicurei per riaffermare l'autorevolezza delle scritture, Condillac, al contrario «exemplified the contemporary device of an apparent reverence of the biblical narrative, accompanied by its circumvention and historicization⁵⁶¹» (p. 218) e il riferimento all'autorità teologica di Warburton gli serve soltanto per allontanare le possibili censure. Condillac cita la lunga nota tratta dall'*Essai sur les Hiéroglyphes*, parr. 8-9 (*supra* p. 165) e afferma di condividere la spiegazione di Warburton. Il compito del filosofo, però, è ricostruire una genesi delle facoltà umane che faccia riferimento esclusivamente a mezzi naturali.

Tout cela me paroît exact. Si je suppose deux enfans dans la nécessité d'imaginer juqu'aux premiers signes du langage, c'est parce que j'ai cru qu'il ne suffisoit pas pour un philosophe de dire

⁵⁵⁹ All'inizio dell'età moderna, le nuove scoperte mettono in crisi il modello antropologico delle Scritture, che descrive Adamo come perfetto. Per poter conciliare le evidenze scientifiche con la narrazione Biblica, è necessario relativizzare la sapienza di Adamo, che diventa un uomo che acquisisce gradualmente le sue facoltà. Tra i primi pensatori ad elaborare delle posizioni che vanno in questa direzione Lifschitz (2009: 212 ss.) ricorda Hobbes. Cfr. Formigari (1981).

⁵⁶⁰ Un ottimo punto di partenza è Salvucci (1982), che analizza le posizioni di Condillac, Rousseau e Smith.

⁵⁶¹ Lifschitz (2009: 218).

qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires; mais qu'il étoit de son devoir d'expliquer comment elle auroit pu se faire par des moyens naturels⁵⁶².

Messa da parte l'acquisizione delle facoltà di Adamo ed Eva, che è stata favorita da mezzi sovraumani, Condillac propone una ricostruzione ipotetica⁵⁶³ di come una originaria coppia di fanciulli in una situazione post-diluviana acquisisca lentamente tutte le facoltà dell'anima. L'ipotesi della coppia selvaggia post-diluviana era stata già proposta nel 1728 da Mandeville, nella seconda parte dell'opera *The Fable of the Bees*. Nei *Dialoghi di Orazio e Cleomene* (dialogo IV, V e VI) i due personaggi affrontano il problema della natura del linguaggio e della sua origine. Le teorie espresse da Mandeville sono fondamentali per la diffusione dell'epicureismo, come rileva, per esempio, Lifschitz (2009: 215), secondo cui: «his *Fable* contributed to the propagation of the Epicurean account of the origin of language in eighteenth-century Britain and France (it was translated into French in 1740 and immediately banned)». Qualche decennio prima, anche Rossi (1979: 264), scriveva: «L'eredità libertina e l'incidenza di Hobbes si congiungevano nell'opera di Mandeville con le tesi epicuree e lucreziane relative al lento formarsi del linguaggio e al suo emergere in connessione con i primi sentimenti e le prime fondamentali passioni».

Finché i due bambini vivono «séparément», le loro operazioni dell'anima sono limitate all'uso della percezione, seguita da un livello basilare di coscienza, attenzione e reminiscenza⁵⁶⁴. La loro solitudine li priva della possibilità di esercitare le facoltà. Non dispongono della riflessione, non conservano memoria delle percezioni e il loro agire è strettamente legato alle contingenze. Sono in grado di utilizzare soltanto dei “segni accidentali”⁵⁶⁵, cioè basati sul legame casuale («formées par hasard») tra la percezione di un bisogno e l'oggetto utilizzato per soddisfarlo. Soltanto quando iniziano a vivere insieme hanno la possibilità di esercitare e sviluppare queste facoltà di base. I rapporti reciproci favoriscono l'acquisizione

⁵⁶² Condillac (1947a: 60).

⁵⁶³ Nel XVIII secolo, il ricorso al metodo congetturale permetteva di mettere da parte, temporaneamente, le Sacre Scritture. Scrive Salvucci (1982: 30): «Il mito di Adamo viene accolto, ma messo immediatamente in parentesi, e non agisce più. C'è il rifiuto dell'attribuzione ad Adamo del compito di insegnare a parlare ai suoi discendenti. Condillac intende ripercorrere la genesi e lo sviluppo delle operazioni dell'anima e del linguaggio istituzionale che ne è la condizione». Cfr. Salvucci (1982: 26-32).

⁵⁶⁴ Già nella prima parte dell'*Essai* (I, 2 1-5; I, 4), in cui aveva seguito la genesi delle facoltà umane a partire dalla percezione, aveva mostrato l'ordine di acquisizione delle diverse capacità.

⁵⁶⁵ L'uso dei segni è fondamentale per lo sviluppo delle facoltà dell'anima. Nell'*Essai* I, 4.35, Condillac distingue tre specie di segni: ‘accidentali’, che si riferiscono al legame tra idee in circostanze contingenti; ‘naturali’, che si riferiscono a esclamazioni predisposte dalla natura per sentimenti di gioia, dolore, ecc.; ‘istituzionali’, cioè, scelti dagli uomini, e dunque in un rapporto arbitrario rispetto alle cose. Spiega Salvucci (1982: 35) che soltanto con l'introduzione dei segni arbitrari, la memoria è esercitata. Fintanto che l'uomo ha a disposizione soltanto segni accidentali e naturali, la sua intelligenza è guidata dall'istinto e dall'immaginazione.

della capacità di utilizzare dei “segni naturali”, in cui le esclamazioni tipiche delle emozioni sono stabilmente associate alla percezione da cui queste derivano. I segni naturali sono spesso accompagnati da alcuni gesti o azioni⁵⁶⁶. Grazie a queste prime forme comunicative, riescono a offrirsi istintivamente aiuto reciproco. La riflessione non è ancora sviluppata. La continua associazione tra le esclamazioni delle emozioni, le azioni e le percezioni gli permette di familiarizzare con l’uso dei segni naturali; in questo modo cominciano a esercitare la memoria e l’immaginazione. Lentamente la riflessione prende il posto dell’istinto e la coppia originaria acquisisce la capacità di riconoscere le emozioni reciproche e comunicare le proprie tramite i segni. L’uso dei segni migliora le operazioni dell’anima e le operazioni esercitate rendono i segni più familiari. Con il tempo e l’esercizio, acquisiscono l’abitudine di legare alcune idee a dei segni arbitrari. La prima modalità di comunicazione, caratterizzata dall’uso di suoni vocali e di gesti, è il *langage d’action*:

Par ce détail on voit comment les cris des passions contribuèrent au développement des opérations de l’ame, en occasionnant naturellement le *langage d’action* : langage qui, dans ses commencemens, pour être proportionné au peu d’intelligence de ce couple, ne consistoit vraisemblablement qu’en contorsions et en agitations violentes⁵⁶⁷.

Questo famoso concetto, immediatamente associato al nome di Condillac, deriva dall’*Essai sur les Hiéroglyphes*. Nel testo originale di Warburton⁵⁶⁸ il concetto è ben delineato; tuttavia, questa espressione specifica è un’invenzione di Malpeine, che introduce “*langage d’action*” nel titolo riassuntivo di alcuni paragrafi.

Still, it is a curious fact that Condillac certainly must have found the term “language of action” (*langage d’action*) in Léonard des Malpeines’s translation, in which it occurs twice in the text (pp. 127, 134) and three times in the prominent marginal summaries which the translator added for the convenience of the reader [...]. In his text Warburton never used the phrase “language of action”, and he did not even consistently use the same phrase for what he was talking about. Also puzzling is the fact that nothing is known about Léonard des Malpeines except that he made this

⁵⁶⁶ Condillac (1947a: 61): «Le commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passions les perceptions dont ils étoient les signes naturelle. Ils les accompagnoient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action».

⁵⁶⁷ Condillac (1947: 61).

⁵⁶⁸ Si ipotizza che Condillac non conoscesse l’inglese, questo significa che la sua lettura di opere inglesi era vincolata alla circolazione delle traduzioni. Per questo motivo, per esempio, quando Aarsleff traduce in inglese l’*Essai* decide di non considerare l’originale, ma soltanto l’*Essai sur les Hiéroglyphes*. Nella *Introduction* al testo Aarsleff (2001: xlv) giustifica la sua scelta in questo modo: «Condillac cites extensively from texts first published in English, but, not reading English, he cites from French translations, from Pierre Coste’s translation of Locke’s *Essay* and from Léonard des Malpeines’s translation of some 150 pages from Warburton’s *Divine Legation of Moses*. I have in all cases translated the cited passages directly from Condillac’s text. It would have been misleading to substitute the original English, first because that was not what Condillac read and had in mind, and secondly because the translations, especially Malpeines’s, differ somewhat from the originals and because Condillac himself on several occasions made changes and omissions in his quotations».

translation and that he was a printer. But he surely deserves credit for having had the inspiration to coin a term that calls to mind the nature and role of action in oratory⁵⁶⁹.

Il linguaggio d'azione è fondamentale nella ricostruzione dello sviluppo del linguaggio e delle facoltà dell'anima. Secondo Condillac dall'abitudine di legare insieme idee e «*signes arbitraires*» si sviluppa una nuova forma di linguaggio, modellato sulle esclamazioni naturali. Vengono così utilizzati nuovi suoni accompagnati da gesti e «ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses⁵⁷⁰». Tuttavia, poiché l'apparato fonatorio della prima coppia non è ancora sufficientemente esercitato all'articolazione di suoni più complessi, l'uso del linguaggio d'azione rimane prevalente. Proprio perché l'apparato fonatorio non permette di articolare una ricca varietà di suoni, le prime parole pronunciate sono modellate sul linguaggio d'azione e ne conservano i tratti caratteristici:

La parole, en succédant au langage d'action, en conserve le caractère. Cette nouvelle manière de communiquer nos pensées, ne pouvoit être imaginée que sur le modèle de la première. Ainsi, pour tenir la place des mouvements violens du corps, la voix s'éleva et s'abaissa par des intervalles fort sensibles. Ces langages ne se succédèrent pas brusquement: ils furent long-temps mêlés ensemble, et la parole ne prévalut que fort tard⁵⁷¹.

Secondo Condillac prima che il linguaggio articolato si imponga come modalità esclusiva, le due modalità convivono per molto tempo. Il passaggio dal linguaggio d'azione al linguaggio articolato avviene nel corso di molte generazioni. Il figlio della prima coppia selvaggia, pur avendo a disposizione un apparato fonatorio più flessibile, che in teoria gli consentirebbe di sviluppare un linguaggio formato da suoni più dolci e meglio articolati, perde rapidamente questa capacità a causa della mancanza di esercizio. I genitori gli insegnano a esprimersi tramite suoni e gesti e il linguaggio d'azione diventa un ostacolo allo sviluppo del linguaggio articolato. Anche Warburton specifica che le diverse modalità espressive convivono a lungo, e precisa che il linguaggio d'azione è ancora utilizzato presso alcuni popoli orientali. Questo lungo passaggio, corrispondente ai paragrafi 8-10 dell'*Essai sur les Hiéroglyphes*, è direttamente citato da Condillac (*Essai* II 1.1 par. 9), il quale riporta anche la serie di esempi tratti sia dalle Sacre Scritture sia dai testi antichi, tra cui il riferimento al frammento attribuito a Eraclito⁵⁷². Dopo aver ipotizzato l'origine del linguaggio e lo sviluppo naturale delle facoltà dell'anima, Condillac prosegue con una 'digressione' su una serie di arti che derivano dal linguaggio d'azione: la pantomima, la danza, la prosodia, la musica, la poesia.

⁵⁶⁹ Aarsleff (2001: xxxiii).

⁵⁷⁰ Condillac (1947: 61).

⁵⁷¹ Condillac (1947: 63).

⁵⁷² Plut. *De Pyth. Orac.* 21 p. 404 D = DK 22 B 93 = LM D41.

Successivamente riflette sull'origine delle parole e del loro significato (*Essai* II, 1.9-11) e sulle inversioni (*Essai* II, 1.12).

Un nuovo riferimento a Warburton è presente nella trattazione sulla scrittura. Condillac si pone nuovamente sotto la sua guida, precisando in nota che il capitolo era quasi pronto quando si è imbattuto nell'*Essai sur les Hiéroglyphes*, da cui dipende integralmente la ricostruzione della storia della scrittura⁵⁷³. Condillac condivide le posizioni di Warburton: sia l'idea che i primi linguaggi fossero altamente figurati e metaforici e che la prima forma di scrittura fosse una pittura, sia l'idea che il progresso del linguaggio e quello della scrittura procedano di pari passo (*Essai* II, 1.13 par. 137). Anche il capitolo quattordicesimo, dedicato all'origine della favola, della parabola e dell'enigma, ha un profondo debito nei confronti di Warburton, di cui Condillac ammira «le parallèle ingénieux qu'il fait entre l'apologue, la parabole, l'énigme, les figures et les méthaphores d'un côté, et les différentes espèces d'écritures de l'autre⁵⁷⁴». I primi uomini, limitati alla conoscenza sensibile, hanno la necessità di collegare il linguaggio d'azione ai suoni articolati, e parlare 'per immagini', cioè, utilizzando la favola o l'apologo (*Essai* II, 1.14, par. 138). Il discorso di Condillac, però, si indirizza verso una critica dell'abuso del linguaggio metaforico, a cui imputa la decadenza del linguaggio.

Un altro testo in cui sono presenti tracce della riflessione linguistica di Warburton è l'*Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*⁵⁷⁵, pubblicato postumo nel 1781, all'interno di una raccolta di scritti dedicati alla musica (il *Traité sur la musique*)⁵⁷⁶.

⁵⁷³ Condillac, *Essai*, II, 1.13 n. 1.

⁵⁷⁴ Condillac (1947: 97, n. 1).

⁵⁷⁵ Nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) l'origine del linguaggio non ha un ruolo centrale. Nella breve trattazione Rousseau si limita ad evidenziare i limiti della posizione di Condillac e del convenzionalismo, che non riescono a risolvere alcuni punti cruciali: il circolo di reciproca implicazione tra società e linguaggio, tra pensiero e linguaggio, e il passaggio da segni naturali a segni articolati. Per l'*Essai sur l'origine des langues* utilizzo il testo curato da Porset nel 1968.

⁵⁷⁶ Nel *Projet de préface*, scritto da Rousseau nel 1763 per spiegare la pubblicazione delle tre opere (*L'imitation théâtrale*, *Essai sur l'origine des langues* e *Le Lévitte d'Ephraïm*) in un'unica raccolta, definisce l'*Essai sur l'origine des langues* « un fragment du *Discours sur l'inégalité* que j'en retranchai comme trop long et hors de place » [cito tramite Porset (1968: 11)]. Nonostante ciò, è difficile stabilire quale sia il rapporto tra i due testi e l'*Essai* resta di difficile collocazione cronologica, tanto che nel secolo scorso ne è derivato un acceso dibattito. Cfr. Verri (1972); l'introduzione di Bora (1989: vii-xxxvi). Un contributo al dibattito proviene anche da Derida (1969: 189-223).

Secondo Rousseau «la parole étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles⁵⁷⁷». Il linguaggio è distintivo dell'essere umano, poiché «l'institution des signes sensibles pour exprimer la pensée⁵⁷⁸» nasce dal bisogno di comunicare con un altro individuo che riconosce come un essere sensiente e pensante, cioè come un proprio simile. In questo, gli inventori del linguaggio non furono guidati dalla ragione, ma dall'istinto. I segni possono essere di due tipi: quelli che si servono dell'uso della voce e quelli che si servono del movimento, che può essere immediato, tramite il tocco, oppure mediato, tramite il gesto. «Quoique la langue du geste et celle de la voix soient également naturelles, toutefois la première est la plus facile et dépend moins des conventions⁵⁷⁹». Che il linguaggio d'azione sia il punto di partenza della genesi del linguaggio, secondo gli studiosi è “chiaramente ispirata”⁵⁸⁰ a Condillac – che Rousseau conosceva personalmente – e all'*Essai sur les Hiéroglyphes* di Warburton, esplicitamente citato nel testo. Nonostante il comune punto di partenza, Rousseau si distacca da entrambi sostenendo che non c'è continuità tra linguaggio d'azione e parola: il primo nasce dai bisogni fisici ed è in grado di esprimere soltanto l'inquietudine naturale derivata dalla loro privazione; la parola, invece, deriva dalla passione e dal bisogno di comunicare con l'altro, dunque, richiede la socievolezza, una caratteristica che, secondo Rousseau, non appartiene all'uomo naturale⁵⁸¹.

L'accenno alle pantomime – un tema particolarmente caro a Condillac, che la considera un'arte derivata dal linguaggio di azione – sembra rinviare all'opera di Warburton. Scrive Rousseau:

Depuis que nous avons appris à gesticuler nous avons oublié l'art des pantomimes, par la même raison qu'avec beaucoup de belles grammaires nous n'entendons plus les symboles des Egyptiens. Ce que les anciens disoient le plus vivement, ils ne l'exprimoient pas par des mots mais par des signes ; ils ne disoient pas, ils le montroient⁵⁸².

Il legame con Warburton è evidente in quest'ultimo passaggio, in cui Rousseau sottolinea l'usanza presso gli antichi di mostrare le cose, quindi, la permanenza del linguaggio d'azione a cui è attribuito un valore enfatico. In particolare, Rousseau sembra parafrasare il riferimento di Warburton ad Eraclito, individuato come caso esemplare dell'abitudine degli

⁵⁷⁷ Rousseau (1968: 27).

⁵⁷⁸ Rousseau (1968: 27).

⁵⁷⁹ Rousseau (1968 : 29).

⁵⁸⁰ Porset in Rousseau (1968: 28, n. 2) Cfr. Bora (1989: xx-xxiii).

⁵⁸¹ Sul tema cfr. Verri (1972).

⁵⁸² Rousseau (1968: 31), sottolineato mio.

antichi di sostituire le azioni alla parola per esprimersi⁵⁸³. Rousseau riprende anche il tema del legame tra evoluzione della scrittura e comparsa del linguaggio⁵⁸⁴, e nuovamente utilizza lo stesso esempio di Warburton, cioè il racconto di Erodoto (IV, 131-135) riportato da Clemente Alessandrino nel quinto libro degli *Stromata*.

Un riferimento esplicito a Warburton si trova nel capitolo dedicato alla scrittura. A differenza di Condillac, che aderisce alla posizione di Warburton, Rousseau confronta gli studi più famosi sul tema, che lo portano a rifiutare alcuni tratti e a integrarne di nuovi⁵⁸⁵. Per esempio, dalle *Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire*, dello storico e linguista Fréret (1688-1849), deriva la tripartizione della storia della scrittura e da Warburton l'evoluzione del segno grafico.

Le prime forme di scrittura erano figurative: rappresentavano l'oggetto direttamente, come nel caso della scrittura messicana, oppure rappresentavano l'oggetto allegoricamente, come nel caso dei geroglifici Egiziani. Questa prima forma di scrittura « répond à la langue passionnée, et suppose déjà quelque société et des besoins que les passions ont fait naître⁵⁸⁶ ». La seconda forma utilizza caratteri convenzionali, come la scrittura cinese, che definisce un « peindre les sons et parler aux yeux⁵⁸⁷ ». Essa richiede sia un linguaggio pienamente sviluppato, sia « un peuple entier est uni par des Loix communes ; car il y a déjà ici double convention⁵⁸⁸ ».

⁵⁸³ Riporto anche la traduzione francese : «Les premiers Oracles se rendoient de cette manière comme nous l'apprenons d'un ancien dire d'Héraclite: 'que le Roi dont l'Oracle est à Delphes, ne parle ni ne se tait, mais s'exprime par signes'. Preuve certaine que c'étoit anciennement une façon ordinaire de se faire entendre, que substituer des actions aux paroles» Warburton (1977: 123-124). Cfr. *Supra* 183, n. 572.

⁵⁸⁴ Il riferimento era un *topos* nel dibattito sulla storia della scrittura, come segnalato Bora (1989: 10). Anche se il tema della scrittura è stato meno approfondito dalla storiografia, come rileva Maione (2020), la questione era di grande rilevanza all'epoca. Di recente Isermann (2025) si è interrogato sull'ortografia nello sviluppo del pensiero nella prima modernità.

⁵⁸⁵ Cfr. Bora (1989: 36, n.1).

⁵⁸⁶ Rousseau (1968: 57).

⁵⁸⁷ Rousseau (1968: 57). In divergenza con una tradizione di studi già affermata, che riconosce l'aspetto ideogrammatico dei caratteri cinesi, Rousseau, si richiama a Lamy, che ne *La Réthorique ou l'art de parler, où l'on a ajouté ses nouvelles réflexions sur l'art poétique* (1725), ne evidenzia il carattere tonale. Rousseau riprende la stessa metafora che Fréret utilizzava per parlare della scrittura alfabetica – *parler aux yeux* and *exprimer aux yeux les sons de la parole* – che, in quel contesto segnava una netta cesura tra cinese e alfabeto [Fréret, *Réflexions* (1796: 251)]. La collocazione del cinese secondo Rousseau in qualche modo lo avvicina a Warburton, che considerando soltanto l'aspetto grafico, lo aveva posto a metà tra i geroglifici e l'alfabeto.

⁵⁸⁸ Rousseau (1968: 57).

L'ultimo metodo è la scrittura alfabetica, basata sulla scomposizione delle parole nelle sue unità elementari (fonemi)⁵⁸⁹, dunque richiede lo sviluppo di capacità analitiche.

Secondo Rousseau queste tre maniere di scrivere corrispondono a tre diversi stadi nell'evoluzione degli uomini: « La peinture des objects convient aux peuples sauvages; les signes des mots et des propositions aux peuples barbares et l'alphabet aux peuples policés⁵⁹⁰ ». In realtà, Rousseau si discosta dalla posizione di Warburton (e di Condillac), secondo cui scrittura, civiltà e linguaggio procedono parallelamente e sono interconnessi. Questa idea deriva dal *Commentaire alla Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal* (1754) in cui Duclos sosteneva non fosse possibile individuare una correlazione sistematica tra l'evoluzione della scrittura e il progresso storico della civiltà⁵⁹¹. L'unica forma di scrittura legata a dei processi storici è quella alfabetica, perché « Cette manière d'écrire, qui est la nôtre, a du être imaginée par des peuples commerçans qui voyageant en plusieurs pays et ayant à parler plusieurs langues, furent forcés d'inventer des caractères qui pussent être communs à toutes⁵⁹² ». In generale, però, Rousseau ritiene che l'arte della scrittura sia autonoma dalla parola e che la sua nascita risponda a delle necessità diverse, indipendenti dall'età dei popoli⁵⁹³. Di conseguenza, non lo considera un processo evolutivo in cui è possibile individuare delle continuità.

Rousseau ha una concezione estremamente negativa della scrittura. Linguaggio e scrittura sono accomunati dallo stesso processo di decadimento. Pur condividendo con Warburton la

⁵⁸⁹ L'attenzione all'aspetto fonetico della parola è introdotta da Fréret nelle *Réflexions*, dove distingue scritture "non fonetiche" e "fonetiche". Alla prima categoria appartengono la scrittura figurativa, tipica dei Messicani e dei popoli selvaggi del Canada, che «représentait les idées par la peinture ou l'image des choses memes» [Fréret (1796: 250)] e la scrittura rappresentativa, distinta a sua volta in una scrittura simbolica, caratteristica dei geroglifici, che «employait des représentations des choses naturelles, pour exprimer d'une manière symbolique les choses incorporelles» (pp. 250-251), e in una scrittura costituita da segni arbitrari, come i caratteri cinesi e i numeri, che hanno «a rapport d'institution avec les choses singulières» (p. 251). L'unica scrittura fonetica è l'alfabeto, che dipinge la parola stessa e non l'oggetto, individuando i singoli suoni di cui le parole sono costituite (pp. 235-236).

⁵⁹⁰ Rousseau (1968: 57).

⁵⁹¹ Duclos, *Commentaire*, in Arnauld-Lancelot (1810 : 413) : «C'est un peuple en corps qui fait une langue; c'est par le concours d'une infinité de besoins, d'idées, et de causes physiques et morales, variées et combinées durant une succession de siècles, sans qu'il soit possible de reconnoître l'époque des changemens, des altérations ou des progrès. Souvent le caprice décide, quelquefois c'est la métaphysique la plus subtile, qui échappe à la réflexion et à la connoissance de ceux même qui en sont les auteurs. Un peuple est donc le maître absolu de la langue parlée, et c'est un empire qu'il exerce sans s'en apercevoir. L'écriture (je parle de celle des sons) n'est pas née, comme le langage, par une progression lente et insensible: elle a été bien des siècles avant de naître; mais elle est née tout-à-coup, comme la lumière».

⁵⁹² Rousseau (1968 : 57).

⁵⁹³ Rousseau (1968 : 61): «L'art d'écrire ne tient point à celui de parler. Il tient à des besoins d'une autre nature qui naissent plutôt ou plutôt selon des circonstances tout à fait indépendantes de la durée des peuples, et qui pourroient n'avoir jamais eu lieu chez des Nations très anciennes».

tesi dell'origine figurata del linguaggio, non ritiene che questa dipenda dalla rozzezza degli intelletti. Il primo linguaggio è poetico, ma con la moltiplicazione dei bisogni e l'evoluzione degli intelletti, la ragione prende il sopravvento, il linguaggio diventa più preciso, ma meno appassionato. Così la scrittura priva la lingua della sua vivacità e impoverisce la variabilità linguistica⁵⁹⁴.

4.2 L'influenza della riflessione linguistica di Leibniz sul dibattito linguistico francese: la mediazione di Charles De Brosses

Abbiamo visto come la dottrina di Warburton venga integrata nel naturalismo epicureo-lucreziano grazie all'uso che ne fa Condillac nella sua trattazione sull'origine del linguaggio. Se da un lato il dibattito francese sviluppa la prospettiva genetica di Condillac, dall'altro riceve contributi significativi dalla riflessione di Leibniz. Nel paragrafo che segue ci concentreremo sulle posizioni di Leibniz, per mostrare come nella sua concezione dell'origine del linguaggio siano riconoscibili elementi vicini alla prospettiva epicurea, che influenzeranno il dibattito francese attraverso la mediazione di De Brosses.

Le riflessioni di Leibniz sul rapporto tra pensiero e linguaggio, sui tempi della storia, sull'origine del linguaggio, sulla ricerca della lingua matrice e delle parentele linguistiche, e sui criteri per la raccolta di materiale empirico, sono di fondamentale importanza per lo sviluppo delle ricerche sulle lingue storico naturale, tanto che, alla fine del XVIII secolo, era considerato dai contemporanei un maestro nello studio delle lingue⁵⁹⁵. Ricostruire con precisione le vie di diffusione del suo pensiero non è semplice, anche perché molte opere circolano postume. Una parte rilevante di questa influenza fu esercitata in vita grazie alla fittissima rete di corrispondenze che Leibniz intrattenne con figure di spicco dell'epoca⁵⁹⁶. La sua influenza si estende fino a Herder e Humboldt e raggiunge anche l'Italia e la Francia, come dimostrano i lavori di Turgot, De Brosses (per il cui tramite le sue idee giungono fino a

⁵⁹⁴ Rousseau (1968 : 67-69; 73).

⁵⁹⁵ Gensini (2014: 48).

⁵⁹⁶ Gensini (2014: 51-52): «La prima influenza linguistica di Leibniz avvenne evidentemente attraverso l'immensa corrispondenza filologica: fu questa che garantì alle sue idee e ai suoi suggerimenti di metodo ampia circolazione, diretta e indiretta, in un pubblico di eruditi e di viaggiatori, ma anche di importanti uomini politici, collegato da molteplici canali di contatto e di scambio intellettuale. Si spiega così che nel 1713 John Chamberlayne - quando in fondo Leibniz, in tema di lingue, aveva dato alle stampe quasi solo la *Brevis Designatio* - vedesse nel dotto tedesco un'autorità internazionalmente indiscussa, cui chiedere con molta deferenza un contributo alla sua raccolta delle *orationes dominicae*, la più ampia dopo quelle notissime, ma troppo parziali, di Gesner e altri studiosi».

Antoine Court de Gébelin⁵⁹⁷), Melchiorre Cesarotti, Gianmaria Ortes (che viene in contatto con il pensiero leibniziano attraverso Antonio Conti)⁵⁹⁸. Risulta, dunque, paradossale che la filosofia del Novecento abbia a lungo ignorato la sua riflessione sugli aspetti storico-sociali del linguaggio, privilegiando invece, quelli logico-matematici, in particolare il progetto di un'enciclopedia universale e i tentativi di formalizzazione del linguaggio, intrapresi fin dalla *Dissertatio de arte combinatoria* (1666)⁵⁹⁹. Questa lettura ha consentito di inserire Leibniz in una lunga tradizione, inaugurata in età rinascimentale, volta all'elaborazione di una lingua artificiale universale, che consentisse una comunicazione priva di ambiguità. A consolidare questa interpretazione contribuì – anche se non esclusivamente – la lettura di Ernst Cassirer nella sua *Filosofia delle forme simboliche* (1923), in cui Leibniz è presentato come il primo pensatore ad aver riconosciuto la funzione del linguaggio come «organo necessario ed essenziale⁶⁰⁰» del pensiero e alla *characteristica universalis* viene attribuito un ruolo cruciale nella fondazione della logica simbolica, fondamentale per lo sviluppo delle scienze esatte nei secoli XIX e XX⁶⁰¹. Secondo Leibniz la conoscenza procede in maniera “cieca”, cioè “simbolica”: la mente umana ha una capacità limitata di maneggiare un numero elevato di informazioni, per questo ha la necessità di servirsi di segni “vuoti”, che non richiamano alla memoria un esatto e preciso contenuto, ma gli consentono ugualmente di procedere in un ragionamento rigoroso, tramite l'applicazione di regole combinatorie⁶⁰². La *Characteristica universalis*, dunque, è un linguaggio artificiale che permette sia di organizzare le conoscenze sia di acquisirne nuove⁶⁰³.

Se lo scopo della caratteristica universale fosse raggiunto, se ogni singola idea semplice fosse espressa mediante un semplice simbolo sensibile ed ogni rappresentazione complessa fosse espressa mediante una corrispondente combinazione di tali simboli, ogni particolarità e accidentalità delle singole lingue si dissolverebbe a sua volta in un'unica e generale lingua fondamentale. Leibniz non trasferisce questa lingua fondamentale, questa *lingua Adamica*, come egli la chiama con un'antica espressione dei mistici e di Jacob Boehme, in un passato paradisiaco dell'umanità,

⁵⁹⁷ Su questo punto Trabant (1990: 149-150), in contrapposizione ad Aarsleff (1975).

⁵⁹⁸ Gensini (1995: 43).

⁵⁹⁹ Su cui cfr. Eco (1993: 289 ss.); Rossi (1960: 237 ss.).

⁶⁰⁰ Cassirer (1966: 20).

⁶⁰¹ Come afferma nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer (1966: 59-61).

⁶⁰² Cassirer (1961: 82-83) spiega questo passaggio con un esempio efficace: «Chi, per esempio, pensa un chilogrammo regolare non sempre ha consapevolezza della natura del lato, dell'eguaglianza e del numero mille, ma usa queste parole, il cui senso gli è presente solo in maniera oscura e imperfetta, al posto delle idee stesse, poiché si ricorda di conoscere il significato loro, ma non giudica necessaria una più precisa spiegazione in quel momento. Qui noi abbiamo dunque da fare non già con una conoscenza puramente intuitiva, bensì con una conoscenza “cieca” o simbolica, che, come domina l'algebra e l'aritmetica, domina anche quasi tutto il rimanente nostro sapere». L'esempio è utilizzato da Descartes nella *Sesta Meditazione*, per esemplificare la differenza tra immaginazione e inteliezione pura (Descartes, 1986).

⁶⁰³ Gensini (1991: 49).

ma la intende come un puro concetto ideale, al quale la nostra conoscenza deve progressivamente avvicinarsi, per raggiungere la meta della oggettività e della universale validità. Solo in questa sua forma suprema ed ultima, nella sua forma definitiva, il linguaggio, secondo lui, si rivela come ciò che esso è in essenza: qui la parola non sarà più un mero involucro del significato, ma un testimonio autentico dell'unità della ragione che, come postulato necessario, sta alla base di ogni comprensione filosofica di un particolare essere spirituale⁶⁰⁴.

Secondo Cassirer, il dibattito linguistico del XVII secolo è segnato dalla contrapposizione tra il razionalismo, di cui Leibniz rappresenta la figura chiave, e l'empirismo, derivato da Locke, due orientamenti accomunati però dal limite di considerare il linguaggio in una prospettiva esclusivamente teoretica. Un'alternativa a questa impostazione è rappresentata dal recupero del naturalismo epicureo-lucreziano, che enfatizzando la spontaneità dell'emergere del linguaggio, spostava l'attenzione dal problema della conoscenza a quello della glottogenesi. Cassirer attribuisce a Giambattista Vico il merito di aver raccolto per primo questa eredità⁶⁰⁵ mentre il progetto linguistico di Leibniz resterebbe ancorato all'ideale di una lingua perfetta e universale, a discapito della comprensione della particolarità storica e temporale delle lingue naturali, che invece, come ha dimostrato Gensini⁶⁰⁶, costituisce una parte importante della ricerca di Leibniz. Il peso della posizione di Cassirer è accentuato dalla peculiarità di essere uno dei primi filosofi ad elaborare una storiografia linguistica⁶⁰⁷.

La riscoperta degli interessi di Leibniz per le lingue storico-naturali inizia negli anni Sessanta⁶⁰⁸, e prosegue con una serie di contributi di Gensini⁶⁰⁹. Uno dei motivi del tardivo riconoscimento degli interessi storico-linguistici di Leibniz va individuato anche in un fattore cronologico: l'attenzione per la varietà delle lingue sembra emergere tardi, quando Leibniz si trova a coordinare una serie di progetti per la raccolta empirica di materiali linguistici, realizzati con l'aiuto di collaboratori, con cui intratteneva un fitto scambio epistolare, e con il sostegno delle istituzioni⁶¹⁰. Tuttavia, il riconoscimento dell'importanza della dimensione

⁶⁰⁴ Cassirer (1961: 84).

⁶⁰⁵ Cassirer (1961: 104-108).

⁶⁰⁶ Gensini (2014: 47).

⁶⁰⁷ De Mauro, *Introduzione* in Gensini (1995: viii).

⁶⁰⁸ Per una bibliografia aggiornata cfr. Van Hal (2015).

⁶⁰⁹ Gensini (1990), (1991), (1993), (1995), (2012), (2014), (2016a: 67-87), (2024).

⁶¹⁰ Grazie ai rapporti con un corrispondente legato alla corte dello Zar, nel 1697 Leibniz propone un progetto di raccolta di dati, al fine di documentare la varietà delle lingue dell'immenso regno russo. Ispirato forse al lavoro compiuto dai suoi predecessori, propone un questionario da sottoporre ai contadini, nelle cui parlate erano conservate informazioni linguistiche fondamentali. Il questionario, oltre alla consueta *Oratio Domini-cana*, storicamente utilizzata nelle indagini linguistiche, prevedeva anche una lista di termini accuratamente selezionati, che facevano parte del lessico base – sostantivi e verbi che fanno parte del vocabolario quotidiano. Il programma avrebbe dovuto essere portato a termine grazie alla collaborazione dei religiosi locali [Gensini (2016a: 26)].

storica del linguaggio è presente già negli scritti giovanili. Nella “Prefazione” all’edizione del *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos* (1553) dell’umanista italiano Nizolio (1488-1567), redatta nel 1670, Leibniz riflette sul linguaggio ordinario e sulla indeterminatezza semantica. Ne *La Nova Methodus Discendae Docendae-que Iurisprudentiae*, del 1667, si sofferma sull’interpretazione degli scritti giuridici che, in quanto prodotti storici, vanno considerati tenendo conto di fattori sia co-testuali che contestuali⁶¹¹.

Leibniz si confronta con le principali tematiche del dibattito contemporaneo — dalla questione dell’ebraico come lingua madre alla diversità linguistica, fino al rapporto tra arbitrarietà e naturalità — spiegati attraverso una precisa concezione dell’origine del linguaggio. In questi paragrafi, dopo aver brevemente presentato l’alternativa leibniziana al problema glottogonico, ci concentreremo sulla ripresa e sviluppo del naturalismo linguistico nel *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l’étymologie* di De Brosses, che si pone esplicitamente nella scia di Leibniz.

4.2.1 Leibniz sull’origine del linguaggio: una terza via interpretativa

I punti principali della teoria linguistica di Leibniz emergono già nel *De linguarum origine naturali*, un frammento redatto forse tra il 1677-1685, ma vi tornerà nuovamente in testi successivi⁶¹², in cui il tema viene approfondito e i riferimenti divengono più specifici.

Non si può dire che fra cose e parole sussista una qualche connessione sicura e determinata; tuttavia, la connessione non è neppure puramente arbitraria (*arbitraria*): è necessario che vi siano delle cause per cui certe voci sono state assegnate a certe cose. Che la cosa abbia proceduto per convenzione (*ex instituto*) non si può dire, se non per le lingue artificiali, quale Golius ha sospettato essere il cinese, o quali sono le lingue foggiate da Dalgarno, Wilkins e da altri. Alcuni pensano che la lingua primigenia, usata dai primi uomini, discendesse dall’insegnamento di Dio, altri pensano che fosse inventata da Adamo, uomo illuminato dal Signore, allorché, come si racconta, impose i nomi agli animali. Ma bisogna che questa lingua o sia del tutto scomparsa, oppure sopravviva soltanto in alcune reliquie, nelle quali è difficile riconoscere l’opera (*artificium*). Le

⁶¹¹ Per un approfondimento rimando a Gensini (1995). Ci limitiamo a constatare la rilevanza peculiare di entrambi i temi per il dibattito linguistico contemporaneo. Nella sua riflessione Leibniz anticipa di parecchi secoli il problema dei lessici tecnici specialistici. Cfr. Gensini (1987).

⁶¹² Per esempio, nel secondo capitolo del terzo libro dei *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, scritto tra il 1703-1705, ma editi postumi, nel 1765; nella prima parte della *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum*, pubblicata nel 1710 in apertura dei *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum*, i primi atti dell’Accademia delle Scienze di Berlino, fondata da Leibniz stesso nel 1700; e nei paragrafi 14-15 della *Epistolica de historia etymologica dissertatio*, redatta probabilmente tra il 1711-1712, e che secondo le intenzioni di Leibniz avrebbe dovuto introdurre i *Collectanea Etymologica*, pubblicati postumi nel 1717. Per un elenco di testi in cui affronta temi linguistici, cfr. Gensini (1995: 65), (2014: 50-51). La trascrizione della *Epistolica de historia etymologica dissertatio* è disponibile in Gensini (1991: 193-271); molti passi linguistici sono tradotti e commentati in Gensini (1995).

lingue hanno tuttavia una qualche (*quandam*) origine naturale, derivante dall'accordo (*consensus*) dei suoni con le affezioni (*affectus*) suscitate nella mente dalla vista delle cose. E penso che tale origine non ebbe luogo soltanto nella lingua primigenia, ma anche nelle lingue nate successivamente, in parte dalla primigenia, in parte dal nuovo uso degli uomini dispersi per il mondo. E, in verità, spesso l'onomatopea evidentemente imita la natura, come quando alle rane attribuiamo il *gracidio*, come quando per noi *st* vuol dire un avviso di silenzio o di calma; e *r* vuol dire "corsa" e *hahaha* è proprio di chi ride o *ahimè* di chi si lamenta⁶¹³.

Leibniz rifiuta entrambe le posizioni tradizionali: il naturalismo cratileo (o essenzialista) che in Germania aveva trovato un sostenitore nel mistico Jacob Bohme⁶¹⁴, contro cui Leibniz si scaglia apertamente nella *Etymologica Dissertatio*; e l'arbitrarismo/convenzionalismo tipico della tradizione aristotelica (di cui era un grande conoscitore, anche attraverso le interpretazioni medievali). Secondo Leibniz alla base della connessione tra i nomi e le cose deve esserci una causa⁶¹⁵.

Propriamente arbitrarie e convenzionali, infatti, sono soltanto le lingue artificiali e i "termini" dei linguaggi tecnico-scientifici. L'arbitrarietà del linguaggio è incompatibile con la sua concezione metafisica di fondo: se ogni monade rappresenta un particolare punto di vista sulla realtà, il linguaggio, che deriva da questa attività rappresentativa, non può essere il frutto di una convenzione. Inoltre, la lingua originaria non può essere arbitraria o convenzionale, perché per crearla sarebbe necessario un lavoro metalinguistico, che presuppone già l'uso di una lingua per riflettere sui termini. La lingua primigenia, comunque si interpreti *Genesi* II, 19-20 – cioè, sia che la sua invenzione sia attribuita direttamente a Dio, sia che la si attribuisca ad Adamo – è irrimediabilmente perduta. La naturalità del rapporto tra il nome e la cosa è legata alla corrispondenza tra i suoni emessi e le affezioni suscitate nella mente alla vista delle cose. Nonostante ciò, è possibile ipotizzare che essa fosse fondata su una connessione naturale tra suoni e significati, derivante dalle affezioni suscitate nella mente

⁶¹³ *De linguarum origine naturali*, in *VE* III: 497. Utilizzo la traduzione di Gensini [Leibniz (1995: 65-66)].

⁶¹⁴ Bianchi (2011: 269-397, spec. 323-332).

⁶¹⁵ Genette (1976: 60), invece, lega questa posizione al convenzionalismo di Ermogene e commentando questo passo, osserva: «Bien évidemment, cet argument ne peut valoir que contre une version hyperbolique de la thèse hermogéniste, selon quoi le choix d'un nom échapperait à toute espèce de détermination». Il punto di partenza dell'analisi della posizione leibniziana di Genette sono i *Nouveaux Essais*, in cui i due personaggi protagonisti, Filatete e Teofilo, sembrano riproporre in qualche modo il dibattito del dialogo platonico. Secondo Genette (1976: 59), infatti, «Au (beau) milieu de l'âge classique, le débat platonicien semble se re-produire avec une fidélité exemplaire dans un dialogue non moins célèbre, et presque aussi fictif, celui de « Philalète » et « Théophile », autrement dit John Locke et Gottfried Wilhelm Leibniz. Nous verrons toutefois qu'il ne s'agit nullement d'une répétition, et plus précisément, que si Locke est bien, après quelques autres, un nouvel Hermogène, Leibniz ne réincarne pas tout à fait Cratyle, et moins encore Socrate».

alla vista delle cose. Tracce di un principio simile si ritrova nelle lingue storiche successive. Come vedremo, questo approccio storico-naturale richiama alcuni elementi della concezione epicurea del linguaggio.

La questione sarà approfondita nella *Epistolica de historia etymologica Dissertatio*, parr. 14-24⁶¹⁶, in cui Leibniz spiega che la naturalità dei nomi dipende dalla loro stessa origine: i nomi derivano dalle interiezioni dei primi uomini, che le utilizzavano per riferirsi agli oggetti di cui facevano esperienza in circostanze diverse. Nonostante la somiglianza con le tesi contenute nell'*Epistola a Erodoto*, Leibniz fa risalire questa interpretazione a Platone.

Convienne pertanto tenere una via intermedia, ciò che ritenne anche Platone: le parole hanno un fondamento nella natura, sebbene concorrano in esse moltissimi fattori accidentali. Infatti i diversi impositori di nomi, seguendo ciascuno i suoi punti di vista, le sue affezioni, le sue occasioni, e anche il suo vantaggio, diedero vocaboli diversi alle stesse cose movendo da diverse qualità e anche da diverse circostanze. [...] È da credere che i primi uomini, o anche i popoli che in seguito si allontanarono dalla lingua primeva, nella misura in cui si foggiarono dei vocaboli propri, adattarono i suoni alle percezioni e alle affezioni, e si servirono inizialmente di interiezioni o di brevi particelle, adattate alle loro affezioni, donde a poco a poco, come da semi, sono nate le lingue⁶¹⁷.

Leibniz indica gli «impositori di nomi» usando il plurale⁶¹⁸, intendendo la figura del “nomoteta” come una metafora della società; infatti, ritiene che Platone «là dove parla di colui che istituì i nomi, non sembra intendere una sorta di Legislatore, ma gli uomini stessi, che non senza ragioni coniarono le loro parole»⁶¹⁹. Leibniz, inoltre, considera le lingue mutevoli nel tempo, poiché sono il risultato della interazione e della reciproca influenza di diversi fattori:

⁶¹⁶ Innanzitutto, inquadra la questione della ricerca etimologica: essa è già presente nelle Scritture, ma risale principalmente alla filosofia di Platone, che nel *Cratilo* «cominciò a speculare filosoficamente intorno ai nomi, e si accorse che in essi si nascondevano le ragioni naturali» (*ED* (1712?) par. 14, trad. di Gensini [Leibniz (1995: 68)]). A questa concezione del rapporto tra il nome e la cosa, si contrappone l'origine convenzionale dei nomi del *De interpretatione*. Leibniz presta attenzione anche alla tradizione esegetica, richiamando l'opera di Ammonio, e ricorda che molti pensatori hanno cercato di conciliare queste due posizioni. La posizione di Leibniz è esplicitata anche nei *Nouveaux Essais* III, 2, Teofilo, personaggio che rappresenta la posizione di Leibniz contro Filatete, che invece rappresenta la filosofia lockiana, dice: « Je say qu'on a coutume de dire dans les écoles, et par tout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (*ex instituto*) et il est vray qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle, mais elles ne laissent pas de l'estre par des raisons tantost naturelles où le hazard a quelque part, tantost morales où il yentre du choix. Il y a peuestre quelques langues artificielles qui sont toutes de choix, et entierement arbitraires, comme l'on croit que l'a esté celle de la Chine, ou comme le sont celles de Georgius Dalgarnus et de feu M. Wilkins Eveque de Chester» [Leibniz (2011 : 279)].

⁶¹⁷ *ED* (1712?) parr. 14-15, trad. di Gensini [Leibniz (1995: 69-70)].

⁶¹⁸ L'interpretazione di Leibniz, per quanto inusuale, è ancorata ad alcuni passaggi del *Cratilo*, per esempio *Crat.* 411 b 4-5. In alcuni autori antichi, per esempio Varrone, è possibile osservare una oscillazione tra l'uso del singolare e del plurale. Nel *De lingua Latina* V 18 Varrone utilizza «impositor» al singolare, ma in un passo successivo si riferisce a «illi qui primi nomina imposuerunt rebus» (*Ling. Lat.* VIII 7) utilizzando il plurale, permettendo di ipotizzare che Varrone non si riferisca a un singolo individuo, ma a un gruppo di individui.

⁶¹⁹ *ED* (1712?) par. 18, trad. di Gensini [Leibniz (1995: 77)].

il condizionamento etnico; elementi esterni e variabili geografiche; il tempo che fa mutare bisogni ed esperienze; il rapporto tra natura, arbitrio e caso. La lingua primigenia è irrimediabilmente perduta⁶²⁰. A differenza di altri autori che escludono processi di acquisizione del linguaggio e delle facoltà nel caso di Adamo ed Eva, in quanto sorretti da capacità straordinarie⁶²¹ Leibniz attribuisce allo stesso Adamo⁶²² il meccanismo naturale di acquisizione del linguaggio e nella *Brevis Designatio* scrive:

Tali si svelano le prime origini dei vocaboli, tutte le volte che si può penetrare fino alla radice *tês onomatopoiias*. Ma per lo più, a causa del tempo intercorso, e dei continui traslati, gli antichi e nativi significati sono mutati o si sono fatti oscuri. [...] Ma nelle lingue nate a poco a poco, i vocaboli sono sorti accidentalmente, dall'analogia della voce con l'affezione dell'animo che accompagnava la sensazione della cosa; e son portato a credere che non diversamente *Adamo* abbia imposto i nomi alle cose⁶²³.

Inoltre, sia il naturalismo essenzialista, sia il convenzionalismo aristotelico, presuppongono un pensiero già formato, per questo hanno una concezione del significato statica, incompatibile con la posizione di Leibniz, secondo cui la lingua è uno dei presupposti per lo sviluppo del pensiero. Leibniz cita soltanto Platone, che reinterpreta a suo modo, e Diodoro Siculo⁶²⁴, da cui riprende l'idea delle origini barbariche del genere umano. Questa ricostruzione della glottogenesi, tuttavia, sembra il risultato di un'integrazione delle dottrine epicuree, di cui ritroviamo tutti i punti cardine. L'unico elemento mancante è il continuismo con gli animali, sviluppato in Lucrezio⁶²⁵. Questi temi circolano in maniera indiretta e arrivano a Leibniz sia tramite Gassendi⁶²⁶ sia tramite il lavoro di Richard Simon, che Leibniz conosceva molto

⁶²⁰ Afferma in esplicita opposizione al tentativo di Bohme di riportare alla luce la lingua naturale (*Natur-Sprache*) o “lingua Adamica”, *ED* (1712?) par. 14, trad. di Gensini [Leibniz (1995: 70)]. Leibniz ritiene che alcune lingue, come quella tedesca, siano più vicine a quelle più antiche, come dimostrato dalla sua trasparenza semantica. Nel testo, Leibniz cita ampiamente esempi tratti dallo sciame etimologico del *Cratilo*.

⁶²¹ Come fa, per esempio, Condillac.

⁶²² Commenta Gensini (2024: 99): «Leibniz non contesta dunque, apertamente, la lettera di *Genesi*, ma attrae Adamo, e questo sì, in termini espliciti, nella trafia della origine naturale del linguaggio».

⁶²³ Leibniz, *Brevis Designatio*, in *Miscellanea Beroliniensia* (1710), trad. di Gensini [Leibniz (1995: 175)].

⁶²⁴ Il riferimento è esplicito in *ED* (1712?) par. 20, trad. di Gensini [Leibniz (1995: 88)].

⁶²⁵ Un tema che, come abbiamo visto, non era presente neanche in Richard Simon, nonostante quest'ultimo citi ampie sezioni di Lucrezio per “rendere più comprensibile” la posizione di Gregorio Nissenio, a cui aderiva.

⁶²⁶ Gensini (1995: 21-22), (2012: 187-188) informa che molti studi hanno evidenziato le influenze di Gassendi sulla formazione del giovane Leibniz.

bene⁶²⁷. A diffondersi è, però, un epicureismo mediato⁶²⁸, legato alla tradizione dell'aristotelismo medico (cfr. cap. 2.3) e alla ripresa dei temi nel *Theophrastus Redivivus*.

La misura del suo «epicureismo» linguistico va pertanto fissata, e delimitata, al piano della fenomenologia naturale delle origini, e dell'analisi dei processi psicologici implicati dal linguaggio, in cui si risente, con una certa evidenza, la lettura del *Syntagma* gassendiano e di certi passaggi dell'*Histoire critique du vieux Testament* (1680) di Richard Simon, altro autore che Leibniz notoriamente stimava⁶²⁹.

Alla base di questa presenza silenziosa, secondo Gensini (1991: 94-95), vi sono ragioni politiche e culturali, perché interpretare in maniera favorevole le istanze materialistiche dell'epicureismo linguistico era ancora molto difficile ed esponeva all'accusa di eresia. Ne sono un esempio, figure come Giambattista Vico (1744) e Étienne Bonnot de Condillac (1746) che, come evidenzia Gensini (2024: 100), quarant'anni dopo Leibniz, dovettero ricorrere allo stratagemma argomentativo della «doppia origine» del linguaggio — una divina e una naturale — proprio per dissimulare la loro vicinanza al paradigma epicureo-lucreziano.

Questa spiegazione naturale dell'origine delle lingue giustifica anche la diversità linguistica senza dover ricorrere alla «vulgaris opinio babelica»: lingue diverse dipendono dalle prospettive differenti attraverso cui i coniatori dei primi termini conoscevano gli oggetti. Leibniz crede che la molteplicità delle lingue preceda il diluvio universale e la lingua adamica — che non coincide con la lingua ebraica⁶³⁰ — sia ormai scomparsa e irrecuperabile. Al contrario, egli sostiene la tesi di un'armonia delle lingue secondo la quale da poche lingue primitive sarebbero derivate tutte le altre⁶³¹. Con il tempo ci si allontana dal significato originario, ma ogni lingua resta legata alle precedenti, perché in essa affonda le proprie radici:

⁶²⁷ Gensini (1991: 90, n. 21), scrive: «La conoscenza e la stima di Leibniz per Simon risultano ad es. dalla lettera del 20./30. 1. 1692 a Ernst v. Hessen Rheinfels CA 1 7: 257), dove l'erudito francese è descritto come «habile homme» e dalla lettera a Ezechiel Spanheim (4./14. 9. 1695, in A 1 11: 663-64) dove Leibniz cita sia l'*Histoire critique*, sia l'*Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, 1690, e difende il loro autore dalle critiche di Monzieur de Meaux, ossia dal Bossuet».

⁶²⁸ Gensini (1995: 23, n. 53).

⁶²⁹ Gensini (1995: 22).

⁶³⁰ In una lettera a W. E. Tentzel, del luglio 1697, Leibniz scrive: «[...] Dire che la lingua ebraica è quella primigenia è lo stesso che dire che sono primigeni i trochi degli alberi o che esiste una religione nella quale nascono i tronchi in luogo degli alberi. Cose del genere si possono immaginare, ma non rispondono alle leggi della natura e all'armonia delle cose, cioè alla Sapienza divina. [...] Questo soltanto possiamo ragionevolmente chiederci, se la lingua ebraica, insieme con quelle a lei imparentate, non sia più delle altre vicine all'origine, e non conservi più elementi delle fonti autentiche». Trad. di Gensini [Leibniz (1995: 147)].

⁶³¹ Gensini (2012). Una volta venuta meno l'identificazione dell'ebraico come lingua madre, cominciano i primi studi comparati — svolti sul piano lessicale — che daranno origine a diversi tentativi di identificazione delle famiglie linguistiche [cfr. Droixhe (1978: 34-50)]. Leibniz si occupa della questione in particolare in due suoi scritti. Nella *Brevis Designatio* distingue tra tre famiglie linguistiche: Celto-scitica; Semitica — a cui

Sebbene, da quanto precede, si comprenda facilmente che, col passare dei secoli, i diversi popoli creassero molti vocaboli particolari, soprattutto perché la rozza barbarie ha in sé più impulsi che raziocinio, e così, momento per momento, lasciava prorompere le affezioni dell'animo in suoni, a seconda delle circostanze; e si comprenda come intervenissero dei cambiamenti, a seconda degli animi umani, e mutassero gli stessi *organi* della parola, dei quali non tutte le nazioni dispongono con la medesima facilità; tuttavia questo è massimamente degno di nota, che in gran parte del nostro continente sono sopravvissute nelle lingue odierne le *vestigia* di una qualche *lingua antica, estesa su un territorio vastissimo*: come si vede dal fatto che esistono molti vocaboli i quali si protendono dall'Oceano Britannico fino a quello Giapponese⁶³².

Le lingue sono i testimoni più affidabili della storia dei popoli: alcune sono più vicine alle origini, altre se ne sono allontanate maggiormente. Questo giustifica sia la ricerca comparata e la raccolta di materiale linguistico, sia lo studio etimologico, che però basandosi solo su congetture non possono produrre vera conoscenza.

4.2.2 Charles De Brosses e il naturalismo di Leibniz

Il *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie* (1765) porta in evidenza il debito di De Brosses nei confronti della filosofia leibniziana⁶³³.

Leibniz viene esplicitamente citato in molti punti dell'opera, sin dal *Discours Preliminaire*:

Leibnitz disoit qu'il feroit à souhaiter que la philosophie consacraît une partie de ses recherches à la discussion des méthodes-des inventions grammaticales. On verra, non sans quelque surprise, que les Indiens avoient autrefois suivi une idée à-peu- près semblable. [...] Ce que Leibnitz demandoit, on tâche de le faire ici, non pour les syntaxes dont il ne sera question qu'en passant, mais pour les mots qui font la matiere premiere des syntaxes. On ne s'occupe pas, ainsi que l'ont fait quelques grammairiens, à fabriquer par art une langue factice [...]. On se borne à montrer ici, que ce fond de langage universel existe en effet. Au lieu de perdre le tems à essayer, sans fruit, ce que l'art pourroit faire, on y met à découvert ce qu'a fait la nature⁶³⁴.

Molti dei numerosi riferimenti riguardano l'onomatopea e la comparazione etimologica. Il principale contributo di Leibniz all'etimologia, la cui utilità sarà difesa da De Brosses in tre capitoli del suo lavoro, è l'abbandono della prospettiva grammaticale a favore di una prospettiva storica. Infatti, nella *Brevis Designatio* egli scrive: «Giacché le remote origini dei popoli si collocano al di là della storia, le lingue svolgono per noi la finzione di antichi monumenti». La concezione delle lingue come archivi del passato legittima lo studio etimologico basato sulla ricerca empirica. Questo punto sarà sviluppato da De Brosses insieme all'origine naturale del linguaggio, in cui gli elementi epicurei sono mescolati al naturalismo

appartiene l'ebraico, che ha ormai perso il suo statuto di "lingua madre" – e Camitica. Nella *Epistolica dissertatio*, invece, propone una mappatura delle lingue europee, che distingue in quattordici famiglie linguistiche.

⁶³² Leibniz, *Brevis Designatio*, in *Miscellanea Beroliniensia* (1710), Trad. di Gensini [Leibniz (1995: 175)].

⁶³³ Come ha mostrato De Palo (2005).

⁶³⁴ De Brosses (1765, I : xxii-xxiv).

platonico: egli evidenzia il ruolo del bisogno nello sviluppo del linguaggio e svaluta quello della riflessione e della ragione, che intervengono in proporzione minore e soltanto in fasi successive⁶³⁵. Vediamo, dunque, in che modo De Brosses riprende e integra le idee leibniziane nella sua concezione generale della formazione meccanica del linguaggio.

4.2.2.1 *Il Traité de la formation mécanique des langues (1765)*

Charles de Brosses⁶³⁶ (Digione, 1709 – Parigi, 1777) era profondamente inserito nel contesto politico e culturale francese della sua epoca. Compie i primi studi a Digione, presso il collegio dei gesuiti, insieme a Buffon, a cui resterà legato tutta la vita da un profondo e sincero rapporto di amicizia. Dopo essersi laureato in giurisprudenza all'università di Digione, inizia la carriera giudiziaria: nel 1730 diventa consigliere al Parlamento di Digione; nel 1741 è nominato *President à mortier*⁶³⁷ e Primo Presidente nel 1775. È membro attivo di diverse società intellettuali: dal 1730 partecipa alla *Société littéraire* dell'umanista Bouhier; dal 1746 è membro corrispondente dell'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* di Parigi, per cui legge diversi discorsi; diventa anche cancelliere dell'*Académie de Dijon*, fondata nel 1741 (tra l'altro, rivale della *Société* di Bouhier) e dal 1752 è membro della nuova *Société littéraire* fondata da De Ruffrey, di cui prenderà la guida nel 1761⁶³⁸ e che farà confluire nell'*Accadémie de Dijon*. Nel 1741 eredita il feudo di Tournay⁶³⁹, fondamentale per i suoi studi, perché grazie alla vicinanza con Ginevra, polo intellettuale cosmopolita, gli consente incontrare alcuni intellettuali con cui intraprenderà rapporti epistolari duraturi. Dal 1745 al 1769 inizia una corrispondenza filosofica con il naturalista Charles Bonnet e dal 1754 al 1766 con il fisico, matematico e bibliotecario Jean Jallabert, grazie al cui supporto De Brosses ottiene alcuni volumi che saranno la fonte principale del *Traité*, tra cui i *Miscellanea berlinensia* di Leibniz (1710) e il *Glossarium germanicum* di Wachter (1737). Durante la formazione compie diversi viaggi. Nel 1732 si reca per la prima volta a Parigi, dove entra in

⁶³⁵ De Palo (2005: 113-114).

⁶³⁶ Per informazioni biografiche più dettagliate cfr. Nobile (2005).

⁶³⁷ Nel 1771 subisce sei mesi di esilio per disobbedienza al re e gli viene revocata la carica di *President à mortier*, che riacquista nel 1775, poco prima di ottenere anche la carica di Primo Presidente. De Brosses aveva subito un primo esilio di sei mesi nel 1744.

⁶³⁸ Quando De Brosses prende le redini della *Société littéraire*, scrive un nuovo statuto, in cui sono integrate anche le discipline scientifiche, e la rinomina *Société Physique et littéraire de Dijon*. La grande differenza tra la *Société Littéraire* (già sotto la guida di Bouhier, che muore nel 1741) è che quest'ultima si occupa di materie umanistiche, mentre l'Accademia di Digione si occupa di materie scientifiche.

⁶³⁹ Il fondo di Tournay sarà alla base dell'inimicizia con Voltaire. I due si incontrano per la prima volta nel 1756, durante il secondo soggiorno di De Brosses a Parigi. De Brosses vende a Voltaire il feudo nel 1758, dopo lunghi contrasti (per maggiori dettagli, cfr. Nobile (2005: lxii ss.). I rapporti restano tesi, tanto che a causa delle pressioni di Voltaire, De Brosses non ottiene la nomina all'*Académie française* (1770).

contatto con gli ambienti illuministi grazie alla mediazione dell'amico Buffon. Nel 1739 compie un viaggio di dieci mesi in Italia, da cui deriva una divertente e interessante raccolta di epistole, pubblicata postuma da Colomb nel 1836. Nel 1754 effettua un lungo soggiorno a Parigi. Muore nel 1777, durante il viaggio da Digione a Parigi.

Tra gli anni cinquanta e sessanta del 1700, lavora al *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*⁶⁴⁰. L'opera sarà pubblicata in Francia nel 1765, ma circola ampiamente già prima della sua pubblicazione a stampa, tanto che il manoscritto è consultato e utilizzato dai redattori delle voci linguistiche dell'*Encyclopédie*⁶⁴¹, in cui il nome di De Broses compare quindici volte, in undici articoli⁶⁴². Un problema si pone quando si analizza il rapporto dell'opera di De Broses con le voci dell'enciclopedia ispirate ai suoi lavori: da un lato i molteplici riferimenti ai suoi lavori sono una prova della rilevanza delle sue teorie per il dibattito francese, dall'altra, rileva Nobile (2005: xxviii ss.), le sue teorie sono state dilazionate e dissolte⁶⁴³.

Nel *Traité de la formation mécanique des langues*, come si evince dal «mécanique» del titolo⁶⁴⁴, De Broses tenta di porre le basi per uno studio delle lingue fondato su principi naturali, materiali e universalmente validi, derivati sia dalla tradizione dell'empirismo sensista (si fa spesso riferimento a Locke e emergono convergenze con Condillac⁶⁴⁵), sia da una influenza di tradizioni che avevano storicizzato il fatto linguistico (come vediamo dai richiami espliciti a Leibniz). L'uso del termine «mécanique» nel titolo dell'opera rimanda a una tradizione introdotta da La Mettrie, nel 1741, con l'*Homme Machine*⁶⁴⁶. Il primo autore a introdurlo in ambito linguistico è Pluche, nel trattato *Mécanique des langues et l'art de les*

⁶⁴⁰ L'opera è oggetto di uno studio approfondito di Nobile (2005), che ne offre una traduzione italiana commentata.

⁶⁴¹ Come dichiara l'autore stesso nel discorso preliminare.

⁶⁴² Scrive Luca Nobile (2005: 3, n. 2): « Il nome di De Broses compare in tutto 15 volte nell'*Encyclopédie* [...], alle voci *Étymologie*, *Gamme*, *Impératif*, *Interjection*, *Langue*, *Lettres*, *O*, *Onomatopée*, *Orthographe*, *Synonyme*, *Trope*; due suoi *Mémoires sur la matière étymologique* (Brosses 1751) furono letti all'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* di Parigi il 15 e il 18 giugno 1751; un terzo, intitolato *Observations sur les langues primitives* e oggi perduto (Brosses 1753), fu letto alla stessa *Accademia* il 20 novembre 1753».

⁶⁴³ Nobile (2005: xxix): «Se il numero ed il tono delle citazioni appaiono nel complesso lusinghieri, accreditando De Broses come una delle fonti più importanti degli articoli linguistico-grammaticali (accanto a Girard, Duclos e Du Marsais), il nucleo della sua teoria è invece, in un primo tempo, dilazionato da Turgot (1756) e, in un secondo, letteralmente dissolto da Beauzée e Douchet (1765). Nel primo caso, l'esito dipende da debolezze intrinseche al pensiero debrossiano, che non brilla per rigore terminologico e metodologico. Nel secondo, le ragioni appaiono piuttosto di natura politica, e configurano, come vedremo, intenti oscurantisti».

⁶⁴⁴ Cfr. Nobile (2005: xiii–xiv). Sul tema del meccanicismo nel dibattito linguistico moderno cfr. Séris (1995).

⁶⁴⁵ Per un confronto tra le posizioni di Condillac, Rousseau e De Broses cfr. Quintili (2016).

⁶⁴⁶ Su La Mettrie cfr. Quintili (2020); Wolfe (2009).

enseigner (1751). Pluche si schiera contro la tradizione del razionalismo linguistico, sostenendo, una posizione naturalistica-organicistica. De Brosses «approfondisce le connotazioni materialiste del termine "meccanismo" rigettando l'intervento della ragione e della coscienza nello sviluppo del linguaggio» [De Palo (2005: 89)]. Nella sua trattazione De Brosses segue lo sviluppo della voce a partire dalla sua materialità fisica. Conclude De Palo (2005: 90):

L'uso del termine «*mécanique*» in De Brosses acquisisce dunque un valore epistemico preciso che rimanda alla materialità della natura cui l'uomo appartiene e alla necessità di rintracciare in essa l'origine del linguaggio (cfr. Séris, 1995, p. 56). De Brosses rinnova così il ruolo strategico che i *Mécaniciens* davano all'irrazionale e al sentimento per mettere in crisi il logicismo grammaticale mostrando, come già Leibniz, l'origine affettiva delle lingue.

In questo modo De Brosses spiega l'origine del linguaggio e la costante evoluzione delle lingue esclusivamente tramite mezzi naturali, a partire da una ipotetica lingua primitiva comune a tutto il genere umano. Riprendendo elementi tipici della tradizione epicurea – presumibilmente di eredità leibniziana – De Brosses sostiene che la lingua primitiva è costituita originariamente da interiezioni, prodotte in risposta a delle affezioni. Non vi è spazio né per l'arbitrarietà, né per l'intervento divino: il processo glottogonico è fondato sulla costituzione biologica dell'apparato fonatorio e sulle qualità degli oggetti conosciuti dagli uomini.

Indagando sulle cause del trattamento subito dall'opera di De Brosses da parte dei redattori dell'*Encyclopedie*, Nobile (2005: lviii) evidenzia la rilevanza politica dell'articolo «Langue»⁶⁴⁷: a causa di vicissitudini storiche e politiche, che avevano messo in pericolo la pubblicazione dell'*Encyclopedie*⁶⁴⁸, si assiste a un'involuzione delle teorie linguistiche che sfociano nelle posizioni conservatrici sostenute da Beauzée. L'articolo "Langue" di Beauzée nega tutti i progressi sul tema, riaffermando l'indiscutibile origine divina. La Rivelazione è l'unica fonte sicura. Il naturalismo linguistico è, tra tutte le ipotesi possibili, la meno

⁶⁴⁷ Lo studioso scrive: «Senza dubbio l'articolo *Langue* non è un articolo come gli altri. Il tema della *langue* costituisce da sempre il fulcro di dispute politiche importanti, che coinvolgono direttamente le istituzioni e lo stato. Lo stato stesso, nel suo assetto assolutistico moderno, si è andato costituendo, non da ultimo, mediante un processo di normalizzazione e concettualizzazione della lingua nazionale. Un'istituzione apposita, l'*Académie française*, gestisce autorevolmente dal 1635 un'organica politica linguistica su scala nazionale, concernente in particolare l'ortografia e il lessico» Nobile (2005: lviii).

⁶⁴⁸ Già dalla pubblicazione del secondo volume, nel 1752, l'*Encyclopédie* rischia seriamente la chiusura. Dopo molte difficoltà l'anno successivo è pubblicato il terzo volume, ma il progetto editoriale continua a suscitare scalpore. Con il settimo volume, nel 1758, le polemiche si inaspriscono e nel 1759 l'*Encyclopédie* perde l'autorizzazione regia alla stampa. La pubblicazione, che intanto aveva continuato in maniera clandestina, riprende nel 1765, quando gli equilibri politici cambiano: termina la guerra con la Prussia e i Gesuiti (che avevano voluto la censura dei primi due volumi) sono espulsi dalla Francia. In questo contesto, è l'editore stesso a correggere, di nascosto, gli articoli più pericolosi e a rischio censura, tra cui quelli di Diderot, Saint-Lambert, Turgot, d'Holbach e Jacourt. Cfr. Nobile (2005: lviii-lxiv).

sostenibile. A suo sostegno Beauzée utilizza strategicamente il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* di Rousseau (1755), che evidenzia alcuni problemi lasciati aperti dal naturalismo di Condillac: il rapporto tra lingua e società, l'introduzione di parole per le idee morali e il passaggio dal linguaggio gestuale alla voce articolata. Problemi che però non si pongono nella prospettiva di De Brosses, per il quale l'uomo è socievole per natura e le lingue sono il prodotto di un processo spontaneo che si evolve nel tempo, senza che sia necessario l'intervento di un intelletto particolarmente sviluppato né della convenzione. Secondo Nobile (2005: xxxvi), Beauzée capovolge i presupposti teorici di De Brosses, per poter utilizzare le sue riflessioni linguistiche.

La teoria dell'origine naturale del linguaggio e della sua evoluzione storica, concepita per espungere l'intervento divino dal quadro esplicativo, e per rendere conto dell'arbitrarietà del segno come risultato di un progresso graduale dalla naturalità all'artificio, è esplosa in una pletora di satelliti irrelati (gli articoli "minori"), che gravitano ormai su una teoria centrale (l'articolo *Langue*) espressamente creazionista, adamitica e babelica, dove si ribadisce la comparsa istantanea, per volontà di Dio, di un linguaggio arbitrario già perfettamente formato, e quindi l'istantanea dispersione, sempre miracolosa, della molteplicità delle lingue⁶⁴⁹.

L'opera è composta da due tomi, articolati in sedici capitoli, suddivisi in numerosi sottoparagrafi, recanti un titolo riassuntivo del contenuto. Sin dal *Discours Préliminaire*, De Brosses chiarisce la sua concezione generale del linguaggio, elencando gli assunti di base e le conseguenze che ne derivano, sviluppate in maniera più approfondita nei singoli capitoli⁶⁵⁰. Pur considerando l'intero impianto argomentativo, il nostro interesse si concentra sui capitoli VI, IX e X, in cui De Brosses affronta esplicitamente i temi della nostra indagine. Anticipiamo da subito – come fa l'autore stesso – che alla base di tutte le lingue vi sono pochissimi *germes de la parole*, inflessioni primitive, determinate dalla costituzione fisica dell'organo vocalico. I suoi effetti sono fisici e necessari, perché dipendono dalla costituzione biologica dell'organo vocalico, il quale genera un rumore che «arriva all'orecchio mediante l'ondulazione dell'aria⁶⁵¹», dunque sono determinati per natura. Gli organi fonatori sono pochi,

⁶⁴⁹ Nobile (2005: xxxiii–xxxiv).

⁶⁵⁰ Nei primi due capitoli De Brosses difende l'arte dell'etimologia, di cui dimostra che non è incerta e inutile, e ha anche un'utilità per le altre scienze. Seguono due capitoli sulla fonetica articolatoria, in cui si descrive il funzionamento dell'organo della voce e le operazioni compiute da ciascuna delle parti che lo compongono (capp. IV–V). Il quinto capitolo è sull'alfabeto organico universale, a cui segue un capitolo sulla lingua primitiva e l'onomatopea. Il primo volume si chiude con due capitoli dedicati alla scrittura simbolica e quella numerale (capp. VII; VIII). I lavori si riaprono con un capitolo sulla formazione delle lingue (cap. IX); alla derivazione e ai suoi effetti (cap. X); alla formazione delle parole (cap. XI) e una serie di capitoli dedicati a nomi degli esseri morali, nomi propri e radici (capp. XII–XIV). L'opera si conclude con un capitolo sull'arte etimologica (cap. XV) e uno sulla nomenclatura universale (cap. XVI).

⁶⁵¹ Trad. di Nobile (2005: 4).

ognuno caratterizzato da una struttura particolare, che gli consente di produrre (pochi) suoni in conformità con la sua costituzione anatomica. Tutte le lingue derivano da questi “germi della parola” che, combinati tra loro «in tutti i modi possibili», generano sia le parole primitive sia quelle derivate. Questo significa che l’origine del linguaggio non è arbitraria, ma è necessitata dalla natura.

Que le système de la première fabrique du langage humain-de l’imposition des noms aux choses n’est donc pas arbitraire-conventionnel, comme on a coutume de se le figurer ; mais un vrai système de nécessité déterminée par deux causes. L’une est la construction des organes vocaux qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure : l’autre est la nature-la propriété des choses réelles qu’on veut nommer. Elle oblige d’employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en établissant entre la chose-le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idée de la chose⁶⁵².

L’imposizione dei nomi è determinata da due cause: la costituzione degli organi vocali, che possono produrre una gamma limitata di suoni in base alla loro struttura, e le proprietà delle cose, che obbligano all’utilizzo di suoni che dipingano le caratteristiche della cosa che voglio nominare (origine mimetico-onomatopeica). De Brosses riprende da Leibniz la critica all’origine arbitraria del linguaggio, trattata sia nei *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, sia nei *Miscellanea berolinensia* (uno dei testi di riferimento di De Brosses). In linea con questa interpretazione, De Brosses specificherà che la prima imposizione dei nomi non è frutto dell’arbitrarietà, ma «dans la première fabrique du langage humain-des noms radicaux, cette forme est l’effet nécessaire des sensations venues des objets extérieurs, sans que la volonté y ait eu presque aucune part⁶⁵³». La lingua primitiva originaria, frutto della determinazione naturale e dei meccanismi imitativi, è comune al genere umano.

Il existe une langue primitive, organique, physique-nécessaire, commune à tout le genre humain, qu’aucun peuple au monde ne connoît ni ne pratique dans sa première simplicité; que tous les hommes parlent néanmoins,-qui fait le premier fond du langage de tous les pays : fond que l’appareil immense des accessoires dont il n’est chargé laisse à peine apercevoir⁶⁵⁴.

La lingua primitiva, tuttavia, è irrimediabilmente perduta, poiché non disponiamo di nessuna testimonianza su cui basare l’indagine. L’unico metodo possibile è esaminare i meccanismi naturali di produzione linguistica e ipotizzare in che modo la natura potrebbe aver proceduto nella generazione di una lingua. Per fare ciò è utile osservare l’acquisizione del linguaggio

⁶⁵² De Brosses (1765, I : xiii-xiv).

⁶⁵³ De Brosses (1765, I : xviii).

⁶⁵⁴ De Brosses (1765, I : xvi).

nei bambini⁶⁵⁵: quando cominciano a utilizzare gli organi della fonazione non sono capaci fin da subito di articolare tutti i suoni, ma hanno la necessità di esercitare lo strumento vocalico. Queste prime vocalizzazioni dipendono dalla struttura fisica dell'apparato fonatorio, dunque, sono simili per tutti i bambini del mondo. Allo stesso modo, l'acquisizione del linguaggio da parte dei primi esseri umani avviene in maniera graduale e avanza con lo sviluppo dell'apparato fonatorio⁶⁵⁶. Nella riflessione sul funzionamento dell'apparato fonatorio (cap. 3, par. 35), De Brosses cita Lucrezio, *DRN* IV 548-550. Si tratta di un lungo passaggio, iniziato a *DRN* IV 524, in cui espone il meccanismo di produzione della voce, la quale è di natura corporea. Nel passo citato da De Brosses, Lucrezio sta descrivendo il meccanismo articolatorio: «E dunque allorché dal nostro corpo emettiamo/ codeste voci, esprimendole direttamente dalla bocca/ le articola la mobile lingua creatrice di parole, e in parte le plasmano le labbra con la loro curvatura⁶⁵⁷».

Un altro metodo è analizzare l'etimologia, la quale fornisce delle conoscenze indirette sulla struttura interna del corpo umano (parr. 19-20)⁶⁵⁸. Secondo De Brosses, infatti, lo sviluppo dell'organo della parola è influenzato da diversi fattori, tra cui, per esempio, il clima. Diversi popoli hanno la tendenza a preferire e articolare con più facilità alcuni suoni, piuttosto che altri. Tra le varie funzioni «L'étymologie sert à faire connoître les variétés de conformation anatomique dans l'organe vocal selon les différens climats». Poiché l'acquisizione del linguaggio si fonda su meccanismi naturali e l'arbitrio interviene solo in un secondo momento, De Brosses si propone di indagare lo spazio dell'arbitrarietà che si apre all'interno di essi.

4.2.2.2 *Lingua primitiva, onomatopea e diversità delle lingue*

Nel sesto capitolo viene approfondito il tema dell'origine del linguaggio e della diversità delle lingue. La prima operazione è definire i limiti dell'ambito di indagine e la metodologia seguita. La questione della lingua primitiva è un tema che l'autore non intende affrontare «ni

⁶⁵⁵ La questione è approfondita nel par. 45. Alcune espressioni si sviluppano prima, seguendo il graduale sviluppo dell'apparato fonatorio stesso. Sulla base di personali osservazioni empiriche, cerca di individuare l'ordine in cui i bambini acquisiscono la capacità articolatoria. Il tema è presente già nelle *Observations*, del 1753, un testo perduto, di cui resta una traccia nell'articolo *Langue* di Beauzée [Diderot-D'Alembert (1765)]. Nobile (2005) evidenzia la stretta relazione con l'*Histoire Naturelle* del suo amico di infanzia Buffon, a cui De Brosses si ispira per la trattazione di questo argomento (se ne discosta nel 1765).

⁶⁵⁶ De Brosses dedica al tema i capitoli 3 e 4.

⁶⁵⁷ Lucr. *DRN* IV 549-552. Trad. di Giancotti 1994.

⁶⁵⁸ Siamo nel secondo dei due capitoli in difesa dell'etimologia. Se da un lato è vero che non possiamo conoscere la causa di tutti i nomi (e a questo proposito cita Varro, *Ling. Lat.* VII, 4), perché alcuni aspetti sono ormai caduti nell'oblio, dall'altro lo studio dell'etimologia delle parole aiuta a comprendere l'evoluzione delle lingue.

en théologien, ni en littérateur: mais seulement selon la méthode que j'ai jusqu'à présent suivie, en m'attachant à prendre toujours la nature pour guide, & à suivre dans leur ordre les opérations de l'organe vocal résultantes de sa propre constructions⁶⁵⁹». Sebbene ogni lingua derivi da un'altra⁶⁶⁰, è impossibile individuare la lingua primigenia, perché nel corso dei secoli i fili che legano tra di loro le diverse lingue si sono ingarbugliati, rendendo impossibile districare la matassa e risalire alle origini ultime. Questo indica che De Brosses, come Leibniz, rifiuta l'identificazione dell'ebraico con la lingua madre. L'apparente indiscutibilità del dogma della monogenesi delle lingue⁶⁶¹, non implica una totale esclusione dell'ipotesi poligenica, totalmente compatibile con la teoria mimetico-onomatopeica (parr. 62-63). De Brosses, infatti, ipotizza che « d'autres langues primitives ont pu se former par l'abandon de quelques enfans dans les déserts, assez naturel à supposer au milieu de tant d'émigrations qui ont suivi de près le déluge, l'intervalle de tant de siècles a tellement travaillé sur les langues, & les a dénaturées de cette primitive à tel point, que ce seroit un projet absurde que de prétendre les y ramener⁶⁶²».

La riflessione glottogonica di De Brosses recupera le teorie naturalistiche antiche, ma a differenza di una tradizione consolidata che suole citare i nomi di Vitruvio e Diodoro, egli usa a suo sostegno la narrazione degli inizi bruti della civiltà descritta da Orazio nelle *Satire* (I 3, 99-104)⁶⁶³, seguita, poco dopo, dalla citazione di un verso di Virgilio: «Hos natura modus primum dedit⁶⁶⁴».

Considérons-la en elle-même seulement comme si elle en étoit à son origine. Supposons même pour un moment l'étrange hypothèse de quelques anciens philosophes, qui prétendoient que l'homme dans les premiers tems de l'humanité vivoit isolé dans les bois à la maniere des brutes, sans sçavoir encore faire un usage utile de sa faculté de parler ; & que ce ne fut que petit à petit & par développement qu'il commença d'inventer & de dresser les signes de la parole⁶⁶⁵.

⁶⁵⁹ De Brosses (1765, I : 199).

⁶⁶⁰ Cfr. De Brosses (1765, I : cap. X, par. 170).

⁶⁶¹ De Brosses (1765, I: 202-203) scrive: « La premiere des deux questions est donc fixée par le dogme qui, une fois annoncé, ne permet plus d'examen. Ainsi il est inutile de considérer plus long-temps les choses sous cette face. Il n'y a donc d'abord eu qu'un seul langage commun aux premiers hommes-à leur postérité. Il est naturel, & le témoignage de l'histoire paroît s'y joindre, que le langage soit resté le même, tant que les hommes vécurent ensemble réunis dans une même contrée. L'époque de la diversité des langages est marquée au tems où les hommes, abandonnant leur projet de continuer l'édifice de Babel, se séparèrent en diverses colonies, & allèrent loin les uns des autres habiter des régions fort écartées. Mais l'histoire sacrée ne nous dit pas que la langue originelle de la premiere famille ait été pour lors tout à fait abolie, ni détruite jusques dans ses principes. Les sçavans disputent encore entr'eux sur la question de sçavoir si cette langue originelle est l'hébraïque ou quelqu'autre».

⁶⁶² De Brosses (1765, I : 207-208).

⁶⁶³ Di cui cfr. *supra* cap. 2.3.2.

⁶⁶⁴ Virg. *Georg.* II 20.

⁶⁶⁵ De Brosses (1765, I: 214-215).

Nei capitoli precedenti De Brosses ha parlato del funzionamento degli organi, descrivendo come ogni parte dello strumento vocalico produca alcuni tipi di suoni; adesso, spiega, si tratta di descrivere in che modo si producano i primi germi del linguaggio. La funzione principale del linguaggio è comunicativa: l'uomo parla per far conoscere agli altri uomini le sue percezioni e i suoi sentimenti⁶⁶⁶.

S'il est question d'une simple sensation intérieure (car il ne s'agit pas encore ici de réflexion ni d'idée combinée) il la dénote fort bien par le geste, l'accent, le simple cri ; cette partie du langage est donnée à l'animal comme à l'homme. S'il faut dénoter un objet extérieur & lui donner un nom, dans le peu de relation qui se trouve entre le mot & la chose, l'homme imite au moins du mieux qu'il peut avec sa voix la peinture de l'objet. C'est ce qu'on appelle onomatopée ou *vox repercussa natura*⁶⁶⁷.

La prima produzione linguistica, utilizzata per esprimere le sensazioni, è costituita da «gesti, cenni e gridi», condivisi da umani e animali. De Brosses, dunque, si inserisce nel filone continuista di stampo lucreziano⁶⁶⁸. La distinzione tra voci animali e voci umane non è qualitativa, ma quantitativa: grazie all'esercizio, gli uomini sviluppano una capacità di articolazione più complessa, perché lo strumento vocalico è più fine (par. 72). I nomi che denotano gli oggetti esteriori, invece, hanno un'origine mimetico-onomatopeica, perché i primi suoni prodotti si sforzano di imitare la cosa nominata.

Le premier-le plus naturel mouvement de l'homme est d'imiter dans le nom qu'il donne aux choses l'impression que la chose même fait sur les sens. Nous aurions ainsi, par abstraction, une langue primitive que personne ne parleroit, ni n'auroit jamais parlé, du moins dans tout son contenu, quoique tout le monde en ait en foi tous les germes primitifs⁶⁶⁹.

I nomi primitivi e radicali trovano la loro causa immediata negli oggetti reali. Da essi dipendono tutti gli altri termini, attraverso meccanismi di derivazione, che si esercitano sulle idee degli oggetti reali formate negli intelletti umani, quindi, da concetti astratti, immagazzinati nella memoria. I primi nomi sono perduti, perché gli esseri umani non utilizzano più questa forma espressiva semplicissima. Come accennato, De Brosses nega che si possano trovare tracce della lingua primitiva nella storia, per questo, è utile osservare il processo di acquisizione di una lingua in chi inizia a parlare, cioè i bambini. Prima di tutto, bisogna individuare la causa che sollecita la voce umana, che non sta nell'incontro con un oggetto esterno, ma nei sentimenti e nelle sensazioni interiori. Le prime parole erano interiezioni, «qui sont le

⁶⁶⁶ De Brosses (1765, I: 217) : « ce qui est en lui, ou ce qui est hors de lui; c'est-à-dire, ce qu'il sent, ce qu'il perçoit, ou ce qu'il a perçu ».

⁶⁶⁷ De Brosses (1765, I: 217-218).

⁶⁶⁸ De Palo (2005: 96).

⁶⁶⁹ De Brosses (1765, I: 219).

cris de la nature⁶⁷⁰», le quali derivano dal movimento meccanico degli organi fonatori, che producendo un “colpo” singolo e di breve durata, dipingono l’affezione interna prodotta dagli oggetti sugli uomini. La relazione che si stabilisce tra certi sentimenti dell’anima e certe parti dello strumento vocale è fisica e ogni parte dell’organo vocale è più adatto a esprimere certi tipi di suono piuttosto che altri. L’influenza è reciproca: gli organi utilizzati più spesso per certi tipi di suono, saranno modellati dall’uso e diventeranno ancora più adeguati. Allo stesso modo i bambini inizialmente producono dei suoni molto semplici, degli accenti, osservabili anche nel mondo animale. De Brosses (1765, I: 284) identifica sei metodi naturali di formazione delle parole: «J’ai décrit les différentes especes de mots résultans d’une manière nécessaire de la constitution mécanique de l’homme; mots qu’il a formés dès le commencement, qu’il formera radicalement les mêmes par tout pays, parce que c’est la nature, - non la volonté réfléchie qui le porte à ce faire».

- I. Il primo ordine è costituito dalle interiezioni che esprimono il sentimento («les interjections qui expriment le sentiment » parr. 69-71).
- II. Il secondo ordine è costituito dai termini nati dalla conformazione degli organi (radici labiali e linguaggio infantile), indipendenti da ogni convenzione (« Les mots nécessaires nés de la conformation de l’organe indépendamment de toute convention : les racines labiales : les mots enfantins » parr. 72-76).
- III. Il terzo ordine è costituito dai nomi quasi necessari dati agli organi stessi, derivanti dalla loro stessa inflessione (« Les mots presque nécessaires : les noms donnés aux organes, tirés de l’inflexion même de l’organe » par. 77).
- IV. Il quarto ordine è costituito dai nomi legati alla fisicità dell’oggetto, ovvero le onomatopée (« Les noms qui tiennent au physique de l’objet. Les mots qui peignent par onomatopée » parr. 78-79).
- V. Il quinto ordine è costituito dai termini consacrati dalla natura, per esprimere certe modalità degli esseri («Les mots consacrés par la nature à l’expression de certaines modalit  des  tres» parr. 80-84).
- VI. Il sesto ordine è costituito dagli accenti, che sono espressione delle affezioni dell’anima (« servant d’appendix au premier ordre : les accens ou l’expression jointe à la parole. De l’accent né des affections de l’ame» parr. 85-87).

⁶⁷⁰ De Brosses (1765, I: 221).

Tutte le lingue si sono sviluppate a partire da questa struttura di base comune, seguendo le regole dell'etimologia. Nel capitolo IX, De Brosses ipotizza una ricostruzione di questo processo. Innanzitutto, ribadisce l'impossibilità di recuperare dati empirici sulla lingua primitiva, di cui non rimane alcuna traccia, neanche nelle cosiddette lingue selvagge, perché anche esse derivano da altre lingue (par. 140). L'ipotesi si inerisce nella tradizione degli esperimenti mentali sui bambini selvaggi, inaugurata da Re Psammetico⁶⁷¹. Secondo De Brosses le conclusioni tratte da quell'esperimento sono frutto di un ragionamento errato (parr. 141-142).

En attendant j'avancerai sans hésiter, -je regarderai toujours comme un fait certain, qu'une troupe d'enfants, supposés mis ensemble, -abandonnés à la nature, se fera pour elle-même une langue propre-primitive, qui dans la suite par le développement-l'extension des idées sera sujette à son progrès-à ses variations. Sans que l'expérience nous ait distinctement montré ce qu'il en seroit, on peut assurer que les choses arriveroient ainsi, aussi hardiment qu'on assurera que ces enfants marcheroient; puisque l'un est ainsi que l'autre une suite naturelle de leur constitution primitive⁶⁷².

Secondo De Brosses, un gruppo di bambini cresciuti insieme, svilupperebbe inevitabilmente un linguaggio: la loro costituzione fisico-biologica consente di articolare suoni che, con l'esercizio, possono diventare sempre più complessi e raffinati. Tuttavia, tale predisposizione non è sufficiente, perché «un homme seul ne feroit que très peu d'usage de sa faculté de parler⁶⁷³».

Que l'on suppose un homme vivant seul dès son enfance, & absolument isolé de toute société, il ne fera pas, ou il ne fera que très-peu d'usage de sa faculté de parler. Elle ne sert qu'à communiquer ses idées à autrui. Un homme seul n'étant pas dans ce cas n'en a que faire. Tout son langage consisteroit en cris de sentiment, en gestes de surprise, en quelques articulations d'organe nécessairement conformes à leur structure [...] D'ailleurs en vivant ainsi séparé du reste du monde, il exerceroit fort peu son jugement : il n'auroit presque point d'idées, mais seulement dans l'ame la mémoire de quelques perceptions très - simples. [...] Le commerce avec les hommes donne occasion non-seulement de parler pendant la conversation présente, mais encore de réfléchir sur les conversations passées, & de préparer celles à venir. [...] Mais supposons deux ou plusieurs enfans mis ensemble; alors le naturel, le besoin, l'habitude mettent en jeu les facultés. Chacun profite des inventions de l'autre, & les accroît en continuant d'opérer sur ce premier fond. L'homme seul étoit à-peu-près un lièvre dans les bois. La conversation de nos deux enfans ne fera guères plus que celle de deux animaux domestiques, qui ont beaucoup plus l'air des'entretenir que les animaux farouches ; parce qu'en effet une société plus étendue leur donne plus de connoissance. La puissance physique qui manque aux animaux pour faire de certains progrès ne manquant pas à nos enfans, ce petit germe poussera de profondes racines, & jettera un jour des branches infinies sur le plan donné par la nature⁶⁷⁴.

⁶⁷¹ Cfr. Cap. 1.1.

⁶⁷² De Brosses (1765, II: 7-8).

⁶⁷³ De Brosses (1765, II: 11).

⁶⁷⁴ De Brosses (1765, II: 11-13).

Il fattore decisivo è il commercio con gli altri. In assenza di rapporti sociali il linguaggio articolato è limitato al primo stadio, costituito da suoni e grida inarticolate che esprimono sentimenti interiori. Analogamente, solo attraverso lo scambio di idee le facoltà intellettuali possono evolversi in una capacità di giudizio più sofisticata. All'inizio del capitolo VI, par. 63, De Brosses apriva alla possibilità della teoria poligenica. Nel paragrafo 145, riprende la questione, ipotizzando l'esistenza di quattro gruppi di bambini sparsi agli angoli della Terra.

Mais ayant à parler en général sur cette matiere, j'ai dû présenter pour exemple: ce qu'il y avoit de plus apparent : non que j'aie prétendu dire absolument parlant, qu'à supposer quatre troupes d'enfans aux quatre confins de la terre, qui se feroient à elles-mêmes chacun un jargon primitif développé par la nature, les quatre jargons; fussent tout-à- fait pareils fans aucune différence. La nature n'opere pas ainsi puisqu'il n'y a pas une feuille absolument pareille sur un même arbre: mais ils: seroient du moins fort approchans, & formés en vertu des mêmes principes mechaniques. La diversité qu'on y remarqueroit naîtroit, non du fond de la methode pratique e par la nature, mais du changement par elle produit dans l'organisation qu'elle y emploie, selon la différence des climats⁶⁷⁵.

L'imposizione dei nomi è determinata dalla componente biologica-meccanica, che consente la produzione di alcuni suoni specifici, e dall'oggetto stesso, le cui caratteristiche sono dipinte tramite i primi suoni. Da tali premesse, il monogenismo sembra necessario perché, se i meccanismi linguistici sono unici e universalmente validi, i quattro gruppi di bambini devono sviluppare tutti la stessa lingua. De Brosses, però, spiega che ciò non avviene, perché lo sviluppo di quattro lingue perfettamente identiche tra di loro è impossibile e contrario all'operare della natura: solo i principi meccanici sono universali, ma gli esseri umani sono inseriti in contesti molto diversi tra di loro. La varietà degli ambienti garantisce la molteplicità linguistica dalle origini.

Gli uomini impongono i nomi alle cose spinti dal bisogno (par. 148). Il passaggio è costruito intorno a delle citazioni di classici, in primo luogo il lucreziano «utilitas expressit nomina rerum» (*DRN* V 1029), che rafforza l'idea per cui il volgo forma i termini delle lingue, in base alle sue necessità espressive.

Il les fabrique l'un après l'autre par un premier mouvement imité, autant qu'il peut, de la nature & de la vérité des objets; quelquefois aussi sur des perceptions mal examinées. Mais je croirois volontiers avec Platon, que souvent aussi les premiers impositeurs des noms ont raisonné juste, & n'étoient pas des gens mal avisés : qu'ils voyoient les objets comme ils devoient être vus ; & qu'un bon moyen debien connoître les choses est d'en bien connoître les noms. Je demeurerai d'accord de ce qu'il dit, (in *Cratyl.*⁶⁷⁶) [...]. Car, à cela près, je ne fais aucune difficulté de croire avec les Stoïciens qu'il n'y a point de mot dont l'origine n'ait une raison, connue dans les uns,

⁶⁷⁵ De Brosses (1765, II: 15-16).

⁶⁷⁶ Si riferisce a *Cratilo* 390e, che cita in traduzione latina.

inconnue dans les autres; mais sur laquelle on doit employer la méthode générale de juger, en matière de même espèce, des points que l'on ne connoît pas par ceux que l'on connoît. Disons que la nature d'abord, & l'art ensuite ont eu part à la formation, des mots. Quand il a fallu augmenter une langue, la méthode fondée sur l'habitude y est entrée pour beaucoup; & l'on a suivi le plan commencé de ce qui étoit déjà fait. C'est ce qui a fait dire à Quintilien⁶⁷⁷, que le discours étoit fondé sur la raison, l'ancienneté, l'autorité & l'habitude. De ces quatre sources les trois dernières se rapportent à l'art & à la méthode : Mais ce qu'il appelle la raison, c'est de la part de l'homme la disposition de ses organes auxquels il est forcé d'obéir, & de la part des choses extérieures la vérité de peinture qu'on s'efforce tantqu'on peut de leur donner dans les noms qu'on leur applique; en un mot c'est la nature, à qui tout doit primitivement se rapporter, & à laquelle seule on doit les racines primordiales de chaque terme⁶⁷⁸.

I primi termini conati sono mimetici-onomatopeici, perché attraverso i suoni cercano di imitare la natura e la verità degli oggetti. De Brosses inizialmente cita il *Cratilo* 390e⁶⁷⁹, per poi richiamare l'insegnamento degli stoici, che utilizzano l'etimologia come strumento epistemologico. Come testimoniato da un passo di Agostino che, secondo Nobile, De Brosses ha ben in mente anche senza citarlo esplicitamente, per gli Stoici non esiste parola di cui non si possa spiegare l'origine. Il passaggio si conclude con un riferimento a Quintiliano, che però, secondo Nobile, De Brosses interpreta in senso naturalistico:

É in tale prospettiva, che si può dire senz'altro materialista, sebbene moderata da un temperamento conciliante e da una larga formazione classica, che De Brosses riesuma, sotto l'autorità di Leibniz, la teoria fonosemantica degli stoici, per come essa è esposta da Agostino nel capitolo VI del *De dialectica*, integrandola col mimetismo articolatorio del *Cratilo* e con i frammenti gelliani Nigidio, per ottenere una teoria naturalistica del segno adatta ai suoi scopi⁶⁸⁰.

Non bisogna confondere l'idea dell'origine mimetica-onomatopeica del linguaggio con il naturalismo essenzialista di Cratilo. Se è vero che gli uomini imitano gli oggetti attraverso i suoni, tuttavia, non sono in grado di rappresentarne una "essenza" univoca e universalmente valida, al contrario, dipingono una certa qualità dell'oggetto sulla base delle percezioni che ne hanno, cioè in base al modo in cui li conoscono. Questa lettura è caratteristica dell'interpretazione settecentesca del *Cratilo*. Scrive Genette (1976: 33, n. 4): « En revanche, par sa rigueur même, la définition socratique sera plus vulnérable qu'une autre à l'argument conventionaliste de la pluralité des langues (hippos/ equus/cheval...), que les mimologistes sensualistes de l'âge classique repousseront en invoquant la diversité d'aspects des objets nommés, et donc en réduisant la pluralité des langues à une simple parasynonymie; ce qui est

⁶⁷⁷ Quint. *Inst. orat.* I, 6, 1.

⁶⁷⁸ De Brosses (1765, II: 29-30).

⁶⁷⁹ In un passaggio successivo della confutazione del naturalismo di Cratilo, Socrate pone l'attenzione sulla possibilità che i nomoteti abbiano una conoscenza assoluta, riposta nei nomi. Per Socrate la conoscenza della realtà dei nomoteti non è una conoscenza assolutamente certa, piuttosto è la loro opinione sulla realtà, soggetta alla possibilità di errore.

⁶⁸⁰ Nobile (2005: xix-xx). Cfr. De Palo (2005: 98).

impossible lorsqu'on identifie, comme Socrate, le signifié à une essence nécessairement unique». Scrive ancora, in un passaggio successivo (p. 107, n. 3): «Ce thème – inconcevable, rappelons-le, pour l'essentialisme platonicien – d'une mimésis diversifiée selon la diversité des aspects et des faons de percevoir, est au moins depuis Épicure (*Lettre à Hérodoté*) et Lucrèce (*De natura*, V, 1056 sq.) une des réponses naturalistes à l'argument conventionaliste de la diversité des langues».

Questa modalità imitativa di creazione della lingua continua a essere presente e operante anche nelle fasi di sviluppo successivo, come rivelano le regolarità analogiche della morfologia e i procedimenti metonimici dell'evoluzione semantica (par. 200). In questo modo De Brosses evita anche il problema della convenzione, perché nel momento in cui si instaura ha alle spalle già una lingua naturale sufficientemente articolata.

4.3 L'origine del linguaggio all'Accademia di Berlino: Herder e il naturalismo epicureo

Nell'arco temporale inaugurato dalla pubblicazione dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* 1746, fino alla pubblicazione dell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* di Herder (1772), la produzione di saggi sul tema dell'origine del linguaggio è elevatissima⁶⁸¹. Il motivo di questo interesse dipende, forse, dalla possibilità di affrontare in maniera indiretta una quantità di tematiche teologicamente complesse. L'istituzione che si fa promotrice del dibattito è l'Accademia di Berlino, fondata nel 1700 da Leibniz, che ne inaugura le attività con una riflessione sul linguaggio⁶⁸². Quando nel 1740 il re di Prussia Federico II decide di riorganizzare l'Accademia, scrive un nuovo statuto e propone a Pierre-Louis Moreau de Maupertuis di assumere il ruolo di Presidente, che egli ricoprirà dal 1746 alla sua morte, nel 1759. Tra le varie innovazioni introdotte vi è l'istituzione di concorsi internazionali a premi. Sotto la guida di Maupertuis⁶⁸³ l'Accademia si apre all'influenza della cultura

⁶⁸¹ Nel 1866, una celebre comunicazione della *Société de Linguistique* di Parigi annunciava ai soci il divieto di presentare comunicazioni sull'origine del linguaggio e sulla creazione di una lingua universale (formalizzato nell'articolo II del suo statuto, 1870). Auroux (1988) analizza le ragioni di questa interdizione e la sua efficacia nel determinare la scomparsa di un tema da cui la linguistica, impegnata nel definire il suo oggetto di studio, decide di distanziarsi. La questione è tornata a suscitare l'interesse della riflessione linguistico-filosofica contemporanea solo nel 1990, con il saggio di Pinker e Bloom, *Natural Language and Natural Selection*, apparso sulla rivista «Behavioral and Brain Sciences» (tradotto in italiano da Ferretti, Pinker-Bloom (2010). Per una panoramica sulle prospettive contemporanee cfr. Graffi (2005) e Maione (2024).

⁶⁸² *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum*, pubblicata nel 1710 cfr. *supra* 4.2.1

⁶⁸³ Lifschitz (2012a: 70).

francese: la lingua ufficiale diventa quella francese e i temi trattati sono in continuità con quelli che venivano discussi nei circoli intellettuali parigini. Grande spazio viene dato alle questioni linguistiche, alla cui discussione lo stesso Maupertuis partecipa attivamente. Il suo ultimo contributo ai dibattiti nell'Accademia, è la *Dissertation sur les différens moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*, presentata il 13 maggio 1756, poco prima di lasciare Berlino. Come nota Lifschitz (2012a: 77): « The assumptions underlying Maupertuis's proposal were clearly linked to the Epicurean theory as recast by Condillac: the origin of language was also that of ideas, and their mutual evolution occurred naturally among human beings». Maupertuis riprende ampiamente le tesi di Condillac, in particolare l'idea dell'origine del linguaggio, distinta in due fasi, la prima caratterizzata dal linguaggio d'azione, la seconda dall'introduzione di segni artificiali e dal progressivo intervento della convenzione; e poi la teoria del genio della lingua e un richiamo alla teoria di Warburton sullo sviluppo della scrittura. È condillachiana anche l'idea della stretta correlazione tra i segni e le idee, che caratterizza il ripensamento dell'epicureismo linguistico nella seconda metà del Settecento⁶⁸⁴. Come ha sottolineato Lifschitz: «Maupertuis genuinely endorsed the naturalistic-Epicurean tenets of his thesis, including the problematic transition from natural to arbitrary signs» [Lifschitz (2012a: 78)].

Su questo punto aveva richiamato l'attenzione già Gensini (1993: 95) che invitava a « rileggere nella chiave suggerita dal temario epicureo-lucreziano il dibattito sulle origini del linguaggio che si sviluppa dall'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746] di Condillac agli interventi scritti da Maupertuis, Süssmilch, Sulzer e altri nell'ambito dell'Accademia di Berlino. Il saggio che Hans Arseff [1974] ha dedicato a tale tema mette in luce, giustamente, l'apporto del padre riconosciuto del sensismo, e a questo fa risalire gran parte della dottrina di Herder».

In questo contesto non è possibile analizzare tutti i saggi presentati all'Accademia di Berlino sul tema delle origini del linguaggio. Ci soffermeremo piuttosto sull'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* di Herder, saggio redatto per il concorso del 1769 e pubblicato nel

⁶⁸⁴ «By the mid-1750s the revived Epicurean theory had been combined with the modern thesis of the close interdependence between signs and thinking» Lifschitz (2012a: 84). La stretta connessione tra segni linguistici e pensiero è presente anche in Leibniz, che ugualmente ha una fortissima influenza sul dibattito linguistico.

gennaio del 1772, che in qualche modo segna la fine di un dibattito epocale e perciò riveste un particolare valore simbolico per la nostra ricerca⁶⁸⁵.

Secondo Aarsleff (1974) la storiografia avrebbe enfatizzato eccessivamente l'innovatività delle teorie di Herder, senza riconoscere il suo debito nei confronti dell'autore dell'*Essai*, le cui tesi sul tema delle origini, la grammatica universale e il principio di uniformità della natura umana, circolavano all'interno dell'Accademia ed esercitarono una decisiva influenza sui dibattiti linguistici del XVIII secolo. Il modo in cui la questione del linguaggio è posta nell'*Essai* definisce dunque il quadro concettuale entro cui viene affrontato il problema della sua origine.

Altri studiosi hanno invece rimarcato la specificità della posizione di Herder⁶⁸⁶. In particolare, Trabant (2009) ha evidenziato la centralità che il linguaggio riveste in tutta la sua riflessione filosofica, distinguendolo dai suoi predecessori:

Nobody claims that Herder is the inventor of every single element of his language philosophy. The claim is only that there is no other thinker or writer — before Wilhelm von Humboldt and, later, Ludwig Wittgenstein — for whom language is in the same depth and intensity the center and the subject of human thought and hence of the human being and of human culture, and that, therefore, Herder initiated an autonomous philosophy of language⁶⁸⁷.

Nel suo studio sulla ricostruzione del dibattito all'Accademia di Berlino, Lifschitz (2012a: 166) osserva che il saggio di Herder, insieme a quello di Michaelis, risente dei nuovi orientamenti epistemologici e antropologici degli anni sessanta del 1700 restando al contempo legato alla tradizione leibniziana della *cognitio symbolica* e alla prospettiva genetica di Condillac, che però nell'*Abhandlung* viene ripensata criticamente⁶⁸⁸: mentre in Condillac il

⁶⁸⁵ Cfr. gli studi di Lifschitz (2012a); Neis (2012) per una ricostruzione approfondita, cfr. anche Aarsleff (1982b).

⁶⁸⁶ Collocare Herder nel dibattito linguistico dell'epoca è complesso e ha generato opinioni discordanti [per una trattazione ampia cfr. Tani (2020), (2024)]. Sullo sfondo sta la questione della continuità o della discontinuità del dibattito linguistico nel passaggio dal Seicento al Settecento. Alcuni interpreti, come Chomsky (1966) e Aarsleff (1982a), sebbene con diverse motivazioni, hanno accentuato gli aspetti di continuità, altri, come Rosiello (1967) e Formigari (1970), (2005: 113), hanno sostenuto l'idea di una discontinuità. Queste diverse posizioni sono state discusse da Graffi (2001), il quale distingue nella linguistica settecentesca una linea di riflessione razionalista (rappresentata dagli Enciclopedisti, che sviluppano la riflessione di Port Royal) e una empirista (legata a Condillac più sensibile alle differenze tra le lingue). All'interno di questo dibattito sia Chomsky, sia Rosiello vedono in Herder un esponente del razionalismo (caratterizzato dalla difesa dell'innatismo e della specificità delle capacità cognitive umane). Se per Chomsky Herder condivide le caratteristiche principali della concezione linguistica cartesiana, cioè l'irriducibilità del linguaggio umano, il primato della funzione cognitiva e la creatività, Rosiello vede nella sua posizione un «improduttivo ritorno all'innatismo» (1967: 83). Aarsleff, invece, legge Herder nell'ottica dell'empirismo, facendone un epigono di Condillac, diversamente da Trabant (2009), che sottolinea gli aspetti di originalità della sua riflessione linguistica.

⁶⁸⁷ Trabant (2009: 118).

⁶⁸⁸ Trabant (2001).

linguaggio è concepito principalmente come uno strumento di comunicazione (nonostante il suo legame con le idee e con la riflessione), Herder considera in particolare la funzione cognitiva del linguaggio.

Ma per entrare nel merito della sua posizione occorre partire dal quesito proposto dall'Accademia di Berlino nel 1769: «En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? Et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention ? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfasse à toutes les difficultés». Come osserva Lifschitz (2012a: 178 cfr. p. 127) il quesito riprende quasi letteralmente la proposta di Michaelis, e avanza l'ipotesi che il bando fosse stato pensato come un invito a sostenere la tesi naturalista, sfidando la posizione teologica di Süßmilch. Michaelis, nel saggio che vinse il concorso del 1759, invitava a indagare la comparsa del linguaggio a partire da individui che ne sono privi⁶⁸⁹. Questa proposta scatenò l'immediata reazione di Formey, segretario perpetuo dell'Accademia e figura di spicco dopo la morte di Maupertuis, sostenitore della tesi dell'origine divina, contrario alla proposta di indagare l'origine del linguaggio a partire da esseri umani privi di parola, in quanto basata sulla tesi naturalista e su ricostruzioni puramente congetturali.

Herder rifiuta tutte le posizioni sostenute dai suoi predecessori: l'origine divina di Süßmilch, l'origine naturale di tradizione condillacchiana e il convenzionalismo. Nella traccia stessa del concorso individua una contraddizione rappresentata dal tentativo di tenere insieme una formulazione naturalista con la prospettiva del convenzionalismo, contenuta nel riferimento all'invenzione⁶⁹⁰. Nella sua risposta Herder rifiuta di seguire il metodo congetturale dei predecessori – che, come abbiamo visto, ricostruivano la genesi dell'acquisizione delle facoltà di linguaggio attraverso l'ipotesi di uno stato primitivo – ed elabora la sua riflessione a partire dalla considerazione della condizione umana attuale. Il saggio è articolato in due sezioni: la prima cerca di rispondere alla domanda: «Abbandonati alle loro capacità naturali, gli esseri umani hanno potuto inventarsi il linguaggio?»⁶⁹¹, mentre la seconda è introdotta dal

⁶⁸⁹ Nel 1759 il saggio di Michaelis vince il concorso annunciato nel 1757 sulla reciproca influenza tra opinione e linguaggio. I giudici del concorso sono Prémontval, Formey, Merian e Sulzer. Maupertuis, invece, ha lasciato Berlino a causa di gravi problemi di salute (morirà nel 1759), cominciando gradualmente a perdere influenza. Il saggio di Michaelis sarà tradotto (da Prémontval e Merian) e pubblicato nel 1762 con il titolo *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*. Michaelis suggerisce di indagare: "In che modo il linguaggio potrebbe nascere tra uomini che fino a quel momento ne erano sprovvisti, e come potrebbe poi svilupparsi fino al grado di perfezione ed estensione che possiede oggi?".

⁶⁹⁰ Amicone (1995: 10-11).

⁶⁹¹ Per le citazioni dell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* utilizzo la traduzione di Amicone 1995.

quesito: «Qual è stato per l'uomo il modo più agevole per potersi e doversi inventare il linguaggio?».

4.3.1 Herder critico del naturalismo linguistico

Nella prima parte del saggio, Herder evidenzia i limiti delle prospettive di Süßmilch e di Condillac. Qui tralascieremo la critica a Süßmilch⁶⁹² e ci concentreremo su quella rivolta a Condillac. Il naturalismo di Condillac riprende i seguenti tratti dell'epicureismo linguistico moderno: una concezione dell'umanità primitiva allo stato semiferino, l'origine spontanea del linguaggio dalle grida inarticolate, la funzione prevalentemente espressiva e comunicativa del linguaggio e il continuismo umani-animali. Gensini (2005: 71, n. 35) osserva che «malgrado fermenti epicureo-lucreziani siano evidenti nella tessitura dell'*Abhandlung*, tuttavia l'autore non perde occasione di rimarcare le distanze dai due maestri del materialismo antico». In effetti, nel saggio Herder rifiuta esplicitamente l'epicureismo, per esempio, riferendosi ai «grossolani epicurei⁶⁹³» che cercano di «spiegare ogni cosa con il cieco piacere o con l'immediato tornaconto⁶⁹⁴». Tuttavia, secondo Gensini,

L'elemento 'epicureo' della continuità non è per nulla negato o rimosso, come non è negato né rimosso il corpo: ma anziché sforzarsi di *ridurre* a questo le facoltà mentali e i comportamenti linguistici, al fine di omologarli a quelli animali, qui il corpo è visto come il punto di partenza delle differenze adattive tra animali e uomo e il linguaggio come chiave, insieme sensibile e intellettuale, del percorso di differenziazione⁶⁹⁵.

La prima sezione del saggio si apre con l'affermazione secondo cui «già in quanto animale l'uomo possiede un linguaggio⁶⁹⁶». Herder assume come legge di natura che un essere sensitivo sia «incapace di contenere qualunque forte sensazione e costretto invece a esternarla a voce non appena ne è sopraffatto pur senza averlo intenzionalmente deciso⁶⁹⁷». Questa forma espressiva affettiva si manifesta attraverso grida e voci inarticolate, prodotte spontaneamente per esprimere intense sensazioni. Sebbene il meccanismo ricordi la tradizione epicureo-lucreziana, secondo cui le prime emissioni vocali sono una risposta spontanea agli

⁶⁹² Secondo Süßmilch l'invenzione del linguaggio umano – arbitrario, mutevole, ma anche caratterizzato da una struttura regolare e ordinata – richiede la ragione, che gli uomini non hanno prima dell'invenzione del linguaggio. Il circolo di reciproco rimando tra linguaggio e ragione è risolto demandando a Dio l'invenzione del linguaggio. Se da un lato Süßmilch rifiuta l'origine naturale del linguaggio, dall'altro riprende l'idea che il linguaggio abbia, oltre alla funzione comunicativa, anche una funzione cognitiva fondamentale poiché solo attraverso il linguaggio gli umani hanno accesso all'uso della ragione. Cfr. Kaitaro (2022: 227-232).

⁶⁹³ Herder (1995: 127).

⁶⁹⁴ Herder (1995: 127).

⁶⁹⁵ Gensini (2005: 77).

⁶⁹⁶ Herder (1995: 31).

⁶⁹⁷ Herder (1995: 32).

stimoli ambientali⁶⁹⁸, questa apparente affinità non deve trarre in inganno. Come osserva Trabant (2001) l'apertura del saggio ha una valenza negativa: ciò che l'uomo possiede in quanto animale non è linguaggio propriamente umano, ma rientra nella sfera animale. Herder distingue nettamente tra una forma espressiva spontanea, radicata nella sensorialità e dotata di funzione comunicativa e informativa, e il linguaggio propriamente umano, caratterizzato da una funzione cognitivo-semantica:

Se proprio vogliamo chiamare linguaggio questi accenti immediati della sensazione, a me pare, dunque, che l'origine di esso sia affatto naturale. Non soltanto essa non è sovrumana, ma è innegabilmente animale, in quanto legge naturale di una macchina sensitiva. Ma non posso nascondere la mia meraviglia per il fatto che ad alcuni filosofi, vale a dire gente alla ricerca di concetti chiari, sia potuto saltare in mente di spiegare l'origine del linguaggio muovendo da questi gridi della sensazione, come se non balzasse agli occhi che esso è tutt'altro. All'infuori dei pesci, tutti gli animali dan voce alle loro sensazioni nondimeno, però, nessun animale, neanche il più perfetto, possiede il benché minimo rudimento di un linguaggio umano vero e proprio. Anche a voler educare tali versi animaleschi modulandoli e organizzandoli, se non interviene l'intelletto a servirsene intenzionalmente, non vedo come, nel rispetto della suddetta legge di natura, essi possano mai tradursi in un linguaggio umano intenzionale⁶⁹⁹.

Per questo, come osserva ancora Trabant (2001), Herder critica l'ipotesi che il linguaggio umano possa derivare dal *linguaggio affettivo*. Il filone continuista aveva insistito sulla funzione espressiva del linguaggio, enfatizzata nella versione lucreziana del naturalismo, assumendola come un tratto comune al linguaggio umano e al linguaggio animale, ritenuti differenti solo per grado di complessità. Herder, di contro, rovescia completamente le priorità: la funzione primaria del linguaggio è quella cognitiva, mentre la dimensione espressiva e comunicativa è secondaria. Nella prospettiva del naturalismo il passaggio dai segni naturali ai segni convenzionali non riusciva ad essere spiegato in modo convincente. Questa difficoltà aveva favorito una maggiore diffusione delle tesi innatiste e rivitalizzato l'idea dell'origine divina del linguaggio.

Critics across Europe levelled their attack at what they perceived as the most vulnerable point of the ancient naturalist thesis and its modern versions: the supposedly smooth transition between two dissimilar categories. No projection over time could merge together incommensurable classes of signs, the objection went, for at some point a qualitative leap must be assumed from the natural to the arbitrary⁷⁰⁰.

I limiti del naturalismo di Condillac erano stati già evidenziati da Rousseau nel *Discours sur l'inégalité*. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente (*supra* 4.1.2.2), secondo Condillac

⁶⁹⁸ Cfr. *supra* cap. 1.2.1.2.

⁶⁹⁹ Herder (1995: 42).

⁷⁰⁰ Lifschitz (2009: 220).

il passaggio dai *segni naturali* ai *segni arbitrari* è garantito dall'abitudine. Questa spiegazione, tuttavia, non appare convincente perché «merely projected the transition onto a large temporal sweep⁷⁰¹». Lo stesso Condillac, ben consapevole di questa difficoltà⁷⁰², tornerà sul problema nella *Grammaire* (1775), in cui specifica che i segni convenzionali sono “segni artificiali”, da non confondere con i *segni arbitrari*. La differenza è che questi ultimi sono scelti «sans raison et par caprice», invece la scelta dei primi è fondata su ragioni, infatti «ils doivent être imaginés avec tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus»⁷⁰³. Ed è interessante notare che proprio le considerazioni di Rousseau saranno utilizzate dai sostenitori dell'origine divina, come Beauzée⁷⁰⁴ e Süßmilch⁷⁰⁵, per contrastare le tesi dei naturalisti. Come osserva Lifschitz (2009: 224), l'innatismo riemerge in svariate forme, e tra queste si distingue la posizione di Herder, per il quale innata è la predisposizione umana al linguaggio.

E noto che, con la sua vacua interpretazione dell'origine del linguaggio, Condillac fornì a Rousseau* il pretesto per agitare di bel nuovo la questione, ai nostri giorni, nel modo a lui più congeniale, vale a dire: avanzando dubbi in proposito. Per trovare sospetta l'interpretazione di Condillac non era certo necessario un Rousseau, ma per negare sol per questo all'uomo ogni possibilità di invenzione del linguaggio occorreva senz'altro un po' dello slancio o, se si vuole, dell'estro rousseauiano. Giacché Condillac aveva mal risolto la questione, allora essa era forse del tutto insolubile. Giacché dai suoni incomposti della sensazione mai potrebbe formarsi una lingua umana, se ne inferisce forse che essa non può formarsi da nessun'altra parte? [...] Non ho sotto mano il breve saggio di Maupertuis; ma, se posso fidarmi del compendio di uno studioso* che ha avuto, tra gli altri, il non trascurabile merito della fedeltà e dell'esattezza, nemmeno lui ha ben distinto l'origine del linguaggio da questi versi animali, e imbocca così la stessa strada dei precedenti. E, finalmente, Diodoro e Vitruvio, che per giunta credono nell'origine umana del linguaggio più per fede che per deduzione, son quelli che hanno screditato la tesi nel modo più clamoroso, lasciando che gli uomini prima vagassero per millenni fra i boschi a mo' di fiere ululanti e poi si inventassero il linguaggio, Dio sa per quali vie e a quale scopo⁷⁰⁶.

Pur criticando la connessione tra linguaggio e società in Condillac, Rousseau condivideva l'idea di uno stato di natura semiferino⁷⁰⁷. Herder rifiuta sia la posizione di Rousseau, sia

⁷⁰¹ Lifschitz (2009: 219). Cfr. Lifschitz (2012b: 549).

⁷⁰² Cfr. Ferrini (1991: 58). Come evidenzia Salvucci (1982: 36 ss.) il problema deriva dall'interdipendenza tra pensiero e linguaggio: i segni arbitrari richiedono la riflessione, ma per lo sviluppo della riflessione è necessario l'uso dei segni. Per rompere questa circolarità è necessario dimostrare l'origine dei segni senza riflessione.

⁷⁰³ Condillac (1947b: 429).

⁷⁰⁴ Il punto è accennato da Lifschitz (2009: 224) e Neis (2023: 43), ed è particolarmente approfondito da Luca Nobile (2005), che però è interessato al rapporto tra Beauzée e De Brosses. L'articolo *langue* è estremamente conservativo e critico nei confronti del naturalismo, che rifiuta in quanto in contrasto con la rivelazione. Cfr. *supra*. p. 188.

⁷⁰⁵ Oltre al *Discours* di Rousseau, Süßmilch utilizza le argomentazioni degli autori classici dell'epicureismo contro il naturalismo linguistico stesso. Cfr. Lifschitz (2009: 220-224).

⁷⁰⁶ Herder (1995: 44-45).

⁷⁰⁷ *Supra*, n. 560.

quella di Condillac⁷⁰⁸, perché: «entrambi – in modo tanto notorio e discordante — avevano sbagliato: il primo [Condillac] trattando le bestie da uomini, il secondo [Rousseau] gli uomini da bestie⁷⁰⁹». Oltre al già citato *Discours sur l'origine de l'inégalité*⁷¹⁰ e all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Herder ha in mente il *Traité des animaux* (1755)⁷¹¹, in cui Condillac costruisce una dimostrazione della capacità di sentire degli animali analoga alla genesi delle capacità umane nel *Traité des sensations* (1754). Secondo Condillac la base condivisa da umani e animali è la sensazione, il cui possesso implica una capacità conoscitiva, necessaria per confrontare le sensazioni e decidere cosa accogliere e cosa rifuggire⁷¹². L'intera conoscenza, benché limitata, ha origine empirica. Condillac fa dell'istinto un comportamento acquisito: la risposta a uno stimolo ambientale, ripetuta nel tempo, diventa un'abitudine, che sottrae il comportamento alla riflessione e lo rende automatico⁷¹³. La differenza tra umani e animali è solo quantitativa. Negli animali lo sviluppo delle facoltà cognitive è limitato dalla mancanza della parola, ma essi condividono con l'uomo le facoltà di base e il linguaggio d'azione⁷¹⁴.

Per Herder, invece, la differenza tra umani e animali dipende da una diversa organizzazione biologica. Riprendendo gli studi di Remairus⁷¹⁵, egli distingue tre tipi di comportamenti

⁷⁰⁸ Sul tema cfr. Tani (2024).

⁷⁰⁹ Herder (1995: 46).

⁷¹⁰ Non può pensare, invece, al *Traité sur l'origine des langues*, perché sarà pubblicato soltanto nel 1780.

⁷¹¹ Il *Traité des animaux* è in aperta polemica con Descartes e Buffon. Nella prima parte del *Trattato* Condillac espone il sistema cartesiano e critica le teorie sostenute da Buffon nell'*Histoire Naturelle*; nella seconda descrive il sistema da lui ipotizzato per analizzare le facoltà animali.

⁷¹² Cfr. Condillac *Traité des sensations* I. 2.

⁷¹³ Nel *Traité des animaux* II.1 Condillac (2004: 150-151) scrive: « La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès ; mais à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait. Par là toutes les actions de l'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion : il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions qui se dérobent encore à elle, si elles tournent en habitude ; et comme les habitudes empiètent sur la réflexion, la réflexion cède aux habitudes. Ces observations sont applicables à tous les animaux ; elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation ».

⁷¹⁴ Come nell'*Essai*, lo sviluppo delle facoltà dell'anima dipende dalla capacità di utilizzare i segni arbitrari, che manca agli animali. Essi hanno a disposizione soltanto la facoltà immaginativa di cui non possono disporre secondo la propria volontà e le loro impressioni sono legate agli oggetti immediatamente presenti. Inoltre, non sviluppano la memoria, ma soltanto una forma di reminiscenza. Condillac, (2004: 158) scrive: « Il y a des bêtes qui sentent comme nous le besoin de vivre ensemble ; mais leur société manque de ce ressort qui donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvements et qui la fait tendre à une plus grande perfection. Ce ressort est la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux progrès de l'esprit humain. C'est lui qui préside aux sociétés et à ce grand nombre d'habitudes qu'un homme qui vivrait seul ne contracterait point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la sève qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits ».

⁷¹⁵ *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Zum Erkenntniss des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst* (1760). Sul rapporto tra Herder e Reimarus si veda Zammito (2017).

istintivi: meccanici (legati alle attività fisiologiche), rappresentazionali (sensoriali e risposte immaginative), affettivi e tecnici (bisogni primari). Questi ultimi sono specifici degli animali e l'uomo ne è completamente privo. Umani e animali vivono in ambienti diversi e ricevono stimoli di differente intensità. Le altre specie animali abitano in una nicchia ecologica ("sfera") limitata, per questo hanno istinti forti e specializzati. Non avendo un ambiente specifico, gli umani non hanno istinti particolari e per questo sono molto più deboli rispetto agli altri animali:

Ogni animale ha il suo ambiente al quale è destinato fin dalla nascita, nel quale subito entra, resta tutta la vita e muore. È però singolare il fatto che *quanto più fini sono i sensi degli animali, forti e sicuri i loro istinti, prodigiosa la loro opera, tanto più limitato è il loro ambiente, tanto più specifica la loro produzione*. Ho voluto controllare questo rapporto, e trovo ovunque mirabilmente rispettata una proporzione inversa fra quello che è la minima estensione loro assegnata per spostarsi, vivere, nutrirsi, conservarsi, accoppiarsi, allevare prole, associarsi, e quelli che sono i loro istinti e le loro tecniche. [...] E viceversa: *quanto più differenziati sono funzioni e compiti degli animali, quanto più la loro attenzione si disperde fra vari oggetti, quanto più instabile è il loro comportamento, insomma: quanto più grande e articolata è la loro sfera, tanto più vediamo scomporsi e affievolirsi la loro capacità sensoriale*. [...] Posso quindi ammettere il principio: *la sensibilità organica, le attitudini e gli istinti tecnici degli animali aumentano di forza e di intensità in ragione inversa alla estensione e alla differenziazione del loro raggio d'azione*⁷¹⁶.

La debolezza biologica dell'uomo è però ben compensata dalla *Besonnenheit*⁷¹⁷, termine che nell'ultima traduzione italiana del *Saggio* è stato tradotto con "sensatezza" [Amicone (1995: 55)]. Si tratta di una disposizione innata, che consente all'essere umano di acquisire la conoscenza del mondo.

Herder individua nella sensatezza il tratto distintivo umano. Posto nello stato di sensatezza che gli è proprio, nel momento in cui opera per la prima volta liberamente, l'uomo inventa il linguaggio, che, dunque, non è innato: innata è, invece, la disposizione a crearlo.

Posto nello stato di sensatezza che gli è proprio, e tale sensatezza (riflessione) per la prima volta operando liberamente, l'uomo inventò il linguaggio. Infatti, che cos'è la riflessione e che cos'è il linguaggio?

Questa *sensatezza* è un carattere peculiare dell'uomo, essenziale al suo genere: altrettanto lo sono il linguaggio e l'invenzione personale del linguaggio. *Inventare il linguaggio è dunque, per lui, un fatto naturale quanto l'essere uomo*⁷¹⁸.

⁷¹⁶ Herder (1995: 47-48).

⁷¹⁷ Di recente, Tani (2020), riprendendo l'interpretazione di Cassirer (1961), ha sottolineato la mancanza nelle interpretazioni storiografiche precedenti di un'adeguata attenzione al ruolo svolto dal confronto con Kant nell'elaborazione della riflessione filosofico-linguistica di Herder: la critica allo schematismo kantiano, costituisce la premessa della riflessione sulla *Besonnenheit*. Cfr. Tani (2024).

⁷¹⁸ Herder (1995: 58).

Sottoposto alle molteplici sollecitazioni sensoriali dell'ambiente esterno, l'uomo manifesta riflessione quando riesce a isolare una singola immagine, a considerarla e a individuarne i tratti distintivi: l'identificazione del primo contrassegno è la parola, e da qui deriva il linguaggio propriamente umano.

All'origine del linguaggio, dunque, non troviamo il gesto, non l'espressione di bisogni e passioni, come per Condillac, ma l'ascolto del suono del mondo. Tuttavia la produzione del contrassegno non è semplice riproduzione del suono del mondo ma implica la formulazione di una prima forma di giudizio: "Il primo atto di questo riconoscimento è il primo giudizio dell'anima" (Herder, *Orig.*: 58-59)⁷¹⁹.

A differenza della tradizione precedente, che attribuisce al linguaggio una funzione prevalentemente espressiva e comunicativa, Herder sottolinea la dimensione cognitiva interna. Il linguaggio propriamente umano non richiede socievolezza, che si può possedere anche senza aver mai parlato.

Language originates as specifically human only out of the semantico-cognitive relationship to the world, and hence – and this is what is decisive and radically new in Herder – *thought is the word*. Thus, language is no longer *voice* or the material *sign* for the designation and communication of thoughts as in the traditional, Aristotelian view of language. Language is primarily *thought*⁷²⁰.

Se nell'*Abhandlung* Herder è fortemente critico verso l'epicureismo, che rifiuta esplicitamente, e verso il naturalismo epicureo di Condillac, diverso è il suo atteggiamento verso l'epicureismo nei *Frammenti* (1766-1667)⁷²¹. Ferrini (1991), che ha analizzato in maniera approfondita la critica di Herder a Condillac, *Geschichte des Liedes* (1764), sia nello schizzo del 1763-64 *Allemeine Betrachtung uber die Sprachen*, ritrovato insieme a un estratto del Tomo II dell'*Essai* di Condillac⁷²².

Nel frammento "Sul linguaggio in generale" Herder, innanzitutto, individua alcune cause della difficoltà di indagare l'origine del linguaggio⁷²³, tra cui c'è sicuramente la mancanza di testimonianze dirette. Solo la scrittura avrebbe potuto garantire la trasmissione di queste

⁷¹⁹ Tani (2024: 303).

⁷²⁰ Trabant (2009: 124).

⁷²¹ Il tema del linguaggio è centrale in tutta la riflessione filosofica di Herder. Per Trabant (2009) la concezione linguistica di Herder ha un debito nei confronti della filosofia Leibniziana, di cui sviluppa la concezione cognitiva del linguaggio. L'eredità di Leibniz in Herder è trattato in maniera approfondita da Tani (2005). Alla base del suo interesse verso la letteratura, vi è l'idea che ogni lingua esprima il carattere del proprio popolo (il genio della lingua, cfr. Herder, *Frammenti*: 71), in virtù della stretta connessione tra pensiero e linguaggio [cfr. Trabant (2009: 119)]. Per i *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente* utilizzo la traduzione italiana, corredata di introduzione in Merker-Formigari (1973).

⁷²² Il diverso atteggiamento di Herder verso questi autori è evidenziato anche da Tani (2024: 295, n. 8).

⁷²³ Herder (1973: 84).

informazioni nel tempo, però la sua comparsa è di molto posteriore alla nascita del linguaggio, dunque qualsiasi tentativo di riflessione sul tema, non può che restare una congettura. Dopo queste prime considerazioni, nel secondo paragrafo Herder analizza la posizione di Süßmilch. Anche in queste riflessioni giovanili, Herder ritiene che la tesi dell'origine divina sia in contrasto «con la storia di tutto ciò che è accaduto nel mondo e con ogni filosofia del linguaggio⁷²⁴». Questa tesi, non senza un certo sarcasmo, è messa da parte in quanto non indagabile; Herder, invece, difende un'origine umana del linguaggio:

Esiste forse per gli uomini un'occupazione più degna e importante dell'esaminare le produzioni delle forze umane, la storia degli umani sforzi e gli atti di nascita del nostro intelletto? E filosofare sull'infanzia del linguaggio diventa interessantissimo non appena scorgo che in essa si sviluppa nel contempo anche l'animo umano, il quale costruisce il linguaggio sul modello di se stesso sul modello del linguaggio! È, questa, la massima opera dello spirito umano. Mi lascio dunque guidare, questa volta, da due pagani ciechi, Diodoro Siculo e Vitruvio, da due cristiani cattolici, san Gregorio e il per me ancora più santo Richard Simon; e, per l'epoca contemporanea, da un filosofo accademico e da un filosofo ebreo, da Maupertuis e da Moses Mendelssohn⁷²⁵.

Nell'*Abhandlung*, Herder richiama i nomi di Diodoro Siculo e Vitruvio. La lista di autori chiamati in causa, invece, è più ampia e rispecchia la lista di pensatori esplicitamente associati al naturalismo da Condillac, nella lunga nota copiata dall'*Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens* di Warburton (*supra* par. 4.1.2.2). A questi Herder aggiunge i nomi di Maupertuis e Mendelssohn. Una lista simile è presente anche nel *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe* (1766) di Süßmilch⁷²⁶, il quale inizia la sua riflessione presentando le tesi sostenute dagli antichi. In primo luogo, il naturalismo, che inizialmente associa ai nomi di Lucrezio, Diodoro Siculo, Vitruvio e Orazio (p. 7), per poi aggiungere il nome di Richard Simon, che sulla scia di Gregorio Nissen (p. 10), aveva ripreso il naturalismo epicureo introducendolo nel dibattito linguistico (cfr. *supra* cap. 3.2.2). In seguito, cita il verso delle *Satire* I, 3, 103 di Orazio.

Nel terzo paragrafo del frammento, Herder riflette sull'infanzia del linguaggio presso un popolo. Pur rifiutando esplicitamente lo stato di natura come descritto da Rousseau, ipotizza uno stato primitivo, caratterizzato da uomini ancora rozzi nello spirito, sottoposti a una condizione di carenza e all'uso della forza. Questo ha un'influenza anche sul linguaggio, inizialmente prodotto sulla spinta del bisogno e di grandi passioni, che vengono espressi tramite gesti violenti e grida inarticolate. Il linguaggio dei popoli primitivi è uno “strumento” per un

⁷²⁴ Herder (1973: 90).

⁷²⁵ Herder (1973: 91).

⁷²⁶ Cfr. Lifschitz (2009: 220-224).

determinato uso. Queste lingue antichissime hanno una figurazione sensibile, che ritroviamo anche nella scrittura. L'idea che il primo linguaggio e la prima forma di scrittura abbiano avuto carattere pittorico ricorda l'argomentazione sul rapporto tra linguaggio, scrittura ed evoluzione della civiltà che Condillac riprende da Warburton (cfr. par. 4.1.2.2). La riflessione prosegue con un chiaro riferimento al linguaggio d'azione, poiché scrive che finché il linguaggio non è ben articolato, le grida e i suoni monosillabici che costituiscono l'infanzia di una lingua sono accompagnati da gesti:

Sottolineo soltanto che allo stesso modo come i popoli primitivi e liberi, dove l'uomo prevale sul cittadino, parlano con i gesti del corpo assai più di quanto lo consenta a noi l'eticità istituzionalizzata, l'etichetta, così anche gli antichi hanno assai più di noi parlato con linguaggio gestuale e stile declamatorio [...]. Quando il linguaggio ancora poco raffinato era incapace di articolarsi, dovettero essere sempre i gesti a soccorrerlo; e poiché la passionalità è di per sé produttrice di gesti, si può ben immaginare quanta pregnanza, modulazione e forza dovette fornire al linguaggio questa punteggiatura vivente!⁷²⁷

La ricostruzione si conclude con un riferimento al decadimento a cui va incontro il linguaggio quando si arricchisce di inversioni e usi metaforici. Così, se alle origini il contenuto della lingua è dato dall'insieme degli oggetti della quotidianità, l'espansione dell'esperienza spinge la lingua ad adattarsi alle accresciute necessità espressive, per poi scivolare in uno stato di decadimento. Nell'*Abhandlung*, oltre ad attaccare la tesi dell'origine divina, Herder critica anche il naturalismo di Condillac. Ma nei *Frammenti*, nonostante il tono ironico⁷²⁸ che precede l'esposizione dell'ipotesi naturalista, la sua posizione sembra essere meno ostile nei confronti dell'*Essai*, anzi emerge chiaramente una certa attenzione nei confronti di Condillac. Ciò sembra dimostrare che all'epoca della stesura dei *Fragmente* Herder non aveva ancora preso le distanze dal naturalismo, come invece diviene evidente nell'*Abhandlung*. A questo proposito Ferrini (1991: 59 ss.) ritiene che la presa di posizione contro Condillac nell'*Abhandlung* sia motivata proprio dall'esigenza di mantenere le distanze dal naturalismo dopo che nei *Fragmente*, la questione dell'origine del linguaggio era stata presentata, contrapponendo a Süßmilch Condillac. Come ha notato infatti Merker nel suo commento⁷²⁹, nei *Fragmente* Herder tributa «un esplicito riconoscimento [...] a Condillac», arrivando a

⁷²⁷ Herder (1973: 97).

⁷²⁸ Nel passo Herder dichiara di partire «per celia» dall'idea che le generazioni umane abbiano formato da se stesse il proprio linguaggio, presentando tale assunzione come un punto di avvio metodologico della riflessione sull'infanzia del linguaggio e sul parallelismo tra lo sviluppo del genere umano e quello dell'individuo.

⁷²⁹ Merker-Formigari (1973: 15).

dichiarare: «la “seconda parte dell’*Essai sur l’origine des connaissances humaines* contiene considerazioni dalle quali il mio frammento *Sulle età di una lingua* riceve molta luce”».

Conclusioni

In riferimento all'*Essai sur les hiéroglyphes* Verri (1986a: 13) osservava che: «Ogni epoca guarda ai suoi autori, ricostruisce il passato, in nome di esigenze che emergono dal presente». Se tale affermazione è valida per Warburton, lo è ancor di più per l'epicureismo, la cui fortuna ha seguito percorsi eccezionalmente travagliati, scomparendo per secoli, per poi riemergere in una veste trasformata, funzionale alle esigenze dell'epoca moderna. Questo lavoro ha cercato di seguire uno di questi itinerari, per poter rispondere a una domanda centrale rimasta insoluta: *quali sono le ragioni della fortuna della filosofia epicurea nel dibattito linguistico moderno e in che modo ha contribuito al suo sviluppo?*

Per rispondere a questo interrogativo, è stato necessario ricostruire il contesto in cui ha preso forma il naturalismo epicureo-lucreziano (capitolo 1), distinguendolo da altre versioni del naturalismo. Se quello essenzialista si interroga sulla correttezza dei nomi, cioè sui limiti e le possibilità conoscitive del linguaggio; il naturalismo epicureo affronta la questione dell'origine del linguaggio. Nel secondo capitolo abbiamo analizzato la ripresa della linea essenzialista di ascendenza platonica nel modello "Biblico-Cristiano", che la sovrappone la figura di Adamo a quella del nomoteta, e si serve di quella tradizione per spiegare la diversità delle lingue. Per poter entrare nel merito degli sviluppi sei-settecenteschi del dibattito, è stato indispensabile prestare attenzione anche alla circolazione materiale della filosofia epicurea. Lo scopo di questi passaggi (capitoli 1 e 2) non è stato quello di offrire una dettagliata ricostruzione filologica, ma di delineare una panoramica delle fonti che gli autori moderni hanno effettivamente letto, interpretato e utilizzato nella costruzione della loro riflessione sul linguaggio. Il risultato di questi primi due capitoli è un quadro di sintesi delle fonti sull'origine del linguaggio: da quelle propriamente epicuree a quelle trattate come tali (Diodoro Siculo e Vitruvio), fino alle teorie "naturaliste" derivate da altre tradizioni.

Con il terzo capitolo siamo entrati nel vivo del dibattito moderno, dove queste linee di riflessione vengono reinterpretate alla luce di nuove esigenze epistemologiche. Qui abbiamo seguito due percorsi diversi, quello di Pierre Gassendi e quello di Richard Simon, i quali trasmettono al dibattito settecentesco un certo modo di leggere l'epicureismo. Le riflessioni di Gassendi sono apparse di particolare interesse perché recuperano tutti i tratti distintivi dell'epicureismo linguistico: la spontaneità delle prime vocalizzazioni, il contesto della storia della civilizzazione, il focus sul momento naturale (cfr. par. 1.4), il continuismo e la

priorità della funzione comunicativa. Il caso di Simon, invece, è interessante perché consente di mettere a fuoco i motivi dell'ostilità degli intellettuali più conservatori nei confronti dell'epicureismo linguistico. La sua interpretazione è caratterizzata dal tentativo di conciliare le diverse fonti pagane con la ripresa di *Genesi* X, che offriva una spiegazione alternativa della diversità linguistica. Sebbene Simon si richiami a una autorità cristiana, il padre della chiesa Gregorio di Nissa, tuttavia, una lettura più attenta della sua opera consente di evidenziarne l'originalità che consiste nel riprendere Lucrezio per rendere più comprensibile l'argomentazione di Gregorio sia sull'origine del linguaggio sia sulla diversità linguistica. Ciò che colpisce è che nessuno dei due autori mostra un interesse primario per il problema dell'origine del linguaggio, un tema che “esploderà” solo nel Settecento. Sebbene Gassendi sia interessato alla questione “se i nomi siano per natura o per istituzione”, il suo fine è quello di recuperare il pensiero di Epicuro per mostrarne la compatibilità con la dottrina cristiana. L'interesse di Simon, invece, deriva da un problema pratico, quello di tradurre il *Vecchio Testamento*. In entrambi i casi il riferimento a Epicuro è esplicito ed è accompagnato da un intento di armonizzazione con la dottrina cristiana. Dalle fonti analizzate emerge che i sostenitori del naturalismo linguistico di rado si richiamano direttamente a Epicuro, ma preferiscono citare altri autori associati al naturalismo, principalmente Diodoro Siculo e Vitruvio. Riferimenti espliciti ad Epicuro sono, invece, più frequenti nei critici. Nel Seicento è piuttosto Leibniz (su cui mi sono soffermata nel cap. 4), ad interessarsi del problema dell'origine del linguaggio e della diversità delle lingue. Tuttavia, la sua spiegazione naturalistica non muove dall'epicureismo, ma da una particolare interpretazione del *Cratilo*. Nella sua versione della glottogenesi troviamo riferimenti sia alla questione dell'origine mimetico-onomatopeica dei nomi, di matrice platonica, sia all'idea dell'origine semi-ferina dei primi uomini, legata alla tradizione epicurea (Leibniz infatti cita Diodoro Siculo). La differenza tra queste due forme di naturalismo è che l'atto imitativo per la tradizione essenzialista richiede una conoscenza certa della realtà; nella tradizione epicurea, invece, l'emissione vocalica è spontanea ed è legata alla percezione immediata dell'ambiente circostante. Per questo si potrebbe pensare a un tentativo di conciliazione delle due tradizioni; tuttavia, la questione effettivamente è molto difficile da risolvere. Inoltre, in Leibniz – così come in Richard Simon – manca la ripresa del continuismo caratteristico della narrazione lucreziana e che ritroviamo in Gassendi.

La ricerca è proseguita analizzando gli esiti di questa integrazione negli autori del XVIII secolo, per osservare come essa si ridefinisca ulteriormente in un contesto direttamente

interessato al problema della glottogenesi (cap. 4). Il Settecento, secolo d'oro dei dibattiti linguistici, ci ha indotti a seguire diversi percorsi, strettamente intrecciati tra di loro. Da un lato abbiamo esaminato l'evoluzione della tradizione condillacchiana che, con la sua prospettiva genetica, ha costituito un punto di riferimento fondamentale per il dibattito contemporaneo anche grazie alla mediazione di Maupertuis. Dall'altro lato, abbiamo analizzato la ripresa del naturalismo leibniziano in De Brosses, autore di una proposta focalizzata sulla formazione meccanica delle lingue. Anche in questo caso, più che di una influenza esclusiva del naturalismo epicureo, è opportuno parlare di un suo continuo dialogo con altre fonti; analogamente, l'influenza di Leibniz è preponderante, ma non esclusiva.

L'analisi di Condillac si è concentrata sulla questione delle fonti, seguendo una direzione indicata dai testi stessi. Come evidenziato, i riferimenti al naturalismo epicureo-lucreziano di Condillac passano attraverso il filtro di una fonte autorevole: il vescovo di Gloucester William Warburton, noto difensore dell'ortodossia cristiana. La divergenza tra i due intellettuali è netta: in Warburton (analogamente agli autori trattati nel cap. 3) non riscontriamo un reale interesse per l'origine del linguaggio, poiché la sua argomentazione resta funzionale a una riflessione teologico-politica. Eppure, proprio in Warburton si può osservare una efficace integrazione tra il naturalismo epicureo-lucreziano e le Sacre Scritture. Al contrario Condillac si richiama alle Scritture solo per metterle da parte, così da poter intraprendere liberamente una ricostruzione congetturale integralmente naturalista. Nelle sue opere troviamo i tratti caratteristici della tradizione epicurea: l'emissione spontanea, la primarietà della funzione comunicativa, il continuismo e la centralità della gestualità. Tuttavia, il naturalismo condillacchiano si rivela vulnerabile a numerose critiche, sollevante in primis da Rousseau. I punti deboli del naturalismo offriranno il fianco al rilancio di prospettive innatiste, spesso legate all'origine divina. Il superamento – o il radicale ripensamento – di questa tradizione è segnato dal lavoro di Herder, il quale si distanzia tanto dal naturalismo condillacchiano, quanto dalla tesi dell'origine divina. Herder rifiuta il metodo delle ricostruzioni congetturali e sposta l'attenzione sulla funzione cognitiva, che contraddistingue il linguaggio umano. Questa svolta è il riflesso di un ulteriore mutamento del contesto culturale in cui si sviluppa la riflessione linguistica.

Le questioni sollevate nel corso di questa ricerca, lungi dal risolversi, hanno continuato a moltiplicarsi e ad accumularsi con il procedere dell'indagine. Soltanto la domanda iniziale sembra aver trovato una risposta: l'epicureismo si diffonde perché si è dimostrato profondamente compatibile con l'orizzonte epistemologico dell'età moderna. Tuttavia, questa

affermazione da sola non è sufficiente. I pensatori moderni sono inseriti in un contesto profondamente intriso di cultura cristiana, in cui la compatibilità con l'epicureismo non è immediato, ma il risultato di una serie di piccoli cambiamenti che hanno lentamente modificato la prospettiva. Come abbiamo più volte ribadito, l'epicureismo moderno è una forma mediata, resta ora da chiedersi cosa sia rimasto e cosa sia andato perduto in questo processo di rimodellamento.

A mio avviso, in età moderna la grande contrapposizione tra i due modelli linguistici riguarda il contrasto tra l'idea di un'origine spontanea delle prime emissioni vocaliche e la tesi che le riconduce a un atto impositivo volontario (cfr. par. 1.4). Come accennato, non vi è ancora accordo tra gli interpreti su chi sia l'obiettivo polemico di Epicuro quando egli afferma che il linguaggio non può essere «*ex arches thesei*» (*Hrdt.* 75). Tuttavia, diversi studiosi hanno evidenziato come l'espressione “*thesei*” non vada riferita esclusivamente al piano dell'origine (convenzionale vs naturale), ma all'atto stesso di imposizione dei nomi da parte del nomoteta. Seguendo l'interpretazione di Delle Donne (2023), se *thesei* fa riferimento all'atto impositivo e la dottrina del nomoteta è funzionale a tenere insieme le due posizioni, la differenza risiede nel modo di intendere il fondamento di tale atto, se cioè il nome sia stato imposto sulla base di una conoscenza certa oppure sulla base di un'opinione.

Per comprendere la compatibilità di questa prospettiva con la dottrina cristiana, può essere utile considerare il caso esemplare di Enrico di Gand. Per quest'ultimo, che aderisce al convenzionalismo aristotelico, l'atto impositivo di Adamo non è necessariamente “naturalista”, o “convenzionalista”; il vero discrimine è dato dalla possibilità di accedere a una conoscenza delle essenze, di cui l'essere umano è stato privato a causa del peccato originale. La soluzione di Enrico di Gand mostra come sia possibile tenere insieme entrambe le prospettive senza dover scegliere: il testo di *Genesi* II, 19-20 è compatibile con la dottrina del nomoteta sia nella sua versione “forte” sia in quella “debole”, cioè “storicizzata” con la differenza che quest'ultima era in grado di rendere conto anche della diversità linguistica legata alla caduta di Babele.

Molti studiosi hanno evidenziato come in età moderna il problema di Adamo-nomoteta è la sua sapienza. Negli autori analizzati questa figura appare progressivamente storicizzata: se in Warburton l'integrazione è ancora presente, nella sua ripresa francese scompare sostituita dall'ipotetica coppia postdiluviana. In queste narrazioni, non c'è più posto per l'Adamo sapiente o per un naturalismo “essenzialista”, che descrive i primi uomini come creature

divine. Ciò che interessa indagare è l'evoluzione di un linguaggio integralmente umano. In questo contesto, il linguaggio non può essere inteso come un atto di imposizione volontaria, ma come il risultato di una emissione vocalica spontanea. Tale visione è più compatibile con una nuova concezione della natura governata dalla legge della trasformazione costante e dal caso, che esclude il ruolo della Provvidenza. La civiltà originariamente rozza e semiferina evolve gradualmente in un cosmo in cui processi naturali e casualità governano l'evoluzione della vita. L'epistemologia empirica epicurea offre una spiegazione coerente e naturale dell'origine del linguaggio e della diversità delle lingue, radicata nell'esperienza umana e nell'interazione con il mondo. Come ha sottolineato Ernst Cassirer (1961: 64-65) «nella sua teoria del linguaggio, come nella filosofia della natura e nell'epistemologia, la filosofia moderna si è riallacciata a Epicuro». Nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* (1966: 31 ss.) la psicologia scientifica dei secoli XVII e XVIII, modellata sulla metodologia del meccanicismo newtoniano, viene collegata alla gnoseologia epicurea. In effetti, la psicologia moderna, caratterizzata da un approccio associativo, si fonda sull'idea che la conoscenza abbia una base empirica e che sia possibile individuare gli elementi semplici della conoscenza (gli atomi della conoscenza) e scoprire la legge generale della loro associazione. Nelle opere dei pensatori di questo periodo alcuni tratti tipici della descrizione epicurea della gnoseologia e dell'origine del linguaggio ricorrono costantemente. Tuttavia, per rendere tali idee più accettabili in un contesto ancora fortemente influenzato dalla Chiesa, fu necessario adattare o camuffarle. La ripresa del naturalismo non si manifesta in modo uniforme: se in alcuni pensatori le idee epicuree subentrano a quelle tradizionali, in molti altri si assiste a una complessa integrazione tra la narrazione biblica e i tratti del naturalismo epicureo-lucreziano. La selezione degli autori e dei passi qui analizzati è ricaduta sui passaggi in cui il riferimento all'epicureismo è evidente, anche quando dissimulato. Il dibattito moderno, nella sua vivacità, ha mostrato come l'influenza dell'epicureismo sia mescolata a molteplici altre fonti e variamente influenzata dal progredire degli studi scientifici. Resta ancora aperta la questione della circolazione latente dell'epicureismo, sia in fonti non filosofiche, come quelle letterarie, sia nella letteratura clandestina. La difficoltà di seguire il percorso di questa tradizione dipende proprio dalla peculiarità dei percorsi seguiti dalla ricezione dell'epicureismo. Un ulteriore scavo nei dibattiti linguistici del passato potrà fornirci un quadro più completo della tradizione del naturalismo epicureo-lucreziano nel panorama intellettuale moderno.

Riferimenti bibliografici

Fonti⁷³⁰

Agostino di Ippona (1987), *La città di Dio*, a c. di L. Alici, Rusconi, Milano.

Aristea (1995), *Lettera di Aristea a Filocrate*, a c. di F. Calabi, BUR, Milano.

Aristotele (2002), *Politica*, a c. di C. A. Viano, Rizzoli, Milano.

Aristotele (2007), *Dell'interpretazione*, Introduzione traduzione e commento di M. Zanatta, BUR, Milano.

Arnauld, A.-Lancelot, C. (1810), *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal, par Arnauld et Lancelot; Précédée d'un Essai sur l'origine et le progrès de la Langue françoise, par M. Petitot, Et suivie du Commentaire de M. Duclos, auquel on a ajouté des Notes*, Chez Bossange et Masson, Libraires de S.A.I. et R. Madame Mère, rue de Tournon, n.6, Paris.

Bernier, F. (1684), *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, 6 Voll., Anisson, Posuel & Rigaud, Lyon.

Buffon, G.-L.L. comte de (1753), *Discours sur la nature des animaux*, in *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, Imprimerie Royale, Paris.

Calmet, A. (1741), *Il tesoro delle antichità sacre e profane tratto da' comentî del Reverendo Padre Don Agostino Calmet Abbate Benedettino sopra la divina scrittura e dato in luce da Lamberto Gaetano Pansampieri sacerdote e patrizio lucchese*, Dionisio Ramanzini Librajo a S. Tomio e Francesco Pitteri Librajo in Marzeria, Verona-Venezia.

Cicerone, M. T. (1998), *De inventione*, Introduzione traduzione e note a c. di M. Greco, Congedo, Galatina.

Commentarium in Platonis "Theaetetus" (1995), ed. by Sedley, D.-G. Bastianini Adorno, F., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Parte III: Commentari*, Olschki, Firenze, pp. 227-256.

⁷³⁰ Per i riferimenti ai classici nel corpo del testo utilizzo le convenzioni citazionali delle diverse tradizioni, per es. *De rerum natura* = Lucr. *DRN*; *Epistola a Erodoto* = Epic. *Hrdt*. Di volta in volta, indico il curatore (o i curatori) e l'anno di pubblicazione delle edizioni critiche di riferimento, delle raccolte di frammenti e delle traduzioni utilizzate. Esempio: l'edizione del *PHerc.* 1012 contenente lo scritto di Demetrio Lacone è stata curata da Enzo Puglia nel 1988, per cui in nota sarà indicato come "Demetrio Lacone *PHerc.* 1012 ed. Puglia 1988".

- Condillac, E. B. de (1947a), *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *Oeuvres philosophiques de Condillac* (ed. orig. 1746), texte établi et présenté par G. Le Roy, Presses universitaires de France, Paris, pp. 1-118.
- Condillac, E. B. de (1947b), *Grammaire* (ed. orig 1775), in *Oeuvres philosophiques de Condillac*, texte établi et présenté par G. Le Roy, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 425-514.
- Condillac, E. B. de (2004), *Traité des animaux* (ed. orig. 1755), présenté et annoté par M. Malherbe, Vrin, Paris.
- Cyrano de Bergerac (2000), *Les États et Empires de la Lune et du Soleil (avec le fragment de Physique)* (ed. orig. 1657; 1662), édition critique, textes établis et commentés par M. Alcover, Honoré Champion, Paris.
- De Brosses, C. (1765), *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, 2 Voll, Saillant, Paris.
- Demetrio Lacone (1988), *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (PHerc. 1012), edizione, traduzione e commento a c. di E. Puglia, Bibliopolis, Napoli.
- Descartes, R. (1986), *Opere filosofiche volume secondo: Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte* (1641, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitatis demonstrantur*), a c. di E. Garin, trad. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, Laterza, Roma-Bari.
- Descartes, R. (1998), *Discorso sul metodo* (1637, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete*), trad. Di M Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari.
- Diderot, D-D'Alembert, J. le R (1765), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Vol. 9, Chez Samuel Faulche, Neufchastel.
- Diodoro Siculo (2006), *Biblioteca storica. Libro I-III*, a c. di G. Cordiano- M. Zorat, BUR, Milano.
- Diogene di Enoanda (1993), *The Epicurean Inscription*, with introduction, translation, and notes by M.F. Smith, Bibliopolis, Napoli.
- Diogene Laerzio (1962), *Vite dei Filosofi*, a c. di M. Gigante, Laterza, Bari.
- Diogene Laerzio (2013), *Lives of eminent philosophers*, ed. by T. Dorandi, CUP, Cambridge.
- Epicuro (1973), *Opere*, a c. di G. Arrighetti, Einaudi, Torino.
- Epicuro (1973), *Epicurus, On nature, Book XXVIII*, ed. by D. Sedley, «Cronache Ercolanesi», 3 (1973), pp. 5-83.
- Epicuro (2010), *Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Carocci, Roma.

- Epicuro (2012), *Sulla natura: libro II*, a c. di G. Leone, Bibliopolis, Napoli.
- Erodoto (2012), *Erodoto: Le storie*, a c. di F. Bevilacqua, - A. Colonna, UTET, Torino.
- Fabrici d'Acquapendente, G. (2016), *De locutione, De brutorum loquela* (ed. orig. 1601; 1603), edizione, traduzione e commento a c. di Gensini, S.- Tardella, M., ETS, Pisa.
- Filodemo di Gadara (1978), *On methods of inference*, ed. with transl. and commentary by P. De Lacy, -E. De Lacy, Bibliopolis, Napoli.
- Filodemo di Gadara (2022), *De signis: sui fenomeni e sulle inferenze semiotiche* a c. di G. Manetti- D. Fausti, ETS, Pisa.
- Filone di Alessandria (2005), *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a c. di R. Radice; Presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Fréret, N. (1796), *Oeuvres complètes de Fréret, Secrétaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. EDITION augmentée de plusieurs ouvrages inédits, et rédigée par feu M. De Septchènes*, vol. 6, Chez Danré, Libraire, rue du Cimetière S. André-des Arts, n. 15; Oubrè, rue S. Denis, n. 20, Paris.
- Gassendi, P. (1649), *Animadversiones in librum decimum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri: placita autem, quas ille treis statuit Philosophiae parteis, Continent 1. Canonicam nempe, habitam dialecticae loco, 2. Physicam, ac imprimis nobilem illius partem meteorologiam, 3. Ethicam cuis fratia ille excoluit caeteras*, G. Barbier, Lugduni.
- Gassendi, P. (1658), *Opera Omnia*, L. Anisson, I.B. Devenet, Lugduni.
- Gassendi, P. (2001), *Vie et moeurs d'Épicure (1647, De vita et moribus Epicuri)*, traduction, introduction, annotations de S. Taussig Éd. Alive, Paris.
- Gregorio di Nissa (1943), *La création de l'homme*, introduction et traduction de J. La Place, notes de J. Daniélou, Rouche, Lyon.
- Gregorio di Nissa (2014), *Opere dogmatiche*, a c. di C. Moreschini, Bompiani, Milano.
- Herder J. G. (1973), *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente (1767, Fragmente über die neuere deutsche Literatur)*, tr. di N. Merker in Merker, N.-Formigari, L. (1973), *Linguaggio e società/ scritti di Herder-Monboddo*, Laterza, Roma-Bari, pp. 70-129.
- Herder, J. G. (1995), *Saggio sull'origine del linguaggio (1772, Abhandlung über den Ursprung der Sprache)*, a c. di A. P. Amicone, Pratiche, Parma.
- T. Lucrezio Caro (1994), *La natura*, introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. Giancotti, Garzanti, Milano.
- T. Lucrezio Caro (2019), *De rerum natura: Libri VI*, ed by M. Deufert, De Gruyter, Berlin-Boston (Mass.).
- Leibniz, G.W. von. (1991), *Epistolica de historia etymologica dissertatio (1712?)*, in S. Gensini, *Il naturale e il simbolico, saggio su Leibniz*, Bulzoni, Roma 1991, pp. 191-271.

- Leibniz, G.W. von. (1995), *L'armonia delle lingue*, testi scelti, introdotti e commentati da S. Gensini, prefazione di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari.
- Leibniz, G.W. von. (2011), *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1765, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*), a c. di S. Cariatì, con un saggio di P. Emanuele, Bompiani, Milano.
- Montaigne, M. E. de (2012), *Saggi* (1588, *Essais*), traduzione di F. Garavini riveduta e corretta sull'edizione critica dell'esemplare di Bordeaux stabilita da A. Tournon, testo francese a fronte, Bompiani, Milano.
- Q. Orazio Flacco (2002), *Satire*, a c. di T. Colamarino-D. Bo, UTET, Torino.
- Platone (2004), *Cratilo*, a c. di F. Aronadio, Laterza, Bari.
- Plutarco (2017), *Contro Colote in difesa degli altri filosofi* a c. di C. Delle Donne, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli- G. Pisani, Bompiani, Milano, pp. 2152-2193.
- Presocratici (1969), *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Introduzione di G. Giannantonì, Laterza, Bari.
- Presocratici (2016), *Early Greek Philosophy*, edited and translated by Laks A.-Most G. W. (eds.), 9 Voll., Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Proclo (2017), *Commento al Cratilo di Platone*, a c. di M. Abbate, Bompiani, Milano.
- Rousseau, J. J. (1968), *Essai sur l'origine des langues: où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (ed. orig. 1751), edition, introduction et notes par C. Porset, Ducros, Bordeaux.
- Sesto Empirico (1975), *Contro i Logici*, a c. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari.
- Shuckford, S. (1731), *The Sacred and Profane History of the World, Connected from the Creation of the World to the Dissolution of the Assyrian Empire at the Death of Sardanapalus, and to the Declension of the Kingdom of Judah and Israel, Under the Reigns of Ahaz and Pekah*, R. Knaplock in St. Paul's Churchyard, and J. Tonson in the Strand, London.
- Simon, R. (1685), *Histoire critique du Vieux Testament*, Billaine, Paris.
- Stoicorum Veterum Fragmenta (2002), *Stoici antichi: tutti i frammenti*, secondo la raccolta di Hans von Arnim, a c. di R. Radice, Bompiani, Milano.
- Sußmilch, J.P. (1766), *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Buchladen der Real-schule, Berlin.
- Theophrastus redivivus (1981), *Theophrastus redivivus* (ed. orig. 1659), edizione prima e critica a c. di G. Canziani – G. Paganini, La Nuova Italia, Firenze.
- M. T. Varrone (1974), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, a c. di A. Traglia, UTET, Torino.

- M. T. Varrone (2017), *De lingua Latina IX*, Introduzione, testo, traduzione e commento a c. di A. Duso, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.
- M. Vitruvio Pollione (1990), *De Architectura*, a c. di L. Migotto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone.
- Warburton, W. (1742a), *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation, the Second Volume, in Two Parts. The Second Edition*, Mr. Fletcher Gyles, London.
- Warburton, W. (1742b), *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, E. de Silhouette (Ed). G. Darrès, London.
- Warburton, W. (1765), *The Divine Legation of Moses Demonstrated, in Nine Books, Fourth Edition, Corrected and Enlarged*, A. Millar and J. and R. Tonson, London.
- Warburton, W. (1788), *The works of the Right Reverend William Warburton, Lord Bishop of Gloucester. In seven volumes*, John Nichols, London.
- Warburton, W. (1793), *Dissertazione sulla iniziazione a' misteri eleusini ovvero Nuova spiegazione del Libro VI di Virgilio Tratta dalla Sessione IV della Divinità della Missione di Mosè Dimostrata da Guglielmo Warburton*, A. Curti (Ed). Tipografia A. Curti, Venezia.
- Warburton, W. (1811), *The Works of the Right Reverend William Warburton D.D., Lord Bishop of Gloucester a New Edition in Twelve Volumes*, R. D. D. Hurd (Ed). T. Cadell and W. Davies, London.
- Warburton, W. (1977), *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 / W. Warburton; traduit par L. Des Malpeines*, (ed. orig. 1742) ed. et notes par P. Tort, Aubier-Flammarion, Paris.
- Warburton, W. (1986), *Scrittura e Civiltà. Saggio sui geroglifici degli egiziani (1742, The Divine Legation of Moses Demonstrated, IV, sez. 4)*, a c. di A. Verri, Longo Editore, Ravenna.

Letteratura Secondaria

- Aarsleff, H. (1975), *The Eighteenth Century, Including Leibniz*, in Sebeok, T. (ed.) *History of Linguistics*, Mouton, The Hague-Paris, pp. 383-479.
- Aarsleff, H. (1982a), *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Aarsleff, H. (1982b), *The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder*, in Aarsleff, H. *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 146-209.

- Aarsleff, H. (2001), *Introduction and Notes to E. B. de Condillac, Essay on the Origin of Human Knowledge*, CUP, Cambridge, pp. xi-xlv.
- Abbate, M. (2017), *Introduzioni e note a Proclo, Commento al Cratilo di Platone*, Bompiani, Milano, pp. 7-254.
- Ademollo, F. (2011), *The Cratylus of Plato: A Commentary*, CUP, Cambridge.
- Alcover, M. (1970), *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Droz, Paris-Genève.
- Alcover, M. (2000), *Introduction et notes a Cyrano De Bergerac, Les États et Empires de la Lune et du Soleil (avec le fragment de Physique), édition critique, textes établis et commentés par M. Alcover*, Honoré Champion, Paris, pp. xv-ccix.
- Alessandrelli, M. (2013), *Il problema del AEKTON nello stoicismo antico: origine e statuto di una nozione controversa*, Olschki, Firenze.
- Alfonsi, L. (1978), *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico . . . e oltre*, in Gigon, O. (ed.), *Lucrece. Huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, pp. 271-315.
- Allen, J. (2001), *Inference from Signs. Ancient Debates About the Nature of Evidence*, Clarendon Press, Oxford.
- Allen, J. (2005), *The Stoics on the Origin of Language and the Foundation of Etymology*, in D. Frede, -Inwood, B. (eds.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age, Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, CUP, Cambridge, pp. 14-35.
- Amendolara, R. (2021), *Opinione e scienza nella ricerca etimologica di Marco Terenzio Varrone*, «Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue», 10 1 (2021), pp. 47-66.
- Amicone, A. P. (1995), *Introduzione e note a J. G. Herder, Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma, pp. 7-25.
- Annas, J. (1990), *Stoic Epistemology*, in Everson, S. (ed.) *Epistemology*, CUP, Cambridge-New York-Port Chester, pp. 184-203.
- Apel, K. O. (1975), *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna.
- Aronadio, F. (2004), *Introduzione e note a Platone, Cratilo*, Laterza, Roma-Bari, pp. v-lix; 147-173.
- Aronadio, F. (2011), *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma.
- Arrighetti, G. (1973), *Introduzione e note a Epicuro, Opere*, Einaudi, Torino, pp. ix-xxvi; 450-601.
- Asmis, E. (1984), *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca, London.

- Asmis, E. (1996), *Epicurean Semiotics*, in Manetti, G. (ed.), *Knowledge Through the Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout, Brepols, pp. 155-185.
- Asmis, E. (2009), *Epicurean Empiricism*, in Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, CUP, Cambridge, pp. 84-104.
- Atherton, C. (2005), *Lucretius on what language is not*, in Frede, D.-Inwood, B. (eds.), *Language and Learning*, CUP, Cambridge-New York, pp. 101-138.
- Atherton, C. (2009), *Epicurean Philosophy of Language*, in Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, CUP, Cambridge-New York, pp. 197-215.
- Atherton, C.-D. Blank (2003), *The Stoic Contribution to Traditional Grammar*, in Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to Stoics*, CUP, Cambridge-New York, pp. 310-327.
- Auroux, S. (1988), *La question de l'origine des langues: ordres et raisons du rejet Institutionnel*, in Gessinger, J.-Rahden, W. V. (eds.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 122-150.
- Bailey, C. (1947), *Introduction and notes to T. Lucrezio Caro (1947) De Rerum Natura Libri Sex*, edited with prolegomena, critical apparatus, translation, and commentary by C. Bailey, Clarendon Press, Oxford, pp. 1177-1748.
- Barnes, J. (1982), *Epicurean Signs*, in Barnes, J.- Brunschwig, J.- Burnyeat, M. -Schofield, M. (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume*. OUP, Cambridge-Paris, pp. 91-134.
- Barra, G. (1969), *La figura e l'opera di Terenzio Varrone reatino nel "De Civitate Dei" di Agostino*. IEM, Napoli.
- Bellis, D.-Garber, D.-Palmerino, C. R. (2023), *Pierre Gassendi: Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy*, Routledge, New York.
- Berg, R.M. van den (2008), *Proclus' commentary on the Cratylus in context: ancient theories of language and naming*, Brill, Leiden.
- Bergomi, M. (2022), *Introduzione e commento a Platone, Cratilo*, Carocci, Roma, pp. 9-74; 215-275.
- Bernier, J. (2007), *Richard Simon et l'hypothèse des écrivains publics: un échec humiliant*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses » 87 2 (2007), pp. 157-176.
- Berti, M.- Costa, V. (2010), *La Biblioteca di Alessandria: storia di un paradiso perduto*, Tored, Tivoli (Roma).
- Bianchi, M.L. (2011), *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna: Paracelsus, Weigel, Böhme*, L. S. Olschki, Firenze.
- Bignone, E. (1913), *Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel medioevo*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 41 (1913), pp. 230-262.

- Blank, D. (2019), *What's Ecuba to Him? Varro on the Natural Kinship of Things and of Words*, in Pezzini, G.-Taylor, B. (eds.), *Language and Nature in the Classical Roman Word*, CUP, Cambridge, pp. 121-152.
- Bloch, O. (1971), *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- Bloch, O. (1985), *Cyrano de Bergerac et la philosophie*, «Revue du XVII siècle» 149 (1985), pp. 337-348.
- Bloch, O. (1990), *Il materialismo*, Marzorati Editore, Settimo Milanese.
- Bloomfield, L. (1933), *Language*, Henry Holt and Company, New York.
- Boehm, I.-Vallat, D. (2020), *Epitome: abrégé des textes antiques actes du colloque international de Lyon, 3-5 mai 2017*, MOM'éditions, Lyon.
- Bora, P. (1989), *Introduzione e note a J. J. Rousseau, Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a c. di P. Bora, Einaudi, Torino, pp. vii-xxxvi.
- Bost, H. (1985), *Babel: du texte au symbole*, Labor et Fides, Genève-Paris.
- Boyancé, P. (1941), *La « doctrine d'Euthyphron » dans le Cratyle*, «Revue des Études Grecques», 54 (1941), pp. 141-175.
- Boyancé, P. (1963), *Lucrece et l'épicurisme*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Boyancé, P. (1972), *Sur la théologie de Varron*, «Études sur la Religion Romaine», (1972), pp. 235-282.
- Boys-Stone, G. (2001), *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of Its Development from the Stoics to Origen*, OUP, Oxford.
- Brancacci, A. (1990), *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli.
- Brink, C.O. (1971), *Introduction and Notes to Q. Orazio Flacco, Horace on Poetry. The Ars Poetica*, CUP, New York, pp. 1-51; 73-524.
- Broggiato, M. (2006), *Introduzione e note a Cratete di Mallo, I frammenti*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, pp. xi-lxix.
- Broggiato, M. (2014), *Introduzione e commento a Filologia e interpretazione a Pergamo. La scuola di Cratete*, Collana Studi e Ricerche.
- Bronowski, A. (2019), *The Stoics on Lekta. All There's to Say*, OUP, Oxford.
- Bruce, F.F. (1963), *The Books and the Parchments: How We Got Our English Bible*. F.H. Revell, Old Tappan.
- Burton, A. (1972), *Diodorus Siculus: A Commentary*, Brill, Leiden.

- Butterfield, D. (2013), *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*, CUP, Cambridge.
- Butterfield, D. (2015), *Lucretius in the Early Modern Period*, in Norbrook, D.-Harrison, S.-Hardie, P. (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, OUP, Oxford, pp. 44-68.
- Calabi, F. (2010), *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Morcelliana, Brescia.
- Calabi, F. (2013), *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma.
- Callipo, M. (2011), *Introduzione e note a Dionisio Trace e la tradizione grammaticale*, Bonna, Acireale-Roma, pp. 9-49; 89-209.
- Calogero, G. (1967), *Storia della logica antica*, Laterza, Bari.
- Canévet, M. (1983), *Grégoire De Nysse et l'hermenetique biblique. Étude des rapports entre le langage et la Connaissance de dieu*, Etudes augustinienes, Paris.
- Canfora, L. (1996), *Il viaggio di Aristeia*, Laterza, Roma-Bari.
- Carlino, A. (1994), *La fabbrica del corpo: libri e dissezione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino.
- Cassirer, E. (1961), *La filosofia delle forme simboliche. 1 Il linguaggio*, (1923, *Philosophie der symbolischen Formen, I: Die Sprache*), trad. di E. Arnaud, La nuova Italia, Firenze.
- Cassirer, E. (1966), *La filosofia delle forme simboliche. 3 Fenomenologia della conoscenza* (1929, *Philosophie der symbolischen Formen, III: Phänomenologie der Erkenntnis*), trad. di E. Arnaud, La nuova Italia, Firenze.
- Cheerpack, C. (1955), *Warburton and the Encyclopedie*, «Comparative Literature» 7 (1955), pp. 226-239.
- Chiaradonna, R. ed. (2018), *Filosofia tardoantica. Storia e Problemi*, Carocci, Roma.
- Chométy, P.-M. Rosellini eds. (2017), *Traduire Lucrèce : pour une histoire de la réception française du "De rerum natura", XVIe-XVIIIe siècle*, Honoré Champion, Paris.
- Chomsky, N. (1966), *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper-Row, New York-London.
- Cimatti, F.-Gensini, S.-Plastina, S. eds. (2016), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano.
- Collart, J. (1954), *Varron grammairien latin*, Les Belles Lettres, Paris.
- Cordiano, G.-Zorat, M. (2006), *Introduzione e note a Diodoro Siculo, Biblioteca storica. Libro I-III*, BUR, Milano, pp. 11-72.
- Coseriu, E. (2010), *Storia della filosofia del linguaggio*, edizione italiana a c. di D. Di Cesare, Carocci, Roma.

- Cubeddu, R.- Verde, F. (2025), *Epicureismo antico e moderno*, Lithos, Roma.
- Dahan, G. (2013), *L'exégèse de la Bible et l'usage du vernaculaire (XIIe-XIIIe siècles*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 93, 2 (2013), pp. 181-201.
- Dahlmann, H. (1928), *De philosophorum Graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo*, PhD Diss., Leipzig.
- Dahlmann, H. (1997), *Varrone e la teoria ellenistica della lingua*, presentazione, note di commento e bibliografia a c. di G. Calboli, trad. it. a c. di P. Voza, Loffredo, Napoli.
- Damiani, V. (2021), *La Kompendienliteratur nella scuola di Epicuro: Forme, funzioni, contesto*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- D'Amico, J. (1988), *Manuscripts*, in Skinner, Q.-Kessler, E.-Kraye, J (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, CUP, Cambridge, pp. 11-24.
- Daniélou, J. (1956), *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, «Revue des Études Grecques» 69, (1956), pp. 412-432.
- Darmon, J.-C. (1998), *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle: études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, Presses universitaires de France, Paris.
- Darmon, J.-C. ed. (2004), *Cyrano de Bergerac, Les états et empires de la lune et du soleil*, Honoré Champion, Paris.
- David, M.V. (1965), *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, S.E.V.P.E.N., Paris.
- De Luca, L. (2021), *Il Dio architetto di Filone di Alessandria (De opificio mundi 17-20)*, Vita e pensiero, Milano.
- De Mauro, T. (1965), *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma-Bari.
- De Mauro, T. (1971), *Senso e significato. Studi di Semantica teorica e storica*, Laterza, Bari.
- De Mauro, T. (2004), *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue* (ed. orig. 1982), Laterza, Bari.
- De Mauro, T. (2008), *Lezioni di linguistica teorica*, Laterza, Roma.
- De Mauro, T. (2009), *Epicurus*, in Stammerjohann, H. (ed.) *Lexicon Grammaticorum: Who's Who in the History of World Linguistics*, Max Niemeyer, Tübingen, pp. 427-433.
- De Palo, M. (2005), *De Bosses e Leibniz: un modello di naturalismo linguistico*, in Gensini, S. (ed.), *Linguaggio, mente, conoscenza. Intorno a Leibniz*, Carocci, Roma, pp. 87-120.
- Delle Donne, C. (2017), *Commento a Plutarco, Contro Colote in difesa degli altri filosofi*, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano, pp. 2957-2972.

- Delle Donne, C. (2023), *Artigiani di parole: il linguaggio e la sua genesi a partire dal Cratilo di Platone*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- Demonet, M.-L. (1990), *Du désir de nommer, ou le rôle du corps dans la première nomination, et la place de la conception épicurienne du langage au XVI siècle*, in Céard, J.-Fontaine, M. M. (eds.), *Le Corps à la renaissance. Actes du XXX colloque de Tours 1987*, Aux amateurs de livres, Paris, pp. 253-265.
- Demonet, M.-L. (1992), *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Honoré Champion, Paris.
- Derrida, J. (1969), *Della Grammatologia*, edizione italiana a c. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1977), *Scribble (pouvoir/écrire)*, in W. Warburton, *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 / W. Warburton; traduit par L. Des Malpeines, ed. et notes par P. Tort*, Aubier-Flammarion, Paris, pp. 5-43.
- Di Cesare, D. (1980), *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma.
- Di Piazza, S. (2005), *Metodo e criterio dell'inferenza semiotica nel De signis di Filodemo*, «Studi Filosofici», XXVIII (2005), pp. 9-34.
- Dorandi, T. (2009), *Laertiana: capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, W. De Gruyter, Berlin-New York.
- Dorandi, T. (2013), *Introduction to Diogene Laerzio, Lives of eminent philosophers*, CUP, Cambridge, pp. 1-62.
- Doty, R. (1992), *The criterion of truth*, Lang, New York-Berlin.
- Droixhe, D. (1978), *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800): rationalisme et révolutions positivistes*, Librairie Droz, Genève.
- Droixhe, D. (1992), *Interpréter Babel: Simon, Leclerc, Basnage*, «Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft», 2 (1992), pp. 137-147.
- Droixhe, D. (2007), *Souvenirs de Babel. La reconstruction de l'histoire des langues de la Renaissance aux Lumières*, ARLLFB, Bruxelles.
- Dubois, C.-G. (2010), *Mythe et langage au XVIe siècle*, Eurédit, Paris.
- Duso, A. ed. (2017), *Introduzione e note a M. T. Varrone, De lingua Latina IX*, introduzione, testo, traduzione e commento a c. di A. Duso, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, pp. 139-233.
- Eco, U. (1993), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari.
- Eco, U. (2007), *Dall'albero al labirinto: studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano.

- Evans, A.W. ed. (1932), *Warburton and the Warburtonians. A Study in Some Eighteenth-Century Controversies*, OUP, Oxford.
- Fabbrichesi, R. (2001), *Continuità e vaghezza. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein*, CUEM, Milano.
- Farrel, J. (2007), *Lucretian Architecture: The Structure and Argument of De Rerum Natura*, in Gillespie, S.-Hardie, P. R. (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, CUP, Cambridge, UK-New York, pp. 76-91.
- Fattori, M. (2000), *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, L. S. Olschki, Firenze.
- Ferrini, C. (1991), *La lettura herderiana dell'Essai di Condillac nella "Abhandlung uber den Ursprung der Sprache"*, «Archivio di Filosofia. Studi di Filosofia tedesca», LIX (1991), pp. 37-63.
- Fleischmann, W.B. (1971), Lucretius Carus, Titus, in Kristeller, P. O.-Cranz, F. E.-Brown, V (eds.) *Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translation and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, D.C. Washington, pp. 349-367.
- Fleyfel, A. (2008), *Richard Simon, critique de la sacralité biblique*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 88, 4 (2008), pp. 469-492.
- Formigari, L. (1970), *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Laterza, Bari.
- Formigari, L. (1981), *La scimmia e le stelle: da Newton a Darwin la formazione dell'immagine laica e scientifica dell'uomo e del mondo*, Editori Riuniti, Roma.
- Formigari, L. (2005), *Il linguaggio: storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari.
- Formigari, L. (2008), *Philosophical Naturalism and Linguistic Epistemology*, in Klaas, W.-De Cuypere, L. (eds.) *Naturalness and iconicity in language*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 25-46.
- Fraisse, S. (1962), *L'influence de Lucrèce en France au seizième siècle*, Nizet, Paris.
- Frede, M. (1987), *Principles of Stoic Grammar*, in Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, pp. 301-337.
- Friis-Jensen, K. (2007), *The Reception of Horace in the Middle Ages*, in Harrison, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Horace*, CUP, New York, pp. 291-305.
- Fusco, M. (2015), *La questione animale: il ritorno degli antichi nell'Apologie di Montaigne*, in Marras C.-Schino, A. (eds.), *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età Moderna, Atti del Convegno Roma 23-25 gennaio 2014*, ILIESI digitale, pp. 27-38.
- Garcea, A. (2019), *Nigidius Figulus' Naturalism. Between Grammar and Philosophy*, in Pezzini, G. -Taylor, B. (eds.), *Language and Nature in the Classical Roman World*, CUP, Cambridge, pp. 79-102.
- Garcea, A. (2024), *Nigidius Figulus' Linguistic Thought. Sources and Problems of Interpretation*, Volk, K. (ed.) *Nigidius Figulus: Roman polymath*, Brill, Leiden, pp. 98-116.

- Gay, P. (1976), *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, Alfred A Knopff, New York.
- Genette, G. (1976), *Mimologique. Voyages en Cratylie*, Seuil, Paris.
- Gengoux, N. (2014), *Un athéisme philosophique à l'âge classique: le "Theophrastus redivivus"*, 1659, Honoré Champion, Paris.
- Gengoux, N.- Moreau, P.-F. (2014), *Entre la Renaissance et les Lumières, le "Theophrastus redivivus"*, 1659, Honoré Champion, Paris.
- Gensini, S. (1987), *Terminus: linguaggio scientifico vs linguaggio comune da Galilei a Leibniz*, in Di Cesare, D.-Gensini, S. (eds.) *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia linguistica (1600-1800)*, Marietti, Casale Monferrato, pp. 16-30.
- Gensini, S. (1990), *Vulgaris opinio babelica: Sui fondamenti storico-teorici della pluralità delle lingue nel pensiero di Leibniz*, in De Mauro, T.-Formigari, L. (eds.), *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 61-84.
- Gensini, S. (1991), *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Bulzoni, Roma.
- Gensini, S. (1993), *Epicureismo e naturalismo nella filosofia del linguaggio fra umanesimo e illuminismo: prime linee di ricerca «Annali della Facoltà del Magistero dell'Università di Cagliari, Nuova Serie»*, XVI (1993), pp. 55-119.
- Gensini, S. (1995), *Introduzione e commenti a G.W. von Leibniz, L'armonia delle lingue*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-58.
- Gensini, S. (1996), *The Linguistic Naturalism of Theophrastus Redivivus (1659?)*, in Koener, K. (ed.) *Historiographia Linguistica*, Vol. 23, 3, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, pp. 301-320.
- Gensini, S. (1999), *Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment*, in Schmitter, P. (ed.) *Sprachtheorien der Neuzeit I (= Geschichte der Sprachtheorie. IV)*, Narr, Tübingen, pp. 44-92.
- Gensini, S. (2005), *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in Cacciatore, G.-Gessa Kurotschka V.-Nuzzo, E.-Sanna, M.-Scognamiglio, A. (eds.) *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, in "Laboratorio dell'ISPF", II, 1.
- Gensini, S. (2012), *Secolarizzare le origini: Leibniz e il dibattito linguistico seicentesco*, in Amerini, F.-Messori, R. (eds.), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, ETS, Pisa.
- Gensini, S. (2014), *Leibniz teorico e storico delle lingue*, in Oesterreicher, W.-Selig, M. (eds.), *Geschichtlichkeit von Sprache und Text: Philologien-Disziplingenese-Wissenschaftshistoriographie*, Fink, Paderborn, pp. 47-66.
- Gensini, S. (2016a), *Apogeo e fine di Babele: linguaggi e lingue nella prima modernità*. ETS, Pisa.

- Gensini, S. (2016b), *Linguaggi animali nella prima modernità. Da Rorario al Theophrastus Redivivus*, in Cimatti, F.-Gensini, S.-Plastina, S. (eds.), *Bestie, filosofi e altri animali*, Rizzoli, Milano, pp. 117-142.
- Gensini, S. (2020), *La voce e il logos: filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, ETS, Pisa.
- Gensini, S. (2024), *Per una teoria delle origini naturali del linguaggio. Da Leibniz a Vico*, in Costantini, M.-D'Agostino, P. (eds.), *Il linguaggio nell'età dei Lumi. Teorie linguistiche nell'Europa del XVIII secolo*, «Lo Sguardo», 37, 2 (2024), pp. 91-108.
- Gensini, S.-Fusco, M. (2010), *Animal loquens: linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Carocci, Roma.
- Gensini, S.-Vitali, V. (2017), *Le idee linguistiche di Epicuro e la tradizione epicurea: il problema del significato*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», pp. 116-128.
- Gera, D.L. (2003), *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*, OUP, Oxford-New York.
- Giannantoni, G. (1994), *Epicurei e Stoici sul linguaggio*, in AA.VV. (eds.), *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico: studi in onore di Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli, pp. 249-271.
- Gibert, P. (2008), *Introduction et notes a R. Simon, Histoire critique du Vieux Testament: suivie de Lettre sur l'inspiration*, Bayard, Montrouge, pp. 7-70.
- Gigante, M. (1988), *Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio*, in Garfagni, G. C. (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986)*, Olschki, Firenze, pp. 367-459.
- Gillespie, S.-Hardie, P. R. eds. (2007), *The Cambridge Companion to Lucretius*, CUP, Cambridge, UK-New York.
- Giussani, C. (1896a), *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro*, «Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 20 (1896), pp. 103-141.
- Giussani, C. ed. (1896b), *Introduzione e commento a T. Lucrezio Caro (1896), De rerum natura Libri sex, revisione, testo, commento e studi introduttivi di C. Giussani*, Loescher, Torino.
- Glender, P. (1988), *Printing and Censorship*, in Schmitt, C. B.-Skinner, Q.-Kessler, E.-Kraye J. (eds.), *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, CUP, Cambridge, pp. 25-54.
- Glidden, D. (1983), *Epicurean Semantic*, in SYZETESIS. *Studi sull'Epicureismo greco e latino offerti a Marcello Gigante*, vol. 1, Bibliopolis, Napoli, pp. 185-226.
- Goldschmidt, V. (1940), *Essai sur le "Cratyle": contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Honoré Champion, Paris.
- Graeser, A. (1978), *The Stoic Theory of Meaning*, in Rist, J. M. (ed.) *The Stoics*, University of California press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 77-100.

- Graffi, G. (2001), “*Linguistica Cartesiana*” e “*Linguistica Illuminista*”: riflessioni sulle origini di un dibattito storiografico, in Massariello Merzagora, G. (ed.) *Storia del pensiero linguistico: linearità, fratture e circolarità. Atti del convegno della Società Italiana di Glottologia, Verona 11-13 Novembre 1999*, Il Calamo, Roma, pp. 137-164.
- Graffi, G. (2005), *The Problem of the Origin of Language in Western Philosophy and Linguistics*, «Lingue e linguaggio», 1 (2005), pp. 5-26.
- Graffi, G. (2019), *Breve storia della linguistica*, Carocci, Roma.
- Grafton, A. (1988), *Appendices: The Availability of Ancient Works*, Schmitt, C. B.-Skinner, Q.-Kessler, E. -Kraye J. (eds.), *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, CUP, pp. 763-791.
- Gregory, T. (1961), *Scetticismo ed empirismo: Studio su Gassendi*, Laterza, Bari.
- Gregory, T. (2006), *Origini della terminologia filosofica moderna: linee di ricerca*, Olschki, Firenze.
- Gregory, T. (2016), *Translatio linguarum: traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze.
- Gritti, E. (2018), *Orientamenti e scuole nel neoplatonismo*, in Chiaradonna, R. (ed.), *Filosofia tardoantica. Storia e Problemi*, Carocci, Roma, pp. 67-84.
- Gutas, D. (2002), *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino.
- Hadzsits, G.D. (1935), *Lucretius and His Influence*, G.G. Harrap-Co., London.
- Hagendahl, H. (1967), *Augustine and the Latin Classics*, Almquist-Wiksell, Göteborg.
- Hahmann, A. (2015), *Epicurus on Truth and Phantasia*, «Ancient Philosophy» 35 (2015), pp. 155-182.
- Hammerstaed, J. (1996), *Il ruolo della prolepsis epicurea nell'interpretazione di Epicuro*, Epistula ad Herodotum 37, in Giannantoni, G.- Gigante, M. (eds.), *Epicureismo greco e romano: Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993*, Bibliopolis, Napoli.
- Hankins, J.-Palmer, A. (2008), *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: a Brief Guide*, L.S. Olschki, Firenze.
- Hankinson, R. J. (2003), *Epistemology*, in Inwood, B. (ed.) *The Cambridge companion to the Stoics*, CUP, Cambridge, pp. 59-84.
- Harden, A. (2013), *Animals in the Classical World*, Palgrave Macmillan UK, London.
- Horky, P. S. (2024), *Nigidius Figulus' Natural Cosmology and Philosophy of Language*, in Volk, K. (ed.), *Nigidius Figulus: Roman polymath*, Brill, Leiden, pp. 82-97.
- Hunwick, A. (2013), *Introduction and Notes to R. Simon, Critical history of the text of the New Testament: wherein is established the truth of the acts on which the Christian*

- religion is based*, Translated, Introduced and Annotated by A. Hunwick Brill, Leiden-Boston, pp. xxvi-xxxvi.
- Ildefonse, F. (1997), *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Vrin, Paris.
- Ioppolo, A.M. (1986), *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Bibliopolis, Napoli.
- Isermann, M. (2025), *The Alphabetization of Thought: Orthography, Locke, and Natural Philosophy*, Brill, Leiden-Boston.
- Jacquemier, M. (2006), *L'âge d'or du mythe de Babel, 1480-1600: de la conscience de l'altérité à la naissance de la modernité*, Eurédit, Paris.
- Jacquemier, M. (2023), *Le mythe de Babel à la Renaissance: richesses et structures du mythe*, l'Harmattan, Paris.
- Jorgensen, S.L. (2022), *The Opening of Platos' Cratylus. A Prelude to a socratic Reading of the Dialogue*, in Mikes, V. (ed.), *Plato's Cratylus: proceedings from the eleventh Symposium Platonicum Pragense, (9-10 November of 2017)*, Brill, Leiden-Boston, pp. 1-25.
- Kaitaro, T. (2022), *Language, culture and cognition from Descartes to Lewes*, Brill, Leiden-Boston.
- Kany-Turpin, J. (1999), *Origine du monde et des vivants: La réception de la théorie de Lucrèce par Gassendi et Cyrano de Bergerac*, in Poignault, R. (ed.), *Présence de Lucrèce, Actes du colloque tenu à Tours (3-5) décembre 1998*, Centre de Recherches A. Piganiol, Tours, pp. 337-343.
- Karfik, F. (2022), *A Theory of Language Between the Cratylus, the Theaetetus and the Sophist*, in Mikes, V. (ed.), *Plato's Cratylus: proceedings from the eleventh Symposium Platonicum Pragense, (9-10 November of 2017)*, Brill, Leiden-Boston, pp. 179-190.
- Karfiková, L. (2007), *Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor vor dem Hintergrund der antiken Sprachtheorien* (CE II 387 -444; 543 - 553), in Karfiková, L.-Douglass, S.-Zachhuber, J. (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies; proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15 - 18, 2004)*, Brill, Leiden, pp. 279-305.
- Karfiková, L.-Douglass, S.-Zachhuber, J. eds. (2007), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: an English version with supporting studies; proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15 - 18, 2004)*, Brill, Leiden
- Knoepfler, D. (1991), *La vie de Ménédème d'Érétrie de Diogene Laërce: contribution à l'histoire et à la critique du texte des vies des philosophes*, Reinhardt, Basel.
- Kretzmann, N. (1971), *Plato on the Correctness of Names*, «*American Philosophical Quarterly*», 8 (1971), pp. 126-138.

- Lambe, P.J. (1985), *Biblical Criticism and Censorship in Ancien Régime France: the Case of Richard Simon*, «Harvard Theological Review», 78 (1985), pp. 149-177.
- Laschia, P. (2016), *Aristotele e gli animali*, in Cimatti, F.-Gensini, S.-Plastina, S. (eds.), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano, pp. 17-36.
- Laschia, P. (2021), Σύμβολα, σημεῖα, ὁμοιώματα: *ripensando l'incipit del De interpretatione*, «Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue», 10 1 (2021), pp. 11-28.
- Law, V. (2003), *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*, CUP, Cambridge-New York.
- Leddy, N.-Lifschitz, A. eds. (2009), *Epicurus in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford.
- Leone, G. (2003), *Rileggendo il XXVIII libro Della Natura di Epicuro: riflessioni e proposte*, «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 159-164.
- Leone, G. (2023), *L'opera «Sulla natura» di Epicuro: un bilancio alla luce delle nuove ricerche*, «Cronache Ercolanesi», 53 (2023), pp. 7-29.
- Lévy, C. (1995), *Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron*, in Cerasuolo, S. (ed.), *Mathesis e Philia, Studi in onore di Marcello gigante*, Pubblicazioni del Dpt. di Filol. dell'Univ. degli Studi di Napoli Federico II, Napoli.
- Lévy, C. (1997), *Lucrece avait-il lu Enésidème?*, in Algra, K.-Koenen, M.Schrijvers, P. (eds.), *Lucretius and his intellectual background: proceedings of the colloquium, Amsterdam, 26-28 june 1996*, North-Holland, Amsterdam-New York-Oxford, pp. 115-124.
- Lezra, J.-Blake, L. (2016), *Lucretius and modernity: Epicurean encounters across time and disciplines*, Palgrave Macmillan, New York.
- Lifschitz, A. (2012a), *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, OUP, Oxford.
- Lifschitz, A. (2012b), *The Arbitrariness of the Linguistic Sign: Variations on an Enlightenment Theme*, «Journal of the History of Ideas», 73 (2012), pp. 537-557.
- Lifschitz, A. (2009), *The Enlightenment Revival of the Epicurean History of Language and Civilisation*, in Leddy, N.-Lifschitz, A. (eds.) *Epicurus in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford.
- Lo Piparo, F. (1987), *Due paradigmi linguistici a confronto*, in Di Cesare, D.-Gensini, S. (eds.), *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia linguistica (1600-1800)*, Marietti, Casale Monferrato, pp. 1-9.
- Lo Piparo, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio: cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.
- Long, A. (1971), *Aisthesis, Prolepsis, and Linguistic Theory*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 18 (1971), pp. 114-133.

- Long, A. (2005), *Stoic Linguistic, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica*, in Frede, D.-Inwood, B. (eds.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age, Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, CUP, Cambridge, pp. 36-55.
- Long, A.-Sedley, D. eds. (1987), *The Hellenistic Philosophers, with Translation, and Commentary*, CUP, Cambridge.
- Long, A.A. ed. (1999), *The Cambridge companion to early Greek philosophy*, CUP, Cambridge, UK.
- Longo Auricchio, F.-G. Indelli-Leone, G.-Del Mastro, G. (2020), *La Villa dei Papiri: una residenza antica e la sua biblioteca*, Carocci Ed, Roma.
- Machetti, S. (2006), *Uscire dal vago: analisi linguistica della vaghezza nel linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- Maione, M. (2020), *Linguaggio, lingue e scrittura. La questione delle origini in Condillac e Rousseau*, in Maione, M. (ed.) *La lunga ombra del Settecento: nuove prospettive sul secolo dei lumi*, Aracne editrice, Roma, pp. 67-92.
- Maione, M. (2024), *Introduzione - L'origine del linguaggio: modelli teorici attuali e prospettive storiche*, «Areté», 9 (2024), pp. 11-24.
- Manetti, G. (1984), *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano.
- Manetti, G. (2003), *Un modello antico per la moderna teoria dell'inferenza semiotica: il De Signis di Filodemo*, in Manetti, G.-Bertetti, P. (eds.), *Semiotica: testi esemplari. Storia, teoria, pratica, proposte. Testo&Immagine*, Torino, pp. 15-38.
- Manetti, G. (2010), *Un trattato sui segni - Filodemo: Sui segni e le inferenze semiotiche. «Paradigmi»*, XXVIII (2010), pp. 164-197.
- Manetti, G. (2012), *La semiotica salvata(si) dal Vesuvio: il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da segni nel De signis di Filodemo*, «Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue», 1 (2012), pp. 135-178.
- Manetti, G. (2016), *“Discorso interiore” e “discorso esteriore” nel dibattito antico sulla razionalità degli animali*, in Cimatti, F.-Gensini, S.-Plastina, S. (eds.), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano, pp. 37-62.
- Manetti, G. (2022), *The debate on the question of “tense” and “aspect” in the Stoics' linguistic theory*, in Faure, R.-Valli, S.P.-Zucker, A. (eds.), *Conceptions of Time in Greek and Roman Antiquity*, De Gruyter, Berlin, pp. 21-48.
- Manetti, G.-Fausti, D. (2011), *La sezione di Bromio nel De Signis: il dibattito sulla vaghezza del concetto di similarità*, «Cronache Ercolanesi», 41 (2010), pp. 161-188.
- Manetti, G.-Prato, A. eds. (2007), *Animali, angeli e macchine*, ETS, Pisa.
- Maso, S. (2008), *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli.

- McGann, M. (2007), *The Reception of Horace in Renaissance*, in Harrison, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, CUP, New York, pp. 305-317.
- Meißner, D. (2021), *Conventionaism and Relativism in Plato's Cratylus*, «History of Philosophy Quarterly», 38 (2021), pp. 119-135.
- Merker, N.-Formigari, L. (1973), *Linguaggio e società/ scritti di Herder-Monboddo*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-68.
- Migotto, L. (1990), *Introduzione e note a M. Vitruvio Pollione, De Architectura*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, pp. ix-xxxvii; 534-569.
- Mikes, V. (2022), *What Remains of Socrate's Naturalist Theory Once Conventionalism Is Accepted*, in Mikes, V. (ed.) *Plato's Cratylus: proceedings from the eleventh Symposium Platonicum Pragense, (9-10 November of 2017)*, Brill, Leiden-Boston pp. 65-89.
- Mitsis, P. ed. (2020), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, OUP, New York.
- Montarese, F. (2012), *Lucretius and his sources: a study of Lucretius, "De rerum natura", I, 635-920*, De Gruyter, Berlin.
- Moreau, I. (2007), *"Guérir du sot": les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Honoré Champion, Paris.
- Moreschini, C. (2014), *Introduzione e note a Gregorio Nisseno, Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano, pp. 7-188.
- Mori, G. (2022), *Athéisme et dissimulation au XVIIe siècle: Guy Patin et le "Théophrastus redivivus"*, Honoré Champion, Paris.
- Motta, A. (2014), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando, Roma.
- Murr, S. (1991), *L'âme des bêtes chez Gassendi*, «Corpus: revue de philosophie», 16/17 (1991), pp. 37-64.
- Murr, S. (1992), *Bernier et le gassendisme*, «Corpus: revue de philosophie», 20/21 (1992), pp. 115-135.
- Murr, S. ed. (1997), *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Vrin, Paris.
- Murr, S. (2022), *Bernier et Gassendi: une filiation déviationniste?*, in Murr, S. (ed.), *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Vrin, Paris, pp. 71-114.
- Nédélec, C. (2004), *Un monstre qui n'est que de langues*, in Parmentier, B. (ed.), *Lectures De Cyrano De Bergerac. Les Etats Et Empires De La Lune Et Du Soleil*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 147-162.
- Neis, C. (2012), *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts: Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*, De Gruyter, Berlin.

- Neis, C. (2023), «*Schon als Thier, hat der Mensch Sprache*». *Foundations of Linguistic Thinking in the European Enlightenment*, in Costantini, M.- D'Agostino, P. (eds.), *Il linguaggio nell'età dei Lumi. Teorie linguistiche nell'Europa del XVIII secolo*, «Lo Sguardo», 37, 2 (2024), pp. 17-50.
- Nisbet, R. (2007), *Horace: life and chronology*, in Harrison, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, CUP, New York, pp. 7-21.
- Nobile, L. (2005), *Il Trattato della formazione meccanica delle lingue di Charles de Brosses: un caso di materialismo linguistico-cognitivo nell'età dei Lumi*, PhD Diss. Università "La Sapienza", Roma.
- Norbrook, D.-Harrison, S.-Hardie P. R. eds. (2015), *Lucretius and the Early Modern*, OUP, Oxford.
- Paganini, G. (1978), *Tra Epicuro e Stratone: Bayle e l'immagine di Epicuro dal sei al settecento*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 33 (1978), pp. 72-115.
- Paganini, G. (2020), *The First Philosophical Atheistic Treatise: Theophrastus redivivus (1659)*, in Laursen, J.C.-Paganini, G.-Jacob, M. (eds.), *Clandestine Philosophy*, OUP, New York, pp. 37-84.
- Pagliari, A. (1930), *Sommario di linguistica arioeuropea I: Cenni storici e questioni teoriche*, L'Universale, Roma.
- Pagliari, A. (1958), *La dottrina dell'analogia e i suoi precedenti*, «Ricerche linguistiche», 4, pp. 1-18.
- Pagliari, A. (1963), *Struttura e pensiero del "Cratilo" di Platone*, in Pagliaro, A., *Nuovi saggi di critica semantica*, D. D'Anna, Messina-Firenze, pp. 49-76.
- Palmer, A. (2020), *Humanist Dissemination of Epicureanism*, in Mitsis, P. (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, OUP, New York, pp. 613-640.
- Parmentier, B. (2004), *Parler sans la langue. Langages et corps dans Les États et Empires de Cyrano de Bergerac*, «Littératures classiques», Supplément 53 (2004), pp. 219-236.
- Passoni Dell'Acqua, A. (2003), *Upon Philo's Biblical Text and the Septuagint*, in Calabi, F. (ed.) *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Brill, Leiden, pp. 25-52.
- Pavani, A. (2022), *Forms and Names on Cratylus 389a5-390a10*, in Mikes, V. (ed.), *Plato's Cratylus: proceedings from the eleventh Symposium Platonicum Pragense, (9-10 November of 2017)*, Brill, Leiden-Boston, pp. 90-109.
- Petrilli, R. (2019), *De Mauro lettore dei greci*, «Bollettino di italianistica» 2 (2019), pp. 140-146.
- Pezzini, G.-Taylor, B. (2019a), *Introduction: First Thoughts on Language and Nature*, in Pezzini, G.-Taylor, B. (eds.), *Nature and language in the classical roman world*, University Printing House, Cambridge, UK-New York, pp. 1-14.

- Pezzini, G.-Taylor, B. eds. (2019b), *Nature and language in the classical roman world*, University Printing House, Cambridge, UK-New York.
- Piergiacomini, E. (2020), *Language*, in Mitsis, P. (ed.) *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, OUP, New York, pp. 308-332.
- Piergiacomini, E. (2022), *Amicus Lucretius: Gassendi, il De rerum natura e l'edonismo cristiano*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Pinker, S.-Bloom P. (2010), *Linguaggio naturale e selezione darwiniana*, a c. di F. Ferretti - M. Primo, Armando, Roma.
- Pintard, R. (1983), *Le libertinage érudit: dans la première moitié du XVIIe siècle* (ed. orig. 1943), Boivin, Paris.
- Pohlenz, M. (1967), *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze.
- Porset, C. *Introduction et notes a Rousseau, J. J. (1968), Essai sur l'origine des langues: où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Ducros, Bordeaux.
- Preti, G. (1956), *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 11 3/4 (1956), pp. 359-373.
- Prosperi, V. (2007), *Lucretius in the Italian Renaissance*, in Gillespie S.-Hardie, P. R. (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, CUP, Cambridge, UK- New York, pp. 214-226.
- Quarantotto, D. (2005), *Aristotele sulla naturalità e convenzionalità del linguaggio*, «Elenchos» 26, 1 (2005), pp. 139-160.
- Quintili, P. (2016), *The Prehistory of Protolanguage's Notion. Condillac, Rousseau, De Brosses and the Origins of Language in the Eighteenth Century*, «Theoria et Historia Scientiarum», 13 (2016), pp. 35-53.
- Quintili, P. (2020), *La "rivoluzione cognitiva" di La Mettrie. L'Homme Machine e L'Ame materielle*, in Maione, M. (ed.), *La lunga ombra del Settecento: nuove prospettive sul secolo dei lumi*, Aracne editrice, Roma, pp. 165-178.
- Ranzoli, C. (1905), *Dizionario di Scienze Filosofiche*, Hoepli, Milano.
- Reale, G.-Radice, R. (2005), *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano, pp. xv-clx.
- Reeve, M. (2005), *The Italian Tradition of Lucretius*, «Aevum : rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», 1 (2005), pp. 1-50.
- Reeve, M. (2007), *Lucretius in the Middle Ages and Early Renaissance: Transmission and Scholarship*, in Gillespie, S.-Hardie, P. R. (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, CUP, Cambridge, UK-New York, pp. 205-213.

- Reinhardt, T. (2008), *Epicurus and Lucretius on the Origin of Language*, «The Classical Quarterly», 58, 1 (2008), pp. 127-140.
- Ricken, U.-Bergheaud P. (1990), *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung: zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution*, Akademie-Verl, Berlin.
- Robert, A. (2021), *Épicure aux enfers: hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Fayard, Paris.
- Robinson, T.M. (1991), *Heraclitus and Plato on the Language of the Real*, «The Monist» 74, 4 (1991), pp. 481-490.
- Rosiello, L. (1967), *Linguistica Illuminista*, Il Mulino, Bologna.
- Rosier-Catach, I. (1995), *Henri de Gand, le De Dialectica d'Augustin, et l'institution des noms divins*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino», VI (1995), pp. 145-253.
- Rosier-Catach, I. (2016), *Babel : le péché linguistique originel ?* In Briguglia, g. (Ed.), *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute*, Philosophie. Éditions de la Sorbonne, Paris, pp. 63-86.
- Ross, D. (1955), *The Date of Plato's "Cratylus"*, «Revue Internationale de Philosophie», (1955), pp. 187-196.
- Rossi, P. (1956), *Sulla storiografia filosofica italiana*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 11, 1 (1956), pp. 68-99.
- Rossi, P. (1960), *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli.
- Rossi, P. (1968), *Linguisti d'oggi e filosofi del Seicento*, 3 (1969), pp. 1-20.
- Rossi, P. (1979), *I segni del tempo. Storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano.
- Rossi, P. (2011), *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma.
- Rubarth, S.M. (1997), *The Stoic Theory of Aisthesis*, PhD Diss., University of Toronto.
- Rubarth, S.M. (2004), *The Meaning(s) of αἰσθησις in Ancient Stoicism*, «Phoenix», 58 3/4 (2004), pp. 319-344.
- Runia, D.T. ed. (2001), *Introduction and notes to Filone di Alessandria, On the creation of the cosmos according to Moses*, Brill, Leiden-Boston, pp. 1-47; 96-403.
- Salvucci, R. (1982), *Sviluppi della problematica del linguaggio nel XVIII secolo: Condillac, Rousseau, Smith*, Maggioli, Rimini.
- Sasso, G. (1979), *Il progresso e la morte: saggi su Lucrezio*, Il Mulino, Bologna.

- Schiano, C. (2014), *La genesi del linguaggio: memorie lucreziane in Cyrano De Bergerac*, «Atene e Roma» 3/4 (2014), pp. 239-256.
- Schiano, C. (2023), *L'utopia lucreziana nell'Autre monde di Savinien Cyrano de Bergerac*, «Futuro Classico», 9 (2023), pp. 3-50.
- Schrijvers, P.H. (1974), *La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage* DRN V 1019-1090, «Mnemosyne», (1974), pp. 337-364.
- Schwarzbach, B. (1987), *La fortune de Richard Simon au XVIIIe siècle*, «Revue des Études Juives», CXLVI (1987), pp. 225-239.
- Screech, M.A. (1998), *Montaigne's annotated copy of Lucretius: a transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks*, Libr. Droz, Genève.
- Sedley, D. (1973), *Introduction to Epicuro, On nature, Book XXVIII*, «Cronache Ercolanesi», 3 (1973), pp. 5-34.
- Sedley, D. (1982) *On signs*, in Barnes, J. (ed.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, CUP, Cambridge, pp. 239-272.
- Sedley, D. (1998a), *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, CUP, Cambridge.
- Sedley, D. (1998b), *The Etymologies in Plato's Cratylus*, «The Journal of Hellenic Studies», 118 (1998), pp. 140-154.
- Sedley, D. (2003), *Plato's Cratylus*, CUP, Cambridge.
- Sedley, D. (2018), *Epicurean Theories of Knowledge From Hermarcus to Lucretius and Philodemus*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», Special Issue (2018), pp. 105-121.
- Séris, J.-P. (1995), *Mechanical Models and the Language Sciences in the 18th Century*, in Formigari, L.-Gambarara, D. (eds.), *Historical Roots of Linguistic Theories*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 45-84.
- Sgarbi, M. ed. (2022), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer, Cham.
- Sideri, C. (2022), *La fortuna di Diodoro Siculo fra Quattrocento e Cinquecento: edizione critica dei volgarizzamenti della "Biblioteca Storica", Libri I-II*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Simone, R. (1990), *Seicento e Settecento*, in Lepschy, G. (ed.) *Storia della linguistica*, Il Mulino, Bologna, pp. 313-385.
- Simone, R. (1992), *Il sogno di Saussure: otto studi di storia delle idee linguistiche*, Laterza, Roma.
- Simone, R. (1995), *Purus Historicus est Asinus. Quattro modi di fare storia della linguistica*, «Lingua e stile», 30 (1995), pp. 117-126.

- Simone, R. (2001), *Sull'utilità e il danno della storia della linguistica*, in AA.VV. *Storia del pensiero linguistico: linearità, fratture e circolarità; atti del convegno della Società Italiana di Glottologia; Verona, 11-13 novembre 1999*, Il Calamo, Roma, pp. 13-68.
- Spinelli, E. (2010), *Breviari di salvezza. Comunicazione e scienza in Epicuro*, in Epicuro, *Epistola a Erodoto*, a c. di F. Verde, Carocci, Roma, pp. 9-24.
- Spinelli, E. (2016), *Presenze animali nella tropologia scettica: la testimonianza di Sesto Empirico*, in Cimatti, F.-Gensini, S.-Plastina, S. (eds.), *Bestie, Filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano, pp. 97-114.
- Stancati, C. (2003), *Une page d'histoire de la lexicographie en France et en Italie*. In Auroux, S. (ed.) *History of Linguistics 1999. Selected papers from the Eighth International Conference on the History of the Language Sciences, 14-19 September 1999, Fontenay-St. Cloud*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, pp. 303-318.
- Stancati, C. (2007), *Animali-macchine e umani da Descartes all'Encyclopédie*, in Manetti, G.-Prato, A. (eds.), *Animali, angeli e macchine*, ETS, Pisa, pp. 199-224.
- Starczewski, J. (2022), *Richard Simon, Biblical Criticism and Voltaire*, «Religions», 13, 10 (2022), p. 995.
- Steinman, J. (1960), *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Steinthal, H. (1863), *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern: mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Striker, G. (2020), *Epistemology*, in Mitsis, P. (ed.), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, OUP, New York, pp. 43-58.
- Swiggers, P. (1997), *Histoire de la pensée linguistique: analyse du langage et réflexion linguistique dans la culture occidentale de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Presses universitaires de France, Paris.
- Tani, I. (2005), *Eins in Vielem: motivi leibniziani nella filosofia del linguaggio di Herder*, in Gensini, S. (ed.), *Linguaggio, mente, conoscenza. Intorno a Leibniz*, Carocci, Roma, pp. 121-154.
- Tani, I. (2020), *All'origine del linguaggio: Sensi e sensatezza in Herder*, in Maione, M. (ed.) *La lunga ombra del Settecento: nuove prospettive sul secolo dei lumi*, Aracne, Roma, pp. 27-66.
- Tani, I. (2024), *Espressione, rappresentazione, giudizio: Herder vs Condillac a proposito dell'origine del linguaggio*, «Areté», 9 (2024), pp. 279-314.
- Thomson, A. (2020), *Materialism and the Early Modern "Natural History of Man"*, in Mitsis, P. (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, OUP, New York, pp. 641-670.
- Torero-Ibad, A. (2009a), *Débats politiques et philosophiques au XVII^e siècle*, PUL, Québec.

- Torero-Ibad, A. (2009b), *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*, Honoré Champion, Paris.
- Trabant, J. (1990), *Humboldt et Leibniz: Le concept intérieur de la linguistique*, in De Mauro T.-Formigari L. (eds.), *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 135-156.
- Trabant, J. (2001), *Introduction: New perspectives on an old academic question*, in Trabant, J.-Ward, S. (eds.) *New essays on the origin of language*, De Gruyter, Berlin, pp. 1-20.
- Trabant, J. (2009), *Herder and Language*, in Adler, H.-Kopke, W. (ed.) *A companion to the works of Johann Gottfried Herder*, Camden House, Rochester-New York, pp. 117-140.
- Trabant, J. (2013), *Cenni, voci e parole: Vico e Humboldt*, in Albano-Leoni, F.-Gensini, S.-Piemontesi E. (eds.), *Tra linguistica e filosofia del linguaggio. La lezione di Tullio De Mauro*, Laterza, Roma-Bari, pp. 103-117.
- Trapé, A. (1976), Augustinus et Varro, in AA.VV., *Atti del congresso internazionale di studi varroniani: Rieti settembre 1974*, Centro Studi Varroniani, Rieti, pp. 553-563.
- Tsouna, V. (2016), *Epicurean Preconceptions*, «Phronesis», 61 (2016), pp. 160-221.
- Tutrone, F. (2021), *Lucrezio e Carlo Magno. A proposito dell'epistola di Dungal sulle eclissi* (MGH Epistolae IV Karolini aevi II, pp. 570-578), in Lucarini, C.M.-Melidone, C.-Russo S. (eds.), *Symbolae panhormitanae: scritti filologici in onore di Gianfranco Nuzzo*, Palermo University Press, Palermo.
- Van Hal, T. (2015), *Recent Work on Leibniz's Investigations into the Natural Languages*. «Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue», IV (2015), pp. 39-56.
- Vecchio, S. (2004), *Da Pentecoste a Babele. Appunti di viaggio*, «Segno», 260 (2004), pp. 92-97.
- Vecchio, S. (2007), *Corporeità e linguaggio in Agostino e Gregorio Nisseno*, in Manetti G.-Prato A. (eds.), *Animali, angeli e macchine*, ETS, Pisa.
- Vecchio, S. (2008), *Gli sconfinamenti di Babele*. in Giuliani, F.-Barni M. (eds.), *Il logos nella polis. La diversità delle lingue e delle culture, le nostre identità*, Aracne, Roma, pp. 129-145.
- Verde, F. (2010), *Commento a Epicuro, Epistola a Erodoto*, Carocci, Roma, pp. 65-230.
- Verde, F. (2013), *Epicuro*, Carocci, Roma.
- Verde, F. (2016), *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*. In Tulli, M. (ed.) *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 335-368.
- Verde, F. (2017), *Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro: osservazioni su Trag. 296 R.3 (589 Dangel)*, «MUSEUM HELVETICUM», 74 (2017), pp. 158-171.

- Verde, F. (2018a), *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Petite Plaisance, Pistoia.
- Verde, F. (2018b), *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*, «*Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*», Special Issue (2018), pp. 79-104.
- Verlinsky, A. (2005), *Epicurus and His Predecessors on the Origin of Language*, in Frede, D.-Inwood, B. (eds.), *Language and Learning*, CUP, Cambridge, pp. 56-100.
- Verri, A. (1972), *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau, in appendice: Essai sur l'origine des langues*, Longo Editore, Ravenna.
- Verri, A. (1986a), *Introduzione e note*, in Warburton, W., *Scrittura e Civiltà. Saggio sui geroglifici degli egiziani*, Longo Editore, Ravenna, pp. 9-55.
- Vitali, V. (2018), *Il naturalismo linguistico epicureo-lucreziano: basi storiche e riprese critiche nella prima modernità*, PhD Diss., Università "La Sapienza", Roma.
- Vitali, V. (2019), *Cicerone, Orazio e il De Rerum Natura: un rapportarsi (in)consapevole. La prima trasmissione del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano in Cicerone e Orazio*, «*Ciceroniana on line*», III.1 (2019), pp. 157-189.
- Volk, K. ed. (2024), *Nigidius Figulus: Roman Polymath*, Brill, Leiden.
- Warren, J. ed. (2009), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, CUP, Cambridge.
- Watson, J.S. (1863), *The Life of William Warburton. Lord Bishop of Gloucester*, Longman, London.
- Wilson, C. (2003), *Epicureanism in Early Modern Philosophy: Leibniz and His Contemporaries*, in Inwood B.-Miller J. (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, CUP, Cambridge, pp. 90-115.
- Wilson, C. (2008), *Epicureanism at the Origins of Modernity*, OUP, Oxford.
- Winston, D. (1991), *Aspects of Philo's Linguistic Theory*, «*The Studia Philonica Annual 1991: Studies in Hellenistic Judaism: Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity*», 3 (1991), pp. 109-125.
- Wolfe, C.T. (2009), *A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism*, in Leddy, N.-Lifschitz, A. (eds.), *Epicurus in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford, pp. 69-84.
- Wolff, Étienne (1999), *L'utilisation du texte de Lucrèce par Gassendi dans le Philosophiae Epicuri Syntagma (1649)*, in Poignault, R. (ed.) *Présence de Lucrèce*, Presses Universitaires de Rennes, Tours, pp. 327-335.
- Zaccaria, P. (2016), *Citazioni poetiche nei frammenti di Diocle di Magnesia: tra poesia, filosofia e storiografia*, «*ERGA-LOGOI - Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità*», 4.1 (2016), pp. 119-141.

Zammito, J.H. (2017), *Herder between Reimarus and Tetens. The Problem of an Animal-Human Boundary*, in Waldow, A.-De Souza, N. (eds.), *Herder: philosophy and anthropology*, OUP, Oxford, pp. 127-146.

SITOGRAFIA:

CTC, Catalogus Translationum et Commentariorum
<http://catalogustranslationum.org/> [consultato il 27/02/2026].

Bulletin de la Société française de philosophie
<https://www.sofrphilosophie.fr/> [consultato il 27/02/2026].

Ringraziamenti

Prima di voltare l'ultima pagina, sento la necessità di ringraziare tutte le persone che, con i loro consigli e il loro sostegno, hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro.

Un primo sincero ringraziamento va, innanzitutto, ai miei tutor, per aver seguito con grande attenzione il mio lavoro. Alla Prof.ssa I. Tani, la mia prima tutor, per aver guidato il mio percorso passo dopo passo. La sua competenza e disponibilità hanno rappresentato una guida fondamentale per la realizzazione di questo lavoro e un punto di riferimento per la mia formazione intellettuale. Alla Prof.ssa C. Marras, per il supporto che ha fornito al mio lavoro in occasione dei nostri momenti di confronto. Grazie alle sue osservazioni e ai suoi suggerimenti ho potuto approfondire e chiarire diversi aspetti della ricerca, permettendomi di acquisire maggiore consapevolezza dei miei presupposti metodologici. Al Prof. F. Verde, per aver accettato di contribuire alla supervisione di questa tesi. La sua rigorosa competenza scientifica ha contribuito significativamente alla sezione dedicata all'antichità e le sue considerazioni sugli autori moderni mi hanno offerto spunti di riflessione preziosi.

Devo un profondo ringraziamento al Prof. S. Gensini. La sua presenza costante durante la mia intera formazione universitaria ha rappresentato un punto di riferimento di grande valore e i suoi consigli sono stati, ancora una volta, indispensabili.

Ringrazio la Prof.ssa M. S. Seguin che con grande disponibilità mi ha accolta presso il laboratorio "Libertins et clandestins" dell'IHRIM dell'ENS Lyon. Il dialogo con la Prof.ssa Seguin e con gli altri studiosi del laboratorio è stato fonte di preziosi spunti e suggerimenti per la stesura di queste pagine.

Un ringraziamento va anche al personale della Biblioteca di Filosofia, per il prezioso supporto nell'accesso a testi di difficile reperibilità.

Ringrazio i Revisori della tesi per l'attenzione che hanno dedicato alla lettura dell'elaborato e per le indicazioni che mi hanno aiutata a migliorarne la qualità.

Infine, desidero ringraziare sinceramente i colleghi che mi hanno supportata condividendo con me la loro esperienza. Un ultimo ringraziamento va ai miei amici e alle persone a me care, che mi hanno sostenuta nei momenti di difficoltà, hanno condiviso con me l'entusiasmo di ogni piccola nuova scoperta e, con pazienza, mi hanno accompagnata in questo percorso.

