

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

Direzione:

S. Gensini (Roma «La Sapienza»), G. Manetti (Siena).

Comitato di lettura:

N. Allocca (Roma «La Sapienza»), E. Canone (LIE-CNR), M. Capozzi (Roma «La Sapienza»), M. De Palo (Roma «La Sapienza»), D. Fausti (Siena), L. Forgione (Basilicata), C. Marmo (Bologna), C. Marras (Roma «La Sapienza»), A. Martone (Napoli), R. Pellerey (Genova), R. Petrilli (Toscia), F. Piazza (Palermo), M.M. Sassi (Pisa), I. Tani (Roma «La Sapienza»), S. Vecchio (Catania), M. Vedovelli (Siena Stranieri), A. Zucker (Nice).

Consiglio scientifico:

M. Bettini (Siena), A.G. Conte (Pavia), T. De Mauro (Roma «La Sapienza»), U. Eco (Bologna), L. Formigari (Roma «La Sapienza»), D. Gambarara (Cosenza), F. Lo Piparo (Palermo), J. Trabant (Jacobs University Bremen).

Redazione:

P. Bertetti (Siena), S. Bonfiglioli (Bologna), M. Fusco (Roma «La Sapienza»), A. Prato (Siena), G. Segreto (Siena), M. Tardella (Roma «La Sapienza»).

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

I, 1
2012

Segni e lingue tra tradizione classica e moderna



Edizioni ETS

«Blityri» pubblica contributi scientifici che sono vagliati dal Comitato Scientifico, il quale si avvale anche del parere di esperti, mediante 'doppio cieco'.

la versione elettronica di «Blityri» sarà disponibile da marzo 2013 su piattaforma OJS all'indirizzo www.blityri.it

periodico semestrale

iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 22/12 del 28/12/2012

direttore responsabile: Alessandra Borghini

abbonamento: Italia € 40,00, estero € 50,00

conto corrente postale n. 14721567

intestato a Edizioni ETS

bonifico bancario intestato a Edizioni ETS

Banca Intesa, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 95 T 03069 14020 013958150114

BIC/SWIFT BCITITMM

causale: abbonamento «Blityri»

© Copyright 2012

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISSN 2281-6682

ISBN 978-884673593-5

l'editore non garantisce la pubblicazione prima di sei mesi dalla consegna in forma definitiva di ogni contributo

Indice

Editoriale 7

1. Saggi

Stefania Bonfiglioli, *Su scatole e armadi. Dialogo intorno al cosmo e ai suoi segni a partire dal II secolo d.C.* 11

Fabio Stella, *Saggezza arcaica ed etica contemporanea. Alcune riflessioni* 29

Maria Fusco - Michela Tardella, *Sul rapporto tra γράμματα/ἄρθροι e litterae/articuli. Una riflessione sulla dimensione naturale dell'articolazione linguistica in Aristotele e Fabrici d'Acquapendente* 53

Arturo Martone, *Un bambino grida - Si è fatto male? Sul 'linguaggio d'azione' di Condillac* 73

Alessandro Prato, *Linguaggio e natura umana: il bambino selvaggio dell'Aveyron* 111

Stefano Gensini, *Il pellegrino e le metafore. Appunti di stilistica leopardiana* 133

2. Miscellanea

Lia Formigari, *Heymann Steinthal. A psychophysics of linguistic forms* 155

3. Schedario/Recensioni

- M. Favaretti Camposanpiero, *Conoscenza Simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna* (Chiara Fabbrizi) 177
- S. Fontana, *Linguaggio e Multimodalità. Gestualità e oralità nelle lingue vocali e nelle lingue dei segni* (Giuseppe Segreto) 187
- A. Bianchi, *Pensieri sull'etimo. Riflessioni linguistiche nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi* (Cecilia Gazzeri) 193

4. Notizie

- Lucia Oliveri, *Leibniz' Sprachforschung und Sprachphilosophie* 201

Editoriale

La prima annata di *Blityri* è stata dedicata a un'esplorazione per campioni di quell'immenso territorio rappresentato, per la storia delle idee sui segni e le lingue, dal nesso (fatto di anticipazioni, ritorni e sviluppi, elementi comuni, tensioni) fra classicità e modernità. Se nel primo fascicolo l'obiettivo è stato puntato sulla fase antica di questo dialogo, il secondo fascicolo (con l'eccezione di una incursione nella storia del concetto di 'simbolo' in età tardo-antica nel saggio di Stefania Bonfiglioli e di un parallelo stabilito nel saggio di Fabio Stella tra età antica ed epoca contemporanea) focalizza invece autori e testi della modernità, *grosso modo* fra gli inizi del Seicento e gli inizi del Novecento. La scelta dei temi esemplifica pertanto, seguendo percorsi anche molto diversi, alcune possibili scansioni del nesso classicità/modernità. Girolamo Fabrici di Acquapendente, anatomista e chirurgo (studiato da Maria Fusco e Michela Tardella), utilizza la strumentazione dell'Aristotele biologo e naturalista per un'avanzata analisi dei meccanismi dell'articolazione linguistica, anticipando quel sodalizio fra medicina, filosofia e pensiero linguistico che sarà una delle direttrici del dibattito fino almeno a tutto il Settecento. Il caso di Victor, celeberrimo ragazzo "selvaggio" dell'Aveyron (studiato da Alessandro Prato), illustra attraverso il lavoro di Itard, un'ulteriore forma di tale sodalizio, che ha assunto ormai i connotati di una indagine sperimentale intorno alle condizioni di possibilità del linguaggio, al suo fondamento della storia naturale dell'essere umano: quella cui rimandava già Condillac (qui riletto da Arturo Martone), la cui teoria del *langage d'action* riveste oggi un interesse particolare, essendo tornata d'attualità nei modelli evolutivi *from hand to mouth*, suggeriti già da Leroi-Gouhnan negli anni Sessanta e ultimamente rilanciati su vasta scala dallo studioso neozelandese Michael Corballis. Segue un articolo di Stefano Gensini che chiama in causa,

riandando, ancora una volta, alle radici aristoteliche (nella *Poetica* e nella *Retorica*), uno dei concetti centrali della linguistica e stilistica leopardiana, quello di ‘pellegrino’, presupposto di un approccio alquanto originale all’indeterminatezza del linguaggio (le idee linguistiche di Leopardi sono ulteriormente discusse in un libro recente di Angela Bianchi, recensito da Cecilia Gazzeri). Il tema del nesso fra il soggetto parlante, inteso come implesso corporeo, e linguaggio, forma infine il filo conduttore del sondaggio effettuato da Lia Formigari su Steintal, un filosofo la cui rilevanza teorico-linguistica sta sempre più assumendo contorni nuovi. Segnaliamo inoltre l’importante convegno tenutosi nel giugno scorso a Hannover su Leibniz come pensatore linguistico: l’occasione è stata il festeggiamento di un grande leibniziano, Hans Poser, il risultato (descritto qui da Lucia Oliveri) una rassegna aggiornata dei molti motivi per cui il filosofo tedesco ha una funzione centrale nella storia della filosofia del linguaggio e della semiotica della modernità. Questo aspetto, studiato in particolare riferimento al concetto leibniziano di conoscenza cieca o simbolica, forma inoltre l’oggetto di un notevole libro di Matteo Favaretti di Camposampiero, qui discusso da Chiara Fabbri. Per finire, il tema della multimodalità come sfondo teorico dell’analisi della sordità e delle funzioni di gesti e lingue segnate, è alla base di un libro recente di Sabina Fontana, recensito e discusso da Giuseppe Segreto.

1. Saggi

Su scatole e armadi

Dialogo intorno al cosmo e ai suoi segni a partire dal II sec. d.C.

Stefania Bonfiglioli*

Abstract: The aim of this paper is to reconstruct the semantic history of symbol and simulacrum starting from some late ancient texts not particularly known and focused on the necessity of signifying the whole of cosmos. I would like to point out the most concrete models, such as boxes and closets, which inspired theories concerning how a symbol or a simulacrum – rather, a particular simulacrum such as ἄγαλμα is – semiotically works. In my view, both the material models (boxes and closets) and the ideal object (cosmos) of these signs let one draw a semiotic history grounded on a perspective of continuity from the ancient notion of symbol until Renaissance representation of the cosmos.

Keywords: cosmos, symbol, simulacrum, box, ἄγαλμα, closet, Porphyry, geography, Palazzo Vecchio.

1. Introduzione

Ciò che segue vuol esser un contributo alla ricerca dei modelli più concreti che ispirano la teoria della significazione linguistica. In particolare, la storia semantica dei simboli e dei simulacri, soprattutto quando ripercorsa attraverso una letteratura poco conosciuta fra II e VI secolo d.C., incontra modelli ed esempi del funzionamento di tali segni tanto concreti quanto, più in generale, antropologicamente interessanti. Gli armadi e le scatole, più o meno esplicitamente, sono fra questi modelli. La storia di simboli e simulacri, entro una letteratura “minore” che dal tardoantico arriva fino al Rinascimento, si modella anche sugli oggetti ideali che tali segni aspirano a significare: uno fra questi oggetti è il cosmo. Tuttavia, prima di arrivare ai modelli e agli oggetti, vorrei proporre una breve revisione della storia semantica di simboli e simulacri.

* Università di Bologna. stefania.bonfiglioli@unibo.it

2. I segni: simboli e simulacri

Le ricostruzioni odierne della semantica del simbolo sono per lo più caratterizzate dalla preoccupazione di mettere in luce la pluralità delle accezioni del termine e di conseguenza la necessità di stabilirne ogni volta il significato sulla base dei contesti e delle teorie¹. Alla pluralità di accezioni fa eco, nelle letture storico-semiotiche del simbolo, un'idea di discontinuità caratterizzante l'uso della nozione in questione. Tra il simbolo della logica aristotelica e il simbolo della teologia medievale sembra aprirsi un varco difficilmente colmabile. Ma è proprio così, oppure anche la storia semantica del simbolo conosce una sua continuità almeno sotto certi rispetti? Un'altra questione affine: il legame fra simbolo e divino è chiaramente un'eredità che il neoplatonismo tardoantico lascia al Medioevo, soprattutto attraverso il corpus dello pseudo-Dionigi. Tuttavia tale corpus, secondo le ipotesi moderne, sarebbe stato scritto nello stesso periodo in cui Ammonio commentava il *De interpretatione*, fissando per il simbolo aristotelico una lettura connessa alla *θέσις* (posizione, im-posizione). Il neoplatonico opponeva tale termine a quello di *φύσις* (natura) e lo accostava invece a *συνθήκη* (posizione condivisa, convenzione)², per spiegare come l'identità del simbolo caratterizzasse la componente significante delle parole e la sua relazione ai concetti: così i significanti fonici sono simboli dei concetti, come anche i significanti grafici lo sono di quelli fonici, poiché, come già diceva Aristotele, *φωναί* e *γράμματα* non sono i medesimi per tutti (*De int.* 16a5-6). Ciò che Ammonio ha maggiormente sottolineato del simbolo è la sua dipendenza dalla variabilità delle lingue, da usi e convenzioni differenti quanto differenti sono le identità dei popoli; questo perché il simbolo dei commenti logici è sempre ricondotto a una *ratio* linguistica che è tutta umana. Ma come si può conciliare, fra V e VI secolo, all'interno della stessa scuola neoplatonica tale idea del simbolo, eredità secondo Ammonio della classicità, con i simboli delle pratiche teurgiche e «compresi soltanto dagli dèi»³, di cui i mae-

¹ Cfr. Eco (1984: cap. 4) e (1995), Manetti (1995).

² Fra i molteplici passi, cfr. in particolare *In Int.* 23, 30 ss.; 30, 31 ss. Per un'altra lettura della *συνθήκη* aristotelica, cfr. Lo Piparo (2003).

³ Cfr. Giamblico, *De Myst.* II, 11, 20-28.

stri di Ammonio parlano a profusione? La questione non si può liquidare parlando di totale alterità fra logica aristotelica e scritti misterici, in quanto nel *cursus* neoplatonico di studi tutto era in continuità, cioè la lettura dello Stagirita era viatico per la comprensione dei grandi misteri che i testi platonici dovevano svelare, se debitamente interpretati.

Per quanto riguarda la storia del simbolo, si può sposare, almeno sotto certi rispetti, questa *forma mentis* neoplatonica di continuità? A mio parere tale interrogativo ne implica un altro: tra l'epoca di Platone e Aristotele e quella di Ammonio intercorrono dieci secoli. Cosa c'è in mezzo? Su quali testi andare a verificare un'ipotesi di continuità o di rottura per la storia del simbolo? Ci sono in proposito testi fondamentali ancora troppo negletti dagli studi storico-semiotici, come quelli apologetici di età imperiale. Ne prendo uno ad esempio, scritto nel primo ventennio del IV secolo, la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea⁴. Il cristiano Eusebio sceglie come principale bersaglio polemico Porfirio, autore di diversi scritti in difesa della religione pagana che ci sono giunti in frammenti, per alcuni dei quali proprio Eusebio costituisce la fonte principale. Uno tra questi scritti porfiriani è *Sui simulacri* (Περὶ ἀγάλματων)⁵, che può considerarsi una descrizione del cosmo, nella maniera indicata dal primo frammento:

«Parlerò a coloro a cui è lecito – chiudete la porta, profani», mostrando le intuizioni di una sapienza riguardante il divino (σοφία θεόλογος), a coloro ai quali alcuni uomini svelarono il divino e le sue potenze mediante immagini (εἰκόνες) affini alla sensibilità umana, modellando l'invisibile mediante forme visibili, (parlerò cioè) a coloro che hanno imparato a leggere le lettere dell'alfabeto divino derivandole per così dire da libri di simulacri (ἀγάλματα). Non è per nulla strano infatti che i più ignoranti ritengano le statue (ξόανα) della divinità legno o pietra, allo stesso modo che coloro che non conoscono le lettere dell'alfabeto vedono le stele solo come pietre, le tavolette come legno e i libri come papiro intrecciato⁶ (F. 351, 14-24 Smith; Eusebio, *P. E.* III, 7, 1, 1-8).

⁴ Sull'opera di Eusebio cfr. Sirinelli (1974), Kofsky (2000).

⁵ Sebbene il III libro (6, 7 ss.) della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio sia la fonte principale dell'opera porfiriana, non ne riporta però il titolo, del quale si ha testimonianza nell'*Anthologium* di Stobeo (I, 31, 7-10). Un'altra fonte è il *De mensibus* di Lido. Tra gli sparuti commenti moderni dedicati ad alcuni aspetti del Περὶ ἀγάλματων, cfr. Bidez (1913), Pépin (1991), Zambon (2002: 269-281).

⁶ Tutte le traduzioni dal greco sono mie.

La sapienza riguardante il divino è una sapienza semantica, fondata sulla capacità di comprendere e interpretare i simulacri, scolpiti o descritti a parole che siano. Così tutti i restanti frammenti del *Περὶ ἀγαλμάτων* sono creazioni di simulacri verbali degli dèi pagani, o anche descrizioni di statue o immagini degli stessi dèi, accompagnate da una spiegazione di ciascuna delle loro caratteristiche. In quest'ottica gli interi simulacri o alcune loro peculiarità sono considerati *σύμβολα*⁷. Se ne veda uno dei numerosi esempi disseminati tra i frammenti del *Περὶ ἀγαλμάτων*:

Sileno è simbolo del movimento dell'aria, che non poca importanza ha per il Tutto. La sua testa calva e lucente è simbolo della volta celeste, la peluria che circonda le membra inferiori è invece segno dell'opacità dell'aria vicino alla terra (F. 358, 29-34 Sm.; *P.E.* III, 11, 13, 1-14, 1).

Il tentativo di Porfirio è quello di trovare un accordo tra filosofia e religione tradizionale, leggendo o vedendo la realtà invisibile delle forze che costituiscono il cosmo, nella e al di là della materialità di simulacri antropomorfizzati. Tutto questo per Eusebio è un ragionamento sofisticato, dunque illusorio e illusionistico, per la stessa ragione per cui l'apologeta cristiano giudica assolutamente turpe (*αἰσχρόν*) la pretesa di prestare le immagini della luce divina ad un materia inanimata (*P. E.* III, 7, 5, 1-7). Ma del resto il primo frammento del *Περὶ ἀγαλμάτων* già avvertiva di questa possibile differenza giocata sull'interpretazione, che è anzitutto una differenza di identità. Porfirio distingueva iniziati e profani, i primi in grado di interpretare i simulacri secondo un codice agli altri sconosciuto. Non a caso il *Περὶ ἀγαλμάτων* iniziava con la citazione di un frammento orfico (247,1 Kern) che evoca una conoscenza esoterica. È proprio questa la chiave della comprensione della semantica del simbolo, per come essa si delinea nei primi secoli dell'era cristiana. Ce lo conferma con particolare efficacia un passo di Giamblico, intriso di neopitagorismo:

Pitagora attribuiva grande considerazione al fatto che qualcuno riuscisse a dispiegare sapientemente i contenuti (*ἐμφάσεις*) e i misteriosi concetti dei simboli pitagorici, di quanta correttezza e verità tali contenuti partecipino una volta che siano stati disvelati e liberati dal loro enigmatico rivestimento figurativo (*τύπος*), e commisurati [...] alla naturale nobiltà di questi filosofi, una no-

⁷ Soltanto il termine greco *σύμβολον* sarà tradotto con l'italiano "simbolo".

biltà resa divina oltre ogni umana immaginazione [...] (*scil.*: I membri di questa scuola) non erano soliti rendere le loro parole facilmente comprensibili a chi li ascoltava [...], ma, in conformità del silenzio sui divini misteri prescritto loro da Pitagora, si servivano di segreti espedienti per comunicare in presenza dei non-iniziati, e celavano per mezzo di simboli i contenuti delle loro conversazioni a voce o per iscritto. A meno che non si riesca ad individuare i simboli stessi e a dispiegarli e a coglierli in virtù di una seria interpretazione, ciò che essi dicono deve suonare altrimenti ridicolo [...] (*De vita Pyth.* 23, 103, 5 ss.).

La concezione iniziatica del simbolo non delinea quest'ultimo come un tipo di segno, ma piuttosto come un modo di interpretare determinati segni almeno a due differenti livelli. I simboli iniziatici sono segreti per chi è escluso dalla conoscenza di un determinato codice interpretativo e si arresta dunque alla materialità o ai rivestimenti figurativi delle parole, vale a dire al loro significato più immediato, quello letterale. Il mistero dei simboli iniziatici, poiché fondato su frontiere che sono tanto identitarie quanto legate alla condivisione o meno di codici convenzionali, si coniuga così con la *ratio* interpretativa di cui Porfirio ci dà dimostrazione descrivendo il simulacro di Sileno. Si tratta della medesima *ratio*, totalmente a misura della comprensione umana, che, quando applicata ai miti o alle Scritture, viene chiamata interpretazione allegorica.

Sono proprio le frontiere identitarie stabilite sulla base di convenzioni linguistiche che possono far pensare ad un rispetto di continuità nella storia del simbolico, soprattutto considerando che, almeno a partire dal II secolo, il termine *σύμβολον* diventa pressoché intercambiabile con un altro sostantivo, vale a dire *σύνθημα*. Le componenti di quest'ultima parola, *τίθημι* e *σύν* (porre insieme), sono le medesime della *συνθήκη*. Ma più che l'etimologia, sono particolarmente significative le occorrenze del termine nei testi antichi: in particolare, la parola *σύνθημα* compare negli scritti della grande storiografia classica con il significato di parola d'ordine, di password condivisa da un esercito⁸. Il *σύνθημα* è dunque anzitutto un segno di frontiera tra identità e alterità, connesso alle pratiche convenzionali del *λόγος*, ma fondato anche sulla segretezza. Non c'è password che non comporti l'esclusione di chi è riconosciuto come "altro", in questo caso come nemico, rinsaldando contemporaneamente il senso di identità e appartenenza

⁸ Cfr. ad esempio Erodoto, *Hist.* 9, 98, 12-17; Senofonte, *Anab.* 1, 8, 16, 2-3.

a un gruppo per chi ne condivide la conoscenza. Senza tale segretezza ed esclusione, il σύνθημα non potrebbe essere la chiave di una strategia in battaglia: Tucidide infatti lo intende anche come una parola d'ordine o un segnale convenuto che fa fare qualcosa ad un esercito, ad esempio avanzare e attaccare⁹. E sempre Tucidide ci dice che la conoscenza di un σύνθημα apre accessi, fa andare oltre, valicare frontiere. È il caso di una battaglia fra Ateniesi e Siracusani, durante la quale i primi, in un momento di smarrimento, per «il fatto che si chiedevano la parola d'ordine frequentemente, [...] la fecero conoscere anche ai nemici»¹⁰. L'errore è fatale: dove la perdita della segretezza della password porta gli Ateniesi alla sconfitta e alla morte, la conoscenza di due συνθήματα da parte dei Siracusani apre loro tutti gli accessi: al territorio e alle file dell'esercito nemico, alla salvezza, alla vittoria.

Tutte queste declinazioni del σύνθημα classico arrivano intatte al σύνθημα del II secolo d.C., quando negli scritti di Clemente Alessandrino il termine diventa un sinonimo di σύμβολον. Per il padre della Chiesa, sono simboli e συνθήματα le formule dei riti iniziatici pagani, come la seguente che caratterizza i misteri eleusini: «ho digiunato, ho bevuto il ciceone, ho preso dal paniere, dopo aver lavorato, ho riposto nel canestro e dal canestro nel paniere» (*Protr.* II, 21, 2, 1-4). Si tratta di una formula che descrive un rito, cioè una formula che, come un segnale convenuto, fa fare qualcosa agli iniziati. Oppure, visto che i verbi di tale formula sono al passato, si può pensare che essa descrivesse un rito già compiuto e che gli iniziati la pronunciassero come password per passare a fasi rituali successive. Tutto ritorna del σύνθημα classico connesso agli usi del λόγος, ad una differenziazione di livelli interpretativi legati a una *ratio* classica (secondo Ammonio) di codici convenzionali più o meno condivisi. Ciò che varia è il tipo di accesso consentito dalle formule iniziatiche, ma anche dai simulacri di Porfirio, a chi è in grado di interpretarle esotericamente: si tratta in questo caso di un accesso all'oltre-razionale, al divino, e anche a problematiche linguistiche tardoantiche ormai altre rispetto a quelle della classicità.

⁹ Tucidide, *Hist.* 4, 111, 2, 8 - 112, 2-1; 7, 22, 1, 4-6.

¹⁰ Ivi, 7, 44, 4, 6 ss.

3. *Scatole*

La forza del simbolo tardoantico sta dunque nel suo essere una modalità di interpretazione di simulacri o parole secondo differenti livelli, consentendo o negando l'accesso a contenuti che vanno oltre il razionale. Non solo. I testi di Porfirio e Giamblico hanno parlato di una continua interrelazione fra interpretazione simbolica, semantica delle immagini e semantica del linguaggio verbale: se la comprensione simbolica dei simulacri di Porfirio era paragonata alla capacità di leggere le lettere dell'alfabeto, la comprensione delle parole dei Pitagorici comportava l'oltrepassamento del loro rivestimento figurativo. Ho avuto modo di cercare altrove una risposta a questa interrelazione, e qui non posso che riportare le conclusioni di tale ricerca, permettendomi di rinviare ai lavori passati per lo svolgimento argomentativo e le fonti¹¹. Platone ha fondato la semantica del linguaggio verbale sui modelli della semantica dell'immagine in quanto *εικόν* o *φάντασμα*. L'immagine è sempre caratterizzata da un *quid* ineliminabile di dissomiglianza ovvero falsità, nel suo essere altra rispetto al paradigma. Secondo i neoplatonici è l'*ἄγαλμα* a diventare modello per la significazione delle parole, soprattutto se esse hanno a che fare con il divino. E l'*ἄγαλμα* si connette alla semantica platonica dell'immagine, ma anche, in più rispetto alla fonte classica, a quella del simbolo. Una spiegazione illuminante sull'identità dell'*ἄγαλμα* ci è offerta da Giovanni di Scitopoli (VI sec.), scoliasta del corpus dello pseudo-Areopagita, nel momento in cui commenta l'espressione «*ἄγάλματα* che sono nomi divini»¹².

Dice cose sapientissime a proposito degli *ἄγάλματα* che sono nomi divini, convertendole dalla cultura dei Greci alla verità. I Greci infatti costruivano statue di un certo tipo, senza mani né piedi, che chiamavano Erme. Le facevano vuote all'interno con delle aperture, come armadi ricavati nel muro. All'interno di esse ponevano degli *ἄγάλματα* degli dèi che veneravano, all'esterno invece chiudevano le Erme. Queste Erme apparivano dunque senza valore, ma all'interno contenevano gli ornamenti degli dèi stessi. Così da ciò si compren-

¹¹ Bonfiglioli (2006; 2008; 2010).

¹² Sul fatto che molti degli scoli allo pseudo-Dionigi, tra cui il seguente, siano da attribuire a Giovanni di Scitopoli e non a Massimo il Confessore, come invece indica la *Patrologia Graeca*, cfr. Rorem-Lamoreaux (1998).

derà che i nomi, che nella Scrittura riguardano colui che è e solo è vero Dio, sono indegni se detti di Dio, come dire di lui ‘piccolo’, ‘stare seduto’ e così di seguito. Questi nomi, però, se spiegati e interpretati in maniera degna di Dio, contengono all’interno gli ἀγάλματα e le divine figure della gloria divina (*Scholia in Librum De Divinis Nominibus*, In cap. IX § 1; PG 4: 368D-369A).

A partire dall’epoca classica, l’ἄγαλμα è anzitutto un oggetto prezioso, un’immagine e in particolare una statua, che si offre agli dèi o che li rappresenta¹³. L’ἄγαλμα ha inoltre grande fortuna nei riti teurgici del tardoantico, divenendo una statua che cela all’interno σύμβολα del divino oppure viene rivestita e circondata da tali simboli, che essi siano vesti o materiali preziosi (Proclo, *In Tim.* I, 51, 25-27; I, 273, 10-13). I simulacri della teurgia tardoantica condividono con le erme classiche, di cui parla Giovanni di Scitopoli, una peculiarità fondamentale: sono statue concepite come scatole. E sculture siffatte sono un perfetto modello per una semantica di segretezza fondata su soglie di diversi livelli interpretativi. Vale a dire, le sculture-scatole sono un perfetto modello visivo per la semantica del simbolo tardoantico, per quanto già l’età classica conoscesse ἀγάλματα divini celati all’interno di altre statuette, come appunto erano le erme ma anche i sileni a cui Alcibiade paragona Socrate, e la semantica dei suoi λόγοι, nel *Simposio* di Platone (215a-b, 221d-222a). Tanto nelle erme classiche descritte nello scolio quanto nei sileni del *Simposio*, gli ἀγάλματα sono solo i contenuti interni e “divini” delle statue-scatole; il tardoantico andrà a estendere per sineddoche la denominazione all’intera scatola, comprendendo anche l’involucro, ovvero il τύπος, il rivestimento figurativo.

Tale rivestimento – cioè il primo e più evidente significato, quello letterale delle parole ovvero materiale ed esterno delle statue – è definito «turpe» da Eusebio, profano e “ignorante” rispetto ai misteri pagani, oppure «ridicolo» dai non iniziati alle dottrine pitagoriche secondo Giamblico. Il turpe e il ridicolo sono termini di un dialogo: quello sull’interpretazione simbolica e sui modi di esprimerla. Quella che è una polemica religiosa di posizioni dissonanti fra pagani e cristiani nei primi secoli dell’impero, costituisce invece un dialogo consonante riguardo al modo

¹³ Cfr. Gernet (1968: 97-108), Pucci (1991).

simbolico-iniziatico di interpretare parole e immagini. L'interpretazione che si arresta al primo livello comprende solo l'aspetto turpe e ridicolo della dissomiglianza rispetto al paradigma, che è connaturata alla semantica di ogni immagine, quando essa diviene modello anche per la semantica del linguaggio: così turpi e ridicole sono anche le formule dei misteri pagani per Clemente Alessandrino¹⁴, o le immagini dissomiglianti (e definite pure materiali) dei miti di Proclo¹⁵, fino alla sconvenienza dei simboli dissomiglianti del corpus dello pseudo-Dionigi (*De coel. hier.* II 3; PG 3: 141B), dove platonismo e cristianesimo trovano una loro fusione. E ancora in questo corpus l'ἄγαλμα diviene il modello per una semantica verbale fondata su una doppia interpretazione (ivi, II, 5; PG 3: 145A): quella che si arresta ai τύποι oppure vuole andare oltre, cioè più addentro, a scoprire una verità concepita «nei penetrali»¹⁶.

Questa verità nascosta nell'interno, propria della semantica di una scatola, di una «boîte à implications», come già Serres (1987: 329) definiva una statua, è insomma una verità mascherata. Non a caso un esempio classico di ἄγαλμα è quello dei Sileni, dall'aspetto ridicolo all'esterno (*Symp.*, passi cit. *supra*), come la maschera comica secondo la *Poetica* di Aristotele (1449a32-37). Non a caso i Sileni appartengono al corteo di Dioniso, dio del teatro, dio di riti iniziatici, dio a capo dell'esercito delle menadi, ma anche dio dal volto (πρόσωπον) che è una maschera ridente¹⁷, e fonte di riso. Dioniso è infatti il dio di una «bienheureuse alterité» perché «il brouille les frontières, entre le divin et l'humain, l'humain et le bestial, l'ici et l'au-delà». La sua maschera «tout en dissimulant sa véritable identité (à ceux qui ne sont pas prêts à le reconnaître) [...] est l'instrument de sa révélation»¹⁸. Per questo tale maschera, come il τύπος dell'ἄγαλμα, è una soglia per una doppia, simbolica interpretazione.

¹⁴ *Protr.* II, 15, 3, 1-2; II, 22, 6, 1.

¹⁵ *In Remp.* I, 73, 16-30; II, 108, 11-14.

¹⁶ Clemente, *Strom.* V, 4, 19, 3, 3-4.

¹⁷ Euripide, *Bacchai*, 1021.

¹⁸ Vernant (1990: 223; 225; 227).

4. *Il cosmo*

Queste statue-scatole che sono gli ἀγάλματα, come possono contenere verità divine? Si riparta dai loro rivestimenti esterni, improntati al ridicolo della dissomiglianza. Vi è una suggestiva ipotesi secondo cui la radice indoeuropea *gla, legata al sema dello splendore, sia la medesima tanto per γελοῖον (ridicolo) quanto per ἄγαλμα¹⁹. Non bisogna scordare che proprio il sema dello splendore, fortemente connesso, ancora in Plotino²⁰, all'ἄγαλμα e ai suoi materiali preziosi, l'oro *in primis*, è quello che più caratterizza il significato del termine nella lingua omerica. Ma credo che tra lo splendore omerico e l'idea di ἄγαλμα come immagine divina la continuità sia totale. Basta tornare al Περὶ ἀγαλμάτων: i simulacri dei vari dèi e di altre figure mitiche, come quello di Sileno, sono simboli delle forze invisibili che compongono il cosmo, ma tutti questi simulacri non sono altro che il dispiegarsi di un unico simulacro, quello che Porfirio descrive per primo fra tutti gli altri. Si tratta del simulacro di Zeus, che «è tutto il cosmo, vivente composto degli altri viventi, dio che è anche tutti gli altri dèi» (F. 354, 42-3 Sm.). Questa affermazione porfiriana commenta la citazione, contenuta nel medesimo frammento, di un inno orfico (*Orph. fr.* 168 Kern), che è propriamente la costruzione a parole di un simulacro di Zeus e al contempo un inno alla luce del suo regno. La stessa radice *gla, da cui si pensa che possa derivare ἄγαλμα, ritorna come un'eco nel cielo αἰγλήεις, splendente, cantato da questi versi orfici (F. 354, 21 Sm.). E ad un esegeta di Omero come Porfirio non poteva sfuggire che ἄγαλμα condivide il significato di “ornamento” – il suo primo significato – con un altro termine: κόσμος. Nell'*Iliade* (IV, 144-5), in particolare, ἄγαλμα e κόσμος sono nominati insieme per evocare lo splendore e l'onore del re e del suo cavallo, oppure viene scelto un aggettivo come τρίγληνα, accostabile alla radice di ἄγαλμα, per descrivere gli orecchini di Hera. Essi sono parte dell'ornamento (κόσμος) indossato dalla

¹⁹ Rinvio in merito ai dizionari etimologici: il Boisacq (1950⁴) alle voci ἀγάλλω/ἄγαλμα, γελάω, lo Chantraine (1983²) alle voci ἀγάλλομαι/ἄγαλμα, ἀγλαός, γαλήνη, γλήνη, γελάω, il Semerano (1994) alle voci ἀγάλλομαι/ἄγαλμα, ἀγλαός, γλήνος, γελάω.

²⁰ *Enn.* III, 5, 9, 8-14; IV, 7, 10, 45-52; V, 5, 1, 46-48.

dea prima del suo incontro amoroso con Zeus (ivi: XIV, 182 ss.). E all'apice di tale vestizione Hera indossa il cinto variegato di Afrodite, descritto come una rappresentazione del tutto.

L'ἄγαλμα è un simulacro divino perché è un simulacro che rappresenta il cosmo sia nel suo splendore di apparenza e di ordine sia nella sua totalità. L'ἄγαλμα di Zeus, che è simulacro da cui derivano tutti gli altri possibili simulacri, sa sintetizzare quella dialettica fra unità e pluralità che contraddistingue l'idea neoplatonica di cosmo in quanto totalità compresente. Per questo Porfirio, nel *Περὶ ἀγαλμάτων* (F. 354, 5-6, 43-4 Sm.), identifica Zeus con il νοῦς, l'intelletto demiurgico del *Timeo*. Ogni pensiero di unità e totalità compresente è anche pensiero riguardante una verità che è divina, quella nascosta nei penetranti del simbolo. Per questo quel segno in maschera che è l'ἄγαλμα non ha soltanto il significato evidente e risplendente della sua figura esterna: si tratta di un simulacro uno e molteplice, che nasconde all'interno, per chi sa penetrare i codici simbolici dell'interpretazione, una pluralità di altri significati, tutti lì compresenti e potenzialmente infiniti, come le bamboline-scatole che compongono una matrioska.

5. Armadi

L'ἄγαλμα fino al tardoantico è dunque un concreto modellino per l'interpretazione simbolica. Ma quanto tale modello può estendersi oltre queste soglie cronologiche? A mio avviso, lo scolio già citato di Giovanni di Scitopoli è foriero di ulteriori spunti in merito. Il modello della scatola non era esplicitato da Giovanni, ma solo desumibile dal suo esempio delle erme. Lo scoliasta del VI secolo sceglie invece un'altra similitudine per le sue statue: quella di "armadi ricavati nel muro", in greco *τοιχοπυργίσκοι*. Questo termine è propriamente un *hapax* nella lingua greca, che ritorna solamente in una citazione molto più tarda del medesimo scolio. Tale citazione si trova nell'*Etymologicum Magnum* (XII sec.) e riguarda null'altro che l'ipotetica etimologia del termine ἀρμάριον, cioè armadio. Ecco la citazione:

Armadio: Quelli che noi denominiamo ἀρμάρια (armadi), dovrebbero essere chiamati ἐρμάρια, secondo quanto si è trovato negli scolii a san Dionigi, all'inizio del nono capitolo dei *Nomi divini*. I Greci infatti costruivano statue

di un certo tipo (*ἀνδριάντες*), senza mani né piedi, e le chiamavano Erme; da cui deriva il diminutivo *ἐρμάριον*. Le facevano vuote all'interno con delle aperture, come armadi ricavati nel muro. All'interno di esse ponevano degli *ἀγάλματα* degli dèi che veneravano, all'esterno invece chiudevano le Erme (146, 57-147, 8 Kallierges).

La parola *ἀρμάριον* non appartiene al greco classico ma a quello tardo, dal VI secolo in su, e parlato nelle regioni orientali del Mediterraneo, fra Costantinopoli e la Palestina²¹. Non compare neppure nella Suda (X sec.), dove invece è presente *πυργίσκος* in quanto scrigno, custodia di tesori. Alla rarità dei termini nei testi scritti fa però da controcanto una fortuna del modello che essi descrivono, appunto quello della nicchia, dell'armadio a muro. E se le scatole ci hanno portato indietro alla classicità, gli armadi ci proiettano invece in avanti, verso il Rinascimento.

I palazzi dei signori rinascimentali conoscono stanze le cui pareti sono un susseguirsi ininterrotto di armadi. Si tratta esattamente di quelle sale entro cui si aspirava a rappresentare e racchiudere il cosmo intero. Vi è un palazzo famosissimo che presenta almeno due esempi di tali stanze: si tratta di Palazzo Vecchio a Firenze, di cui ancora si ammira la grande trasformazione interna che Cosimo de' Medici, primo granduca di Toscana, commissionò a Giorgio Vasari alla metà del Cinquecento²². Il primo esempio è costituito dalla stanza che ai tempi di Vasari era detta appunto 'della Guardaroba' ma che oggi è conosciuta soprattutto come 'sala delle carte geografiche'. In essa, seguendo Vasari, Cosimo «ha accomodato armari [...] per riporvi dentro le più importanti cose e di pregio e di bellezza». Invece, sulle porte degli armadi, dentro alle loro cornici, sono state poste le tavole geografiche della nuova ecumene rinascimentale. La stanza non finiva qui: nel progetto erano inclusi anche un globo celeste e uno terrestre (quest'ultimo al centro della stanza ancor oggi) «per mettere insieme una volta queste cose del cielo e della terra giustissime e senza errori, e da poterle misurare e vedere

²¹ Quanto a *ἐρμάριον*, questo termine è un altro *hapax* presente solo nel passo citato dell'*Etymologicum Magnum*, come ipotesi esplicativa dell'etimologia di *ἀρμάριον*. Questi sono i risultati di una mia ricerca condotta, oltre che sull'intero *Thesaurus Linguae Graecae* in formato elettronico, anche su diversi dizionari fra cui in particolare: Lampe (a cura di), 1961, Liddell-Scott (a cura di), 1996⁹, Stephanus (a cura di), 1831-1856.

²² Cfr. Allegri-Cecchi (1980).

ed a parte e tutte insieme»²³. Nella sala della Guardaroba, dunque, ad un progetto di rappresentazione della totalità del cosmo si accompagnava anche una fruizione graduale di tutto ciò che era contenuto nella stanza stessa: ad esempio i globi venivano teatralmente calati dal soffitto in un secondo tempo rispetto all'entrata dello spettatore. Ma soprattutto, è chiaro che i tesori racchiusi dentro agli armadi costituivano il contenuto più segreto della sala, il suo ultimo livello di fruizione, anche perché ancora oggi le porte di questi armadi non sembrano altro che supporti per le tavole geografiche, con esse si confondono. Non a tutti era dato di accedere ai contenuti più nascosti della stanza, o meglio di comprendere che essa comportasse un ulteriore livello interpretativo le cui porte d'accesso erano costituite dalle tavole rappresentanti l'ecumene.

Nel 1570, a distanza di neppure dieci anni dall'inizio della realizzazione della Guardaroba, Francesco de' Medici, figlio dall'indole malinconica ed ermetica del più intraprendente Cosimo, promuove il progetto di un'altra stanza guardaroba con pareti-armadio, quella nota oggi come Studiolo di Francesco. Ne lascio la descrizione alle parole di Vincenzo Borghini, l'ideatore del progetto iconografico della sala.

Lo stanzino, che di nuovo si fabrica, per quello intendo ha da servire per una guardaroba di cose rare et pretiose et per valuta et per arte, [...] riposte ne proprij armadij, ciascuna nel suo genere. L'inventione mi pare che si dimandi conforme alla materia et alla qualità delle cose, che vi si hanno a riporre, tal che la renda la stanza vaga et non sia interamente fuori di questo proposito, anzi serva in parte come per un segno et quasi inventario da ritrovar le cose, accennando in un certo modo le figure et le pitture che saranno sopra et intorno et negl'armadij quel che e serbono dentro da loro (Frey [a cura di], 1923-1930: II, p. 886).

Le parole di questa lettera al Vasari, che si occuperà della realizzazione dello Studiolo, sono illuminanti. Anche in questa stanza si aspira a racchiudere il cosmo, attraverso un complesso progetto iconografico volto a rappresentare in chiave allegorica il rapporto fra *natura* e *ars*²⁴. Tale iconografia diffusa su pareti, ante e volte costituisce il primo livello di fruizione della sala, quello che secon-

²³ Vasari (ed. 1943: 695-697).

²⁴ Sul progetto dello Studiolo, cfr. Bolzoni (1984: cap. III) e (1995: 255 *ss.*), Conticelli (2007). Sul confronto fra Guardaroba e Studiolo, v. Bonfiglioli (in corso di stampa).

do Borghini serve da *segno* per i contenuti che gli armadi «serbono dentro da loro». È scomparsa la nozione di simbolo, ma il concreto modello degli armadi ne ha preservato propriamente il funzionamento semiotico. La guardaroba di Francesco si pone come un microcosmo, e aspira a significarlo, ponendo soglie di livelli interpretativi: tali soglie non sono altro che le ante degli armadi, da riconoscere anzitutto come porte disposte ad aprirsi sui contenuti più segreti e preziosi della stanza. Attraverso armadi incavati nel muro, con le loro soglie-ante, la stanza-guardaroba rinascimentale mostra come ogni aspirazione vertiginosa ad una significazione di totalità preveda una gradualità di accesso. Seppure i simboli siano qui chiamati più generalmente segni, il modello del simbolico rimane sempre quello tardoantico, fra mistero e gradualità. Ma tale modello rimane il medesimo anche nella sua oscillazione fra convenzione e segretezza, soprattutto comparando lo Studiolo di Francesco alla Guardaroba di Cosimo.

Nello Studiolo la rappresentazione del cosmo in quanto catena dell'essere, totalità percorsa da corrispondenze, si fonda sull'allegoria. Ma l'allegoria altro non è che una codificazione del simbolico. Allo stesso tempo, l'allegoria costituisce sempre un invito esplicito a ricercare il senso secondo, anche perché tale senso risulta alla portata della *ratio* umana. Così potrebbero essere interpretate le parole di Borghini secondo cui le pitture della stanza «accennano» al contenuto degli armadi.

Ma ancora più interessante risulta essere il “simbolismo” della Guardaroba di Cosimo, che alla raffigurazione allegorica degli elementi, propria dell'ermetismo caro al nostalgico Francesco, oppone invece una rappresentazione geografica della nuova ecumene, rappresentazione proiettata verso le nuove scoperte e la scienza dell'età moderna che in quel tempo si apre. Le immagini dell'ecumene esposte sulle ante si fondano sui criteri della proiezione tolemaica del globo in piano. Tutto in quelle mappe parla dunque di superficie, di criteri geometrico-matematici che aspirano ad esaurire e ingabbiare la rappresentazione del cosmo dentro il reticolo delle coordinate astronomico-scientifiche. Tale rappresentazione senza profondità non accenna affatto a un oltre da dischiudere: le ante degli armadi sono prima di tutto concepite come tavole che ornano le pareti piuttosto che come porte da aprire. Lo dimostra il fatto che oggi questa stanza è maggiormente conosciuta come sala

delle carte geografiche piuttosto che come guardaroba. In tal modo, le ante di quegli armadi sono soglie simboliche di segretezza o piuttosto di dimenticanza dei contenuti più interni, rimangono cioè a testimoniare un modello di significazione, ermetico-neoplatonico, che a fine Cinquecento sta ormai cedendo il passo ai nuovi modelli di conoscenza dell'età moderna, quelli che percorrono le pareti della stanza di Cosimo.

Riferimenti bibliografici

Fonti principali

Ammonio

In Aristotelis De Interpretatione Commentarius (In Int.), ed. A. Busse, Berolini, G. Reimer, 1897 (CAG IV, 5).

Aristotele

De interpretatione.

Poetica.

Borghini, V.

v. K. Frey (a cura di), 1923-1930 in *Letteratura secondaria*.

Clemente Alessandrino

Protrepticus, ed. O. Stählin, in *Clemens Alexandrinus I*, G. C. S. 12, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1936.

Stromata (Strom.) I-VI, ed. O. Stählin, in *Clemens Alexandrinus II*, G. C. S. 15, Berlin, Akademie Verlag, 1960.

pseudo-Dionigi Areopagita

De coelesti hierarchia, ed. J.-P. Migne, Paris, ex typis Migne, 1857 (Patrologia Graeca 3).

De divinis nominibus, ed. J.-P. Migne, Paris, ex typis Migne, 1857 (Patrologia Graeca 3).

Erodoto

Historiae (Hist.) = Histoires, Livre IX, ed. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

Etymologicum Magnum

Eusebio di Cesarea

Praeparatio Evangelica (P. E.) III = La préparation évangélique, livres II-III, ed. É. des Places, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976.

Giamblico

De Mysteriis (De Myst.) = Les mystères d'Égypte, ed. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

De vita Pythagorica (De vita Pyth.), ed. L. Deubner, Leipzig, B.G. Teubner, 1937 (editio corr.: ed. U. Klein, Stuttgart, Teubner, 1975).

Giovanni di Scitopoli

Scholia in librum De divinis nominibus = S. Maximi scholia in librum De divinis nominibus, ed. J.-P. Migne, Parisiis, apud Garnier Fratres editores et J.-P. Migne successores, 1889 (Patrologia Graeca 4).

Platone

Symposium.

Plotino

Enneades (Enn.) = Ennéades, ed. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

Porfirio

Περὶ ἀγαλμάτων, in Porphyrius, *Fragmenta*, ed. A. Smith, F. 351-360a, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1993; precedente edizione in Bidez 1913, Appendices, Textes I, pp. 1*-23*.

Proclo

In Timaeum (In Tim.) = In Platonis Timaeum Commentaria, 3 voll., ed. E. Diehl, Lipsiae, Teubner, 1903-1906.

Senofonte

Anabasis (Anab.) = Expeditio Cyri, ed. E.C. Marchant, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1904.

Suidae Lexicon, eds. Th. Gaisford - G. Bernhardt, Halis-Brunsvigae, M. Bruhn, 1853.

Tucidide

Historiae (Hist.) = Histoires, Livre IV-V, ed. J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1967. Livre VI-VII, eds. L. Bodin - J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Vasari, G.

Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti III, L. Ragghianti (a cura di), Milano-Roma, Rizzoli, 1943.

Letteratura secondaria

Allegri, E. - Cecchi, A.

1980, *Palazzo Vecchio e i Medici. Guida storica*, Firenze, Studio per edizioni scelte.

Bettini, M. (a cura di)

1991, *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari, Laterza.

- Bidez, J.
1913, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gand-Leipzig, Van Goethem-Teubner.
- Boisacq, E.
1950, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, IV éd, Heidelberg, C. Winter.
- Bolzoni, L.
1984, *Il teatro della memoria. Studi su Giulio Camillo*, Padova, Liviana Editrice.
1995, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi.
- Bonfiglioli, S.
2006, «Simboli o icone? I segni *in limine* della tradizione platonica», in S. Bonfiglioli (a cura di), 2006, pp. 27-64.
2008, *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna, Pàtron.
2010, «Entrelacement d'identités. L'image platonicienne et les symboles de l'Antiquité tardive», in É. Granjon *et al.* (a cura di), 2010, pp. 171-184.
2012, «La sfera di Egnazio Danti: il neoplatonismo e il nuovo mondo del Cinquecento», in P. Totaro - L. Valente (a cura di), *Sphaera: forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Olschki, Lessico Intellettuale Europeo, 2012, pp. 261-292.
- Bonfiglioli, S. (a cura di)
2006, *Avventure del simbolo. Icone e simboli tra Antichità e Medioevo, Versus. Quaderni di studi semiotici*, 102, numero monografico.
- Briosi, S. (a cura di)
1995, *Simbolo 1, L'immagine riflessa IV/1*.
- Chantraine, P.
1983, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1983.
- Conticelli, V.
2007, «Guardaroba di cose rare et pretiose». *Lo Studiolo di Francesco I de' Medici. Arte, storia e significati*, Lugano, Agorà Publishing.
- Eco, U.
1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
1995, «Sul simbolo», in S. Briosi (a cura di), 1995, pp. 35-53.
- Frey, K. (a cura di)
1923-1930, *Der literarische Nachlass Giorgio Vasaris*, München (rist. anast. Hildesheim, Olms, 1992).
- Gernet, L.
1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero.
- Granjon, É. *et al.* (a cura di)
2010, *Ésotérisme et initiation. Études d'épistémologie et d'histoire des religions*, Fernelmont (Belgique), E.M.E.

Kofsky, A.

2000, *Eusebius of Caesarea against paganism*, Leiden etc., Brill.

Lampe, G.W.H. (a cura di)

1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

Liddell, H.G. - Scott, R. (a cura di)

1996⁹, *A Greek-English Lexicon*, with a revised supplement 1996, Oxford etc., Clarendon Press.

Lo Piparo, F.

2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza.

Manetti, G.

1995, «La semiotica e il simbolo», in S. Briosi (a cura di), 1995, pp. 1-23.

Martin, F.X. - Richmond, J.A. (a cura di)

1991, *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.

Pépin, J.

1991, «*Ut scriptura pictura*. Un thème de l'esthétique médiévale et ses origines», in F.X. Martin - J. Richmond (a cura di), 1991, pp. 168-182.

Pucci, G.

1991, «La statua, la maschera, il segno», in M. Bettini (a cura di), 1991, pp. 107-129.

Rorem, P. - Lamoreaux, J.C.

1998, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford etc., Clarendon Press.

Semerano, G.

1994, *Dizionario della lingua greca*, Firenze, Olschki.

Serres, M.

1987, *Statues*, Paris, François Bourin.

Sirinelli, J.

1974, «Introduction générale», in Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique*, Livre I, éd. J. Sirinelli - E. des Places, Paris, Éditions du Cerf, pp. 7-54.

Stephanus, H. (a cura di)

1831-1856, *Thesaurus Linguae Graecae*, Parisiis, Firmin Didot.

Vernant, J.-P.

1990, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard.

Zambon, M.

2002, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin.

Saggezza arcaica ed etica contemporanea

Alcune riflessioni

Fabio Stella*

Abstract: Like all the other Greek «Verbs-of-Knowledge», also *φρονέω* has an originally a practical-reactive meaning, typical of the archaic oral culture: «acting effectively». When writing starts spreading, the meanings of the verb assume a more abstract and interiorized value. Nowadays, thanks to the renewed oral quality of electronic media, the same transformation is taking place, but in the opposite way: from abstract (focus on the meaning) to concrete (highly conative and deictic value of the word/image). Even «being wise» turns back to being paratactic and formulaic, producing immediate action patterns, rather than general regulatory principles. The parallelism (far from perfect) between primary and secondary orality highlights the role of techno-linguistic revolutions in the transformation of the notion of «wisdom», otherwise depending only on economic or socio-political changes, or broad cultural evolution.

Keywords: orality, writing, knowledge, literacy, archaic Greece, new media, ethics, speech.

Tra i verbi che in greco indicano (così si traduce ordinariamente) il pensare «assennato» il principale è *φρονέω*; tra i sostantivi, ad indicare la «saggezza», il derivato *φρόνησις*, con le diverse varianti, prima fra tutte *φροντίς*.

Come per gli altri verbi cosiddetti «di conoscenza»¹, però, *φρονέω* presenta un significato originario di tipo pratico-reattivo e situazionale: esso vale piuttosto un *agire efficace* (e, dunque, «virtuoso»), prima che un *pensare*; e in verità tutte le occorrenze² da Omero ai

* Università di Roma «La Sapienza». fabio.teodoro.stella@gmail.com

¹ Mi permetto di rimandare ai miei precedenti studi sul lessico astratto greco-arcaico (Stella 1994; 2009).

² A proposito degli approcci filologici al pensiero antico, ammoniva Guido Calogero – e la raccomandazione è nota – che «anche quando la tradizione fosse così completa da permettere di asserire con sicurezza che quel documento è il primo, non si po-

Tragici, passando per i «primi pensatori», conservano tale impronta senza rilevanti sganciamenti dal piano concreto dell'azione.

I primi significati astratti (ovvero vicini ai valori comunemente attribuiti) si incontrano solo in pieno V secolo e all'interno della cultura magnogreca, di origine o d'adozione, in particolare nell'opera superstite di Eschilo. Laddove è sembrato, anche agli occhi di studiosi autorevoli, di ravvisare il conio di valenze astratte (ovvero la presenza di nozioni di saggezza interiorizzata o frutto di riflessione) in testimonianze precedenti, ciò è da imputarsi, come mi appresto a mostrare, ad errori prospettici da parte degli interpreti.

L'etimologia di *φρονέω* è incerta. Gli unici elementi sicuri sono la parentela, all'interno del greco, con il verbo *φράζω* (più tardi «far comprendere», «esplicare») e l'appartenenza ad un gruppo antico di nomi-radici, indicanti parti del corpo umano o loro funzioni. Bruno Snell³, a partire da una indagine del linguista svizzero Manu Leumann⁴, suppone che da *φρήν-φρένες* (diaframma? polmoni?⁵) attraverso la filiazione di altri predicati, come *δαίφρων*, *ἄφρων* ed *εὐφρων*, si sia giunti ad un *εὐφρονέων*, che reinterpretato come *εὖ φρονέων* da parte dell'uditorio, a causa dell'assenza della scrittura, abbia poi dato luogo a *φρονεῖν*.

Valga quest'ultimo participio, che compare nove volte nell'*Iliade* nel verso formulare:

ὁ σφιν εὐφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν

con moderazione (saggiamente) egli parlò loro e disse

a presentare l'ambito pratico in cui si inscrivono e in cui si esauriscono i significati dei derivati di *φρήν* nell'epica.

trebbe mai affermare che esso costituisca la prima testimonianza della manifestazione morale che ne è oggetto» (Calogero, 1947: 82). Il suo allievo e mio maestro Antonio Capizzi era uso a lezione contestare tale affermazione, dicendosi certo, in generale (fatta salva la questione non piccola, ma altra, della natura frammentaria dei testi greco-arcaici), di una maggior vicinanza tra espressione e atteggiamento morale o «mentale», poiché egli sapeva quanto l'invenzione della scrittura avesse forgiato il *logos* greco, per quanto non ne avesse poi indagato i meccanismi cognitivi da questa innescati. Ho creduto in altra sede (vd. Stella, 2007) di approfondire la questione, sino a corroborarne l'assunto. Per il momento valga l'idea, accettando il rilievo di Calogero, che in ogni caso un'analisi sull'origine e l'evoluzione del lessico proprio dell'oggetto d'indagine sia una strada utile per la determinazione dell'oggetto stesso.

³ Cfr. Snell (1991).

⁴ Cfr. Leumann (1950: 114 ss.).

⁵ Cfr. Onians (1951: tr. it. 49).

Nel caso di Nestore, tale saggezza è dovuta all'esperienza pluri-generazionale; in altri casi si tratta comunque di personaggi ritenuti da tutti giudiziosi.

Non che la nascita del participio comporti il raggiungimento di un significato astratto: si tratta pur sempre di una qualità, quella di esser giudizioso, non ottenuta mediante riflessione né fatica cognitiva; ma rende possibile la combinazione di φρονέων con tutta una serie di diverse parole ed avverbi e fa sì che un organo ricettivo (come φρήν) assuma una qualche forma di attività; parallelamente gli aggettivi si specificano a vicenda assumendo una connotazione morale, per quanto rilevata *post eventum*, alla terza persona del passato.

Con il verbo φρονεῖν appare, dunque, il «soggetto»⁶, le cui φρένες sono attive, ma senza che ciò comporti di necessità un qualche sforzo: all'interno del rapporto col discorso orale, espressioni formulari, come

αὔδα c/ο τι φρονέεις

dimmi che cosa pensi

vogliono dire solo «comunicami le tue intenzioni».

A qualcosa di più complesso fanno pensare quei luoghi, come questo, nel libro I dell'*Iliade*, versi 543-545, in cui Era si rivolge a Zeus, dicendo:

αἰεὶ τοι φίλον ἔστιν ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἔόντα
κρυπτάδια φρονέοντα δικάζεμεν· οὐδέ τί πώ μοι
πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅττι νοήσης.

sempre t'è caro, stando in disparte lontano da me
e complottando in segreto, decidere; a me mai ancora
soffristi di dire quello che pensi con animo aperto!⁷

L'idea che si possa esplicitare un intendimento segreto suggerisce che l'attività interna al soggetto è complessa, anche se la traduzione «soffristi» per τέτληκας, offerta qui, decisamente viziata da *logocentrismo*⁸, trasforma erroneamente in «sforzo» sotteso all'εἰπεῖν ciò che è più semplicemente una reattività coraggiosa; di riflesso,

⁶ Per la natura problematica del "soggetto" arcaico greco rimando al mio saggio sulla questione (Stella, 2011).

⁷ Tr. it. Calzecchi Onesti (1963: 33).

⁸ Chiamo *logocentrismo*, senza riferimento diretto agli usi pregressi, l'atteggiamento cognitivo dell'uomo moderno alfabetizzato, fondato sulla centralità del significato.

il πρόφρων non appare, a ben vedere, provvisto di un significato altro da quello pratico già evidenziato e, parallelamente, anche il verbo νοήσης nulla ha a che fare con un «pensare» elaborato, esprimendo piuttosto un'intenzionalità del tutto immediata.

Ancora più in là sembrerebbero condurre, afferma Snell, l'uso di φρονέω in prima persona in tre passi dell'*Iliade*. Presento in dettaglio solo il terzo contesto, poiché le mie valutazioni, in questo caso, divergono non poco da quelle di Snell.

Siamo al verso 608 del libro IX, e Achille si rivolge a Fenice con queste parole:

Φοῖνιξ ἄττα γεραῖε διοτρεφές οὐ τί με ταύτης
 χρεὼ τιμῆς· φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴση,
 ἢ μ' ἔξει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν εἰς ὅ κ' ἀντημῆ
 ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη.

Fenice, babbo vecchio, alunno di Zeus, di tal gloria non ho bisogno; dal destino di Zeus voglio aver gloria, che mi seguirà fra le navi curve, fin che respiro mi resta in petto e le ginocchia si muovono⁹.

Snell, pur valutando la novità del discorso in prima persona, ricorda come nulla trapeli sul modo in cui il soggetto si sia procurato l'opinione che asserisce di possedere e che, riferendosi al terzo ed ultimo contesto, la convinzione di Achille deriva dalla sua conoscenza del volere degli dei, piuttosto che da un autonomo processo di pensiero.

Si può, però, andar oltre nel trovare limitazioni alle tentazioni di interpretazione intellettualistica: in questa occasione la traduzione appare centrata, in quanto riporta l'attività delle φρένες all'agire o alla volizione: anche in prima persona si esprime, più che un pensiero, uno stato emozionale, più o meno intenso, che è già *incipit* di un'azione.

La novità è dunque grande, ma non ci permette di affermare la presenza di valori astratti.

Ci resta da seguire Snell nell'analisi delle tre forme del participio presente dativo φρονέοντι, che, tutte attestate nell'*Iliade* all'interno di cosiddette «scene di decisione», sembrano davvero avere significati maggiormente svincolati dall'immediatezza della prassi.

⁹ Tr. it. Calzecchi Onesti (1963: 319).

Si tratta, in tutti e tre i contesti (XIII, 455; XIV, 20; XVI, 646), della medesima formula:

ὦδε δέ οἱ φρονέοντι δόασσατο κέρδιον εἶναι

così a lui che pensava parve che fosse meglio...

Segue ovviamente l'illustrazione del partito (il più vantaggioso) preso dal protagonista. Dopo aver messo a confronto tale formula con l'altra tipica delle «scene di decisione»:

ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή

questo infine le (gli) apparve nel cuore il piano migliore

ed aver esaminato nel dettaglio alcuni passi, Snell conclude che:

a) la prima formula

è la recenziore non solo a causa della parola φρονέοντι; anche δόασσατο κέρδιον εἶναι suona più «illuminato» di ἀρίστη φαίνεται βουλή: soppesare ciò che è più vantaggioso (comparativo) implica piuttosto una riflessione umana che non l'apparire del consiglio migliore (Snell, 1978: tr. it. 96).

b) i passi che la contengono appartengono, verosimilmente, alle parti cronologicamente più recenti dell'*Iliade*, forse frutto di inclusioni tarde.

A me sembra che si possa, anche in questo caso, andar oltre, prescindendo dalla discussa cronologia di composizione dei poemi.

L'aoristo δόασσατο (ἔδοξε) potrebbe, infatti, non differire molto dal φαίνεται della seconda formula: δοκέω vale «apparire» in senso oggettivo; l'aoristo ben rimarcherebbe in tal caso a livello formale la puntualità dell'azione e l'assenza di «svolgimento» interiore; resterebbe il comparativo κέρδιον, ma si può anche pensare che la comparazione venga fatta a posteriori, come giudizio sull'evento trascorso.

Quanto al participio del verbo, siamo tentati di ipotizzare per esso una valenza pratico-conativa simile a quella degli indicativi alla prima persona, di cui abbiamo sopra detto.

In ogni caso, sia nella prospettiva di Snell, che in questa, si deve affermare che, anche per quel che attiene al verbo φρονέω, non si può parlare di valori, in Omero, che si distanzino dal piano pratico tanto da guadagnare un grado di astrazione significativo.

Le occorrenze di φρονέω e dei suoi derivati nell'opera superstite di Esiodo non aggiungono elementi nuovi al quadro dell'epica omerica, né sul piano formale, né su quello del significato.

Anche presso i lirici più antichi il verbo conserva ed illustra i significati già attestati in Omero, quasi mai discostandosene: l'agitarsi delle φρένες è di volta in volta maggiormente legato al piano fisico-emozionale o piega verso una reattività in generale «giudiziosa» in quanto, comunque, efficace sul piano pratico.

Scegliamo per prima Saffo di Ereso, relativamente al celebre *frammento* 137 Diehl accenna, in negativo, ad una «cura» che è desiderio d'amore:

Ἔρος δηῦτέ μ' ὀ λυσιμέλης δόνει,
 γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον
 Ἄτθι, σοὶ δ' ἔμεθεν μὲν ἀπήχθετο
 φροντίσδην, ἐπὶ δ' Ἀνδρομέδαν πόται

Amore che fiacca le membra
 mi agita nuovamente
 invincibile fiera dolc'amara

...

Atti, non hai più cura
 di me: voli da Andromeda¹⁰.

Il passo ci restituisce il valore più diffuso, ancora in età classica, e per nulla concettuale del derivato φροντίζω («essere in ansia», «in pena», «aver cura» = «avere le φρένες che si agitano», stato solo parzialmente reso da nostro termine *frenesia*).

Teognide di Megara, nei ventotto passi che ci riguardano, oltre che riprendere i significati dell'epica, spesso li adatta alla situazione della Megara del suo tempo, risolvendo il valore di φρονέω e degli aggettivi che lo precedono, in significati etico-politici, e, all'interno di questi, presentando per i derivati φροντίζω e φροντίς una dose di sforzo psichico, che, seppur legato al piano pratico, rappresenta una *significativa novità*.

Avere la stessa indole non dipende più solo dalla nascita, anche se i modelli da imitare restano gli aristocratici e i loro ideali di compattezza di sangue.

Al verso 395 il contesto appare di maggiore spessore e sembra-

¹⁰ Tr. it Perrotta (1976: 183).

rebbe suggerire l'inclusione di una dose di sforzo nell'operazione indicata dal verbo all'indicativo presente. Si tratta, formalmente, di una delle tante sentenze; si consideri in prima istanza, tra le tante correnti, la seguente traduzione:

τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὔτε περ αἰεὶ
 ἰθὺία γνώμη στήθεσιν ἐμπεφύη·
 τοῦ δ' αὖτ' οὔτε κακοῖσ' ἔπεται νόος οὔτ' ἀγαθοῖσιν.

Medita pensieri giusti l'uomo nel cui petto è radicata intelligenza retta, ma la mente degli altri non insegue né il bene né il male¹¹.

Ora, per quanto la resa in italiano si debba emendare e i significati «mentali» si possano attenuare (assegnando provvisoriamente al νόος il valore di «capacità di visione», al φρονεῖ quello di «volere» e a γνώμη quello di «intendimento»), tuttavia il confluire in tre righe di νόος, attività delle φρένες e del tempo presente del verbo suggerisce, quantomeno, un approfondimento ed una accresciuta complessità psicologici.

Il riferimento al piano dell'azione resta l'ancoraggio e il punto di arrivo di ogni operazione cognitiva. La novità trova conferma in un paio di altri luoghi.

Anche φροντίς, talvolta, si distanzia dai significati più antichi, nel senso, se non altro, di un diverso sentire: al verso 912, per esempio, quando il poeta immagina di trovarsi dinanzi ad un bivio:

ἐν τριόδῳ δ' ἔστηκα. δὴ εἰσὶ τὸ πρόσθεν ὁδοί μοι·
 φροντίζω τούτων ἦντιν' ἴω προτέρην·
 ἢ μηδὲν δαπανῶν τρύχων βίον ἐν κακότητι,
 ἢ ζῶω τερπνῶς ἔργα τελῶν ὀλίγα.

Sto ad un crocicchio e due vie mi si aprono davanti. Sono in dubbio su quale incamminarmi: devo logorarmi in un'esistenza di stenti senza spendere un soldo o darmi alla dolce vita centellinando i miei sforzi¹².

Φροντίζω, in prima persona del presente indicativo, contiene un diverso spessore, anche perché l'articolazione del ragionamento si estende per molti versi.

Il medio, ancora una volta, sta a significare non una scelta sog-

¹¹ Tr. it. Ferrari (2000: 137).

¹² Tr. it. Ferrari (2000: 225-256).

gettiva, il che comporterebbe un individuo unitario che riflette, ma solo che si «sceglie per sé».

Questi elementi ci fanno pensare ad una complicazione (ma non a molto di più) rispetto alle omeriche «scene di decisione», che abbiamo analizzato in precedenza.

A proposito di Eraclito di Efeso, a testimonianza che neppure con i «primi filosofi» il valore del verbo muta significativamente, scelgo di presentare la forma σωφρονεῖν, che compare nei frammenti 112 e 116 DK.

Vediamo il primo contesto:

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ
σοφίῃ ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας

Essere giudiziosi è una grande virtù e sapienza è dire e fare il vero, prestando ascolto alla natura¹³.

Nulla di nuovo: né in merito alla non più immediata coincidenza di realtà e apparenza, né riguardo al ruolo della natura come modello di una virtù sapienziale tipicamente arcaica.

Semmai abbiamo una conferma per il secondo dei due assunti.

La seconda occorrenza offre un'ulteriore indizio della natura etico-religiosa del σωφρονεῖν eracliteo:

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν
ἔωυτούς καὶ σωφρονεῖν.

A tutti gli uomini è concesso di riconoscere se stessi e di non andar oltre il proprio limite¹⁴.

Non siamo lontani dal motto delfico γνῶθι σεαυτόν («conosci te stesso»), che stava ad ammonire l'uomo affinché non oltrepassasse i limiti assegnati dalla natura all'uomo. Nessun approfondimento interiore.

Volgendo invece lo sguardo agli autori in vario modo legati al mondo magnogreco dei primi decenni del V secolo a. C., troviamo conferma del fatto che lì comparvero i primi significati «intellettuali» dei nostri termini.

Il verbo φρονέω appare per la prima volta con valore astratto,

¹³ Tr. it. mia.

¹⁴ Tr. it. mia.

come già notato da Snell, con il derivato φροντίς al verso 407 delle *Supplici* (463 a.C.) di Eschilo (il primo dei grandi Tragici, magno greco), laddove Pelasgo, mitico re di Argo, afferma, con una metafora marina:

δεῖ τοι βαθείας φροντίδος σωτηρίου,
 δίκην κολυμβητήρος ἐς βυθὸν μολεῖν
 δεδορκὸς ὄμμα, μηδ' ἄγαν ὠνωμένον,
 ὅπως ἄνατα ταῦτα πρῶτα μὲν πόλει,
 αὐτοῖσί θ' ἤμῖν ἐκτελευτήσει καλῶς,
 καὶ μήτε δῆρις ῥυσίων ἐφάψεται,
 μήτ' ἐν θεῶν ἔδραισιν ὠδ' ἰδρυμένας
 ἐκδόντες ὑμᾶς τὸν πανώλεθρον θεὸν
 βαρὺν ζύνοικον θησόμεσθι' ἀλάστορα,
 ὃς οὐδ' ἐν' Αἰδοῦ τὸν ἀλιτόντ' ἐλευθεροῖ.
 μῶν οὐ δοκεῖ δεῖν φροντίδος σωτηρίου;

Bisogna calarsi sul fondo, scandagliare il pensiero. Laggiù è il rimedio. Chiara sfrecciante pupilla, non ebbra: di uno che fruga l'abisso. Devo pensare a una fine serena del fatto: sono in ansia per Argo, poi per me stesso. Oh no, non fiamme di guerra, ferro e fuoco su Argo! Né ci si pianti in casa maligno Rimorso, se vi scaccio dal santo presidio dove siete arroccate. È plumbea Potenza, t'annienta, non puoi redimerti mai, neppure defunto, all'inferno. È essenziale l'idea che risolve!¹⁵

e il coro risponde (verso 418):

φρόντισον καὶ γενεοῦ
 πανδίκως εὐσεβῆς πρόξενος·
 τὰν φυγάδα μὴ προδοῦς,
 τὰν ἔκαθεν ἐκβολαῖς
 δυσθείους ὀρμέναν·

Sia savia l'idea. Tu suggella giustizia
 sii probo patrono.
 Non fare di me derelitta fuggiasca
 travolta quaggiù pellegrina
 da sacrilego bando¹⁶.

Il primo contesto chiarisce lo spessore del verbo che compare nel secondo (dove è marcato, comunque, dall'imperativo): si esige e si domanda non più solamente di escogitare qualcosa, reattivamente, per raggiungere uno scopo immediato, ma di riflettere su

¹⁵ Tr. it. Savino (1980: 154-5).

¹⁶ Tr. it. Savino (1980: 155).

una situazione problematica per decidere del bene e del male di un comportamento (accogliere o meno le 50 figlie di Danao in fuga dall'Egitto, con tutta la tragicità del fatto: dover scegliere se essere empì – le donne hanno ucciso i propri sposi – o inospitali nei confronti delle medesime supplici).

Mentre le occorrenze nel poema di Parmenide di Velia (se si restringe l'analisi al nostro verbo) non presentano particolarità rispetto ai significati epici, Empedocle di Agrigento, più tardo esponente della medesima temperie culturale, ci conferma il livello d'elaborazione raggiunto, in particolare in quello che per noi è il *frammento* 110 DK, al verso 10, in cui è attestato un valore concettuale di φρόνησις, forse paragonabile a quello eschileo di φροντίς:

εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεςσιν ἐρείσας
 εὐμενέως καθαρήσιν ἐποπτεύσεις μελέτησιν,
 ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
 ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
 ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἕκαστωι.
 εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξεαι, οἷα κατ' ἄνδρας
 μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας,
 ἧ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνιοι
 σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἰκέσθαι·
 πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.

Se infatti stai saldamente appoggiato grazie al tuo forte senno e benevolmente contempli con attenzione non contaminata, allora tutte queste cose, per tutta la tua vita, ti saranno presenti e molte altre ancora da queste acquisterai; per sé infatti si accrescono queste cose secondo il carattere individuale, ove a ciascuno è la sua vera
 [natura,

ma se tu desidererai altre cose, quali sono solite tra gli uomini, infiniti dolori ti presentano, che offuscano il pensiero, perché esse immediatamente ti abbandoneranno, con il volgere del tempo desiderose come sono di raggiungere la loro propria origine: sappi infatti che tutte le cose hanno conoscenza e la parte destinata di
 [pensiero¹⁷.

* * *

L'insorgenza di significati compiutamente astratti nel medesimo periodo storico e all'interno della stessa area geografica dell'Italia

¹⁷ Tr. it. Giannantoni (1981: 407-408).

meridionale è, a mio parere, non casuale e neppure dettata dalle sole condizioni socio-economiche e culturali particolarmente avanzate delle corti siceliote del V sec. a.C.

Il fattore determinante che rende possibile la comparsa di significati concettuali è la diffusione dell'uso della scrittura (iniziata due secoli prima), combinato alla nascente riflessione sulla lingua ed alla modalità «alfabetica» propria del teatro greco. È qui possibile solo offrire un sommario (inevitabilmente denso, spero non del tutto oscuro) delle argomentazioni a sostegno¹⁸:

- 1) Tradizionalmente intesa, la scrittura rende oggettivi e meglio fruibili il linguaggio e il pensiero, facilitandone la trasmissione e la conservazione, ma non li determina. Occorre rovesciare la prospettiva: le tecniche di scrittura «creano» e mutano il linguaggio e le strutture cognitive ad esso legate. In generale, la forma scritta permette che il contenuto del pensiero sia oggettivato nel segno; inoltre essa consente una serie di operazioni *su* tale contenuto. Nello specifico della scrittura greca, con l'oggettivazione operata da quel tipo di segno scritto, provvisto di tracciamento vocalico e destrorso¹⁹, si costituisce uno specifico divario tra il soggetto e l'oggetto, e l'oggetto si scinde in segno scritto, referente e «oggetto nascosto»; quest'ultimo è quello che poi si chiamerà significato o concetto. Nel particolare della posizione di Eschilo, Charles Ségal²⁰ ha mostrato come la tragedia fosse un'esecuzione orale controllata da un testo scritto, che veniva depositato negli archivi cittadini dopo l'esecuzione. La corrispondenza e l'interazione tra parola e gesto scenico (che egli analizza nel testo eschileo), le omissioni funzionali alla trama, i cambiamenti repentini di umore o di atteggiamento sono il frutto di un autore assente (il bardo orale era presente sulla scena) che ha ben ordito, grazie alla scrittura, il suo insieme.

¹⁸ Per una più ampia trattazione rimando a Stella (2007).

¹⁹ Cfr. Kerckhove (1993; 1988; 1984). Per l'autore, tale peculiarità del gesto chirografico greco avrebbe avuto un ruolo determinante nella specializzazione in senso analitico degli emisferi cerebrali (preminenza dell'emisfero sinistro sul destro olistico), e nella creazione, di conseguenza, del cosiddetto *brainframe* alfabetico (il modo da allora in avanti tipico del λόγος occidentale, di «incorniciare» il mondo).

²⁰ Ségal (1988).

- 2) Una fonte tarda ma non contraddetta vuole che Teagene di Reggio (vissuto in Magna Grecia negli anni '20 del VI sec. a.C.) sia stato il primo ad inventare una sorta di «grammatica analitica», «quella che prende in esame la lingua greca»²¹; inoltre ci sono passi di Parmenide che sembrano supporre una esplicita riflessione sulla lingua. Si può dunque supporre l'apporto alla creazione dei valori astratti di φρονέω (come degli altri verbi «di conoscenza») di un ulteriore elemento tecnico: la creazione del piano metalinguistico (cosciente ed operativo), prodromo al raggiungimento di piani metacognitivi precedentemente ignoti.
- 3) Derrick de Kerckhove²² ha elaborato una brillante teoria. La tesi è la seguente: il teatro greco come tale fu una delle conseguenze dell'invenzione dell'alfabeto fonetico, ma anche un fattore di amplificazione del suo portato cognitivo. Esso, con i suoi processi di «oggettivazione» (desensorializzazione) crescenti, determinati dalla «proiezione» del mondo sulla scena (lo spettatore vive un distacco dal δράμα che è un analogo della distanza tra la parola e l'azione creatasi in virtù del segno scritto), amplificò ed estese presso coloro che non erano alfabetizzati gli effetti dell'alfabeto sillabico, producendo un ampliamento della curva attentiva e sviluppo della concentrazione; lo sviluppo delle facoltà critiche e di astrazione; la nascita delle capacità di manipolazione del linguaggio (quello che ho sopra chiamato piano metacognitivo). Insomma, una vera e propria *alfabetizzazione* senza alfabeto.

* * *

Tutta la cultura greca precedente alla prima metà del V sec. a.C. e alla penetrazione della logica alfabetizzata è una cultura basata sulla parola oralmente pronunciata o su un uso della scrittura meramente mimetico dell'oralità.

La sua «logica», determinata dalla natura orale del discorso, è di tipo «mitico». Ho avuto modo di definirla «logica mitopoietica»²³.

²¹ *Theagenes*, 8 A 2 DK.

²² De Kerckhove (1981).

²³ Per «logica mitopoietica» intendo l'insieme dei meccanismi cognitivi (per nulla «asetticamente» rappresentazionali) sottesi alla produzione delle immagini mitiche e della loro espressione linguistica durante la fase orale ed aurale della cultura greca, prima della preminenza della scrittura alfabetica.

Occorre delinearne, utilizzando e completando la lezione di Walter Ong²⁴, alcune caratteristiche:

- A) In una cultura ad oralità primaria il pensiero e l'espressione tendono ad essere strutturati per favorire una facile memorizzazione e sono caratterizzati dall'essere paratattici piuttosto che ipotattici, ovvero basati su una struttura di frasi coordinate e non su una sintassi costruita con subordinate; aggregativi piuttosto che analitici: le espressioni tradizionali nelle culture orali sono ricche di epiteti o caratteri fissi e non possono essere disgregate.
- B) La nozione di tempo implicita nella logica del mito è paradossale: per un verso tutto sta o si svolge *nel* tempo; l'immagine però vale non per la conseguenza o l'antecedenza dei singoli elementi contenuti ma per i loro rapporti formali: il tempo è «tempo spazializzato» e coincide con l'orizzonte dell'immagine, che tutto rende presente. Ad esempio, il mito delle stirpi non ha valore per la successione delle «età», ma per il significato etico che riconsegna nel suo complesso (ovvero quali sono i modelli etico-comportamentali da seguire). In virtù di tale temporalità spaziale l'immagine mitica appare un simbolo, cioè un qualcosa che non rimanda ad altro oltre se stesso: non c'è il vero di fronte al falso, né il vero (significato, immagine mentale, εἶδος) dietro l'apparire delle cose, o al termine di procedure, pratiche o di pensiero.
- C) La nozione di causalità (e con essa il «principio di non contraddizione») non è «rispettata», poiché il sistema della memoria è omeostatico, ovvero elimina le memorie che non hanno più rilievo (o sono scomode) per il presente, e situazionale piuttosto che astratto: le domande di tipo analitico compaiono in uno stadio di alfabetizzazione avanzato. Il mito, inoltre, non «rispetta» la legge di causa, in quanto si chiede «Chi?» e non «Perché?», e tale tendenza alla «personificazione» non serve a rintracciare un antecedente effettuale ma a mostrare in una sorta di «rappresentazione-azione», una relazione di fatto (una paratassi delle esperienze, cui corrisponde la paratassi del linguaggio) con valore performativo.

²⁴ Cfr. Ong (1982).

- D) Come già evidenziato, pensiero ed espressione orali sono vicini all'esperienza umana (una cultura orale non racconta concetti astratti ma i riferimenti sono sempre alla vita concreta dell'uomo); essi possiedono un tono agonistico, poi istituzionalizzato nella retorica e nella dialettica: sono enfatici e partecipativi. L'espressione non è, dunque, solo verbale: utilizzando il lessico coniato da Marcel Jousse, possiamo dire che essa costituisce l'essenza di uno stile di vita *verbomotorio*²⁵, ovvero quello in cui la parola, appunto, rimanda all'azione, non al significato, e coinvolge il corpo intero dell'individuo in ogni attività; la sua retorica è costituita da azioni ed interazione reali; il «senso» della parola arcaica è «mimesi semiologica della realtà» che conserva l'unità di sensazione e relazione (movimento e azione) con l'idea. Non è metafora, né tipizzazione, ma «gesto semiologico»: idea-forza, rappresentazione-azione, il cui dinamismo è riflesso nella scansione ritmica e nella prosodia. Tale senso, immediatamente fruito, ha carattere emozionale e conativo.
- E) In virtù della *verbomotorietà* le sue immagini sono rappresentazioni-usi, con valore paradigmatico: il fruitore reagisce, a livello anzitutto fisiologico, cercando di adeguare il modello che lo chiama all'azione.

* * *

Oggi, grazie alla neoralità²⁶ dei media elettronici, per molti versi stiamo attraversando un gradiente analogo a quello che condusse la «saggezza» arcaica ad uscire fuori dal tempo e dal riferimento all'agire immediato, ma in direzione inversa: dall'astratto (centralità del significato) al concreto (valore fortemente conativo e deittico della parola/immagine).

Anche l'«esser saggio» torna ad essere un che di paratattico e formulare, parte di una retorica tutt'altro che vuota ma sempre «in situazione», esperienziale, aggregativa e ridondante, produttiva di

²⁵ Cfr. Jousse (1925).

²⁶ Per «neoralità» intendo (Ong conia per questa il termine «oralità secondaria»), non già il fatto che i mezzi di comunicazione elettronica facciano uso esclusivo della parola orale, quanto che i medesimi agiscono secondo una logica sottesa, altra da (per molti versi opposta a) quella del testo scritto, che presenta forti analogie con quella di un'«oralità primaria» come la greca.

schemi d'azione piuttosto che di principi regolativi generali.

Ma si può davvero ipotizzare un passaggio all'inverso, dal testo scritto all'ipertesto e agli altri *media* propri della cosiddetta «civiltà dell'immagine», determinato (non esclusivamente ma in modo decisivo) dal mutare delle tecniche di «scrittura», con conseguenze altrettanto epocali? E in che misura si potrebbe parlare di un ritorno a modalità arcaiche di concepire il buon comportamento dell'individuo o dei gruppi? Quali, infine, le testimonianze nei linguaggi?

Il quesito (pur non nuovo) è arduo; mi limiterò ad una serie di considerazioni, inevitabilmente parziali, che suggeriscono la possibilità di una risposta affermativa.

Scelgo di trattare qui di seguito, prevalentemente, delle tecniche di scrittura ipertestuale e di certi esempi di scrittura televisiva, sia in quanto le loro caratteristiche si prestano a emblemizzare processi più generali, sia perché corrispondono, per analogia o per differenza, alle forme dell'oralità primaria.

Tra i caratteri evidenzio, in parallelo a quanto fatto sopra per la «logica mitopoietica», i seguenti:

a) Paratassi e formularità del discorso.

L'abbandono della griglia di scansione fonica (esercitata nella lettura sillabica) su cui è fondata la scrittura alfabetica torna a favorire una struttura paratattica e neoformulare, ovvero la non linearità o non sequenzialità del messaggio, diviso in *lessie*²⁷ o nodi (ciascuna estesa quanto il contenuto informativo, mai esorbitante la schermata), legati tra di loro, almeno nella strutturazione della rete ipertestuale, dalla connettività tipica dei collegamenti o *link*.

La segmentazione del flusso dell'informazione è realizzata in vario modo: con testo, immagini, suoni, grafici.

Nell'ipertesto (o nella logica iconica delle interfacce grafiche) la pagina (nel senso della schermata, di dimensione mutevole a seconda della risoluzione prevalente) potrebbe dirsi una sorta di macroformula, di cui tutti gli altri elementi, grafici o testuali, sonori o filmici, siano le formule in cui è segmentata; la prosodia è dettata

²⁷ Il termine è coniato da Roland Barthes; cfr. Barthes (1970), dove l'autore, occupandosi della scomposizione del testo letterario, anticipava molti concetti utilizzati in sede di critica dei *new media*.

dall'estensione complessiva dello spazio e dalle regole della retorica/tecnica del web (*pixel*, *kb*... sulle regole generali della visione).

Nella *soap-opera* televisiva, ad esempio, si evidenzia inoltre la presenza di immagini epiteto, o oggetti-epiteto, come nel caso del «sorriso di JR» in *Dallas*²⁸ (o, ammodernando l'esempio, la «faccia di Ridge» in *Beautiful*) che sta lì a funzionare come l'epiteto *πο-σὸν ταχέεσσι* «dai piedi veloci» detto di Achille.

Nel caso dell'ipertesto, la paratassi degli elementi si specifica nel senso dell'aggregazione che non dà luogo ad una fruizione analitica; l'insieme infatti, racchiuso nell'orizzonte dello schermo, viene prima delle parti, e le stesse parti sono lette in modo non continuo, ma a seconda dello scopo da parte del fruitore o dagli elementi interni alla retorica utilizzata (ad es., enfasi di alcuni elementi).

b) Nozione spazializzata del tempo.

Nella *mimesis* digitale lo spazio ha la preminenza sul tempo, in quanto le *lessie* (o le sequenze) vengono, al pari che nella «logica del mito», disposte come su un piano: non valgono per la successione lineare della narrazione; sono sempre *nel* tempo presente.

Questo non significa che tale spazio simulato sia propriamente una totalità: esso rimane piuttosto uno «spazio aggregativo».

In questo senso valgono le acute osservazioni di Lev Manovich a proposito dello spazio in 3D (certo il più sofisticato tra i virtuali esistenti), che suggeriscono, precisandolo, un esplicito rapporto con la Grecia antica:

[...] la nota tesi secondo cui le simulazioni tridimensionali al computer ci farebbero tornare alla prospettiva del Rinascimento e quindi, secondo l'astrazione del XX secolo andrebbero considerate regressive, si rivela infondata. Se dovessimo applicare il paradigma evolutivo di Panofsky alla storia dello spazio virtuale creato al computer, dovremmo concludere che non ha ancora raggiunto lo stadio rinascimentale, è ancora al livello dell'antica Grecia quando non si era in grado di concepire lo spazio come totalità (Manovich, 2001: tr. it. 318).

Mi limito qui a ribadire, appunto, l'analogia con quanto accade nell'immaginazione mitica, dove le successioni temporali hanno valore non in sé, ma per i rapporti complessivi, semplicemente «aggregati», tra gli eventi (o, ad es. tra le generazioni umane nel

²⁸ Dupont (1991: tr. it. 89-91).

caso del mito delle stirpi), che assurgono a paradigmi per il comportamento operativo (Odisseo è il modello per l'astuzia, etc...). Lo «spazio totale» della Rinascenza è piuttosto connesso alla diffusione della scrittura alfabetica a caratteri mobili, ulteriore tappa di allontanamento dall'oralità²⁹.

Tradizionalmente, infine, nell'ipertesto si distinguono ben tre livelli di spazio: logico, visibile e agito³⁰ (ovvero della retrostante ideazione, della rappresentazione e dell'interazione); il primo di essi conserva, invero, molto della struttura sistemica di una scrittura tradizionale, ma è anche il più nascosto ed è appannaggio di una *élite*).

c) Irrilevanza dei nessi causali.

L'idea di causa, che, intesa modernamente come rapporto descrivibile fuori dal tempo, ma connessa (peraltro non univocamente) ad uno schema del tempo è estranea ai *new media*; a ben vedere, sarebbe controproducente per entrambe le «logiche», l'orale e la neorale.

L'aspetto qualitativo del singolo evento, infatti, non appare legabile agli eventi precedenti ed ai successivi tramite legge di causa-effetto, se non nel senso «debole» di una paratassi delle esperienze. Allo stesso modo l'esperienza, ad es. quella della navigazione ipertestuale, comporta legami deboli tra le *lessie*, ovvero indebolisce ogni relazione causale, frazionando e isolando la singola schermata (o il singolo *frame*) dall'insieme.

Resterebbe il nesso causale tra la volontà del navigatore e il percorso tra i nodi, ma da tempo è stato messo in crisi il mito della completa libertà del lettore/coautore del testo: questa possiede una estensione ampia, ma non infinita; e, soprattutto, la seduzione esercitata dalla retorica della scrittura elettronica sullo stesso presunto coautore è molto marcata.

d) *Verbomotorietà* (perdita di centralità del significato).

Si può a ragione parlare di «verbomotorietà elettronica», ad indicare proprio la spinta all'agire esercitata dallo schermo.

De Kerckhove³¹ dimostra che il significato dei nuovi media è di

²⁹ Ovvio è il riferimento a McLuhan (1962).

³⁰ Cfr. Bettetini *et al.* (1999).

³¹ De Kerckhove riferisce dell'esperimento di Stephen e Robb Kline su di lui: rice-

tipo gestuale e la percezione è submuscolare, specie nel flusso televisivo: la tv parla al corpo non alla mente.

Per questo la TV ha un potere di fascinazione ipnotica, al pari della prosodia della poesia mediorientale studiata da Jousse; tali poteri sono fondati sulla capacità dei sistemi nervosi autonomi dei mammiferi superiori a reagire ad ogni mutamento dell'ambiente.

Nel caso della TV, i cambi d'immagine richiamano continuamente l'attenzione, senza soddisfarla (la chiusura su un oggetto richiede almeno 1/2 secondo): si attua così una «contrazione dell'intervallo», che comporta la non decodificazione interiore del messaggio/evento.

e) Paradigmaticità o prescrittività (che poi è il carattere che maggiormente ci interessa perché informa la «sagezza» neorale).

Soprattutto lo schermo televisivo è, in virtù della verbomotorietà elettronica, un *brainframe* rigorosamente prescrittivo: il culmine del suo potere di fascinazione è la creazione di figure esemplari a partire da persone e fatti ordinari.

* * *

Certo, si dirà, è improprio paragonare i paradigmi eroici a quelli di una *soap-opera*, o a quelli pubblicitari e mediatici in genere.

Indubbiamente le moderne *telenovelas* realizzano una sorta di oblio dal quotidiano attraverso la ripetizione e la stereotipia; discutibile è il fatto, di cui pure Florence Dupont si dice certa³², che anche per i Greci si trattasse esclusivamente, o anzitutto, di ottenere l'«oblio dalle fatiche».

Potremmo definire i moderni «eroi» dei media modelli di una «*alétheia* minore», che spingono ad una verità debole, che tende cioè a disperdersi in tante valenze quante le sue occasioni; ma quel che desidero sottolineare non è il grado, bensì l'analogia tra i meccanismi innescati dalla tecnica in atto e quelli prodotti dalle tecniche di elaborazione orale.

* * *

vette degli elettrodi e fu posto dinanzi a immagini video veloci da 15 sec. ciascuna: i tracciati elettrici seguivano fedelmente le sequenze (cfr. Kerckhove, 1991: tr. it. 51-53).

³² Cfr. Dupont (1991: tr. it. 18).

Come nel caso dell'oralità primaria, il soggetto è «polarità debole»: se allora, entrando nella civiltà della scrittura, si unificava interiorizzandosi, ora torna a decentrarsi, si esteriorizza.

La certificazione dei modelli valoriali affidata sempre più a parole/schemi (di importante tradizione e centrali per secoli, quali «libertà, eguaglianza, giustizia...» ora divenute poco più che *slogan*), che, giudicate con parametri logocentrici, appaiono in effetti essere dei «contenitori vuoti»: il significato non conta, tanto che non ci si premura di definirle ma solo di «riempirle» con ciò che di volta in volta si vuole promuovere (anche solo reazione che si desidera innescare).

I valori «moralì» tendono a non più risiedere nell'io e neppure in paradigmi generali esterni al soggetto, ma di volta in volta in una diversa e parcellizzata proiezione di un io in situazione, collocato di fronte, come in uno schermo, che restituisca una certificazione immediata quanto transeunte di azioni, che spesso si esauriscono entro la medesima dimensione virtuale *in cui e di cui* vivono.

A livello linguistico, verbale come multimediale, le parole o le procedure che designano (o «conducono») alla «saggezza» tornano a restringersi quasi interamente nell'orizzonte della pratica e dell'effettualità (allo scopo), per quanto non più nel senso arcaico in cui «tutto era diretto *alla e dalla* azione», ma in una coincidenza di apparenza e realtà; identico, invece, è l'eclissarsi dell'io e della responsabilità soggettiva.

Vediamo meglio i caratteri di tale «saggezza» confrontandoli con il φρονεῖν arcaico:

- 1) Pensare o parlare (i due ambiti tornano a ravvicinarsi come nell'oralità antica) con «saggezza» equivale ad essere (o essere ritenuti) in grado di «persuadere», o aver già dato prova in passato di saper ottenere risultati in ambiti analoghi (o presunti tali); esattamente come nell'epica si diceva di Nestore o altro eroe, qualificandolo come εὐφρονέων. È il caso di chi, transitando da una professione di successo ad un ruolo politico, ad esempio, affermi (secondo la determinazione propria del *brainframe* televisivo e delle sue tecniche di scrittura) come la sua «saggezza» nell'amministrazione della cosa pubblica già dimostrata dalla riuscita nella vita lavorativa o nei fondi la bontà sul mero grado di consenso a lui attribuito.

- 2) Pensare saggiamente equivale a volere un qualcosa. Chi pensa e dice *ipso facto* fornisce direzionalità all'azione (il suo pensiero è «schema d'azione»); in definitiva «compie un fatto», al pari di quello che Hera in *Iliade* I, v. 434, attribuisce al φρονεῖν di Zeus. Questa identità di espressione ed azione è tipica di molti «gesti semiologici» elettronici, ovvero dei moderni «linguaggi». È il caso, tra gli altri, degli *sms*; la classificazione delle loro funzioni (spesso concomitanti) offerta da Elena Pistolesi (2004: 204) evidenzia appieno il carattere operativo del codice specifico e delle sue tecniche espressive: richiesta e offerta di informazioni pratiche; richiesta di azioni; messaggi di saluto – ovvero di tipo emozionale, tesi al mantenimento del canale comunicativo (che può «contenere in sé il fine della comunicazione»³³), o espletante al più una funzione fática; funzioni miste, infine, tra le precedenti.
- 3) Così come riflesso nell'opera dei Lirici arcaici, i sentimenti non vengono opposti, in quanto prossimi ai sensi, alla «saggezza», in nome di un io distinto e asettico che valuta, ma il «soggetto», subito l'impatto di elementi appartenenti alla realtà prossimale, reagisce di modo da identificarsi spesso con la semplice esternazione delle emozioni risultanti (l'ansia e le pene di Saffo), meno frequentemente con la produzione di «schemi d'azione» verbomotori.
- Nessuna modalità neomediativa esemplifica meglio l'atteggiamento dei soggetti coinvolti come il «linguaggio» delle *chat* (e, come già visto, degli *sms*), e, all'interno di questo, l'uso degli *emoticons*; o delle stringhe di testo che si prestano ad esprimere un puro sentire – è il caso della maggior parte dei *post* nei *social network* come *Facebook*.
- 4) In conseguenza di quanto osservato nel punto precedente, la riflessione è solo apparente: al pari delle «scene di decisione» omeriche, come e più che posti dinanzi al bivio di cui parla Teognide, il criterio della scelta da parte del «soggetto» è del tutto non riflesso. Esso coincide con la forza del portato emotivo, in nulla meramente soggettivo, ma anzi giustificato dalla preponderanza del fatto che investe il «soggetto». L'io, debole e

³³ Ivi: tr. it. 95.

fratto, scarica sulla situazione la responsabilità, con la differenza che, nella odierna «*alétheia* minore», gli io esteriorizzati neppure danno luogo ad una «civiltà di vergogna»³⁴ (se non nel senso – è il caso dei finti scontri televisivi – di un gioco degli specchi creato *ad hoc* e declinato per il numero dei partecipanti o delle «fazioni» in lotta), in quanto è isolato dal corpo sociale e insieme è polarità debole (tratti questi per due millenni strutturalmente divergenti) ed emblematizzato dall'assunzione, quasi un obbligo nel *cyberspazio*, di un *nickname*, *alter ego* virtuale del soggetto.

Riferimenti bibliografici

Fonti

1976, *Lirici greci*, a cura di U. Albinì, tr. it. di G. Perrotta, Milano, Garzanti.

1981, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, voll. 1-2, a cura di G. Gianantonì, Bari-Roma, Laterza.

Eschilo

1980, *Prometeo incatenato, I Persiani, I Sette contro Tebe, Le Supplici*, a cura di U. Albinì, tr. it. E. Savino, Milano, Garzanti.

Omero

1963, *Iliade*, a cura di F. Codino, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi.

Teognide

2000, *Elegie*, a cura di F. Ferrari, Milano, Rizzoli.

Studi

Barthes, R.

1970, *S/Z*, Paris, Éd. du Seuil (tr. it. *S/Z - Una lettura di «Sarrazine»* di Honoré de Balzac, Torino, Einaudi 1973).

Bettetini, G. *et al.*

1999, *Spazi dell'ipertesto*, Milano, Bompiani.

Calogero, G.

1947, «Storia dell'*ethos* e storia dell'etica nel mondo antico», in *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari, Laterza.

³⁴ Cfr. Dodds (1951: tr. it 33-74).

Calzecchi Onesti, R.

1963, Traduzione di: Omero, *Iliade*.

Darcus Sullivan, S.

1988, *Psychological Activity in Homer: A Study of Phren*, Ottawa, Carleton University Press.

Dupont, F.

1991, *Homère et Dallas: introduction à une critique anthropologique*, Paris, Hachette (tr. it. *Omero e Dallas. Dall'Iliade alla soap-opera*, Firenze, Donzelli 2006).

Dodds, E.

1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press (tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia 1959).

Ferrari, F.

2000, Traduzione di: Teognide, *Elegie*.

Giannantoni, G.

1981, Traduzione di: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*.

Jousse, M.

1925, *Etudes de Psychologie linguistique: le Style Oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, Paris, Beauchesne.

Kerckhove de, D.

1981, «A Theory of Greek Tragedy», *Sub-stance*, pp. 23-36.

1984, «Effets cognitifs de l'alphabet», in D. de Kerckhove *et al.* (a cura di), *Pour comprendre 1984*, Ottawa, Unesco, Occasional pages n. 49, pp. 112-129

1991, *Brainframes. Technology, Mind and Business*, Utrecht, Bosch & Keuning (tr. it. *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Bologna, Baskerville 1993).

Kerckhove de, D. *et al.*

1988, *The Alphabet and the Brain*, Berlin, Springer.

Leumann, M.

1950, *Homerische Wörter*, Basel, Reinhardt.

Manovich, L.

2002, *The Language of New Media*, Cambridge, The MIT Press, (tr. it. *Il linguaggio dei nuovi media*, Milano, Olivares 2002)

McLuhan, M.

1962, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press (tr. it. *La galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, Roma, Armando 1976).

Ong, W.

1982, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, New York, Methuen (tr. it. *Oralità e scrittura*, Bologna, Il Mulino 1986).

Onians, R.

1951 *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi 1998).

Perrotta, G.

1976, Traduzione di: *Lirici greci*.

Pistolesi, E.

2004, *Il parlar spedito. L'italiano di chat, e-mail e sms*, Padova, Esedra.

Savino, E.

1980, Traduzione di: Eschilo, *Prometeo incatenato, I Persiani, I Sette contro Tebe, Le Supplici*.

Ségal, C.

1988, «Vérité, tragédie et écriture», in M. Detienne (a cura di), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses universitaires de Lille, pp. 330-358.

Snell, B.

1978. «φοῖνες-φρόνησις», in *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien zur frühgriechischen Sprache*, Hypomnemata Heft 57, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (tr. it. G. Calboli *et al.* [a cura di], *Il cammino del pensiero e della verità?: studi sul linguaggio greco delle origini*, Ferrara, Gallio Editori, 1991).

Stella, F.

1994, «Origine e sviluppo di Μανθάνω (apprendere). Orizzonte pratico e conoscenza mitica», *I problemi della pedagogia*, XL, 1, pp. 9-21.

2007, «Scrittura greca e nascita del pensiero astratto», in G. Coccoli *et al.* (a cura di), *La mente, il corpo e i loro enigmi*, Roma, Stamen, pp. 247-265.

2009, «Origine e sviluppo di ΠΙΓΝΩΣΚΩ. Indizi per una revisione storica», in S. Gensini *et al.* (a cura di), «Il contesto è il filo di Arianna». *Studi in onore di Nicolao Merker*, Pisa, Edizioni ETS.

2011, «Il "soggetto" in età arcaica greca: dalla polarità debole all'unità diffratta», in N. Allocca *et al.* (a cura di), *Persona/Personae. Coscienza, individuo, società*, Roma, Kappa, pp. 317-330.

Sul rapporto tra γράμματα/ἄρθροι e litterae/articuli

Una riflessione sulla dimensione naturale dell'articolazione linguistica in Aristotele e Fabrici d'Acquapendente

Maria Fusco* - Michela Tardella**

Abstract: In the following essay our goal is to examine the relationship between the written productions of 16th-century anatomist Fabrici, and those of his forerunner Aristotle, especially the latter's «biological» writings. Both authors are well aware of the natural bases of articulation in their analyses of human and non-human languages, but for what concerns phonic units and the fact that they can be put into writing, Fabrici shows a greater theoretical awareness, reflected in his use of technical vocabulary.

Keywords: *arthron, gramma, littera, articulus*, articulation, voice, writing.

*Introduzione****

La lettura di alcuni passi tratti dalle opere dell'anatomista Girolamo Fabrici d'Acquapendente (1533-1619), nei quali l'autore riflette sulla diversa natura degli *articuli* prodotti dall'uomo rispetto a quelli propri del linguaggio animale, induce ad un approfondimento della relazione tra le nozioni di ἄρθρον e γράμμα e del loro rapporto con la voce articolata nelle opere biologiche di Aristotele, suo maestro.

L'interesse principale dei due autori rispetto al concetto di articolazione linguistica verte soprattutto sulla dimensione fonica del fenomeno: a partire dai risultati emergenti dalle indagini anatomiche condotte sull'apparato di fonazione degli esseri animati, en-

* Università di Roma «La Sapienza». mariafusco1@libero.it

** Università di Roma «La Sapienza». mikela1976@libero.it

***Il lavoro è stato pensato e discusso insieme dalle due autrici. Materialmente i paragrafi 1-4 sono stati stesi da Michela Tardella, i paragrafi 5-8 sono stati stesi da Maria Fusco, l'introduzione e la conclusione sono comuni.

trambi si soffermano sulla facoltà di produrre suoni significativi in virtù del possesso di determinati organi. Ciò che viene messo a fuoco è, dunque, il versante strettamente naturale del linguaggio, che l'animale umano condivide con le altre specie salvo poi differenziarsene per il maggior grado di raffinatezza articolatoria delle proprie produzioni. Nell'uomo inoltre, sulla dimensione naturale si innesta, in un secondo momento, la dimensione culturale legata alla possibilità di trascrivere in *γράμματα/litterae* le unità costitutive della voce articolata, una capacità preclusa alle altre specie animali, ma da cui non dipende, ed è questo il punto chiave che verrà affrontato nelle seguenti pagine, la possibilità stessa di articolazione.

1. Nell'affrontare il tema dell'articolazione linguistica in Girolamo Fabrici d'Acquapendente, non è possibile prescindere dall'analisi del rapporto che il linguaggio umano intrattiene con quello degli animali non umani: inserito nella grande catena dell'essere, l'uomo è in grado di produrre voce articolata in primo luogo perché è dotato, al pari delle altre specie, di un apparato di fonazione che, in sinergia con l'anima sensitiva, gli permette di oggettivare attraverso il suono-voce le affezioni dell'animo. È al successivo livello, quello della discretizzazione del *continuum* vocale, che si presentano delle differenze: la *loquela* degli uomini risulta finemente articolata in ragione della complessità degli usi che la specie ne può fare, mentre quella degli animali, teleologicamente orientata verso obiettivi più semplici, è costituita di unità elementari che intervengono a segmentare la materia fonica in modo quantitativamente e qualitativamente meno affinato, ma non non-articolato.

La riflessione dell'autore si sviluppa a partire dalla descrizione dei tratti anatomici e psicologici che accomunano gli esseri animati capaci di emissione vocale, nel *De voce et eius instrumentis liber* (1601), per poi entrare nel dettaglio dell'articolazione della voce stessa ad opera dell'apparato di fonazione umano, nel *De locutione*, e degli animali non umani, nel *De brutorum loquela*. Dal confronto e dall'integrazione dei dati reperibili nei tre trattati emerge un sistema filosofico-linguistico che, fondato su basi anatomiche e fisiologiche accuratamente descritte, presenta il linguaggio articolato come un fatto in primo luogo *naturale*, per evidenziarne, soltanto in seconda battuta, la dimensione culturale specie-specifica, diremmo oggi, degli esseri viventi dotati di anima intel-

lettiva. Questi sono prima di tutto animali e, in quanto tali, presentano una costituzione biologica e psicologica «programmata» per la produzione di *articuli*; la facoltà di combinare gli elementi minimi in unità espressive di ordine superiore ben più complesse rispetto a quelle ottenibili dalle altre specie, e di associarli ad elementi grafici, le *notae* dell'alfabeto, non altera in alcun modo l'origine naturale del processo fono-articolatorio. Detto in altri termini, non è la scrivibilità, fattore associato alla singolarità culturale delle *nationes*, a determinare la natura discreta del linguaggio dell'uomo. Ma andiamo per gradi.

2. Assumendo la voce come base materiale comune alla *loquela* umana e animale, Fabrici ne dichiara esplicitamente la dimensione significativa, sostenendo che essa è causata, negli organismi animali, dall'insorgere delle affezioni nell'anima sensitiva, processo che determina l'attivazione dei muscoli glottidali e la conseguente emissione *volontaria* di voce. Quest'ultima si configura quindi come prima forma informante l'aria, come primo veicolo di espressione delle *affectiones*:

Ma non c'è bisogno di un lungo discorso per conoscere quale sia l'utilità (*usus*) della voce e le ragioni per le quali è ritenuta tanto necessaria agli animali. Infatti Aristotele, nel primo libro della *Politica*, al cap. 2, ha detto che la Natura, per quanto li riguarda, si è perfezionata fino al punto che essi hanno percezione di ciò che è piacevole e di ciò che è sgradevole. Per quelli poi che si uniscono in società è estremamente utile che l'uno esprima all'altro (*significare inter se*) la sensazione (*sensus*) di ciò che è piacevole e di ciò che è molesto, il che altro non è se non mostrarsi e comunicarsi a vicenda le affezioni dell'animo (*affectus animi*), per loro natura latenti ed impercettibili [...]. Le affezioni dell'animo non potevano d'altra parte farsi sensibili se non diventando oggetto di un qualche senso [...] è davvero molto importante che gli animali possano servirsi di questo oggetto [*sc.* la voce] e che esso sia conformabile in vario modo, secondo la molteplicità delle affezioni [...]. È attraverso la voce, infatti, che istituamo società ed amicizie, cerchiamo reciproco sostegno e intendiamo tutte le discipline. E non soltanto negli uomini è amplissimo il suo uso, ma anche nei bruti; e indubbiamente per molti scopi, come sfuggire le situazioni pericolose, diffondere la specie, procacciare il cibo e simili (*De Voce*, Parte II, cap. VIII)¹.

Sebbene la variabilità tonale imprimibile – volontariamente – alla voce abbia delle notevoli potenzialità espressive, la vita degli or-

¹ La traduzione dei testi fabriciani, salvo diversa indicazione, è nostra.

ganismi animali necessita di una forma più complessa, derivante dal processo di distinzione della voce stessa, ovvero dall'articolazione, sinolo anch'essa di materia (la *vox*) e forma:

Secondo Aristotele (XI *Probl.* 60) l'*articulus* non è altro che una certa affezione che sopravviene alla voce. È dunque intercettazione, divisione, distinzione, taglio (*intercisio*) della voce stessa. La continuità della voce, per sua natura fusa, indistinta, continua, con l'intervento dell'*articulus* si interrompe. Se alla voce 'ooo', pronunciata in modo diffuso, indistinto e continuo, aggiungiamo 'c', 't' o 'n', otteniamo la voce distinta e divisa 'co', 'to' o 'no'. Sebbene questa sia propria degli uomini, anche la maggior parte degli animali, parlano² tra loro (*inter se loqui*); inoltre anche il flauto e la lira emettono in qualche modo voce articolata. Aristotele lo attesta sia in II *de Anima* tex. 87 che in 4 *de historia animalium* cap. 9 e lo dimostreremo anche noi nel trattato *De brutorum loquela* [...]. La voce discontinua dunque, è *locutio* o *voce articolata*; da ciò è stata detta *diarthrosis*, denominazione desunta metaforicamente, come credo, dagli *articuli* delle ossa (*De locut.* cap. II)³.

Da questo passo emergono due punti importanti: in primo luogo la definizione di *locutio* (sinonimo di *loquela*) come *vox articulata* e la conseguente definizione di *articulus*, elemento materiato di voce e informato dalla *loquela*⁴. Questa è il principio organizzatore della voce negli elementi significativi che emergono dal rapporto sinergico tra anima sensitiva e corpo dell'animale e la cui costituzione, dunque, è inscindibilmente legata agli usi che l'organismo può farne, agli scopi per cui il Sommo Artefice l'ha predisposta. Tali considerazioni sono valide, si badi, per tutti gli animali e si fondano sull'osservazione empirica di uno studioso che riflette sul mondo animale articolando il proprio ragionamento secondo i principi dell'elaborazione che delle opere biologiche di Aristotele si veniva facendo a Padova⁵: l'articolazione della voce è, prima an-

³ Tenendo presente l'intero sistema teorico fabriciano e confrontando quanto sta qui sostenendo con i passi aristotelici citati, è evidente che l'autore intende il verbo *loquor* nel senso di «parlare con voce articolata».

³ Le citazioni fabriciane dall'opera aristotelica non sempre sono coincidenti con le nostre edizioni di riferimento. In particolare a II *de anima* tex 87, corrisponde *De anima* 420 b 5-9; per XI *Probl.* 60 vd. invece *Problemata*, 895 a 12.

⁴ Leggiamo dal cap. II del *De locut.*: «Materia della *locutio* è la voce, come dice Aristotele nel *De gener. Anim.* V, 7, senza la quale non è possibile che qualcuno parli. La differenza sta nell'*Articulatio*, attraverso la quale la *loquela* dà forma (*informat*) alla voce stessa».

⁵ Un quadro approfondito dell'argomento si trova in Olivieri (1983) e Schmitt (1983; 1985).

cora che un fatto di cultura, un processo *naturale* che permette agli individui appartenenti a molte specie animali⁶ di entrare in relazione tra loro. In entrambi i casi, come abbiamo visto, l'autore ricorre al termine *articuli*, salvo poi specificare che «gli *articuli* dell'uomo sono *litterae*, quelli dei bruti sono un'altra cosa (*alii atque alii*)» (*De brut.*, cap. II). Cosa distingue, dunque, gli elementi propri della *loquela* dell'uomo da quelli delle specie non-umane? O, detto in altri termini, perché solo gli *articuli* dell'uomo sono *litterae*? Per rispondere a queste domande è importante mettere a fuoco l'etimologia del termine *littera*, così come riportata da Fabrici:

Il significato di *littera* è in vero equivoco: alcuni ritengono derivi dalla lettura, per così dire, da «*legiteram*», per il fatto che nella lettura si ripete; altri da «cancellatura», *litura*, perché ciò che è scritto può essere cancellato. Gli antichi infatti scrivevano su tavole cerate e poi cancellavano. Alcuni lo derivano dal verbo «*lino, -is*» perché i libri si spalmano di cera (*chartae illinantur*). Ma sia coloro che derivano l'etimo di *littera* dal latino, sia quelli che lo derivano dal greco, traggono questa deduzione da un'unica comune fonte: come γράμματα da γράμμα, così *littera* da *linea*. Ciò che per i Greci è γραμμική per i Latini è *linea*. A tutti è manifesto che le singole lettere sono delineate tracciando linee (*ductu linearum*). Da ciò si ritiene che *litterae*, nome più semplice, siano state dette in principio *lineaturae* da *lineae*, poi *liturae* per contrazione ed infine definite, con un vocabolo più gradevole, *litterae*. In realtà tutte queste deduzioni esprimono il *character* delle *litterae* più che la pronuncia. Nella presente opera, respinti tutti gli altri significati di *littera*, assumeremo il termine secondo il significato relativo alla pronuncia, soprattutto perché la *loquela*, di cui diamo trattazione, si compone di *litterae* non scritte, ma pronunciate (*De locut.* cap. III).

L'anatomista sta qui osservando come il termine *littera* tragga la propria origine dalle figure, composte di segmenti lineari, che vengono tracciate nella scrittura, nell'associare cioè un correlato grafico all'*articulus*. Le *litterae*, proprie esclusivamente del linguaggio

⁶ Estremamente interessante è il complesso discorso legato alla multimodalità comunicativa degli animali. Nel cap. IV del *De brut.* Fabrici propone una classificazione delle varie forme di interazione, elencandole in ordine di perfezione crescente: il tatto, l'aspetto/sguardo, la gestualità, il suono, la voce e la *loquela*. Tutti gli animali, anche i «più rudi e quelli dall'animo più umile» possono e devono significarsi l'un l'altro le proprie passioni: così i vermi e le lumache, tra le specie terrestri più semplici, avranno comunque a disposizione una modalità, il tatto; è chiaro che, contenendo la perfezione ciò che è imperfetto, quanti hanno la *loquela* possono avvalersi anche delle altre cinque modalità, chi ha la *vox* può avvalersi delle quattro meno complesse e così via.

umano, pur avendo la doppia accezione di grafema (*character*) e di elemento dell'articolazione (*articulus*), vengono da Fabrici tematizzate soltanto in riferimento al versante articolatorio, tanto che l'autore fa ipoteticamente risalire la nozione di *littera* all'impostazione degli organi di fonazione:

Sebbene, in fondo, si potrebbe dedurre che l'etimo di *littera* possa essere derivato anche dalle *litterae* naturali (*litteris naturalibus*) per il fatto che, nel pronunciarle, le parti della bocca realizzano (*sortiantur*) varie figure (*ibid.*).

Agli *articuli* corrispondono, dunque, prima ancora che i *characteres* che li trascrivono e li fissano sulla pergamena, determinate configurazioni degli organi di fonazione, delle quali Fabrici offre una chiara analisi, introducendo anche dei parametri descrittivi in qualche modo assimilabili a quelli della fonetica odierna.

3. Mettendo a confronto la ricostruzione fabriciana del processo articolatorio con quanto oggi ne sappiamo, sulla scorta di strumenti tecnici infinitamente superiori, è possibile apprezzare sia il contributo dato dal chirurgo toscano alla evoluzione delle conoscenze fonetiche, sia i precisi limiti storici e concettuali in cui esso va ricompreso. Com'è noto le consonanti, sulla base dei principi della fonetica contemporanea, sono classificabili in rapporto ai seguenti criteri: il modo di articolazione, cioè a dire la tipologia dell'ostacolo incontrato dall'aria nel suo percorso verso l'esterno; il luogo, che suggerisce le parti anatomiche che producono l'ostacolo; la sonorità/sordità del fonema che indicano, rispettivamente, la presenza o l'assenza del meccanismo laringeo. Per quanto concerne il primo criterio possiamo dire che Fabrici non scorge, nel processo di *appulsus* (accostamento) tra le parti, le molteplici distinzioni oggi riconosciute, ma si limita ad annotare che nella produzione degli *articuli* consonantici avviene un'interruzione del flusso sonoro delle vocali: essendo questo un tratto relativo alla macrocategoria 'consonante', non viene preso in considerazione, perché ormai implicito, nella successiva fase di descrizione dei singoli elementi; si tratta dunque di un tratto più generale, di discriminazione tra vocali e consonanti. Il secondo criterio risulta invece fondamentale, tanto che viene scorporato in 'parte in movimento' e 'luogo del contatto'. L'ultimo parametro, presenza o assenza di sonorità, richiede una maggiore attenzione, dal momento che non è

possibile sostenere che l'autore abbia pienamente compreso, dal punto di vista fisiologico, il processo che attualmente viene definito 'meccanismo laringeo' (Albano Leoni-Maturi, 1995: 32-33): pur mostrando, da un lato, di aver intuito il verificarsi di una fase di compressione che precede la libera uscita dell'aria, dall'altro egli ignora completamente il fenomeno di rapida apertura e chiusura delle pliche vocali. Fabrici, inoltre, fa riferimento alla glottide solo nella fase descrittiva del processo di produzione della voce e dell'articolazione delle vocali «che hanno un suono di per sé», considerando del tutto estranea l'attività della rima glottidale alla produzione degli *articuli* consonantici. Questo significa che le consonanti fabriciane sono, diremmo oggi, tutte sorde, essendo prodotte in assenza di attività laringale: la differenza tra i fonemi che si distinguono soltanto per il tratto sonorità/sordità viene spiegata in termini di maggiore o minore energia impiegata nell'emissione dell'aria. Per quanto riguarda le vocali Fabrici sostiene che il processo articolatorio è reso possibile dai muscoli innestati nelle pareti della faringe e dalle varie conformazioni che la lingua assume nello spazio della stessa:

Alla formazione delle Vocali è deputata la parte posteriore (del palato), che l'apice della lingua non riesce a raggiungere, rimanendo libera da qualsiasi accostamento; tuttavia col movimento della lingua variamente realizzato in quella zona si compie la generazione [degli *articuli* vocalici], purché si nasconda o si incurvi, assuma posizione piana o si renda concava, simile ad un canale (*De locut.*, cap. IIX).

Fabrici individua dunque i luoghi e gli organi deputati alla produzione degli *articuli* vocalici, ma dichiara espressamente che le modalità della configurazione gli sono del tutto oscure e che per questa ragione intende limitarsi ad esporre le sue personali ipotesi, formulate sulla base di ciò che è effettivamente osservabile: /a/ sembra ad esempio generarsi da una conformazione ad ovale allungato della faringe, per /i/ la cavità assume un assetto più ristretto, per /u/ invece la faringe stessa si allunga (Arsuaga-Martínez, 2006: 259). Sebbene l'autore abbia fondato le proprie conclusioni esclusivamente sull'osservazione diretta dei movimenti degli organi implicati, bisogna dire che le sue considerazioni sugli *articuli* vocalici sono decisamente più conformi alle conoscenze attuali di quanto non sia l'analisi delle consonanti. Oggi sappiamo, infatti, che nel

produrre le vocali la conformazione delle cavità sopralaringali subisce delle modificazioni, alterando, nel contempo, anche il suono di base prodotto dalle pliche vocali, il *tono laringeo*. Questo avviene in ragione del «fenomeno noto come *risonanza*, che si verifica là dove un corpo (risonante) sia in grado di produrre vibrazioni come risultato della vibrazione di un altro corpo adiacente» (*ibid.*): ciascuna conformazione articolatoria determina una singolare risonanza, filtrando acusticamente il tono laringeo e dando luogo in tal modo ad uno specifico fonema vocalico, in un contesto anatomico-fisiologico che vede la cavità orale e quella faringale in grado di muoversi indipendentemente l'una dall'altra. Nella produzione della /a/, ad esempio, la lingua si schiaccia verso il basso e si sposta indietro, riducendo le dimensioni della faringe, che sale verso l'alto; con l'articolazione della /i/ si verifica la situazione opposta: la lingua, con un movimento verso l'alto restringe la cavità orale, determinando un ampliamento della faringe; nel caso del fonema /u/, invece, avviene che le cavità orale e faringale si distendano, mentre la parte posteriore della lingua si avvicina al velo del palato.

L'ancoraggio delle questioni psicologiche all'osservazione empirica pone in Fabrici le basi per una riflessione sulla *forma* della lingua indissociabile dalla *materialità* della produzione: la *loquela* è infatti il perfezionamento dello scopo principale della voce, dunque dell'espressione delle affezioni dell'animo, ma è ad essa subordinata; in assenza della materia vocale, percettibile dall'organo dell'udito esclusivamente nella complessità della sua oggettivazione concreta, cui corrisponde, come abbiamo visto, una *figura* articolatoria, rimarrebbe confinata nella sfera mentale. La voce è necessaria affinché la *loquela* possa essere udita (*De brut.*, cap. III).

4. Affrontando il tema dei linguaggi animali, Fabrici sostiene la possibilità di individuare degli elementi discreti anche in quella che definisce, non a caso, la *loquela brutorum*. L'aspetto più interessante, evidenziato proprio all'inizio del trattato ad essa riservato, è che la *locutio* dell'animale appare all'uomo non articolata perché gli *articuli* prodotti dagli animali non sono omogenei alle *litterae* e perché l'uomo non è in grado di identificarne la natura di affezioni della voce, così come accade quando, non conoscendole, entra in contatto con le lingue straniere. Alla fine del cap. I del *De brut.* troviamo esplicitato proprio questo punto:

[...] la voce propria di ciascun animale è analizzabile in elementi fonici (*articulata*), nello stesso modo in cui per noi lo è la nostra, sebbene, di primo acchito, la voce degli altri animali appaia agli uomini non-articolata (*inarticulata*), perché manca di *litterae*, fenomeno che viene pienamente confermato dagli altri popoli. E infatti, benché la voce di ogni *natio* sia scrivibile (*litterata*) e articolata, a noi appare, tuttavia, non esserlo (*illitterata e inarticulata*), come, ad esempio, quella dei Siriani, degli Ebrei, dei Persiani, per il fatto che non ci rendiamo conto degli *articuli* o *litterae*, né li distinguiamo⁷.

Gli elementi della *loquela* animale sono dunque, sostiene Fabrici, *articuli* a pieno titolo, risultato di un'intercettazione della voce ad opera dell'apparato di fonazione⁸ ed hanno un loro correlato mentale, le affezioni dell'animo. Il tema del confronto tra il linguaggio animale e le lingue straniere portato come argomento in favore di una posizione, diremmo oggi, «continuista», appartiene, come è noto, ad una importante tradizione, che vede tra i propri esponenti personaggi come Plinio il Vecchio (23/24-79 d.C.), con la *Naturalis historia*, Porfirio di Soli (233/4-305), la cui opera più importante è il *De abstinentia* e Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (ca. 250-327), con il *De ira*⁹. Rispetto a questi autori Fabrici compie un deciso balzo in avanti: se da un lato accoglie gli argomenti puramente logici assunti dalla tradizione, egli si sforza di individuare i nessi che legano la struttura corporea all'espressione voca-

⁷ La scelta di tradurre i termini *litteratus* e *illitteratus* con, rispettivamente, «scrivibile» e «non scrivibile», è legata all'esplicito riferimento fatto dall'autore (*De locut.*, cap. III) al grammatico Prisciano il quale, nei suoi *Institutionum Grammaticarum Libri* (I, 1), individua quattro possibili generi di *voces* a partire, appunto, dalle proprietà della *litteratio* (trascrivibilità) e dell'*articulatio* (analizzabilità in *articuli*). Come in Prisciano (cfr. Tabarroni, 1988: 104), così in Fabrici, la seconda categoria appare strettamente connessa alla dimensione semantica dell'espressione vocale articolata, che veicola sempre, pur se non scrivibile, una qualche *affectio*.

⁸ Quanto alle parti anatomiche attive nell'articolazione dei bruti, Fabrici scrive: «Poiché è già stato dimostrato che negli uomini le vocali sono conformate dall'azione delle fauci e le consonanti da quella della lingua, del palato, delle labbra e dei denti, è ragionevole pensare che alla formazione degli *articuli* imperfetti degli animali, in alcun modo distinguibili in Vocali e Consonanti, siano sufficienti le fauci, dal momento che alla bocca è riservato il compito, in assoluto più necessario alla sopravvivenza, di afferare il cibo» (*De brut.*, cap. VI). È in perfetta coerenza con la teoria di base il fatto che ad una minore complessità e articolazione della dimensione psicologica (gli animali hanno soltanto l'anima sensitiva, non l'intellettiva) corrisponda una minore complessità anatomica e fisiologica.

⁹ Per un approfondimento di questi autori e tematiche si veda il già citato Gensini-Fusco (2010) e Manetti (2007: 9-32).

le e questa al comportamento, con l'intenzione di fondare «scientificamente» la propria posizione. Interessante notare, in proposito, che i due esempi riportati nel brano che segue costituiscono soltanto il principio di un progetto «zoosemiotico» più ampio, che l'autore si propone di realizzare in futuro:

Talvolta, molte affezioni e [le relative] articolazioni nei bruti insorgono e si manifestano quasi contemporaneamente. Di ciò porterò un esempio efficacissimo che ho potuto osservare. Un cane si lanciava, correndo furiosamente, contro una chioccia, alla guida dei suoi pulcini; e questa – una volta intervenuto nel sensorio della vista sia un mutamento, sia il riconoscimento dell'oggetto, ovvero di questo movimento veemente – presto realizzò che esso era molesto e subito in due modi si dispose a opporgli difesa e a evitarlo, sia combattendo, dunque, sia fuggendo. Necessariamente, dunque, nella gallina venne eccitata una doppia affezione, di ira e di timore, e queste affezioni, poiché sono fra loro contrarie e non possono sussistere contemporaneamente nello stesso soggetto, proprio per questo prendono in considerazione e fanno riferimento a cose differenti: il timore e la fuga fanno riferimento ai pulcini, mentre l'ira e la lotta alla gallina stessa. Così la gallina, emettendo un'articolazione simile a un KIK, incitò i pulcini alla fuga, e questi, udita che ebbero questa articolazione, subito tutti in folla si diedero a fuggire; mentre la gallina si oppose al cane, pronta alla battaglia. Mentre il cane subito si ritirava, la gallina, con un'altra articolazione ancora, una specie di GLO GLO, richiamò di nuovo a sé i pulcini. E tutto finì lì (ivi, cap. V, tr. it. in Gensini-Fusco 2010: 199-200).

L'autore propone anche una trascrizione grafematica delle articolazioni prese ad esempio. Queste, tuttavia, non corrispondono alla sequenza dei costituenti delle lingue umane (potremmo oggi dire che non sono analizzabili in $k/+i/+k/$ o $/g+/l/+o/$); si tratta piuttosto di affezioni della materia vocale significanti *globalmente* le connesse affezioni psicologiche (paura e ira nel caso di KIK e amore nel caso di GLO), che l'anatomista, nella pratica dell'osservazione, ritiene siano percettivamente assimilabili alle due parole trascritte utilizzando le *notae* dell'alfabeto latino.

5. Nella riflessione che Aristotele compie nelle opere biologiche sul confronto tra linguaggio degli animali umani e non umani è fondamentale il concetto di articolazione linguistica; tenendo conto della tripartizione che il filosofo delinea nel IV libro dell' *Historia animalium* tra $\psi\acute{o}\phi\omicron\varsigma$, $\phi\omega\nu\eta$ e $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$, è su quest'ultima, «voce articolata», che si fonda la specie-specificità dell'animale umano.

Gli altri animali, dove non producano semplice ψόφος¹⁰, arrivano sino al livello di emissione della voce, suono σημαντικός, espressione diretta di quelle sensazioni di piacere e di dolore che si agitano nella loro anima sensitiva¹¹; con la sola eccezione degli uccelli, su cui dovremo tornare a riflettere, l'animale umano è l'unico in grado di andare oltre il livello espressivo della voce. A lui solo, la φωνή è stata data dalla natura come «materia prima» (ὑλη) del λόγος¹², espressione linguistica compiuta dell'anima intellettuale che, unico tra gli altri animali, lo guida; la controparte linguistica, che assieme a quella cognitiva è costitutiva del concetto di λόγος, non potrebbe esplicitarsi senza la φωνή e senza la sua modificazione attraverso il meccanismo dell'articolazione, ovvero la διάλεκτος.

È la particolare conformazione corporea e biologica dell'uomo a rendere possibile un tale processo, in quanto è dotato di un apparato di fonazione che gli permette di intervenire sulla voce laringale e di dare forma al suo flusso indifferenziato, operando delle interruzioni a livello del tratto sopralaringeo; grazie alla lingua, alle labbra e ai denti, l'uomo *articola* gli elementi minimi (γράμμα-τα), che sarà poi in grado di combinare e ricomporre in unità più complesse, esprimendo così il di più di semanticità che lo contraddistingue dagli altri animali. È la natura che ha creato questi organi fonatori con una precisa conformazione e li ha dotati di una duplice funzione: una strettamente necessaria e in comune con gli altri animali, l'altra esclusiva dell'uomo e «in vista del bene» (διὰ τὸ εὖ); lingua, labbra e denti servono ai processi legati all'alimentazione, al gusto e alla digestione, ma nell'animale umano sono inoltre finalizzati all'espressione del λόγος¹³. Se tale dimensione biologica e naturale si rivela assolutamente insopprimibile nella descrizione del linguaggio umano, allo stesso tempo non può essere trascurata quella culturale e convenzionale che entra in gioco nella descrizione della διάλεκτος e, in particolare, dei suoi elementi minimi. Focalizzare l'attenzione sulle due nozioni chiave che ricorro-

¹⁰ Come nel caso degli insetti o dei pesci (*Hist. anim.* 535b 3-32).

¹¹ Sulla semanticità della voce: *De an.* 420b 29-421a 1; *Pol.* 1253a 7-19.

¹² *De gen.anim.* 786b 20-22: "e soprattutto a questi (gli uomini) la natura ha dato questa capacità (la voce) perché solo gli uomini si servono del linguaggio (λόγῳ) e la voce è materia prima del linguaggio (λόγου ὑλην εἶναι τῆν φωνήν)" tr. it. nostra.

¹³ *De an.* 420b 16-22; *De part.anim.* 659b 26-660a1; 660a 16-24. Sulla questione della doppia finalità di certi organi cfr. Labarrière (2007).

no in questo contesto, ἄρθρον e γράμμα, aiuterà a chiarire i termini della specificità del linguaggio umano all'intersezione di natura e cultura.

6. La voce articolata è l'articolazione (διάρθρωσις) della voce per mezzo della lingua. Dunque le vocali (τὰ φωνήεντα) sono emesse dalla voce, cioè dalla laringe, mentre le consonanti (τὰ ἄφωνα) dalla lingua e dalle labbra: e di queste consta la voce articolata (διάλεκτος)¹⁴.

Nel distinguere la διάλεκτος dallo ψόφος e dalla φωνή, la lingua è individuata come il primo elemento fondamentale per la sua produzione; ad essa si aggiungono le labbra ed entrambe servono ad emettere gli elementi caratteristici della διάρθρωσις, le consonanti (ἄφωνα), che insieme alle vocali (φωνήεντα), prodotte a loro volta da quella che oggi potremmo definire vibrazione laringale, formano i costituenti minimi della voce articolata, i γράμματα:

Il discorso <articolato> mediante la voce (λόγος ὁ διὰ τῆς φωνῆς), infatti, è costituito da lettere (γραμμάτων): se la lingua non fosse siffatta e le labbra non fossero umide, non si potrebbe pronunciare la maggior parte delle lettere (γραμμάτων), giacché alcune sono colpi della lingua e altre congiunzioni delle labbra. [...]. Al massimo grado, però, questi (sc. i denti) sono siffatti e tanto importanti in relazione al parlare (πρὸς τὴν διάλεκτον), giacché i denti anteriori contribuiscono molto alla formazione delle lettere (πρὸς τὴν γένεσιν τῶν γραμμάτων) (*De part.anim.* 660a 4-6; 661b14-16)¹⁵.

I γράμματα sono gli elementi costitutivi di quel *logos* che si esprime mediante la voce ovvero mediante la sua articolazione per mezzo dell'apparato sopraringeo, descritto ora nella sua completezza; prefigurando alcuni dei modi e luoghi di articolazione consonantica che oggi ben conosciamo¹⁶, Aristotele descrive l'azione di lingua, labbra e denti che intervenendo sul flusso uniforme della voce proveniente dai polmoni e messo in vibrazione dalla laringe, provocano delle interruzioni di tipo occlusivo, corrispondenti alle strategie articolatorie consonantiche, che insieme a ciò che vie-

¹⁴ *Hist.anim.* IV, 535a 30-535b1; la traduzione italiana di riferimento è a cura di Vegetti (in Lanza-Vegetti, 1971: 275). Il termine διάλεκτος viene qui reso con "voce articolata" rispetto alla traduzione dell'autore con «linguaggio».

¹⁵ Tr. it. a cura di Carbone (2002: 291, 299).

¹⁶ Cfr. Albano Leoni-Maturi (1995).

ne prodotto dai polmoni e dalla laringe (φωνήεντα), sono alla base della διάλεκτος.

I γράμματα sono ciò che contraddistingue la voce degli animali da quella dell'uomo, qualitativamente e quantitativamente:

Perché è soprattutto l'uomo ad emettere tipi diversi di voce, mentre gli altri animali solo una, se sono della stessa specie? Anche l'uomo ha una sola voce, ma parecchi linguaggi (διάλεκτοι)? E perché questa voce è diversa, mentre non lo è negli altri animali? Forse perché gli uomini possono pronunciare molte lettere (γράμματα πολλά φθέγγονται), mentre gli altri animali non ne pronunciano nessuna, o pronunciano due o tre consonanti? Insieme con le vocali queste formano il linguaggio (διάλεκτον). La parola articolata (λόγος) non consiste nell'indicare qualcosa con la voce, ma con le sue modulazioni (πάθειν), né è solo una comunicazione di dolore o di gioia. E modulazioni della voce (πάθη τῆς φωνῆς) sono le lettere (γράμματα). Bambini e animali poi si esprimono poi allo stesso modo, perché i bambini non sanno ancora pronunciare le lettere [Probl. 895a4-12]¹⁷.

In quanto πάθη, accidenti, alterazioni che agiscono sulla φωνή come su di un sostrato (ὑποκείμενον) da cui risultano inseparabili¹⁸, essi la modificano dando forma ad una semanticità che va oltre la mera comunicazione di stati emotivi basilari, come gioia e dolore e che si esprime attraverso la combinazione di questi elementi minimi in unità più complesse¹⁹.

I γράμματα corrispondono solo in parte alle nostre unità di seconda articolazione, dal momento che abbracciano sia la dimensione fonico-acustica, sia quella scritta, indicando anche il caratte-

¹⁷ Traduzione italiana è a cura di Ferrini (2002: 165-167).

¹⁸ *Phys.* 244b6 e 188a6. Sull'importanza del meccanismo generativo della voce alla base del λόγος cfr. Lo Piparo (1988).

¹⁹ «Ebbene, la lettera (στοιχεῖον) è una voce indivisibile (φωνῆ ἀδιαιρέτος): non ogni voce, ma quella dalla quale per natura se ne può produrre una composta. Infatti vi sono voci indivisibile anche delle bestie, ma nessuna di esse dico che è una lettera. Parti di questa <voce> sono la vocale (φωνῆεν), la semivocale (ἡμίφωνον) e la muta (ἄφωνον). Si tratta di queste: vocale è quella che ha una voce udibile senza un accostamento; semivocale quella che ha una voce udibile con un accostamento: per esempio, S e P; muta quella che con un accostamento non ha di per se stessa alcuna voce, ma che, assieme a quelle che hanno una qualche voce, diventa udibile: per esempio, G e D. Queste differiscono per la forma della bocca, per i luoghi, per l'aspirazione e per la tenuità, per la lunghezza e per la brevità; inoltre, per l'acutezza, la gravità e l'intermedio. Ma su di esse, una per una, conviene indagare nei trattati di metrica» (*Poet.* XX, 1456b 22-27; tr. it. a cura di Zanatta (2004: 632-633)).

re grafico che rappresentava quel suono²⁰. Il sostantivo *γράμμα* è un *nomen rei actae* in *-μα* da *γράφω*, che ha il significato di «tracciare una linea, disegnare»²¹; questo valore sembra predominare rispetto a quello fonico-acustico soprattutto nelle opere aristoteliche legate alla dimensione politica, dove i *γράμματα* indicano le «leggi» o le «lettere scritte»²². L'uso nel contesto delle opere biologiche²³ è più complesso e richiede un'attenzione costante ad entrambi i piani, dello scritto e del parlato, e al nesso che si determina tra i due. Nella misura in cui *γράμμα* è anche elemento scritto, esso limita la complessità di quello che si verifica dal punto di vista fonetico; non è un caso, ad esempio, se nella *Poetica*, Aristotele utilizza il termine *στοιχεῖον* per focalizzare maggiormente l'attenzione sull'elemento minimo del parlato²⁴. Nelle opere biologiche la nozione che mette meglio in luce la complessità del processo di articolazione rispetto a *γράμματα* è quella resa dal termine *ἄρθρον*, sulla cui natura è necessario dunque indagare.

7. All'interno del corpus aristotelico *ἄρθρον*, nelle sue diverse forme, compare ventinove volte di cui 14 nelle opere biologiche, dove esso fa riferimento soprattutto alle articolazioni del corpo; richiamandosi al valore che aveva nella tradizione medica ippocratica, per Aristotele esso rappresenta il punto in cui due estremità ossee si congiungono, agevolandone la flessione e dunque il movimento: *ἄρθρον* della mano con il braccio è, ad esempio, il polso [*Hist. anim.* 494a 2]. Seguendo il fenomeno ben testimoniato nella tradizione greca dell'adattamento del lessico dell'anatomia e della biologia nell'ambito della riflessione linguistica²⁵, Aristotele trasferisce nell'*ἄρθρον* linguistico il valore che esso aveva in ambito medico, di elemento di sinergia, principio di movimento piuttosto che di

²⁰ Inoltre *γράμμα* indica il nome del rappresentante grafico e del rappresentato fonico; cfr. Lo Piparo (2003: 94 ss.).

²¹ Chantraine (1968: 236). In Omero aveva il significato di «incidere, graffiare, raschiare» (Harris, 1998: 37).

²² Si veda per es. *Athenaion politeia* 44,1.5; 63,5.1; *Pol.* 1286a 12; 1270b 30; 1272a 38.

²³ Il termine ricorre in *Hist. anim.* 504b 1; *De part. anim.* 660a 3; 660a 22, 27; 660a 30; 661b 15.

²⁴ Cfr. n. 20. Per la riflessione su *στοιχεῖον* cfr. Lo Piparo (2003: 101), Laspia (2001: 195 ss.) con aggiornata bibliografia di riferimento sul dibattito.

²⁵ Cfr. Belardi (1985).

unità statica e discreta²⁶. La voce articolata è definita anche come voce ἐν τοῖς ἄρθροις [*Hist.anim.* 536b 11], una voce circoscritta da punti di articolazione, punti cioè in cui si manifesta quella sinergia delle unità minime percettive, vocali e non vocali (γράμματα). Cosa che non si manifesta, al contrario, in un animale come il delfino che, pur essendo dotato di una voce, non ha una lingua abbastanza sciolta né labbra in modo «da produrre un qualche punto di articolazione della voce (ἄρθρον τι τῆς φωνῆς ποιεῖν)»²⁷.

Nel modello fonetico di Aristotele l'ἄρθρον identifica dunque il momento del processo articolatorio, il cui risultato è più complesso del singolo fonema e si identifica invece con la sillaba²⁸; con il termine γράμμα si indica l'elemento, scritto o pronunciato, avulso dal contesto sillabico mentre con ἄρθρον è proprio il momento dell'unione sillabica che viene messo in evidenza.

In un passo del *De lineis insecabilibus* [972b 26-29] si dice che l'ἄρθρον è sempre «confine tra due linee» (δυσὶν ὅρος), mentre il punto può esserlo anche di una sola linea ed è piuttosto fine, termine (πέρας); seguendo l'opinione di Empedocle, si sottolinea inoltre che l'ἄρθρον è in relazione con il movimento mentre il punto con le cose che sono in quiete. È un'idea che può essere trasferita alle nozioni di ἄρθρον e γράμματα nel contesto linguistico: l'ἄρθρον è sinonimo di sinergia, di movimento, il γράμμα di quiete, di termine, di elemento che discretizza la «linea» della voce articolata. Tenere presente le differenze tra questi termini è essenziale quando si passa al confronto tra linguaggio dell'animale umano e non umano.

8. In un celebre passo del *De interpretatione* [16a 26-29] Aristotele riflettendo sulla nozione di ὄνομα, definisce i suoni degli animali, seppur dotati di una certa semanticità, ψόφοι ἀγράμματοι, suoni cioè che non possono essere analizzati in γράμματα. Agli animali è precluso quel processo per cui il sostrato vocale viene circoscritto da posizioni articolatorie (ἄρθροι) percettivamente udibili e scrivibili in vocali e consonanti (γράμματα); unica ecce-

²⁶ Per la riflessione sul concetto di articolazione in Aristotele si veda Laspia (1997).

²⁷ *Hist.anim.* 535b 33-536a 4. Tr. it. nostra.

²⁸ Cfr. Laspia (2001; 1997; 1996). Per una riflessione critica sulla nozione di fonema e sul suo statuto di unità minima di seconda articolazione si veda Albano Leoni (2009).

zione è costituita dagli uccelli che si avvicinano «di più» al possesso della *διάλεκτος* [*Hist.anim.* 536a 21-22] e sono in grado pertanto di emettere *γράμματα*:

Certi generi di uccelli hanno la facoltà di emettere (*φθέγγεται*) suoni articolati (*γράμματα*) in grado maggiore (*μάλιστα*) di tutti gli altri animali, secondi in questo solo all'uomo: tale facoltà spetta soprattutto agli uccelli a lingua larga [*Hist.anim.* 504b 1-3]²⁹.

Seppure graduata in un'ottica «del più», rispetto agli altri animali, e del «meno» rispetto all'uomo, gli uccelli sono in grado di partecipare a quella voce *ἐν τοῖς ἄρθροις*, che ha come risultato più evidente l'emissione di *γράμματα*; merito della loro lingua conformata in modo tale da produrre, seppur in forma grezza e abbozzata, delle interruzioni sul flusso della loro voce e che sono percepibili all'esterno come suoni distinti, *γράμματα*, come testimonianza anche l'uso del verbo *φθέγγομαι* che fa riferimento soprattutto a valori spettro acustici della voce. Come abbiamo visto, nella nozione di *γράμματα* la dimensione della scrittura è tuttavia complementare a quella fonico-acustica; dunque è possibile che, nonostante la profonda differenza tra la *διάλεκτος* umana e quella degli uccelli, nella voce di questi ultimi si possano rintracciare delle caratteristiche sul versante fonico esprimibili anche sul piano della scrittura. Guardiamo per un attimo ai nomi delle *voces* che vengono attribuite agli uccelli; in un passo in cui Aristotele fa riferimento alla variabilità diatopica che caratterizza la *διάλεκτος* differenziandola dalla voce, egli cita l'esempio delle pernici che hanno, potremmo dire oggi, dialetti diversi³⁰:

La voce però che consta di suoni articolati (*ἐν τοῖς ἄρθροις*), e che si potrebbe definire una sorta di voce articolata (*ἄν τις ὡσπερ διάλεκτον*), è differenziata sia fra gli animali appartenenti a generi diversi, sia, secondo i luoghi, fra quelli compresi nello stesso genere: così ad esempio certe pernici chiocciano (*κακκαβίζουσιν*), altre trillano (*τροίζουσιν*) [*Hist.anim.* 536b 11-14]³¹.

I termini di queste *voces* possono darci informazioni utili sulla loro composizione fonica; si tratta di termini che hanno delle ca-

²⁹ Tr. it. a cura di Vegetti (in Vegetti-Lanza, 1971: 186).

³⁰ Cfr. Wickler (1986).

³¹ Tr. it. a cura di Vegetti (in Vegetti-Lanza, 1971: 278).

ratteristiche abbastanza complesse anche rispetto a quelle che si trovano solitamente per indicare le voci degli altri animali³²: la presenza di elementi occlusivi (/K/, /T/), la ripetizione di alcune sillabe (/Ka/) e nessi consonantici complessi (/TR/). Tali *voces*, alla cui base c'è un'origine onomatopeica, rimandano a quella maggiore complessità fonica degli uccelli che, anche se in maniera prudente (ὄσπερ), Aristotele attribuisce loro. Agli uccelli viene dunque riconosciuta la possibilità di raggiungere delle rudimentali strategie articolatorie che vengono percepite sul piano uditivo e possono essere trascritte in lettere; il termine γράμματα assume una connotazione fortemente antropocentrica: le voci degli uccelli sono, sì, trascrivibili ma secondo le regole dell'animale umano.

Conclusioni

Riflettere sulla terminologia utilizzata dai due autori aiuta a chiarire la nozione di articolazione linguistica, tanto sul versante fonico-acustico, quanto su quello della scrivibilità. Entrambi hanno presente il modo in cui funziona il meccanismo articolatorio e il fatto che affondi le proprie radici nella dimensione naturale della conformazione biologica degli esseri viventi. Fabrici affronta la questione con una chiarezza descrittiva ed espositiva assente in Aristotele; dall'analisi dei termini e soprattutto del loro uso nelle opere del *corpus* aristotelico è evidente tuttavia che le osservazioni fabriciane sviluppano nuclei teorici presenti, già *in nuce*, nell'opera del filosofo. Quando Fabrici, riferendosi al passo dei *Problemata* sopra esaminato (cfr. § 2), traduce con *articulus* quello che in greco è γράμματα (cfr. § 6), non si allontana dall'idea che è implicita nel passo aristotelico. Il γράμμα è un *articulus*, in quanto prodotto di quella «intercettazione» e divisione del *continuum* vocalico in elementi distinti; mentre però Fabrici afferma con chiarezza che solo gli *articuli* dell'uomo possono essere definiti *litterae*, in Aristotele questo passaggio manca: entrambe le dimensioni, scritta e parlata, si condensano nell'unico termine γράμμα. Anche quando si riferisce al piano fonico-articolatorio, γράμμα rimanda a ele-

³² Per una dettagliata analisi dei termini delle *voces* animali si veda Bettini (2008).

menti diversi da quelli individuati ricorrendo ad ἄρθρον, che è *articulus* nel senso più profondo di ciò che è sotteso al concetto di articolazione linguistica aristotelica: non fonema, ma prodotto della coarticolazione tra un elemento vocalico e uno consonantico. Coerente con la distinzione terminologica adottata, *articuli* in relazione alla *loquela* animale e *litterae* a quella dell'uomo, Fabrici non ricorre mai al secondo termine per indicare le unità minime prodotte dagli animali; ad Aristotele manca una chiara distinzione terminologica, ma è evidente che, pur notando la complessità del linguaggio degli uccelli sul piano fonetico, quando scrive che essi emettono γράμματα, sono gli *articuli-litterae* dell'uomo che prende in considerazione.

Riferimenti bibliografici

Fonti

Aristoteles

De partibus animalium, Les parties des animaux, éd. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Historia animalium, Histoire des animaux, éd. par P. Louis, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1964-69.

De generatione animalium, De la génération des animaux, éd. par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

De interpretatione, in Id., *Organon*, ed. by P. Harold and M.A. Cooke, The Loeb Classical Library, Cambridge, Ma, Harvard University Press, 1955.

De anima, L'anima, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

Carbone, A.L.

2002, *Le parti degli animali*, Milano, RCS libri.

Ferrini, F.M.

2002, *Problemi*, Milano, Bompiani.

Vegetti, M. - Lanza, D.

1971, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet.

Zanatta, M.

2004, *Retorica e Poetica*, Torino, Utet.

Fabrici D'Acquapendente, G.

De locutione, Patavij, ex Tipographia Laurentij Pasquati, Anno 1603.

«De brutorum loquela», in Id., *Opera anatomica cum indicibus capitum et rerum notatu, dignarum novis et copiosissimis*, Patavii, 1625, pp. 1-29.

«De larynge, vocis instrumento», in Id., *Opera Anatomica et Physiologica*, hactenus variis locis ac formis edita; nunc vero certo ordine digesta et in unum volumen redacta. Accessit index rerum ac verborum locupletissimus una cum praefatione Dn. D. Johannis Bohnii, P.P. Lipsiensis, Lipsiae Sumptibus Johannis Friderici Gleditschii, Excudebat Christianus Goetius, Anno 1687, pp. 268-305.

Pseudo Aristotele

De lineis insecabilibus, a cura di M. Timpanaro Cardini, Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1970.

Studi

Albano Leoni, F. - Maturi, P.

1995, *Manuale di fonetica*, Roma, NIS.

Albano Leoni, F.

2009, *Dei suoni e dei sensi. Il volto fonico delle parole*, Bologna, Il Mulino.

Arsuaga, J. - Martínez, I.

2006, *The chosen species. The long march of human evolution*, Malden, Blackwell Publishing.

Belardi, W.

1985, *Filosofia grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma, Ateneo.

Bettini, M.

2008, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, Einaudi.

Chantraine, P.

1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2 voll., Paris, Klincksieck.

Gensini, S. - Fusco, M. (a cura di)

2010, *Animal loquens*, Roma, Carocci.

Harris, R.

1998, *L'origine della scrittura*, Roma, Stampa Alternativa & Graffiti.

Labarrière, J.

2007, «Aristotele, Martinet e la Signora Usignolo», in G. Manetti - A. Prato (a cura di), *Animali angeli e macchine, come comunicano e come pensano*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 99-114.

Laspia, P.

1996, «Il linguaggio degli uccelli. Aristotele e lo specifico fonetico del linguaggio umano», in S. Vecchio (a cura di), *Linguistica impura. Dieci saggi di filosofia del linguaggio tra storia e teoria*, Palermo, Novecento, pp. 59-71.

- 1997, *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, Roma, NIS.
- 2001, «Principi di classificazione del suono nella Grecia Antica. Le origini della Riflessione fonetica fra oralità e scrittura», in C. Consani - L. Mucchiante (a cura di), *Norma e Variazione nel diasistema greco*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Lo Piparo, F.
- 1988, «Aristotle: The Material Conditions of Linguistics Expressiveness», *Versus*, 50/51, pp. 83-101.
- 2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Bari.
- Manetti, G.
- 2007, «Animali, angeli, macchine nella filosofia del linguaggio dall'antichità a Cartesio», in G. Manetti - A. Prato (a cura di), *Animali, angeli, macchine. Come comunicano e come pensano*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 9-55.
- Olivieri, L. (a cura di)
- 1983, *Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la Storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, Padova, Editrice Antenore.
- Schmitt, C.
- 1983, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge and London, Harvard University Press.
- 1985, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Bibliopolis, Napoli.
- Tabarroni, A.
- 1988, «On Articulation and Animal Language in Ancient Linguistic Theory», *Versus*, 50/51, pp.103-121.
- Wickler, W.
- 1986, *Dialekte im Tierreich. Ihre Ursachen und Konsequenzen*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co (tr. it. *I dialetti degli animali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988).

Un bambino grida - Si è fatto male? Sul 'linguaggio d'azione' di Condillac

Arturo Martone*

E se neppure altri uomini avevano fra loro fatto uso di voci, donde s'impresse [a uno solo] notizia della utilità loro, e donde a lui per primo fu data facoltà [*potestas*] di sapere e veder con la mente [*animo*] quel che volesse farne?

Né peraltro poteva quel solo costringere i molti, o avendoli sottomessi, piegarli a voler apprendere i nomi delle cose.

E del resto non è facile insegnare o far intendere ai sordi quel che devono fare; né [quei molti] l'avrebbero infatti sopportato, né avrebbero in alcun modo permesso che suoni mai uditi di voce ottundessero, a lungo e invano, le loro orecchie.

(Lucr., *De Rer.Nat.*, V, 1046-1055)

Una strana agitazione

Ha nel cervello: si morde le labbra e sussulta;

Si ferma all'improvviso, guarda in terra

Poi punta un dito alla tempia [...]

(W. Shakespeare, *Enrico VIII*, Atto III, Sc. 2)

Introdurre un testo significa sedurre. Sedurre il testo, certo, non il lettore, spostarlo da se stesso ma giusto quel tanto necessario a sorprenderlo ulteriormente, mantenendosi del tutto vicini al suo contenuto che può sempre, con estrema facilità, presentare una qualche mancanza, un vuoto centrale, una superficialità costernante, un 'abisso' rigoroso.

(J. Derrida, *L'archeologia del frivolo*, p. 94)

Abstract: The essay offers a revisitiation of the category of Language of Action (*LdA*), with reference to the work of E.B. de Condillac. In particular, it highlights several features providing evidence that the Language of Action not only dates back to the dawn of mankind, but also continues to arise even within

* Università di Napoli «L'Orientale». arturomartone@tin.it

the languages already designated by Condillac as ‘articulated languages’. In order to focus on this specificity of Language of Action, the essay avails itself of a passage from the *Philosophische Untersuchungen* by L. Wittgenstein, where it is shown that a person’s ‘cry’ is produced unintentionally and has to be interpreted as such by whoever perceives it. Once the ‘cry’ is *translated* into articulated sounds, its form and status as a sign will change.

Keywords: theory and history of sign, language of action, articulated language, nature and convention, rhetoric.

0. Il presente contributo viene a situarsi lungo un percorso che da un lato intende tematizzare e articolare un confronto con la categoria condillaciana del *linguaggio d'azione* (*LdA*, d'ora in avanti), e che dall'altro, e proprio attraverso questo confronto, vuole provare a misurarne talune interpretazioni nella storia delle idee semio-linguistiche della Modernità, esponendosi in tal modo a una *posizione critica* che è stata sollecitata, intanto, proprio da una riarticolazione di quella categoria¹.

L'attenzione, oggi sempre più diffusa, verso la *gestualità*, intesa sia come supporto co-verbale della messaggistica umana, che come suo autonomo dispositivo, si è posta, almeno da Vico in poi, come inseparabile da quella verso un altro tema, anch'esso quanto mai frequentato oggi in Letteratura, quello dell'*origine del linguaggio*².

Sin dalla *Scienza nuova* vichiana (nelle tre edizioni del 1725, del 1730 e infine del 1744), questi due temi (gestualità e origine del linguaggio) si può dire che si siano affacciati assieme e al medesimo tempo sulla scena della semiosi umana, prima³, e delle teorie

¹ I luoghi canonici di essa, ad alcuni dei quali faremo anche qui riferimento, oltre a quelli ben noti dell'*Essai* del 1746, si trovano, in particolare, in *Logique* (1780: 730-734); *Grammaire* (1797/98: 354-365); *La langue des calculs* (1798a: 419-420).

² Le evidenze bibliografiche contemporanee, che mostrano interesse alla questione dell'*origine del linguaggio*, e che per questa via vanno più o meno inevitabilmente, anche se non sempre, a incontrare il tema della *gestualità* (o anche talvolta viceversa) hanno raggiunto ormai una mole talmente cospicua, da doverci limitare qui a indicarne solo le principali (tutte peraltro di provenienza nordamericana): McNeill (1992), Bickerton (1996), Tomasello (1999), Corballis (2002), Kendon (2004).

³ Almeno per Vico, questi due temi si danno come *coesenziali* sulla scena della semiosi umana. Sulla conoscenza, peraltro non impossibile di Vico da parte di Condillac, che tuttavia non fa mai mostra di menzionarlo, sappiamo ben poco, come anche su quella da parte della letteratura francofona in generale (Montesquieu, Rousseau, Diderot e altri). Come forse è noto, fu proprio uno studioso francese, P. Hazard (1931, 1935), mol-

linguistiche, poi⁴, e ancora quasi sempre assieme, dopo una lunga letargia⁵, si ripropongono a noi, almeno da quando, cioè, la Grammatica generativa chomskyana (qui indicata solo come uno dei 'sintomi' possibili), pur senza fare esplicito riferimento né all'uno né all'altro, ha posto l'accento, da un lato, e in chiave anti-comportamentista, su ciò che non può dirsi riducibile all'osservabile e allo sperimentabile, e che in tal senso è *originario* (ovvero irriducibile a un'analisi puramente quantitativa dei dati osservabili), ovvero una *pre-condizione di possibilità* di ogni esperienza (linguistica e non), e dall'altro, e proprio per questo, ha assunto i tratti di un dispositivo *innato* e dunque *naturale*, almeno nel senso di porsi come una 'evidenza' trasversale a *ogni* assetto di Lingua storico-naturale, tanto viva quanto morta, tanto parlata quanto parlabile, e cioè la Grammatica universale⁶.

Sono questi dei passaggi ben noti e studiati secondo vie diversificate e variegata, secondo cioè istanze e programmi di ricerca assai diversi fra loro. Ma quel che merita sin d'ora di essere eviden-

to considerato in Croce (1948), a sollevare la questione di una presenza 'nascosta' di Vico nella cultura francese contemporanea o di poco successiva alla sua morte (1744). La storia di un accertamento dei 'furti' eventuali, di cui peraltro proprio Condillac si lamenta quando commessi a suo proprio danno, esula da questo contributo che si limita esclusivamente a segnalare certe *consonanze* intellettuali, in questo caso quelle che potrebbero darsi a vedere fra Vico e Condillac, il quale, pure nel caso di una conoscenza del testo vichiano, *cfra* il suo proprio testo con una firma ogni volta inconfondibile.

⁴ Su tali relazioni resta ancora di notevole rilevanza «La tradizione di Condillac. Il problema dell'origine del linguaggio nel XVIII secolo e il dibattito all'Accademia di Berlino» (in Aarsleff, 1982: 175-266) e il più recente Formigari (1994).

⁵ La rilevanza teorica di questo tema dell'origine del linguaggio non è però stata, nella storia delle teorie semio-linguistiche, né scontata né univoca. Com'è noto, infatti, dopo la grande frequentazione di cui ebbe a godere nel corso del secolo dei Lumi, esso si trovò a essere bandito da parte della *Société de linguistique de Paris*, che sin dal primo dei suoi «Bollettini» (1871) faceva 'divieto' ai suoi membri di occuparsi ovvero anche solo di ospitare nel proprio organo ufficiale contributi di questo genere. In particolare, nelle opere di due eminenti rappresentanti di quella Società, V. Henry (1896) e M. Bréal (1861; 1897), è dato ritrovare questo atteggiamento se non proprio di ostilità almeno di sfiducia circa la *percorribilità* di un orientamento teorico che appare, nella cultura di quegli anni, più come un appannaggio della 'filosofia' che della 'linguistica'.

⁶ In questa prospettiva, che è anche quella di una epistemologia linguistica, offre significativi contributi Moro (2006), nei quali tuttavia, come peraltro in tutto il corso della tradizione generativista in cui Moro si iscrive, resta come sottaciuta l'evidenza che il formato in cui tali Lingue si danno è e resta quello della Scrittura, quello cioè di *lingue scritte*. Un tema, questo, sottolineato in particolare, senza alcun riferimento a tale tradizione, da J. Derrida, e a cui non è dato qui che fare soltanto riferimento.

ziato è la inclinazione diversa, una *diversità* non sempre messa in giusto risalto in Letteratura⁷, che la questione della ‘gestualità’ assume nell’analisi di Condillac, là dove questa viene offerta da subito quale attestazione significativa dell’altrimenti ben noto *LdA*, a sua volta esemplare attestazione di una possibile ‘origine’ del linguaggio e della semiosi umana. Si tratterà qui, allora, di provare a delineare e configurare questa *diversità*, che s’insinua fra le pieghe del testo di Condillac, provando a misurarne la portata.

1. Per introdurci al *LdA*, e con ciò iniziare a tematizzare e articolare pure quella posizione critica di cui sopra, faremo ricorso a uno sguardo laterale, facendo cioè riferimento a un significativo quanto ben noto passaggio wittgensteiniano, dove ci si sta per introdurre, all’interno di una riflessione più generale, a una interrogazione del c.d. ‘linguaggio (privato) delle sensazioni’. Il passo è questo:

[...] come impara un uomo il significato dei nomi delle sensazioni? Per esempio della parola ‘dolore’? Ecco qui una possibilità: si collegano certe parole con l’espressione *originaria, naturale* della sensazione, e si *sostituiscono* ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. ‘Tu dunque dici che la parola *dolore* significa propriamente quel gridare?’ – Al contrario, l’espressione verbale del dolore *sostituisce* non descrive il grido (Wittgenstein, 1953: 118-119; c.vi miei).

Tralasciando la questione nelle sue linee generali, la cui articolazione occuperà di lì a poco, come già detto, un’analisi del *linguaggio (privato) delle sensazioni*⁸, esso segnala un punto, anzi due, di notevole portata teorica: in primo luogo esso afferma che, *di norma* (e cioè affatto *regolarmente*), una sensazione *precede* il suo nome, il

⁷ Nel nome di una lettura tutta *continuista*, che privilegia su tutto il suo *anticartesiano*, una lettura a cui questo contributo pure deve non poco, il lavoro ‘archeologico’ condillaciano (per dirla con Derrida, 1990) è stato appiattito a quello di una sorta di ‘darwiniano’ *ante litteram*. Pur ravvisando anche qui più di un luogo in cui alcune ‘inclinazioni’ di Condillac sembrano fornire motivazioni a quelle letture continuiste, ci pare sia restato in esse alquanto *fuori luogo* proprio quell’*archeologia delle origini* non solo storico- e filo-genetiche, ma anche onto-genetiche, cui Condillac, come si proverà ad argomentare qui, è tornato più volte in tutto il corso del suo lavoro.

⁸ Un’articolazione ragionata dei temi che si affacciano nelle *Ricerche* può vedersi in Voltolini (1998: 11-15), e in maniera meno sistematicamente compiuta in Kripke (1982: 7-14).

quale, a chi non lo conosce, viene trasmesso e partecipato da chi invece lo conosce; e in secondo luogo, anche se questo non è affermato esplicitamente pur costituendone nondimeno come un 'collario', la espressione di una *sensazione originaria* (e qui per definizione assumiamo che questo termine di 'originario' venga riservato, come nel passo citato, a ciò che *non ha nome*, o che almeno *non ancora* lo ha) non è provvista di una valenza *comunicativa*, nel senso che la sua emissione non ha, propriamente parlando, destinatario: potremmo dire che la emissione espressiva di tale sensazione originaria *non ha trovato il tempo*, almeno *non ancora*, per cercarsi uno o più destinatari di essa. Quella emissione si cura solo di sé, e cioè di portare appunto all'espressione questa o quella sensazione che, come solitamente si dice, *non ha parole*, o almeno *non ancora*.

Ma il passo di Wittgenstein indica pure, a questo punto, al punto cioè in cui l'emissione espressiva diviene proferimento linguistico, il che comporta e chiama in causa una dimensione temporale, un'altra interessante pista di ricerca, quella cioè per cui, a questo punto, il nome, dato da chi lo conosce e ricevuto da chi non lo conosce, dato e ricevuto per identificare (richiamare, riconoscere, categorizzare) questa o quella sensazione, si mostra essere un *sostituto*, per quanto fedelmente e attendibilmente *rappresentativo*, di questa o quella sensazione. Nel momento in cui, come osserva Wittgenstein, la sensazione viene espressa *come tale*, e cioè *originariamente*, essa non ha nome; nel momento in cui essa viene invece nominata, quella espressione diviene con ciò (solo con ciò) proferimento linguistico, tale da inscrivere cioè nel formato di una possibile *descrizione* o di una possibile *narrazione* destinate a qualcuno: a questo punto, però, questo formato, descrittivo o narrativo che sia, si dà quale *sostituzione analogica* della sensazione originaria.

Questa scena, dall'apparenza estremamente semplice, potrebbe essere facilmente resa solo un po' più 'complessa' (intendendo per tale non per forza qualcosa di più complicato o di più stravagante, ma solo più ricco di ingredienti categoriali), mettendo in gioco alcuni interrogativi.

Che significa, infatti, che l'emissione espressiva non è (o non sarebbe) comunicativa, e che significa, soprattutto, che un proferimento linguistico lo è (o lo sarebbe)? Abbiamo visto, con Wittgenstein, che chi manifesta una sensazione *non si cura* di trovare le parole, ma che anzi la esprime pur non disponendone, ovvero la

esprime *proprio* nella misura in cui non ne dispone, perché, come nell'esempio citato, non ancora le conosce, così come la esprime anche quando, aggiungeremo qui, *pur conoscendole* esse non gli sovengono in quanto *non ha il tempo* di cercarle quelle parole e neppure di cercarsi un loro destinatario. E questo da un lato. Dall'altro, invece, che significa che un proferimento linguistico è (o sarebbe) *comunicativo*? Comunicativo di che? Nel momento in cui un proferimento linguistico si dà come *disponibile* (su questa 'disponibilità' ci fermeremo tra poco e con riferimento a Condillac), e ciò, come s'è visto, accade a condizione che esso *sostituisca* quella sensazione originaria, esso cerca, se e quando ne ha il tempo, un destinatario a cui descrivere o narrare quella sensazione, a cui insomma *comunicarla*. Ma il proferimento linguistico di questa o quella sensazione enuncia (comunica), al medesimo tempo, la *intenzione* di partecipare questa o quella sensazione. Nel descrivere o raccontare a te il mio aver dolore, io enuncio (comunico) a te, pur senza saperlo o volerlo, la mia intenzione di mettertene a parte.

Se, insomma, chi grida dal dolore *esprime* (ma non comunica a chicchessia) 'dolore', chi invece asserisce 'ho dolore', enuncia (comunica), al medesimo tempo, e almeno, *la sua intenzione* di rendergli noto questo dolore.

2. Ora, su questa scena dell'eccesso, dell'eccedenza in quanto *plusvalore di senso*, di un senso che si mostra come tale, indipendentemente cioè dalle intenzioni dei parlanti, J.Derrida, ha mostrato un'altra scena, descrittiva e interpretativa, che punta direttamente al cuore di una lettura del *testo* condillaciano: l'*archeologia del frivolo* sarebbe appunto il nome per la evidenza di questo eccesso, di questa eccedenza, di questo plusvalore di senso, del *frivolo*, insomma, in quanto *superfluo*. Ma in Condillac si dà frivolezza, come mostra Derrida, anche in un'altra prospettiva, che non è peraltro affatto disgiunta dalla precedente, e cioè in quella di una *deriva del significante*, di un significante non più associato a un significato o, e per dirla in termini più propriamente condillaciani, di un segno che non sarebbe più segno di una idea, ovvero di una idea che non idealizzerebbe più alcunché: il puramente *immaginario* oppure, come talvolta Condillac chiama questo segno alla deriva, il *gettone*⁹.

⁹ In un passo illuminante, che conclude la lunga e acuta disamina delle diverse

Ma cos'è che muove questa lettura o interpretazione derridiana molto puntuale, se non puntigliosa, intesa a mostrare la centralità della frivolezza nel (e fuori del) testo condillachiano? Semplicemente questo, e cioè che l'intero testo di Condillac (e cioè non solo il *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*) è guidato e come calamitato da un *teleologismo* che indirizza e orienta la sua analisi del segno: l'umanità sarebbe stata indirizzata e orientata a mettere a sua disposizione l'*astrazione segnica*, sì da emanciparsi dalla 'necessità' dell'istinto e mettersi così nella *disposizione di una disponibilità a disporre* di segni, a mettersi cioè *in condizione di padronanza*. Questa *disposizione di una disponibilità a disporre* è, secondo Condillac, nell'analisi derridiana almeno, il segno della *libertà* (libertà dall'istinto) e, al tempo stesso, il segno del *desiderio* (in quanto però sua dipendenza dal bisogno): l'umanità, una volta affrancatasi dall'istinto, non si affrancherebbe anche da quel *bisogno*, così tipicamente umano secondo Condillac, che è fatto *di desiderio*¹⁰; questo *bisogno di desiderare* avrebbe come limite estremo e terminale ('delirante' lo definisce Derrida) appunto la *frivo-*

forme che può assumere un 'sistema', egli osserva: «Lorsque vous étudiez une science nouvelle, si elle est bien exposée, les commencements en doivent être on ne peut pas plus faciles, car on vous conduit du connu à l'inconnu [...]. Cependant plus ce commencement est facile, plus vous hâtez d'aller en avant: vous l'avez entendu, et vous croyez que cela vous suffit. Mais remarquez que vous avez une langue à apprendre, et qu'une langue ne se sait pas pour en avoir vu les mots une fois: il faut la parler, il faut se la rendre familière [...]. Cependant il reste une difficulté, et elle est grande. Elle vient de ce qu'avant d'avoir étudié les sciences, vous en parlez déjà la langue, et que vous la parlez mal [...]. Or, convenez que vous parlez souvent votre langue, sans entendre vous-mêmes ce que vous dites, ou que vous entendez à-peu-près. Cela vous suffit cependant, et cela suffit aux autres, parce qu'il vous paient avec la même monnaie. Il semble que, pour soutenir nos conversations, nous soyons convenus tacitement que les mots y tiendroient lieu d'idées, comme au jeu les jetons tiennent lieu d'argent; et, quoiqu'il n'y ait qu'un cri contre ceux qui ont l'imprudence de jouer sans s'être informés de la valeur des jetons, chacun peut impunément parler sans avoir appris la valeur des mots» (Condillac, 1749: 267-268; c.vi miei).

¹⁰ Com'è da lui chiaramente rimarcato: «[...] non è [...] possibile esaudire tutti i nostri desideri: anzi, se ottenessimo il godimento di tutti gli oggetti verso i quali i desideri ci portano, ci troveremmo nell'impossibilità di soddisfare il nostro bisogno più pressante, quello di desiderare [...]. Spesso obbediamo a parecchi bisogni insieme o, se non possiamo farlo, risparmiamo per un altro momento quelli ai quali le circostanze presenti non ci permettono di aprire la nostra anima. Così, le nostre passioni si rinnovano, si succedono, si moltiplicano, e noi viviamo solo per desiderare e solo in quanto desideriamo» (1755: 653; c.vi miei).

lezza in quanto vaniloquio, sofisticheria, filosofia da scuola, ovvero la deriva del significante.

Ora, non è certo da prendere sottogamba quest'analisi puntuale se non puntigliosa svolta da Derrida, a condizione però che non si manchi di osservare che quel *finalismo* che Derrida 'rimarca' in Condillac, e il cui nome è nella fattispecie quello di 'teleologismo' – il *remarquer* o la *remarque* è, secondo Derrida, termine strategico in Condillac, ed è volto a sottolineare il lavoro di una *lettura avveduta e consapevole* a fronte di un'altra che a lui, Condillac, appare invece come *distratta e dimentica di sé*, ma che nondimeno resta sempre sotto traccia –, può essere *rimarcato*, analogamente, nella stessa analisi che Derrida propone di Condillac: come a dire che, nell'esercizio di una lettura, tanto di quella che Condillac propone dell'evoluzione umana, quanto di quella che Derrida propone della lettura condillaciana, sembra potersi affermare che *non si esce dal finalismo*. Ma è proprio così, in Condillac intanto?

Se allora lo *scopo* della lettura di Condillac è quello di mostrare il lento ma inarrestabile cammino che porta l'umanità dal segno *naturale* a quello *arbitrario*¹¹, e il bersaglio di questo scopo sarà l'articolazione di una *semiotica generale*, quale sarebbe invece lo *scopo* che sostiene e orienta l'economia testuale di Derrida? Sembra di poter affermare, ancorché ciò se ne resti come, se non nascosto almeno non dichiarato e latente, che il bersaglio sia la *deco-*

¹¹ Il termine condillaciano qui occorrente sarebbe propriamente quello di *segno istituzionale* (*signe d'institution*), («Distinguo tre tipi di segni: 1. i segni accidentali [...], 2. i segni naturali [...], 3. i segni istituzionali», 1746: 116), e occorre aggiungere che Condillac stesso, nel menzionare quest'ultimo, vi si riferisce anche come 'segno artificiale'. Tuttavia, nel Testo ci riferiremo a questo terzo tipo di segno nei termini di 'segno arbitrario' non solo perché la definizione che ne propone Condillac menziona l'arbitrarietà («3. I segni istituzionali, ossia quelli che noi abbiamo scelto e che hanno solo un rapporto arbitrario con le nostre idee», *ibid.*), ma anche perché l'*arbitrario* mostra bene il già richiamato processo di libertà progressiva (*libertà dall'istinto*, e sua correlativa *padronanza*) a cui il processo di significazione *non può non* mettere capo. Per mera esigenza di completezza, e a riprova di una testualità che richiede e attiva quel lavoro di *seduzione* menzionato in esergo, aggiungiamo che *contro* questo stesso uso di 'arbitrario', lo stesso Condillac si esprimerà altrove così: «[...] je dis de *signes artificiels*, et je ne dis pas de *signes arbitraires*, car il ne faudrait pas confondre ces deux choses. En effet, qu'est-ce que des signes arbitraires? Des signes choisis sans raison et par caprice. Ils ne seraient donc pas entendus. Au contraire, des signes artificiels sont des signes dont le choix est fondé en raison: ils doivent être imaginés avec tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus» (1797/1798: 357-358; c.vi dell'A.).

struzione di una condizione di padronanza, decostruzione invero solo accennata ma non articolata da Derrida, il fatto cioè che *per la via stessa di Condillac*, la padronanza del segno (e la 'libertà' di cui questo movimento è come l'espressione) lascerebbe ancora fuori di sé, per così dire 'allo scoperto' in quanto da lei stessa non padroneggiata, quell'essere ancora, e nonostante tutto, *bisognosi di desiderare*. Come infatti dichiara Condillac (un Condillac che non sarebbe invero spiaciuto a Leopardi)¹²:

Da questa unica differenza nascono per noi piaceri e pene di cui gli animali non saprebbero farsi idee: infatti le inclinazioni virtuose sono una fonte di sentimenti gradevoli, e le inclinazioni viziose sono una fonte di sentimenti sgradevoli. Questi sentimenti si rinnovano spesso, perché, a causa della natura della società, non ci sono quasi momenti nella vita in cui non abbiamo occasione di fare qualche azione virtuosa o viziosa [...]. Da quel momento *non è più* possibile esaudire *tutti* i nostri desideri; anzi, se ottenessimo il godimento di tutti gli oggetti verso i quali i desideri ci portano, ci troveremmo nell'impossibilità di soddisfare il nostro bisogno più pressante, quello di desiderare. Si toglierebbe alla nostra anima quest'attività che le è diventata *necessaria*, ci resterebbe solo un vuoto opprimente, una noia di tutto e di noi stessi (Condillac, 1755: 653; c.vi miei).

Ora, questo suo *scopo*, lo scopo del suo stesso testo su Condillac (decostruire una condizione di padronanza), Derrida non solo non lo articola, ma non lo dichiara neppure come tale, poi che il suo testo si arresta proprio sul bordo di una tale 'scoperta' che sembra limitare la padronanza, anzi minarla dall'interno. Se quella 'semiotica generale' resta, anche secondo Derrida, un punto ineguagliabile del percorso di Condillac, una conquista che perviene a mettere a fuoco nientemeno che il cammino verso la libertà, ecco che quest'altra scoperta, quella di un *bisogno del desiderio*, si pone come agli antipodi di quella. Derrida non lo dichiara in questi termini, forse non ne avverte neppure l'esigenza, ma scoprire che quel che ci diversifica dagli animali è la *instabilità* di questo desiderio, la sua non governabilità, e insomma la sua *non padronanza*

¹² Com'è ormai accertato (Pacella, 1966), Leopardi non mostra una conoscenza diretta di Condillac, e nello *Zibaldone* (946, 1235, 2616) i riferimenti alla filosofia francese, e in particolare quelli a J.-J. Rousseau e agli *Idéologues* (ovvero a P.J.G. Cabanis e A.L.-C. Destutt de Tracy) potrebbero farne supporre una solo indiretta (Gazzeri, 2005). Per una disamina critica e più complessiva della 'questione' leopardiana cfr. Gensini (1984).

(«il desiderio è essenzialmente leggero, gracile e inconsistente, incostante»; Derrida, 1990: 120), sembra aprire una *nuova scena di senso*¹³, affatto conflittuale con quella della padronanza, che è la scena di una *aporia* in quanto tale.

Dopo questo *excursus* derridiano, su alcune delle cui *rimarche* insisteremo in seguito, torniamo dunque al *nostro* Condillac, senza smettere peraltro di far echeggiare, già in ciò che si proverà adesso ad articolare, alcune delle questioni che si sono affacciate nell'analisi di Derrida. Dicendolo ancora più chiaramente, proveremo ad articolare esplicitamente ciò che Derrida, forse non avvertendone neppure l'esigenza, si limita semplicemente a segnalare.

3.a. Nell'introdurci adesso al discorso condillaciano, cercheremo di non perdere di vista alcuni, e cioè almeno due, dei punti passati in rassegna sin qui, e cioè:

- il *linguaggio delle sensazioni* sembra declinarsi sempre e comunque in (almeno) due fasi temporali: la prima è senza destinatario e senza nome, ed è quella *originaria*; la seconda è provvista di destinatario e anche di nome, ed è quella *sostitutiva* della prima, ovvero, e per dirla ancora con Derrida, 'complementare' di essa (qualcosa cioè che *sostituisce* e *integra* la prima)¹⁴;
- solo la seconda delle due fasi è propriamente comunicativa, e ciò che essa comunica è la intenzione di enunciare (comunicare) una certa asserzione.

Ma prima di andare al cuore della questione, occorre menzionare un altro passo, stavolta di Descartes, che pure apre scenari pertinenti al nostro discorso, e che, indipendentemente dalla possibile conoscenza avutane da Condillac, si presta bene a 'incornia-

¹³ L'utilizzo di questo sintagma ('scena di senso') che occorrerà anche in seguito, è preso nell'accezione articolata da Perullo, in quanto: «proposta che salda una prospettiva non fondazionale a un tipo di realismo che valorizza [...] elementi quali il linguaggio quotidiano, il senso comune, l'esperienza ordinaria, in una direzione fortemente orientata da un atteggiamento etico» (2011: 14-15).

¹⁴ Non dovrebbe, crediamo, stupire più di tanto questa sorta di 'ibridazione' dei discorsi, fra quello di Wittgenstein e quello di Derrida, in ciò confortati da una Letteratura che, seppure non estesissima (Staten, 1986; Garver-Seung Chong, 1995; Perullo, 1995; 2011: 33-64), ha provato, ben consapevole di 'forzare' la lettera del testo (Derrida non sembra mai fare riferimenti espliciti a Wittgenstein!), a istituire delle comparazioni discorsive affatto non prive di interesse.

ciare' il tenore delle mosse condillachiane. In una lettera a Mersenne (18 dic. 1629), Descartes osserva:

Per quanto riguarda le espressioni che hanno un significato *naturale*, trovo una buona ragione per ciò che colpisce talmente i nostri sensi da *obbligarci* a emettere un qualche suono: per esempio, allorché qualcuno ci colpisce, ciò ci *costringe* a gridare; quando si fa qualcosa di piacevole, a ridere; e le voci che emettiamo gridando o ridendo, sono *simili in tutte le lingue*. Ma quando vedo il Cielo o la Terra, io non sono *costretto* a chiamarli in un modo piuttosto che in un altro, e credo che sarebbe lo stesso anche se possedessimo la giustizia originaria (Descartes, 2005: 113; c.vi miei).

Di là dal peraltro non banale riferimento alla scena della 'giustizia originaria' (la cui eventuale disponibilità non avrebbe, a dire di Descartes, granché modificato la questione), se questo passo venisse letto senza conoscerne l'Autore, colui che ha cioè disegnato il più potente e rigoroso affresco di una *razionalità* moderna, si potrebbe davvero reperire una traccia in linea con il condillachiano *LdA*. Ma proprio la menzione di questo passo, e *proprio in quanto* di Descartes, costituirà pure l'occasione propizia per misurarne la distanza da Condillac.

L'articolazione condillachiana del *LdA* è infatti finalizzata interamente, da un lato, a mettere in risalto, in una presa di distanza da Locke, l'*astrazione segnica*, nella misura in cui se Locke ancora ammetteva, come già osservava Rosiello (1968: 65), un' autonoma 'facoltà' riflessiva, ovvero una 'riflessione' *tout court*, a Condillac importava piuttosto collocare l'astrazione sul piano propriamente (ed esclusivamente) *segnico*: passare dalla emissione *originaria* di un segno alla sua *ripetizione*, alla sua *iterazione*, e chiamare qui in causa pure l'*abitudine*, era per lui (Condillac) già tutto quanto bastava a mettere in scena l'astrazione. Ma a tale articolazione sta pure a cuore, d'altro lato, e in prospettiva stavolta anti-cartesiana, accreditare un'*anima delle bestie*, com'è chiaramente messo in luce nel suo *Traité des animaux* (1755), in quanto anch'esse capaci di *LdA* anche se non per questo in grado di procedere alla fase successiva, quella appunto di una ripetizione o iterazione abitudinaria e per questo *astraente*, dove cioè, e proprio come osservava Descartes, per *ogni volta* che «vedo il Cielo o la Terra, io non sono *costretto* a chiamarli in un modo piuttosto che in un altro»¹⁵.

¹⁵ Per una disamina post-wittgensteiniana, e in risonanza con la 'differenza' posta

Alla luce di queste opzioni teoriche di fondo, effettueremo adesso alcuni prelievi testuali del discorso condillaciano, iniziando da un passaggio estremamente istruttivo, e pure ben noto (tra i suoi forse quello più citato al riguardo), che pone immediatamente la posta in gioco del *LdA*, mostrandone al tempo stesso alcune declinazioni specifiche:

Finché i bambini [...] vissero *separatamente*, l'esercizio delle operazioni della loro anima fu limitato a quello della percezione e della coscienza [...], a quello dell'attenzione [...], a quello della reminiscenza [*réminiscence*], e a un esercizio molto modesto dell'immaginazione [...]. Ma questi tipi di legami, formati per caso e non trattenuti dalla riflessione, non si mantenevano a lungo. Un giorno la sensazione di fame ricordava a questi bambini un albero carico di frutti che avevano visto il giorno prima, il giorno dopo quest'albero era dimenticato e la stessa sensazione ricordava loro un altro oggetto. Così non potevano *padroneggiare* l'esercizio dell'immaginazione, che dipendeva solo dalle situazioni in cui si trovavano. Quando vissero assieme, ebbero occasione di esercitare maggiormente queste prime operazioni. Infatti, i loro rapporti reciproci fecero associare alle esclamazioni tipiche di ciascuna emozione quelle percezioni di cui quelle esclamazioni erano i segni naturali. Le accompagnavano di solito con alcuni movimenti, alcuni *gesti* o qualche *azione*, la cui espressione era ancora più evidente. Per esempio, chi soffriva perché privato di un oggetto necessario ai propri bisogni, non si tratteneva dal gridare, faceva sforzi per tenerlo, agitava la testa, le braccia e tutte le parti del corpo. L'altro, emozionato da questo spettacolo, fissava gli occhi sullo stesso oggetto e, sentendo passare nell'anima sensazioni che non riusciva ancora a spiegare, soffriva di veder soffrire questo infelice (Condillac, 1746: 208-09; c.vi miei).

Occorre innanzitutto sottolineare che con questa scena, che pure mette in scena una *origine*, quella delle *relazioni* tanto affettive quanto sociali, non siamo affatto proiettati in una origine che è *all'origine* della storia umana – al pari di quanto egli dirà della *statua* del *Traité des sensations*, questa scena è affatto *priva di tempo storico*, una scena *intemporale*. In questa scena degli inizi, in questo quadro aurorale, primordiale e primigenio di una forma di vita *non relazionale*, vi è qualcosa la cui descrizione occupa circa la

da Wittgenstein fra umani e non-umani, v. Budianski (1998). Sul piano invece di una problematizzazione dell'intera questione dell'animale', v. Mallet (1999), Perullo (2002), e lo stesso Derrida (2006; 2009), che mette in scena il quadro di una differenza 'abissale' all'interno del mondo animale, la quale rende quanto mai problematico quel 'singolare generale' di *animale*, che altro non traduce che la presunta compattezza di una categorizzazione tipicamente umana.

metà del brano riportato, una dissertazione che sembra *precedere* la relazionalità, che qui, almeno qui, sembra darsi dunque in una forma per così dire affatto *pre-politica*, come l'ammissione dunque di una *separatezza*, di un *isolamento*, di una *naturale insocievolezza* per così dire *ancora più originaria*, qualcosa che cioè sembra contraddire a quella *socievolezza naturale* dell'animale umano, di una longeva tradizione 'politica' occidentale, e che qui apparirebbe invece come *derivata*, e che, soprattutto, non sembra prestarsi a una lettura ispirata dagli stessi criteri utilizzabili per la forma di vita relazionale e socievole – una scena di senso connotata cioè da una onnipresente *casualità* e da una altrettanto immancabile *fugacità* («questi tipi di legami, formati per caso e non trattiene dalla riflessione, non si mantenevano a lungo»). Una scena, ancora, dove la *comprensione* di quanto accade in essa non pare affatto stabilita da criteri utili o possibili a definire le *regole* della sua comprensione. Una scena, infine, dove il *non sapere*, tanto di chi agisce quanto di chi osserva, appare sovrano:

L'uno non diceva: *occorre che mi agiti in questo modo per fargli sapere ciò che mi è necessario, e per spingerlo ad aiutarmi*, né l'altro diceva: *dai suoi movimenti vedo che vuole quella tal cosa, gliela procurerò*. Entrambi agivano invece in conseguenza del bisogno che li pressava di più (Condillac, 1746: 209-210; c.vi dell'A.).

Chi sta qui sulla scena, dunque, su *questa* scena di senso, *non sa*, propriamente parlando, quel che accade. E senza sapere, pur tuttavia *agisce*: soddisfa bisogni, *bisogni naturali*, aurorali, primordiali e primigeni, poi che non può né sa fare altro. Anche chi osserva quel che accade, del resto, *non sa* quel che accade. E senza sapere, pur tuttavia *osserva*. È la scena, questa, dell'*istinto*, di quel movimento *inconsapevole di sé* che, pur lasciando *tracce* della sua traiettoria, neppure di questo sa, di averle appunto lasciate. Come osserva acutamente Condillac:

Così, con il solo istinto, gli uomini si chiedevano e si prestavano aiuto. Dico *col solo istinto*, poiché la riflessione non poteva avervi ancora parte alcuna (Condillac, 1746: 209; c.vo dell'A.).

In altre scene condillacchiane, successive a questa, l'istinto sarà sovente mescolato alla riflessione, ma in questa no: qui esso è solo, ovvero 'originario' – nel triplice senso: di ciò che è *primigenio*, di

ciò che è *naturale* e di ciò che è *senza nome* – poi che qui, in questa scena, regna la separatezza, l'isolamento, la *originaria insociovolezza* dell'uno con l'altro¹⁶.

Siamo qui, insomma, dentro a quell'analogia scena wittgensteiniana, dove un bambino grida, e dove quel grido, di dolore o di altro, desterà una qualche attenzione. Una scena, questa wittgensteiniana, che è analoga a quella condillaciana, analoga ma non identica perché, anche se il bambino (come l'umano della 'scena originaria' di Condillac) *non sa* quel che accade, chi invece attornia il bambino di Wittgenstein, a differenza appunto di quanto accade in quella di Condillac, è in grado di *inferire*, a partire da quel grido, il suo *significato* nella misura in cui questo mondo degli astanti è già un mondo interamente *linguistico*. Anche se *questo* bambino, con quella emissione espressiva di un grido, pur non enunciando alcuna intenzione, nondimeno *significa* 'dolore', nella scena condillaciana, invece, non solo non si dà comunicazione ma, a dirla propriamente, non si dà neppure significazione¹⁷, nella misura in cui *nessuno* è qui nella condizione di comprendere alcunché. È tutta qui, ci pare, la *fictio* di quell'isolamento originario poco prima richiamato, che consiste nel *rimarcare* una condizione umana non soltanto pre-linguistica (e pre-politica) ma anche, e soprattutto, priva di ogni supporto segnico, fosse pure quello puramente *gestuale*, capace di attivare una qualunque forma di *significazione*.

È su questo piano, un piano puramente istintuale, che non solo non è comunicativo, ma neppure espressivo (significazionale), che Condillac viene a situare la sua incomparabile 'trovata' del *LdA*:

¹⁶ In pagine precedenti, Condillac si era preso cura di definire l'istinto così: «È una immaginazione che, in occasione d'un oggetto, risveglia le percezioni che sono ad esso immediatamente legate e, con questo mezzo, dirige, senza l'aiuto della riflessione, gli animali di ogni specie (Condillac, 1746: 120); e poco più avanti: «L'istinto è solo una immaginazione che non possiamo esercitare del tutto a piacere, ma che, per la sua vivacità, contribuisce perfettamente alla conservazione del nostro essere» (Condillac, 1746: 148; dove è da *rimarcare* quel duplice presente «non possiamo esercitare» e «contribuisce», su cui torneremo fra breve).

¹⁷ Significazione e comunicazione sono qui prese nella relazione (e categorizzazione) proposta da U. Eco: «[...] ogni processo di comunicazione tra esseri umani [...] presuppone un sistema di significazione come propria condizione necessaria. È dunque possibile [...] stabilire una semiotica della significazione che sia indipendente da una semiotica della comunicazione; ma è impossibile stabilire una semiotica della comunicazione che sia indipendente da una semiotica della significazione» (1975: 20; c.vi dell'A.).

esso *prepara* e *produce* la gestualità, la danza, la parola, la declamazione, la pantomima, la musica, la poesia, l'eloquenza e la scrittura, le *prepara* e le *produce*, sì, ma, appunto, non s'identifica a queste forme espressive, che sono tutte non solo provviste di significazione, ma anche, e in quanto capaci di enunciare una 'intenzione' (ancorché assai differenziata in ciascuna di esse), già pienamente comunicative¹⁸. Com'egli afferma:

Si vedrà come esso [il *LdA*] ha prodotto tutte le arti che sono adatte a esprimere i nostri pensieri: l'arte dei gesti, la danza, la parola, la declamazione, l'arte di scriverla in note, quella delle pantomime, la musica, la poesia, l'eloquenza, la scrittura e i diversi caratteri delle lingue (Condillac, 1746: 82).

L'azionalità di questo linguaggio sta tutta nell'essere espressione *diretta* e *immediata*, se pure qualcosa del genere possa mai essere concepibile, del sentire: una esteriorizzazione dell'interiore, una *voce dell'animo*. Come in seguito per lo Herder dell'*Urprung der Sprache*, che pure se ne differenzia per la convinta dichiarazione di una irriducibile *differenza* fra la specie umana e tutte le altre, Condillac ripone la massima attenzione in questa *animosità* (animalità) tutta esteriorizzata, nella quale reperisce la marca di una forma espressiva che *apparenta* l'animale umano all'animale non-umano, e che però, indelebile, continuerà ad apparentarli anche quando riflessione e lingua articolata marcheranno il corso evolutivo degli umani. La marca di questa forma espressiva sta nell'essere *eccedente*, 'sovrabbondante' si potrebbe anche dire, rispetto a quanto, delle sue molteplici e multiformi espressioni, si lascia *intendere* per la via di una semiosi più evoluta, dato che tale forma espressiva non viene al mondo per farsi intendere, ma solo per una 'conformazione degli organi', per una *necessità naturale*, ammesso pure che qualcosa del genere possa mai essere concepibile¹⁹.

¹⁸ È proprio questa fase aurorale e primigenia del *LdA*, che, come si vedrà fra breve, non smette di far sentire i suoi influssi e di mostrare le sue tracce sin dentro alle forme più propriamente linguistiche, a essere stata sovente confusa ovvero negata (*rimossa*): il fatto che il momento istintuale sia stato identificato, e dunque *confuso*, con quello già comunicativo (o almeno capace di generare inferenze significazionali), dice di un 'sintomo' interessante nella misura in cui quella 'confusione' finisce col recidere il *LdA* da una relazione credibile con ogni forma più propriamente linguistica, che gli viene invece attribuita sin dall'inizio (v. al riguardo, e a titolo puramente esemplificativo, la pur importante Introduzione di A. Viano a Condillac, 1976: 36-37).

¹⁹ Un'altra attestazione significativa del *LdA*, lievemente diversa da quelle viste si-

Tale azionalità, se pure sembra intrattenere un qualche apparentamento con la *performatività*, una procedura che com'è ben noto attribuisce al dire, a un certo dire, una sua *poieticità*, un *fare dicendo*, un *detto/fatto* senz'alcuna soluzione di continuità, nondimeno se ne differenzia nella misura in cui la emissione espressiva è, qui, affatto *inintenzionale*, appunto eccedente e sovrabbondante, rispetto a quanto, di essa, pure, si lascia *intendere*. Tale azionalità, inoltre, è *innata*, ovvero nata con quella stessa *animosità* (animalità), umana o non umana che sia, di cui lui, Condillac, intende descrivere il corso evolutivo:

Gli elementi del linguaggio d'azione sono nati con l'uomo, e questi elementi sono gli organi che l'autore della nostra natura ci ha dato. *Così c'è un linguaggio innato, sebbene non ci siano idee che lo sono* (Condillac, 1780: 730; c.vo mio).

Di là dal riferimento all'Autore divino che avrebbe fornito questi 'elementi', questi semi primordiali e aurorali, il passo contiene una sua straordinaria modernità. Innanzitutto perché, vi si distingue una *innatezza elementare* (primordiale e aurorale) del *LdA* da una 'acquisizione' derivata delle idee; e in secondo luogo perché esso sembra invitare noi moderni, noi che veniamo *dopo* Condillac, a com-

nora, è reperibile in questo istruttivo passaggio che sembra a sua volta aver presente un altro passaggio, quello della *Institutio oratoria* di Quintiliano, di cui diremo in conclusione di questo lavoro: «Les gestes, les mouvements du visage et les accens inarticulés, voilà [...] les premiers moyens que les hommes ont eus pour se communiquer leur pensées. Le langage qui se forme avec ces signes se nomme *langage d'action* [...]. Tous les sentimens de l'âme peuvent être exprimés par les attitudes du corps. Elles peignent d'une manière sensible l'indifférence, l'incertitude, l'irrésolution, l'attention, la crainte et le désir confondus ensemble, le combat des passions, tour à tour supérieures les unes aux autres; la confiance et la méfiance, la jouissance tranquille et la jouissance inquiète, le plaisir et la douleur, le chagrin et la joie, l'espérance et le désespoir, la haine, l'amour, la colère. Mais l'élégance de ce langage est dans les mouvements du visage, et principalement dans ceux des yeux [...]. Ce langage ne parle qu'aux yeux. Il serait donc souvent inutile, si, par des cris, on n'appelait pas les regards de ceux à qui on veut faire connaître sa pensée. Ces cris sont les accens de la nature: ils varient suivant les sentimens dont nous sommes affectés, et on les nomme *inarticulés*, parce qu'ils se forment dans la bouche, sans être frappés ni avec la langue, ni avec les lèvres. Quoique capables de faire une vive impression sur ceux qui les entendent, ils n'expriment cependant nos sentimens que d'une manière imparfaite, car ils n'ont point fait connaître ni la cause, ni l'objet, ni les modifications; mais ils invitent à remarquer les gestes et les mouvements du visage, et le concours de ces signes achève d'expliquer ce qui n'était qu'indiqué par ces accens inarticulés» (Condillac, 1797/98: 354-356; c.vi dell'A.).

piere lo sforzo di cogliere in tale ‘innatezza’, primordiale e aurorale, qualcosa che si dà come tale solo *dopo* il suo pieno compimento, e cioè *a seguito* di un’attitudine *comparativa* di quelle idee acquisite, *a partire* cioè da questa già piena e compiuta realizzazione.

L’innatezza elementare del *LdA*, insomma, non è tanto un ‘dato’ fra altri, quanto il risultato di una *scoperta*, a sua volta derivante dal compiuto insediamento di facoltà più evolute (memoria e riflessione in primo luogo), sì da offrirsi, quanto meno sul piano di una epistemologia del linguaggio, come una *acquisizione* (la più complessa forse delle acquisizioni!) che, per mostrarsi e lasciarsi apprezzare nella *nostra* forma di vita, richiede *tempo*, il tempo della filogenesi evolutiva, a cui Condillac si è sempre mostrato estremamente attento²⁰.

Se dunque è vero che sul piano di una epistemologia del linguaggio, tale originaria elementarità, *una volta che* sia stata riconosciuta come ‘innata’, non andrà confusa ovvero identificata con le ‘idee’ a cui essa mette capo – la prima essendo per così dire *non-condizionata* e le seconde, invece, *condizionate* da quella –, resta vero del pari che è solo nella comparazione del carattere *acquisito* delle idee, di tutte le idee, in quanto maturate e/o maturabili nel corso del tempo, che il riconoscimento di quella ‘innatezza’ trova la sua adeguata scena di senso. Ciascuna delle ‘idee’ che viene a farsi vedere nel tempo, e col tempo, sarà *dal tempo*, anche e al tempo stesso, costretta a farsi mettere da parte, nella stessa misura in cui ciascuna di tali ‘idee’ sarà *segnata* necessariamente da un corpo (qualcuno lo definirebbe ‘involucro’) materiale – ciascuna di tali idee essendo il risultato di una *osservazione* sempre, e da

²⁰ Sulla consapevolezza di questo insopprimibile scarto temporale, che viene di fatto a istituire un continuo e reiterato effetto di *supplemento* dei ‘suoni articolati’ nei riguardi di quelli ‘naturali’, si tenga presente quanto qui egli osserva con grande acume: «Gli uomini *ignorano* ciò che è in loro potere *finché* l’esperienza non ha fatto osservare loro ciò che fanno seguendo soltanto la natura. Perché hanno fatto *intenzionalmente* solo cose che avevano già fatto *senza aver intenzione di farle* [...]. Gli uomini hanno ritenuto di fare analisi *solo dopo* aver osservato di averne fatte, e hanno ritenuto di parlare il linguaggio d’azione per farsi intendere *solo dopo* aver osservato di essere stati intesi. Allo stesso modo, avranno ritenuto di parlare con suoni articolati, *solo dopo* aver osservato di aver parlato con suoni di questo genere [...]. In una parola, tutto ciò che sono diventati, lo sono stati innanzitutto grazie alla sola natura e hanno studiato per esserlo *solo quando* hanno osservato ciò che la natura aveva fatto fare loro» (Condillac, 1780: 735; c.vi miei).

sempre, semioticamente orientata e, soprattutto, *incorporata*²¹. Quel che non si fa mettere da parte, invece, appare a Condillac quell'*istinto* a esprimere, a emettere il proprio sentire, più o meno isolata che sia la 'condizione umana':

Gli uomini cominciano a parlare il linguaggio d'azione non appena provano sensazioni, e allora lo parlano *senza avere l'intenzione di comunicare* i propri pensieri. Formuleranno il progetto di parlare per farsi intendere [*entendre*], *solo quando* avranno osservato che sono stati intesi, ma all'inizio *niente ancora* progettano perché niente è stato da loro osservato (Condillac, 1780: 731; tr. leggermente modificata e c.vi miei).

Esprimere, ovvero 'parlare' questo linguaggio azionale, e *sentire*, ovvero essere affetti da una o più sensazioni, sembra dunque essere tutt'uno. Così come appare caratteristico di esso il fatto che venga parlato *senza* alcun 'progetto' («senza avere l'intenzione di comunicare i propri pensieri»), in quanto avere un tale progetto significa 'farsi intendere', o almeno provarci («formuleranno il progetto di parlare per farsi intendere, *solo quando* avranno osservato che sono stati intesi»). Nei suoi primordi, invece, al dischiudersi del suo orizzonte espressivo, i parlanti di questo *LdA* non hanno ancora dischiuso alcun orizzonte comunicativo («all'inizio niente ancora progettano perché niente è stato da loro osservato»).

Che significa dunque parlare un linguaggio che non contiene un esplicito orizzonte di senso possibile? Che significa chiamare in causa una forma espressiva che, almeno in quella *elementarità* primordiale e aurorale, non comunica alcunché d'intelligibile intersoggettivamente? E soprattutto, che significa introdurre uno scartito temporale («niente ancora progettano») fra quanto viene avvertito ed espresso e quanto di esso, ammesso pure che di ciò si dia mai il caso, sarà *poi* inteso?

²¹ Su questa differenza, fra l'idea propriamente formata e tutto quanto la precede (e attraverso cui essa si forma), egli afferma ancora: «Ho appena detto che *c'è un linguaggio innato, sebbene non ci siano idee che lo sono*. Questa verità che potrebbe non essere stata afferrata, sarà dimostrata dalle osservazioni che la seguono e la spiegano. Il linguaggio che chiamo innato è un linguaggio che non abbiamo imparato perché è l'effetto naturale e immediato della nostra conformazione, e dice in una sola volta tutto quel che sentiamo [...]; invece, da qualunque punto di vista si considerino le idee, nessuna potrebbe essere innata. Se è vero che sono tutte nelle nostre sensazioni, è altrettanto vero che per noi non vi sono ancora se non abbiamo saputo osservarle» (Condillac, 1780: 733; c.vi dell'A.).

Condillac è colui che, forse più di ogni altro nel suo tempo, richiama questo scarto temporale, questa necessaria (insopprimibile) *scansione* del senso, la sua insostituibile *temporalità* – di un senso che è tanto (all'origine) *naturale* e però confuso, ovvero 'sintetico', quanto sarà (in seguito) *arbitrario* e dunque intelligibile, e cioè 'analitico':

Il compito dell'azione non è analizzare. Poiché rappresenta i sentimenti solo in quanto ne è l'*effetto*, l'azione rappresenta la moltitudine dei sentimenti che *proviamo* in una volta sola, e come le idee sono simultanee nel *nostro* pensiero così lo sono nel *nostro* linguaggio [...]. Tutto è dunque confuso per *essi* nel *loro* linguaggio, e niente vi *distingueranno*, finché non *avranno imparato* a fare l'analisi dei *loro* pensieri. Ma per quanto tutto sia confuso nel *loro* linguaggio, esso tuttavia racchiude tutto quel che *avvertono*: racchiude tutto ciò che vi *distingueranno* quando *sapranno* analizzare i *loro* pensieri [...]; ciò che *avvertono* lo *dicono* tutto in una volta poiché il dirlo così è il *loro* modo di agire. Tuttavia *colui che ascolta* con gli occhi, se non *scompon*e quest'azione per osservarne i movimenti l'uno dopo l'altro, non *capirà* [...]. Infatti, se di essa *vede* tutti i movimenti in una volta sola, *guarderà* al primo colpo d'occhio solo quelli che lo colpiscono di più, al secondo altri e al terzo altri ancora. *Egli* li osserverà dunque *in successione* e l'analisi è fatta (Condillac, 1780: 731-732; c.vi miei).

Come pure si ricordava in precedenza a proposito della *riflessione*, che non è una facoltà separata dalla sensibilità, ma che si forma da questa con il solo concorso dell'abitudine, anche qui la funzione dell'analisi consiste interamente in quell'«osservare i movimenti l'uno dopo l'altro», consentendo a quel vedere confuso (simultaneo) il suo *tempo* per rischiararsi²². Condillac non è qui prescrittivo, non indica un quadro normativo da soddisfare perché si produca la funzione dell'analisi: si limita a osservare alcune precondizioni necessarie, e cioè il quadro di quelle possibilità che però, una volta realizzatesi, *non possono non* prefigurare l'esercizio della *comprensione*, e questo quadro è dato dalla *scomposizione* del

²² Questa funzione *analitica* delle lingue Condillac la categorizzerà non come una funzione fra altre, ma come quella essenziale: «Si comprenderà facilmente come le lingue siano altrettanti metodi analitici, se si è compreso come lo stesso linguaggio d'azione sia un metodo analitico. Se si è compreso che senza questo linguaggio gli uomini sarebbero stati impotenti ad analizzare i loro pensieri, si riconoscerà che, avendo smesso di parlarlo, non analyzerebbero i propri pensieri se non avessero *supplito* alla mancanza del linguaggio d'azione col linguaggio dei suoni articolati: l'analisi si fa e si può fare soltanto con segni» (Condillac, 1780: 734: c.vio mio).

visto secondo scene di senso che si susseguono secondo alcune *scansioni temporali*. Egli ne indicherà tre (almeno tre): una prima in cui vengono privilegiati i movimenti che maggiormente colpiscono; una seconda in cui a questi se ne aggiungono altri, che potremmo dire ‘di contorno’; e una terza in cui ne compaiono altri ancora, che potremmo dire ‘di sfondo’. Solo questa scomposizione del visto sembra soddisfarne la intelligibilità, mettendo ordine in quella confusa simultaneità iniziale²³.

Ma la singolarità di questo passo sta pure nel suo andamento espositivo, in quel brusco passaggio pronominale da un *noi* (coloro a cui Condillac sta rivolgendosi nello scrivere di quegli umani dei primordi) a un *loro* (gli stessi umani dei primordi, coloro sui quali e per i quali è stato ipotizzato il *LdA*), e infine a un *egli* (un imperso-

²³ In effetti, questo passaggio appare nel testo condillaciano ben più complesso, poi che ciò di cui trattasi qui, dopo la distinzione leibniziana tra *verità di fatto* e *verità di ragione* e ben prima della *sintesi a priori* kantiana, è di chiarire per lui ruolo e funzione delle *proposizioni identiche*. Non ci pare questo il luogo per approfondire questo punto, anche perché, per farlo, occorrerebbe una sosta in alcuni passaggi dei *Nuovi saggi* leibniziani, dove la questione sembra già porsi in termini analoghi a questi (là dove infatti Leibniz, per bocca di Filalete, pone la questione della perfetta inutilità delle proposizioni *nugatoriae* o ‘frivole’; 1967: 562-567), passaggi che Condillac comunque non menziona. Come che sia, egli distingue tre tipi di ‘evidenza’: *di fatto*, *di sensazione*, *di ragione*, e riguardo a quest’ultima osserva: «À quoi peut-on s’assurer d’avoir l’évidence de raison? À l’identité. *Deux et deux font quatre*, est une vérité évidente, d’une évidence de raison, parce que cette proposition est, pour le fond, la même que celle-ci: *deux et deux font deux et deux*. Elles ne diffèrent l’une de l’autre que par l’expression» (Condillac, 1809: 4-5; c.vi dell’A.). A queste tre forme di evidenza, inoltre, dovrà aggiungersi quella per *analogia*: «Vous observez que j’ai des organes *semblables* aux vôtres, et que j’agis *comme* vous, en conséquence de l’action des objets sur mes sens. Vous en concluez qu’ayant vous-mêmes des sensations, j’en ai également. Or, remarquer des rapports de *ressemblance* entre des phénomènes qu’on observe, et s’assurer par-là d’un phénomène qu’on ne peut pas observer, c’est ce qu’on appelle *juger par analogie*» (ivi: 6; c.vi miei). Oltre a contenere una delle definizioni più complete del *processo analogico*, al quale solo coi segni possiamo avere accesso – processo su cui egli si era espresso pure altrove (1780: 766-768; 1798a: 419-420) –, questo passo introduce alla complessa questione circa la differenza fra un *giudizio d’identità* e uno invece *analogico* che sembrano differenziarsi, almeno qui, per il loro *contenuto* (che nel primo è solo *ripetuto tautologicamente*, mentre nel secondo viene *acquisito produttivamente*). Ma la questione viene riarticolata nella *Langue des calculs* (Condillac, 1798a: 431-432) in termini che appaiono diversi da questi, nella misura in cui anche alla ‘proposizione identica’ egli sembra concedere l’acquisizione di un contenuto non preesistente già nei suoi costituenti. Data però la complessità della questione, bastino intanto qui tali cenni su cui si avrà modo di tornare altrove e altrimenti.

nale che, nella sua genericità, sembra accogliere sia quel *noi* che quel *loro*). Come dire di una *co-originarietà*, di una *contemporaneità*, di una *compresenza*, fra i primi e i secondi, mediati, e resi appunto co-originari, contemporanei e vicendevolmente compresenti, da quell'*egli* impersonale: se *noi* siamo capaci di ipotizzare, ovvero *immaginare*, le fattezze e le peculiarità di quel linguaggio a cui *loro*, gli umani dei primordi, facevano ricorso, è perché *anche noi* vi facciamo ricorso. Nessun passo più e meglio di questo, insomma, sembra mostrare la co-appartenenza, nella prospettiva di Condillac, del punto di vista filogenetico con quello ontogenetico.

Ma allora, che significa che *anche noi* vi facciamo ricorso? Che significa che nel bel mezzo di una *lingua* compiutamente articolata, in quanto provvista di segni e dunque arbitraria – il vero punto di approdo o ‘scopo’, come si diceva prima con Derrida, dell’intera argomentazione condillaciana –, si diano ancora tracce più o meno sparse di quel *LdA*?

Non risponderemo qui e ora a tali domande, riservando per esse, a breve, uno spazio a sé stante. Non vi risponderemo soprattutto perché quanto seguirà, relativamente a certe ulteriori perlustrazioni condillaciane sul tema, potrebbe esso stesso indicare delle risposte adeguate e convincenti.

Benché dunque Condillac dichiari che sono *due* le forme in cui si presenta il *LdA*, l’una irriflessa (la pura espressività incompresa e incomprensibile) e l’altra strutturata (la pantomima, la danza, la gestualità, ecc.), pare il caso, da quanto osservato sinora, di rendere più ‘complessa’ questa categoria, che sembrerebbe disporsi non in due, ma almeno in *tre* forme, le quali possono tanto, in certe occorrenze discorsive, presentarsi in una scansione diacronica e dunque come tre *fasi* successive (secondo una prospettiva filogenetica), ma possono anche disporsi come tre *assi* che tagliano, in sincronia, la medesima fase evolutiva (secondo una prospettiva ontogenetica). Per semplificarle in una immagine riassuntiva, le presenteremo qui, dunque, come tre ‘forme’ (un termine che potrebbe compendiare sia quello di ‘fase’ che quello di ‘asse’):

- I forma: il *LdA* non pertiene né alla significazione e ancor meno alla comunicazione: che non pertenga alla seconda è sin troppo evidente, e se non pertiene alla prima è perché neppure chi dovrebbe ‘leggerlo’ (interpretarlo), oltre evidentemente chi lo pro-

- duce, *non ne ha il tempo*: il primo perché *non sa* quel che gli sta dinanzi, e il secondo perché è troppo occupato e alle prese con se stesso – ciascuno di loro dovendo comunque *fare per sé*;
- II forma: il *LdA* inizia a uscire dalla I fase quando appena *si dà il tempo* per scandire una qualche ripetitività o iteratività (*abitudinarietà*) nella sua produzione, quando cioè un'azione (gesto, grido, movimento), ripetuto e iterato, incomincia a farsi *abituamente* leggibile: in tale fase il *LdA* genera, sì, significazione, ma non ancora comunicazione – chi lo produce ancora *non sa* quel che fa, e cioè non sa né quel che dice facendo né quel che fa dicendo, mentre chi l'osserva incomincia a 'leggerlo', a interpretarlo;
 - III forma: essa inizia a manifestarsi quando si compie il passaggio dal *segno naturale* della significazione a quello *arbitrario* della comunicazione, quando cioè chi produce un segno, anche aiutato o stimolato dalle letture di chi l'osserva, *sa* (o incomincia a *sapere*) quel che fa (quel che dice facendo, ovvero quel che fa dicendo): è questo il linguaggio delle svariate forme *pantomimiche*, già tutte generate e scandite dal dispositivo dell'*analogia*²⁴, grazie all'interesse delle quali Condillac era stato fra l'altro condotto a interessarsi anche di quella embrionale

²⁴ Uno dei luoghi più chiari su questo tema, per Condillac strategico, dell'analogia (sempre correlata peraltro al *LdA*) è il seguente: «Les premières expressions du langage d'action sont données par la nature, puisqu'elles sont une suite de notre organisation: les premières étant données, l'analogie fait les autres, elle étend ce langage [...]. La nature qui commence tout, commence le langage des sons articulés comme elle a commencé le langage d'action: et l'analogie qui achève les langues, les fait bien, si elle continue comme la nature a commencé. L'analogie est proprement un *rapport de ressemblance*: donc une chose peut être exprimée de bien de manières, puisqu'il n'y en a point qui ne ressemble à beaucoup d'autres. Mais différentes expressions représentent la même chose sous des rapports différents, et les vues de l'esprit, c'est à dire les rapports sous lesquels nous considérons une chose, déterminent *le choix* que nous devons faire [...]. Lorsqu'un peuple choisit mal les analogies, il fait sa langue sans précision et sans goût, parce qu'il défigure ses pensées par des images qui ne leur ressemblent pas, ou qui les avilissent [...]. Les langues sont d'autant plus imparfaites, qu'elles paroissent plus arbitraires: mais remarquez qu'elles le paroissent moins dans les bons écrivains. Quand une pensée est bien rendue, tout est fondé en raison, jusqu'à la place de chaque mot [...]. L'analogie qui n'échappe jamais, conduit sensiblement d'expression en expression. L'usage ici n'a aucune autorité. Il ne s'agit pas de parler comme les autres, il faut parler *d'après la plus grande analogie* pour arriver à la plus grande précision [...]. L'analogie: voilà donc à quoi se réduit tout l'art de raisonner, comme tout l'art de parler; et dans ce seul mot, nous voyons comment nous pouvons nous instruire des découvertes des autres, et comment nous en pouvons faire nous-mêmes» (Condillac, 1798a: 419-420; c.vi miei).

apparizione di una Lingua dei Segni che aveva visto praticare nel primo Istituto di de l'Épée²⁵.

3.b. In questo andirivieni, che è tanto storico-evolutivo (quale filogenesi e diacronia) quanto di una compresenza interna a un solo e unico momento dell'evoluzione (quale ontogenesi e sincronia), tutto sembra dunque giocarsi sul piano di una *temporalità* inerente sia al 'produttore' del *LdA* che al suo 'ricevente'. Dicendolo appena diversamente, tutto sembra fatto apposta a mettere in scena, per così dire, una *drammaturgia della intenzionalità comunicativa*, quella del *voler dire*.

In forza di questa diversa declinazione della temporalità, una emissione espressiva quale che sia va dunque da un 'grado zero' sia di significazione che di comunicazione, a un 'grado n' in alcun modo predicibile nelle sue forme e movenze, dove si danno come affatto 'dispiegate' tanto l'una quanto l'altra. Ma, ed è questo una sorta di 'paradosso' (un fruttuoso paradosso, in verità) della categorizzazione condillaciana, il *LdA* non smette mai, neppure nel dispiegamento di una semiosi arbitrarista delle lingue articolate, di far sentire la sua eco, di inscrivere la sua traccia, se è vero che la sua *insistenza* viene reperita da quel *noi* che, in quanto articolatore di una possibile contemporaneità, ce ne fa garanti e dunque testimoni.

Questa eco si fa sentire, questa traccia si lascia inscrivere, come suggeriscono certi passaggi qui analizzati, nel rapporto altalenante, e sempre a rischio di ripresentarsi sotto mentite spoglie, fra una emissione espressiva *inintenzionale* e una invece *intenzionale*, fra una emissione che esprime qualcosa di cui *non sa né intende* e una emissione che invece *sa e intende* quel che esprime, e insomma come ha già *rimarcato* chiaramente lo stesso Condillac: «[gli uomini] hanno fatto *intenzionalmente* solo cose che avevano già fatto *senza aver intenzione di farle*» (1780: 735).

Non può essere questo il luogo per discriminare con accurata avvedutezza, ammesso pure che un tale progetto sia di fatto compiutamente articolabile, le svariate e fra loro diversificate declinazioni di questo termine strategico di *intenzione*, termine ricchissi-

²⁵ Sul nesso di queste problematiche, teoriche, culturali e antropologiche, e anche al fine di intese a riproporre qui dei passaggi pur importanti di Condillac visitati in quella occasione, ci si permette di rinviare a Martone (2006; 2008).

mo di connotazioni che, da Agostino in poi, giungono e oltrepassano la fenomenologia husserliana²⁶. Per restare però sulle tracce dei ragionamenti condillaciani, può qui bastare aver chiara quella opposizione, che diverrà un *topos* inaggrabile nel secolo dei Lumi, fra (segno) *naturale* e (segno) *arbitrario*, opposizione che, pur non priva di incertezze e scivolamenti categoriali nel testo di Condillac, sembra intesa proprio a far luce pure su quell'altra opposizione, stavolta non propriamente sua, fra emissione *inintenzionale* e emissione *intenzionale*.

Avendo dunque presente *questa* posta del gioco, sulle cui tracce è Condillac stesso a farci stare²⁷, chiederemo adesso al passo wittgensteiniano, citato all'inizio del I paragr., di venirci in aiuto, quel passo in cui, come si ricorderà, si osservava che il proferimento di un enunciato quale «ho un dolore così e così» *sostituisce* la emissione di un grido il cui contenuto, espresso, sì, ma in forma *inarticolata*, sarebbe 'identico' a quello dell'enunciato, purché si abbia presente, come appunto osservava Wittgenstein, che il passaggio dalla *emissione* di un grido inarticolato al *proferimento* di un enunciato linguistico, e cioè la sua *traduzione*, non è lineare né letterale, poi che fra l'uno e l'altro accade qualcosa come appunto una *sostituzione* – una sostituzione che, proprio nella misura in cui con essa e in essa si modifica la 'forma dell'espressione', abbiamo proposto di denominare sulla scia di Condillac come *analogica*.

Sostituzione dunque di che? Se mettiamo in una immaginaria linea comparativa questa osservazione wittgensteiniana con alcuni dei passaggi condillaciani sul *LdA*, sembra legittimo affermare che quel che viene sostituito da una forma di vita a un'altra è proprio un certo grado di *destinatività* che, assente nel caso dell'emissione espressiva, si lascia invece intravedere in quello del proferimento linguistico.

Detto appena altrimenti, se in una emissione espressiva quale un grido, non è dato reperire alcuna forma di intenzione, nel caso di un proferimento linguistico, in quanto 'sostitutivo' della prima,

²⁶ Per alcune di tali 'coimplicazioni', dichiaratamente limitate alla scena di una 'tradizione analitica' sia pure latamente intesa, v. Gozzano (1997).

²⁷ Ricordiamo al riguardo, fra altri, quel passo da poco citato (nota 20), in cui Condillac evoca l'effetto di *supplenza* assicurato dai 'suoni articolati' nei riguardi di quelli 'naturali' del *LdA*.

è proprio questa intenzione a lasciarsi invece intravedere in quanto forma, più o meno provvisoria, più o meno completa, di un *voller dire*.

Ora, che significa che un enunciato grammaticalmente ben formato è provvisto di una siffatta 'intenzione', rispetto a un grido che ne sarebbe invece sprovvisto? Non certo che *tutto* ciò che quell'enunciato asserisce appaia come 'trasparente', ma che almeno, e per lo più, esso comunica *almeno una* intenzione, quella cioè che viene asserita *assieme* all'enunciato: se chi grida dal dolore *esprime* (ma non *comunica*) 'dolore', chi enuncia 'ho un dolore così e così', comunicando a qualcuno il suo dolore, comunica, almeno, e per lo più, *la sua intenzione* di rendergli noto questo dolore.

Ora, complicando quanto detto appena di un po', e ponendoci con ciò fuori dal testo di Condillac, potremo distinguere in questo caso, come in tutti quelli in cui vi sia propriamente riferimento a un destinatario, di essere in presenza di un duplice ordine di intenzioni: quella *comunicata* e quella *comunicativa*. Se la prima enuncia (comunica) una certa asserzione, e coincide con quanto asserito – asserendo di aver dolore io *ti comunico la mia intenzione di farti sapere di aver dolore* – la seconda, invece, enuncerebbe semplicemente l'intenzione di comunicare questa o quella asserzione, questa o quella intenzione comunicata, senza che però tale intenzione (quella cioè 'comunicativa') fosse a sua volta enunciabile (comunicabile) – se mai questa seconda intenzione si enunciasse (venisse comunicata), essa dovrebbe rispondere alla domanda circa il *perché* io *intenda* farti sapere di aver dolore; e se mai questa domanda avesse risposta, questa risposta ne legittimerebbe subito un'altra dal medesimo tenore, e poi e poi...

Se dunque la prima, la intenzione comunicata, *si mostra* come tale nel discorso, *si mostra da sé*, ovvero *mostra sé* nel fatto stesso di asserire un enunciato così e così, mostra se stessa inseparabilmente da questo o quell'enunciato e dunque *pubblicamente*, senza cioè richiedere ulteriori 'interpretazioni' (private), volte a rinforzarne il senso da parte di chi asserisce quell'enunciato così e così, la seconda, quella comunicativa, richiederebbe invece, per mostrarsi, una mossa supplementare, una mossa che il discorso non richiede mai come tale, e di cui non ha alcun bisogno, e che consisterebbe nell'asserire (nel comunicare) a te *la mia intenzione nel comunicarti quel mio dolore così e così*, vale a dire nell'esplicitare,

con una mossa appunto supplementare e soprattutto non richiesta dal discorso, *quale* sarebbe l'intenzione che muove la mia intenzione di asserire un enunciato così e così.

Di che specie sarebbe dunque una siffatta *intenzione comunicativa*? E poi, perché il discorso non avrebbe affatto bisogno di esplicitarla con una supplementare mossa interpretativa? E infine, come si articolerebbe un discorso che mettesse al suo ordine del giorno il fatto di esplicitare il contenuto di essa?

Partendo dall'ultima domanda, la cui presa in carico dovrebbe dare risposta anche alle due altre, osserviamo che esplicitare, ovvero asserire, con tanto di proferimento linguistico, una intenzione comunicativa così e così, equivarrebbe a rendere il discorso semplicemente *impossibile*. Se il discorso funziona intersoggettivamente (pubblicamente), se esso comunica qualcosa che viene, sia pure solo *fino a un certo punto*, inteso dai suoi parlanti (emittenti o riceventi che siano), ciò accade solo perché il discorso non si lascia né ingaggiare né irretire da un tale 'supplemento' discorsivo, solo perché cioè esso resta 'caritatevole', nella stessa misura in cui, se così non fosse, esso dovrebbe *esautorare* le intenzioni dei suoi partecipanti, dare cioè fondo e seguito a quell'*impossibile* compito di esplicitare ovvero esaurire *tutte* le intenzioni comunicative che presiedono (o strutturano) le intenzioni comunicate che in esso pure si mostrano, e cioè *tutti* quei giochi che il discorso peraltro lascia sempre aperti, che lascia aperti perché *non può* mai chiuderli, a meno di non votarsi, appunto, alla sua stessa *impossibilità*.

Detto ancora altrimenti: per non distruggere la *possibilità* di sé, è *necessario* che il discorso tenga sui suoi bordi quella *impossibilità* di esplicitare ovvero rendere discorsiva questa o quella intenzione (comunicativa). Il discorso funziona se e solo se *sorvola* su quegli *sciami di senso* che pure nel discorso si mostrano, ma che, qualora venissero passati a un *esame del microscopio* (e ammesso pure, ma non concesso, che un tale esame desse mai esiti positivi), lo bloccherebbero inevitabilmente, rendendolo appunto *impossibile*.

Insomma, l'intenzione comunicativa eccede, sopravanza, esorbita l'intenzione comunicata, senza per questo renderla inefficace – la inefficacia di quest'ultima, al contrario, la sua paralisi da... ipertrofia comunicativa, consisterebbe nell'assumersi il compito (impossibile) di passare a quell'*esame del microscopio* la esplicitazione di *ogni* intenzione comunicativa che struttura questo o quel-

l'enunciato discorsivo. Se la prima, quella comunicata, è reperibile in quanto manifesta (dichiarata) e pubblica, la seconda è irreperibile, in quanto volatile (implicita) e privata.

Se dunque il discorso, ogni discorso, *non può* rendere manifesta la intenzione che presiede a questo o quell'enunciato, se il discorso, ogni discorso, *non può* portare ad esplicitezza quanto pure lo governa e lo rende possibile, pare allora potersi affermare che il discorso, ogni discorso, è tenuto assieme da un margine, da una soglia, da un bordo di *inespresso* (ovvero *inesprimibile*) che, oltre a restarsene tale, non riesce (*non può*) neppure farsi *destinabile* a chicchessia: seppure io destinassi (esplicitassi) a te la mia intenzione che mi ha mosso nel comunicarti quel mio dolore così e così, resterebbe pur sempre, e ancora, da dover destinare (esplicitare) a te la intenzione che ha mosso la mia intenzione nel comunicarti quel mio dolore così e così...

Detto ancora altrimenti, il discorso, ogni discorso, è tenuto assieme da un margine, da una soglia, da un bordo di *non-sapere* dei parlanti, il quale, neppure con le migliori intenzioni del mondo, potrebbe farsi *tradurre* in un sapere quale che sia o, come osservava Wittgenstein, farsi da esso *sostituire*, nel senso che *non tutto* di quella traduzione viene tradotto, appunto perché il passaggio dall'inarticolato all'articolato è opera di una *sostituzione analogica*. Questa *traduzione completa*, questo passaggio esaustivo e totalizzante dall'inarticolato all'articolato, nella misura in cui è opera di un processo sostitutivo, e proprio nella misura in cui questa sostituzione è *analogica* (tale cioè da prendere in consegna qualcosa e da tralasciarne qualcos'altro), è *impossibile*, ed è proprio perché i parlanti 'caritatevolmente' rinunciano alla pretesa di una traduzione discorsiva completa che il discorso è, invece, *possibile*²⁸.

²⁸ Col che non si sta sostenendo, evidentemente, che i parlanti siano sempre e comunque *caritatevoli*, ovvero acconsentano a non forzare il discorso a dare fondo e seguito a quell'*impossibile* compito di voler chiarire ovvero esaurire (esaurire) *tutte* le intenzioni comunicative che presiedono (o strutturano) le intenzioni comunicate che in esso pure si mostrano. Il lavoro *interpretativo* dei parlanti è invece, da questo punto di vista, inesauribile e instancabile, provando e riprovando, anche a prescindere dal ricorso a strategie 'dietrologiche', a fare *come se* quell'impossibile non stesse lì a segnare i bordi del discorso, forzandolo interpretativamente e chiedendogli di rendere pubblico ciò che resta invece privato. Quel che si sta sostenendo concerne piuttosto quel limite *invalidabile* del discorso che, pur a dispetto di ogni forzatura interpretativa, *non può* cancellare i suoi bordi e farsi così completamente attraversabile.

3.c. Ora, e per concludere su Condillac, questo intraducibile *non-sapere*, sia pure con le dovute ed evidenti differenze categoriali, circola anche in alcuni dei passaggi citati in precedenza, e sempre con riferimento alla formazione ‘originaria’ del *LdA*. Richiamiamo qui le tre più salienti: (a) «con il *solo istinto*, gli uomini si chiedevano e si prestavano aiuto»; (b) «gli uomini cominciano a parlare il linguaggio d’azione non appena provano sensazioni, e allora lo parlano *senza avere l’intenzione di comunicare* i propri pensieri»; (c) «all’inizio *niente ancora* progettano perché niente è stato da loro osservato».

Questi passaggi dicono chiaramente – e lo diciamo, oggi, noi, attraverso e grazie a Condillac, e comunque certo *dopo* di lui senza cioè per questo poterlo chiamare a testimone –, che il *LdA*, in quanto *inintenzionale* e *non-saputo* (‘istintivo’, lo dice Condillac), struttura e genera non solo le forme primitive (‘originarie’) del linguaggio umano, ma continua a soggiacere e rendere possibile *ogni* forma espressiva degli umani, e cioè sia quelle *naturali*, dove, come nelle prime emissioni espressive, *non è tempo ancora* né di significazione né di comunicazione, sia quelle *arbitrarie*, dove, se pure *si dà tempo* di significare e pure di comunicare, *non è mai tempo* di esplicitare, di tradurre, quel non-sapere che pure continua, come s’è visto, ad abitare il discorso.

In questo senso, un senso forse eccessivo, e sicuramente eccedente quello ‘letteralmente’ condillaciano, il nome di *LdA* può trovare ancora la sua più propria ragion d’essere: esso *agisce* fra gli umani sia palesemente, mostrando i suoi tratti *azionali* e *dinamici*, e sia in maniera più soggiacente e ‘riposta’, rendendo *impossibile* le sue tracce ma, e proprio per ciò, *possibile* il discorso.

4. Come si diceva in apertura, questo contributo se da un lato ha inteso tematizzare e articolare un confronto con la categoria condillaciana del *LdA*, dall’altro, e proprio attraverso questo confronto, intendeva (e intende) provare a misurarne la portata e/o gli effetti nella storia delle idee semio-linguistiche della Modernità, nei confronti cioè di alcune posizioni di pensiero che, anche senza possibili riferimenti al *LdA*, hanno nondimeno sottolineato quei tratti più evidenti e salienti che focalizzano sull’*azionalità* (quasi sempre categorizzata come *gestualità*).

Le brevi osservazioni conclusive che seguiranno non pretendo-

no dunque alcuna esaustività, ma si propongono di segnalare più che altro delle significative linee di tendenza che, contrapponendo l'*azionalità multimodale* e *originaria*, se non persino *universale*, del 'gesto' alla *sequenzialità lineare* e *derivata* della 'parola', ci sembrano assumere direzioni di senso tanto in risonanza con quelle che sono state qui attribuite a Condillac quanto ben distanti da esse²⁹.

Intanto, non ci sembra influente, al riguardo, che un Autore come Quintiliano³⁰, che ha goduto di alcune risonanze in contesti anche diversi da quelli del sapere retorico³¹, avesse conferito, sulla scorta della *lectio* ciceroniana, un posto a se stante per una elaborazione dell'*actio* oratoria, quale luogo atto alla *pronuntiatio* del discorso, ovvero alla sua *comunicazione*:

La comunicazione [*pronuntiatio*] del discorso è spesso detta *actio*, ma il primo termine sembra rinviare alla voce, il secondo al gesto (Quint., 2001: XI, 3, 1)³².

Questa differenza fra la *pronuntiatio* della voce e l'*actio* del gesto viene articolata in alcuni dettagli degni di essere qui menzionati:

²⁹ Resterà invece fuori da questa breve e conclusiva ricognizione tutto l'importante filone di studi intorno al sapere *fiisognomico*, che, mettendo in luce sin dall'Antichità (in particolare con Aristotele, Polemone di Laodicea e Adamanzio il Sofista), e attraverso i contributi in epoca moderna quali quelli, fra altri, di G.B. Della Porta, G. Bonifacio, T. Browne e J.K. Lavater, la sostanziale *continuità* fra specie umana e specie non-umane, bene si inscriverebbe in tale ricognizione per aver contribuito a valorizzare i 'segni naturali', suscettibili a loro volta sia di una interpretazione *prescrittiva* (come nel caso della criminologia lombrosiana) che di una soltanto *regolativa*. Per alcune di tali questioni vedi, fra altri, G. Caputo, *Un manuale di semiotica del Cinquecento. Il De humana Physiognomonia di G.B. Della Porta* (in Caputo, 2010: 157-181).

³⁰ Che la tradizione retorica in generale, e in particolare il contributo di Quintiliano, fosse ben presente a Condillac è cosa nota e facilmente documentabile (Condillac, 1746: 225-226). Molti tratti dell'*azionalità* del *LdA* sinora incontrati, poi, appaiono come delle 'ripreses' di certi passaggi del grande retore, di cui si darà conto in ciò che seguirà.

³¹ Ci si riferisce in particolare, al contesto pedagogico e soprattutto al ruolo esercitato dal *gioco* (Quint., 2001: XII, 14-16), su cui studiosi come Canfora (1989) e Veyne (1985: 10-13) fra altri, hanno richiamato l'attenzione.

³² La differenza, com'è noto, fa capo a sua volta a una distinzione ancora più generale fra il 'discorso' (*oratio*) e la 'comunicazione del discorso' (sia come *pronuntiatio* che *actio*): «Le regole per la comunicazione [*pronuntiatio*] del discorso non son diverse da quelle per il discorso [*oratio*] in generale. Infatti, come quello dev'esser corretto, chiaro, ornato, adatto, così deve'esserlo anche questa [...]. E ugualmente si ottiene una corretta comunicazione [*pronuntiatio*] del discorso se in primo luogo la voce è di per sé, per così dire, sana [...], e se inoltre non è un po' sorda, rude, esagerata, dura, rigida, rauca, grossa, oppure tenue, sottile, acerba, infantile, molle, effeminata, e il respiro né corto, né di breve durata, né difficile da riprendere» (Quint., 2001: XI, 3, 32).

L'elemento più importante nella comunicazione [*actio*] del discorso, come nel corpo stesso, è la testa [...]. Il ruolo dominante è però affidato soprattutto al volto. Per suo tramite siamo supplichevoli, minacciosi, adulatori, tristi, allegri, fieri, umili: al volto è sospeso l'uditorio, è lì che esso fissa lo sguardo, il volto viene osservato prima ancora che parliamo: esprime amore, esprime odio, lascia capire moltissime cose, e spesso *sostituisce tutte le parole*. Ma nel volto la più grande efficacia espressiva è riservata agli occhi [...]. E, per esprimere tutti questi atteggiamenti, le palpebre e le guance offrono una sorta di servizio a loro completa disposizione. Anche le sopracciglia producono moli effetti: danno infatti in certa misura forma agli occhi e dominano la fronte [...]. È un difetto delle sopracciglia l'immobilità totale o l'eccessiva mobilità o l'atteggiamento non uniforme [...], o un'espressione *in contrasto con le parole che diciamo* [...]. Con il naso e con le labbra non esprimiamo quasi nulla in modo decoroso [...]. Riguardo alle mani poi, senza le quali la comunicazione [*actio*] del discorso sarebbe incompleta e inefficace, a stento si può dire quanti movimenti sono in grado di fare, perché raggiungono quasi il numero delle parole. Infatti le altre parti del corpo aiutano l'oratore, *le mani invece*, oserei dire, *parlano da sé*. Non le usiamo forse per chiedere, promettere, chiamare e allontanare, minacciare e supplicare, esprimere avversione o timore, interrogare o negare, indicare la gioia, la tristezza, il dubbio, la confessione, il pentimento, la misura, la quantità, il numero, il tempo? Non sono le mani a dare slancio, frenare, approvare, mostrare ammirazione e vergogna? (Quint., 2001: XI, 3, 69-87; c.vi miei).

Insomma, si dà qui a vedere una intera *precttistica* di posture, espressioni mimiche e facciali, di gesticolazioni e gestualità che, come avverte Quintiliano, rischiano persino di *parlare contro* ciò che la voce pure è chiamata ad articolare³³, ciò di cui l'oratore deve mostrarsi avvertito al fine di ben predisporre modalità e procedure discorsive. Ma ciò che merita qui particolare attenzione è quella osservazione in cui è detto che: «il volto [...] spesso *sostituisce tutte le parole*». Una *sostituzione* che abbiamo già incontrato sia in Wittgenstein che in Condillac, ma che qui è rivolta a edificare interamente il sapere enciclopedico dell'*Orator*³⁴.

³³ Su tali aspetti, e con riferimento a un'altra precttistica, stavolta di area barocca, s'era già avuto modo di richiamare l'attenzione tempo fa (Martone: 2005), con uno studio che faceva segno proprio al motivo del *conflitto* fra voce e gesto, e a cui ci si permette qui di rinviare.

³⁴ Quintiliano affermerà infatti subito dopo: «Quelli esposti sono i tratti di qualità della comunicazione [*pronuntiatio*] del discorso e i suoi difetti; dopo aver considerato tutto questo, l'oratore deve riflettere su molti altri elementi. In primo luogo, chi è l'oratore, al cospetto di chi e con quale uditorio si accinge a parlare» (Quint., 2001: XI, 3, 150).

Questa precettistica, insomma, utilizza a piene mani le risorse della corporeità (del corpo in quanto dispositivo comunicazionale), ma lo fa al fine di inscrivere in una prospettiva interamente *intenzionale*: come dire che l'*Orator* deve ridurre al minimo i margini della propria inconsapevolezza, o quanto meno, e se del caso, potervi correre ai ripari.

Un altro Autore che introduce il motivo dell'*azionalità* dell'espressione sensibile, senza peraltro alcun riferimento a Condillac, è Ch. Darwin che, nel suo *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), intende, com'è ben noto, andare incontro a quel terreno comune fra umani e non-umani, che è costituito appunto dalle *emozioni*, o meglio dalla loro *espressione*. In un passaggio che riepiloga sulle prime 'osservazioni' conseguite (anche per Darwin, come per Condillac, il *metodo osservativo* è l'unico che può condurre a qualche risultato degno di porsi come eventuale punto di partenza per una indagine che abbia una preoccupazione di 'scientificità'), egli scrive:

In sintesi, possiamo concludere che il principio dell'*azione* diretta dell'apparato sensorio sul corpo, dovuta alla costituzione del sistema nervoso, e sostanzialmente *indipendente dalla volontà*, contribuisca in larga misura alla determinazione di tante espressioni. Ottimi esempi sono il *tremore muscolare*, la *traspirazione cutanea*, la *modificazione delle secrezioni del canale alimentare e delle ghiandole*, sotto lo stimolo di emozioni e sensazioni diverse. Azioni di questo genere sono spesso, però, combinate con altre [...], vale a dire che azioni che sono state spesso di *utilità diretta o indiretta* in determinate condizioni mentali, per gratificare o soddisfare certe sensazioni, desideri, ecc., vengono ancora compiute in circostanze analoghe per *mera abitudine*, anche se divenute del tutto inutili (Darwin, 1872: 60; c.vi miei).

Oltre al già richiamato motivo dell'*azione*, merita qui un'attenzione supplementare il fatto che anche per Darwin l'apparato sensorio *agisce* sul corpo indipendentemente da ogni disposizione consapevole (esso è «indipendente dalla volontà»). Il tutto in una cornice interpretativa che, nel testo, non intende recedere di un passo sulla già testata *continuità* fra specie umana e specie non-umane, e qui ulteriormente precisata e raffinata, come si è pure già visto in Condillac, dal tema della *innatezza* ovvero *istintività* dell'*azione espressivo-emozionale*:

Quando *movimenti analoghi* della fisionomia o del corpo esprimono *emozioni simili* in razze umane diverse, possiamo supporre che le espressioni sia-

no reali – cioè *innate* o *istintive*. Espressioni o gesti convenzionali, *acquisiti* dall'individuo nei primi anni di vita, facilmente presenterebbero delle differenze nelle diverse razze, come accade per il linguaggio (Darwin, 1872: 14; c.vi miei).

Insomma, anche qua, in questo sguardo antropologico anch'esso peraltro sottoposto al vaglio di una osservazione empirica, il tema della espressione (inconsapevole) della sensibilità, in quanto *azione* dei dispositivi della corporeità, raggiunge il tema dell'*originario*: se di differenze si dà qui il caso (e quello del linguaggio articolato lo esemplifica eloquentemente), trattasi di *espressioni convenzionali* introdotte da *abitudini* diversificate.

E tuttavia Darwin, anche *questo* Darwin, *non* è Condillac. Le non banali evidenze di convergenza fra loro non eliminano, così almeno ci pare, un motivo di divergenza importante. Il fatto di spingersi sino al punto di denominare come 'linguaggio' quell'azionalità confusa e opaca della sensibilità, ha indotto Condillac – suo malgrado, potrebbe persino osservare qualcuno – a doverne tener conto, a differenza di Darwin, anche quando quel 'linguaggio' si troverà subissato e oltrepassato dalle lingue articolate. Neppure in questo frangente, per Condillac, quella azionalità confusa e opaca, cui è associata la genesi di ogni espressività, potrà più, come si è visto, uscire di scena.

Un altro, e qui ultimo, Autore che invece 'concede' a Condillac l'onore di una menzione non banale è Corballis (2002)³⁵. È qui che il gesto epistemologico di un legame organico fra gestualità e origine del linguaggio si fa saliente e perspicuo, e Condillac ne appare come il garante.

In primo luogo, va menzionato il fatto che Condillac viene chiamato a fare da garante anche a tutta l'operazione che, ancora lui vivente, ebbe ad avviarsi con de l'Épée sul fronte di una lingua 'gestuale', come ancora veniva allora chiamata la lingua dei segni. Nel che, oltre alla 'spregiudicatezza' di Condillac, che era molto intrigato dal formato di questa 'lingua' non ancora riconosciuta per tale, va qui segnalato pure un fraintendimento di Corballis. Come si è infatti già avuto modo di osservare in precedenza, que-

³⁵ L'unico riferimento testuale condillaciano di Corballis è al *Saggio* (1746), il che, come ci pare, finisce paradossalmente col limitare di molto la sua valutazione più che elogiativa dell'Abate francese.

sto formato di lingua non si presta, se non per degli aspetti affatto di superficie, a essere accomunata a un *LdA*. Se questo è, in prima istanza almeno, come si è visto, refrattario a qualunque forma comunicazionale, l'altra è sin dal suo sorgere, e con tutti i fraintendimenti e le ambiguità che dagli esordi l'hanno caratterizzata, e ancora sino a oggi la caratterizzano³⁶, votata a essere a tutti gli effetti uno strumento di comunicazione (oltre che di conoscenza del mondo) da parte dei suoi parlanti.

In secondo luogo, a Condillac viene a pieno titolo riconosciuto il merito di aver tra i primi stretto un patto di alleanza fra gestualità e origine del linguaggio. Osserva Corballis:

Condillac rimase talmente impressionato dalla filosofia di John Locke da diventare, secondo alcuni, più lockiano dello stesso Locke. Si interessò al problema delle possibili origini del linguaggio ma [...] si inventò una favola. Immaginò due bambini, un maschio e una femmina, che non avevano ancora appreso alcun linguaggio e vagabondavano nel deserto dopo il Diluvio universale. Per poter comunicare usavano gesti [...]. Questi segnali *erano compresi* dalla sua compagna che voleva solo poter essere d'aiuto (Corballis, 2002: 173-174; c.vo mio).

Quel che colpisce di questo passaggio, che nell'argomentazione di Corballis è strategico al fine di articolare una relazione, dal tenore metodologico, fra gestualità e origine del linguaggio, è per così dire il 'salto' verso la dimensione pienamente comunicazionale («questi segnali erano compresi dalla sua compagna») di queste 'origini', senza che una tale argomentazione preveda alcuna sosta, alcuna permanenza, alcuna avvedutezza dentro a quel quadro aurorale, primordiale e primigenio di una forma di vita che invece si dà come *non relazionale*, e di cui è stata qui richiamata più volte la 'emergenza'.

Come a dire che qui, in quest'altro quadro, stavolta affatto contemporaneo, in cui pure viene chiamato a garante Condillac, si trova a essere *saltata* proprio quella forma di vita per così dire *pre-politica* che non è fatta di intersoggettività bensì di una *separatezza*,

³⁶ Su tali aspetti, giunti ormai a una maturazione e una consapevolezza alquanto distanti da quell'approccio più che altro antropologico, dov'era la *gestualità* ad attivare la curiosità, cfr. Buonomo – Celo (2010) che, sul piano di un lavoro specificamente interpretariale, segnalano la perdurante insistenza di molte zone d'ombra nel 'contatto' fra questi due sistemi semiotici, quello vocale e quello segnato.

di un *isolamento*, di una *naturale insocievolezza* che è, agli occhi di Condillac, ancora più originaria di ogni intersoggettività. L'anima-
le umano che disegna Corballis è insomma, ancora e ancora, un
animale essenzialmente *relazionale, politico, socievole, comunicati-
vo*, anche se tutto ciò, negli esordi o primordi del genere umano si
lascia ai suoi occhi intravedere per una via non ancora pienamen-
te sviluppata in quanto ancora solo... gestuale.

Un'ultima sua evidenza, stavolta in direzione del *continuismo*
più tradizionale:

Uno dei motivi che rende difficoltosa l'accettazione della teoria gestuale è
che la lingua parlata sembra così naturale e dominante che è difficile credere
che gli uomini abbiano mai comunicato in altro modo. Ma abbiamo un'im-
pressione piuttosto diversa se ci chiediamo a cosa potevano somigliare gli an-
tenati comuni a noi, e cioè gli scimpanzé e i bonobo [...]. Queste grandi
scimmie moderne hanno una *padronanza* piuttosto scadente della vocalizza-
zione, ma relativamente sofisticata di mani e braccia, e i loro apparati visivi
sono assai raffinati. Non si può insegnar loro nulla che somigli lontanamente
a una lingua parlata, ma possono apprendere la comunicazione visiva o ge-
stuale [...]. Basandosi sull'evidenza fornitaci dai primati, l'antenato comune
tra noi e i nostri parenti più stretti (scimpanzé e bonobo) *sembra essere stato
destinato* a un sistema di comunicazione basato sui gesti piuttosto che sulla
vocalizzazione (ivi: 175; c.vi miei).

Per una via solo continuista, relazionale, socievole e comunica-
zionale sembra invero un compito ben arduo pervenire a quella
'instabilità' del *desiderio* umano, che Condillac declinava come sin
troppo sovrabbondante ed eccedente (se non eccessivo), ovvero
non padroneggiabile, e che articolava nei termini di un particolare
bisogno, il *bisogno di desiderare*.

Per una via come questa, qui esemplificata attraverso la pro-
spettiva di Corballis, la sempre ritornante *insocievolezza* dell'uma-
no continuerà invece ad apparire ancora e ancora come una erro-
neità, una stravaganza, una imprevidenza del caso, ovvero, e nella
migliore delle ipotesi, una evidenza mal riposta o mal fondata.

Riferimenti bibliografici

Aarsleff, H.

1982, *From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and intellectual History*, Minneapolis, University of Minnesota Press (tr. it. *Da Locke a Saussure. Saggi sullo studio del linguaggio e la storia delle idee*, Bologna, il Mulino 1984).

Bickerton, D.

1996, *Language and Human Behavior*, Seattle, University of Washington Press.

Bréal, M.

1861, «De la méthode comparative appliquée à l'étude des langues» (Prolusion au Collège de France», in Id. (1878), pp. 217-241.

1878, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, Hachette.

1897, *Essai de sémantique*, Paris, Hachette (tr. it. a cura di A. Martone, *Saggio di semantica*, Napoli, Liguori, 1990).

Budiansky, S.

1998, *If a lion could talk. Animal minds and the evolution of consciousness*, New York, Free Press (tr. it. *Se un leone potesse parlare. L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 1999).

Buonomo, V. - Celso, P.

2010, *L'interprete di Lingua dei segni italiana. Problemi linguistici, aspetti emotivi, formazione professionale*, Hoepli, Milano.

Canfora, L.

1989, «L'educazione», in A. Schiavone - E. Gabba (a cura di), *Storia di Roma*, vol. IV, pp. 735-770.

Caputo, C.

2010, *Il fondo e la forma. La semiosi, la semiotica, l'umano*, Lecce-Brescia, Pensa Multimedia.

Condillac, E.B. (Abbé de)

1746, *Essai sur l'origine des connoissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, Mortier (tr. it. *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in Condillac, 1976, da cui si cita).

1749, *Traité des systèmes, où l'on en démêle les inconvénients et les avantages*, La Haye, Neaulme (n. ed. Paris, Fayard 1991, da cui si cita).

1755, *Traité des animaux*, Amsterdam et Paris, de Bure (tr. it. *Trattato sugli animali*, in Condillac, 1976, da cui si cita).

1780, *La logique, ou Les premiers développements de l'art de penser*, Paris, de Bure (tr. it. *La logica ossia i primi sviluppi dell'arte di pensare*, in Condillac, 1976, da cui si cita).

1797/98, *Principes généraux de grammaire pour toutes les langues, avec leur ap-*

- plication particulière à la langue française pour servir aux Écoles centrales*, Paris, Ducour, An VI (ri pubbl. col tit. di *Grammaire* in Condillac, 1970, VI, pp. 261-625, da cui si cita).
- 1798a, *La langue des calculs*, in Condillac, 1798b, XXIII (ri pubbl. in Condillac, 1948, II, pp. 417-529, da cui si cita).
- 1798b, *Oeuvres de Condillac, revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes et augmentées de La langue des calculs, ouvrage posthume*, 23 voll., Paris, Ch. Houel, An VI.
- 1809, *De l'art de raisonner*, Paris, Lefèvre (ri pubbl. in Condillac, 1970, VI, pp. 1-260, da cui si cita).
- 1948, *Oeuvres philosophique di Condillac*, 2 voll., a cura di G. Le Roy, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1970, *Oeuvres complètes*, 16 voll., a cura di A.-F. Théry, Genève, Slatkine Repr.
- 1976, *Opere*, a cura di C.A. Viano, Torino, UTET.
- Corballis, M.C.
- 2002, *From Hand to Mouth. The Origins of Language*, Princeton, Princeton University Press (tr. it. *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, Milano, Cortina, 2008, da cui si cita).
- Croce, B.
- 1948, *Bibliografia vichiana*, 2 voll., Napoli, R. Ricciardi.
- Darwin, C.
- 1872, *The expression of the Emotions in Man and Animals*, London, John Murray (tr. it. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Roma, Newton Compton, 2006, da cui si cita).
- Derrida, J.
- 1990, *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, (a cura di M. Ferraris, *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, Bari, Dedalo 1992, da cui si cita).
- 2006, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée (a cura di G. Dalmaso, *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book).
- 2009, *La Bestia e il Sovrano*, Milano, Jaca Book (vol. I).
- Descartes, R.
- 2005, *Tutte le lettere*, Milano, Bompiani.
- Eco, U.
- 1975, *Trattato di semeiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Formigari, L.
- 1994, *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Liège, Mardaga.
- Gazzeri, C.
- 2005, «Pensiero, parola, corporeità. Un nesso ideologico-sensista nella filosofia del linguaggio di Giacomo Leopardi», *Segni e comprensione*, XIX, 59, pp. 113-123.

- Garver, N. - Seung Chong, L.
1995, *Derrida and Wittgenstein*, Philadelphia, Temple Univ. Press.
- Gensini, S.
1984, *Linguistica leopardiana*, Bologna, il Mulino.
- Gozzano, S.
1977, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Roma, Laterza.
- Hazard, P.
1931, «La pensèe de Vico» (1. «Avant la *Scienza nuova*»; 2. «Les valeurs dynamiques de la *Scienza nuova*»; 3. «Les influences sur la pensée française»), *Revue des cours et conférences*, XXXII, pp. 707-718; XXXIII, pp. 42-55, 127-143.
1935, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin (tr. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1946).
- Henry, V.
1896, *Antinomies linguistiques*, Paris, F. Alcan.
- Kendon, A.
2004, *Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kripke, S.
1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell (tr. it. *Wittgenstein Su regole e linguaggio privato*, Torino, Boringhieri, 1984, da cui si cita).
- Leibniz, G.W.
1765, *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du Système de l'harmonie préetablie*, in *Oeuvres philosophiques latines & françaises de Mr. de Leibnitz*, publiées par Mr. R.E. Raspe, avec une préface de Mr. Kaestner, Amsterdam et Leipzig, Jean Schreuder (tr. it. in Leibniz, 1967, II).
1967, *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di D.O. Bianca, Torino, Utet.
- Mallet, M.-L.
1999, *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée.
- Martone, A.
2005, «Conflitto fra codici. *L'Arte de' cenni* di Giovanni Bonifacio (Vicenza 1616)», in G. Manetti et al. (a cura di), *Guerre di segni. Semiotica delle situazioni conflittuali*, Torino, Centro Scientifico Editore, pp. 134-154.
2006, «Fra Voce e Gesto, il Segno. J.M. de Gérando (1772-1842) interprete di E.B. de Condillac (1715-1780)», *Studi Filosofici*, XXIX, pp. 337-377.
2008, «The discordance between Voice and Gesture in J.M. de Gérando (1772-1842)», *Gesture*, 8/1, pp. 124-138.
- McNeill, D.
1992, *Hand and mind. What gestures reveal about thought*, Chicago, The University of Chicago Press.

Moro, A.

2006, *I confini di Babele. Il cervello e il mistero delle lingue impossibili*, Milano, Longanesi.

Pacella, G.

1966, «Elenchi di letture leopardiane», *Giornale storico della letteratura italiana*, LXXXIII, 143 (fasc. 441), pp. 557-577.

Perullo, N.

1995, «La scena del senso. Wittgenstein, Derrida e la pratica della filosofia», *Aut aut*, 267-268, pp. 161-192.

2002, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, Guida.

2011, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, Pisa, Edizioni ETS.

Quintiliano, M.F.

2001, *Institutio oratoria*, a cura di A. Pennacini, Torino, Einaudi.

Rosiello, L.

1968, *Linguistica illuminista*, Bologna, il Mulino.

Staten, H.

1986, *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, The University of Nebraska Press.

Tomasello, M.

1999, *The cultural origins of human cognition*, Cambridge/London, Harvard University Press (tr. it. *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna, il Mulino, 2005).

Veyne, P.

1985, *De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, Éd. du Seuil (tr. it. *La vita privata nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 1988).

Voltolini, A.

1998, *Guida alla lettura delle «Ricerche filosofiche» di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza.

Wittgenstein, L.

1953, *Phlosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell (tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967, da cui si cita).

Linguaggio e natura umana: Victor, il bambino selvaggio dell'Aveyron

Alessandro Prato*

Abstract: The paper focuses on the analysis of the writings of Jean Itard – *De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements moraux et physiques du jeune sauvage de l'Aveyron* (1801) and *Rapport fait à son excellence le ministre de l'intérieur sur le nouveaux développements et l'état actuel du sauvage de l'Aveyron* (1806-1807) – documenting the linguistic reeducation program of Victor de l'Aveyron, the wild child found in France at the end of the eighteenth century. When recovered, the boy was seemingly twelve or thirteen years old and suffered from a severe form of deficiency in the normal intellectual and linguistic evolution, being therefore utterly unable to speak and communicate with others. The Itard's original method of cognitive reeducation is here examined both in relation to positive results he achieved and in relation to critical elements in the light of the most significant outcomes that eighteenth-century philosophy of language had reached, regarding to Locke's and Condillac's theory of the sign, to Helvetius' anthropology and to the theory of the origin of language proposed by Monboddo.

Keywords: arbitrariness, abstraction, natural signs, accidental signs, institutional signs, language of action, special education.

1. I bambini selvaggi immaginari

Il caso del bambino selvaggio dell'Aveyron è stato documentato con particolare cura e precisione da Jean-Marc Gaspard Itard nei due *Mémoires*¹ che il medico francese ha redatto durante gli anni in cui ha seguito e curato il ragazzo; si tratta di due testi che hanno suscitato grande interesse da parte degli studiosi e che presentano

* Università di Siena. prato@unisi.it

¹ Si tratta del *Mémoire sur les premiers développements de Victor de l'Aveyron* (1801) e del *Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron* (1807) che si possono leggere ora in Gineste (2004). La traduzione italiana di questi due testi si trova in Moravia (1972: 51-151).

anche un valore letterario degno di nota². Gli interessi scientifici di Itard spaziavano dalla medicina alla filosofia e alla pedagogia, con una profonda conoscenza dei maggiori autori dell'illuminismo europeo, in particolare di Condillac, di cui prediligeva l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746). In effetti questo testo di Condillac ha rappresentato per tutto il Settecento europeo uno dei cardini centrali della riflessione sul linguaggio e dello studio descrittivo delle facoltà dell'intelletto, che veniva basato solo sull'osservazione e l'esperienza. In quest'opera Condillac aveva come scopo quello di ricostruire la storia dell'intelligenza umana per arrivare a illustrare il modo in cui si sviluppano le operazioni della mente che prendono come base le idee. Egli riconosceva una sola operazione iniziale, la sensazione, che è a fondamento di tutte le altre operazioni più complesse, di cui è esempio privilegiato la capacità di riflessione.

Per far questo il filosofo francese immagina che sia possibile spogliare l'uomo di tutto quanto ha di occasionale, per ritrovare le sue potenzialità conoscitive allo stato originario. Il modello più o meno ideale di questa conoscenza ridotta allo stato primitivo si realizza già nel *gedanken experiment* della statua muta che Condillac descrisse nel *Traité des sensations* (1754), esperimento che dimostra di avere modalità analoghe a quelle che presentano i bambini, i sordomuti, i ragazzi selvaggi, questi ultimi considerati come veri e propri omologhi contemporanei dell'uomo di natura, altrimenti definitivamente inattuabile.

Nell'*Essai* Condillac ha sviluppato una teoria filogenetica dell'evoluzione del pensiero e del linguaggio, costruendo una narrazione delle origini in cui immagina che due bambini siano stati smarriti nel deserto prima che conoscessero l'uso dei segni. Di loro Condillac ipotizza che vivendo insieme comincino ad associare alle esclamazioni tipiche di ciascuna emozione le percezioni, delle quali quelle esclamazioni sono i segni naturali. A questo modalità espressiva Condillac ha dato il nome di "langage d'action": un linguaggio composto da grida inarticolate, movimenti fisici e gesti, che costituisce una sorta di pensiero primordiale, uno stadio pre-

² Facciamo riferimento in particolare agli studi di Malson (1964), Mannoni (1965), Moravia (1970), Lane (1976), Shattuck (1980), Formigari (1981; 1990), Genovesi (2000), Annacontini (2002), Manetti (2007; 2010).

verbale, in cui le idee sono espresse in maniera simultanea, in quanto rappresentano l'ordine naturale secondo cui le cose si danno tutte contemporaneamente alla percezione del soggetto. Questo tipo di linguaggio, pur avendo il vantaggio della rapidità e dell'immediatezza, risulta però per molti aspetti confuso e impreciso.

Condillac immagina inoltre che il bisogno di capirsi e di rimediare alla confusione delle idee porti gradualmente i due bambini ad articolare un linguaggio dal carattere olistico, esprimendo meno cose alla volta e sostituendo i movimenti simultanei con movimenti successivi. È in questo modo che il linguaggio d'azione comincia ad abbandonare il suo carattere naturale per diventare un linguaggio artificiale, in cui si effettua il passaggio dall'espressione puramente sintomatica all'intenzione comunicativa, dal pensiero intuitivo al pensiero discorsivo. Il bisogno di capire e di farsi capire induce i bambini a impadronirsi gradualmente delle procedure d'analisi, a scomporre quindi il gesto in unità gestuali successive, o il grido in voci via via più articolate. Prima di arrivare all'uso dei segni arbitrari Condillac immagina che ci sia stato un periodo in cui la conversazione fosse sostenuta da un discorso composto sia di parole che di azioni, in cui i suoni fossero differenziati attraverso mutamenti tonali: un sistema economico per identificare con un numero limitato di tratti semiotici le numerose differenze.

Condillac descrive, poi, come nel corso di questo processo evolutivo locutori e interpreti imparassero ad analizzare i loro pensieri: infatti, analizzare non è altro che osservare successivamente e con ordine. Secondo Condillac, per facilitare le analisi, i due bambini avrebbero immaginato nuovi segni analoghi ai segni naturali, vale a dire dei segni articolati e arbitrari. Per il filosofo francese è quindi solo attraverso la dimensione dei segni che ha inizio il cammino dell'intelligenza, il quale si differenzia quindi dalla sensibilità proprio grazie all'inserimento al suo interno di una costruzione artificiale. L'uso dei segni istituzionali rende la memoria e l'immaginazione libere rispetto alla contingenza dell'esperienza sensibile e ne consente un uso sciolto, permettendo così un pieno accesso alla facoltà superiore della riflessione. Quanto più è ricco e variegato il repertorio umano di segni arbitrari, tanto maggiore è la capacità combinatoria della mente.

L'interesse per i segni in Condillac deriva dalle ragioni stesse del suo empirismo: l'attività della mente può svolgersi soltanto se

questa dispone di un supporto materiale sensibile, costituito dai segni. I segni vengono da Condillac distinti in tre tipi:

- segni accidentali, vale a dire le entità che in alcune circostanze particolari vengono legate a qualcuna delle nostre idee. Si tratta di segni già in grado di dare origine all'immaginazione, poiché risvegliano, con la loro presenza, una percezione già provata. Ad esempio se un oggetto è stato collegato ad una sensazione di paura, la stessa sensazione si riproduce ogni volta che l'oggetto è di nuovo presente al soggetto.
- segni naturali, come le grida che si emettono per esprimere sentimenti quali la gioia, il dolore, l'odio ecc. Sono le manifestazioni più importanti del linguaggio d'azione. Un grido di dolore, però, non costituisce un segno fino a quando è la semplice conseguenza di un sentimento; solo quando, in seguito all'esperienza, si istituisce un legame tra questo sentimento e il grido che spontaneamente lo accompagna, allora il grido diventa segno. Anche i segni accidentali, come quelli naturali, danno origine all'immaginazione, ma non è possibile farne un uso intenzionale: l'uomo viene a contatto con questi segni indipendentemente dalla sua volontà, in modo del tutto occasionale.
- segni istituzionali, che hanno un rapporto solo con le nostre idee e sono a disposizione dell'uomo, il quale ne può fare un uso volontario e libero. Tra questi segni spiccano quelli delle lingue verbali, che hanno il carattere della generalità e dell'arbitrarietà, in quanto si riferiscono ad insiemi di idee particolari che non hanno un modello in natura e non hanno necessariamente neanche la medesima configurazione nei diversi individui. Il loro significato coincide con le essenze nominali di cui aveva parlato Locke nel suo *Essay on human understanding* (1690), testo che, come è noto, per Condillac è un punto di riferimento teorico imprescindibile. Tutte le operazioni dell'anima che vanno oltre la percezione e l'immaginazione hanno origine e si sviluppano grazie all'uso di questi segni, i quali marcano la distanza che separa l'uomo dall'animale e le rispettive forme comunicative.

A tutto ciò si collega il fatto che Condillac prende una posizione contraria all'innatismo: non ci sono, a suo modo di vedere, idee precostituite al momento della nascita dell'individuo; tuttavia egli

ritiene che il linguaggio sia una facoltà naturale, in quanto gli elementi di cui si compone e gli organi ad esso preposti sono nati con l'uomo. La facoltà di linguaggio dunque è innata, sebbene non ci siano idee precostituite. La facoltà di linguaggio è congenita, non considerabile come il risultato di un apprendimento, ma come originantesi insieme all'organismo che la esibisce, registrata nel patrimonio genetico dell'individuo. Per questo motivo tale facoltà risulta presente in tutti i componenti della specie umana, indipendentemente dall'area geografica e dal momento storico in cui essi vivono. Mentre si imparano e si dimenticano i singoli codici in cui il linguaggio si concretizza (le lingue storico-naturali), non altrettanto avviene con la facoltà di linguaggio come tale.

2. *Victor, bambino selvaggio reale*

La filosofia linguistica ed il sensismo di Condillac hanno fortemente influenzato le ricerche scientifiche promosse alla fine del Settecento dalla *Société des observateurs de l'homme*³. Esse sono state fondamentali quando si è trattato di esaminare il caso del selvaggio dell'Aveyron, un bambino di circa dodici anni ritrovato nei boschi, dopo essere vissuto molti anni in isolamento, nello stato più selvaggio e per questa ragione incapace di comunicare con i suoi simili. Questo non era il primo caso di ritrovamento di un giovane vissuto in completo isolamento per un lungo periodo: già Linneo, nel *Systema Naturae* (1735), aveva riportato i casi di bambini selvaggi a lui noti, tra i quali, per esempio, nello stesso secolo, due ragazzi ritrovati nei Pirenei nel 1719. Lo stesso Condillac aveva fatto riferimento al caso del bambino allevato dagli orsi nelle foreste della Lituania e ritrovato nel 1694. Anche Rousseau, nel suo celebre *Discours sur l'inegalité parmi les hommes* (1755), aveva richiamato l'attenzione sul ritrovamento nel 1724 del selvaggio Peter di Hannover. Tuttavia quest'ultimo caso del *sauvage de l'Aveyron* suscita il più vivo interesse tra i filosofi e i naturalisti che facevano parte della Società, perché si pensava che potesse offrire l'opportunità di sperimentare fattivamente i principi condillachia-

³ Sulle ricerche promosse dalla società e l'importanza che essa ha avuto nella cultura dell'illuminismo vedi Moravia (1968) e Chappey (2002).

ni dell'analisi dei processi psichici e affettivi. A questo scopo venne istituita dalla *Société des observateurs de l'homme* una commissione proprio per lo studio di questo caso particolare, commissione alla quale parteciparono Cuvier, Degérando, Jauffret, Pinel e Sicard. Contemporaneamente si sviluppò un acceso dibattito sulla *Décade Philosophique* – organo della cultura degli *Idéologues* – perché il ragazzo selvaggio era ai loro occhi un caso ideale per studiare le basi della natura umana, per stabilire che cosa caratterizzi l'uomo e quale ruolo giochi la società nello sviluppo del linguaggio, dell'intelligenza e della morale. L'interesse per il ragazzo selvaggio testimonia anche la tendenza, che si era ormai radicata nella cultura tardoilluminista, a dedicare una particolare attenzione per l'infanzia dell'uomo e per il suo processo di crescita, che veniva opportunamente problematizzato.

Agli osservatori apparve subito evidente che l'ostacolo più grande per il recupero alla vita civile e per l'educazione del giovane era legato alla sua incapacità di comunicare, che, oltretutto, si era pensato in un primo momento fosse dovuta ad un deficit uditivo. Per questa ragione si decise di inserirlo nell'*Institut pour les sourds et muets*, fondato dall'abate de l'Épée, e diretto in quel periodo da Roche Ambrosie Sicard. L'Épée aveva elaborato un metodo di espressione che, secondo il suo intento, avrebbe potuto dare ai sordi la possibilità di inserirsi nella società e superare il deficit che li separava dai normoudenti. Nella scia di de l'Épée, Sicard aveva a sua volta elaborato un sistema gestuale per la comunicazione dei sordi, che era fortemente influenzato dalla semantica arbitrarista di Condillac e che si basava sulla convinzione che la specificità del linguaggio umano non consistesse nell'emettere suoni, a cui venisse associato un significato, ma nel formulare corrispondenze convenzionali generali tra azioni che indicano ed oggetti che sono indicati. Il *langage des signes* che Sicard propone, richiamandosi a una intuizione contenuta nella celebre *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent* (1751) di Diderot, è da lui stesso considerato una specifica semiotica manuale, che non si risolve in una traduzione delle espressioni linguistiche (come avveniva nel caso del metodo di de l'Épée), ma in una creazione nuova e del tutto autonoma.

Il metodo di l'Épée aveva suscitato molto interesse negli ambienti colti del tempo e lo stesso Condillac aveva assistito ad alcu-

ne lezioni dell'abate, riconoscendo la validità del suo insegnamento. Grazie all'attività dell'Istituto si verificò in Francia un fondamentale cambiamento di mentalità, che portò all'emancipazione e alla liberazione dei sordi, al loro inserimento in quella società che, fino ad allora, li aveva sostanzialmente esclusi ed emarginati⁴. A questo proposito era giustamente diventato famoso il caso di Jean Massieu, sordomuto, rimasto fino all'età di tredici anni senza alcuna istruzione, il quale era capace di comunicare solo con un sistema rudimentale di segni inventati da lui e dai suoi fratelli, un sistema di segni, cioè, sostanzialmente "privato", senza una grammatica e una sintassi elaborate. Grazie all'inserimento nell'Istituto, Massieu apprese la lingua dei segni secondo il metodo di Sicard e il francese scritto, riuscendo con il tempo ad inserirsi appieno nella società fino a diventare a sua volta educatore di sordomuti e ad entrare in contatto epistolare con i maggiori scrittori e uomini di cultura del tempo.

Nell'istituto operava anche il giovane medico Jean-Marc Gaspard Itard, che diventerà in seguito anche un importante specialista di malattie auricolari, a cui venne affidata la rieducazione del ragazzo, grazie al fatto di aver mostrato grande interesse per il suo caso. Itard si era convinto che il ragazzo non fosse un vero e proprio malato mentale, in ciò contrapponendosi all'opinione di Pinel⁵, il quale aveva decretato che il ragazzo fosse affetto da idiotismo, dovuto ad una grave ed inguaribile lesione agli organi cerebrali; proprio questo fatto, a suo modo di vedere, era stata la causa del suo abbandono nei boschi. Itard invece riteneva che il giovane fosse costituzionalmente sano e che la sua grave forma di mutismo insieme al ritardo nello sviluppo psichico non fossero il sintomo di una patologia, ma solo il risultato del totale isolamento in cui era vissuto negli anni decisivi dell'apprendimento del linguaggio; questa condizione faceva sì che il suo recupero potesse essere realizzato. Inoltre egli si rese subito conto che il bambino non era affatto sordo: se infatti risultava indifferente ai suoni della lingua, dimostrava però attenzione ad altri tipi di suoni, come il rumore prodotto dallo schiacciamento di una noce o dalla caduta di una pi-

⁴ Su questi temi restano fondamentali gli studi di Sacks (1991) e Pennisi (1992).

⁵ La relazione di Pinel si può leggere in traduzione italiana in Moravia (1972: 153-176).

gna, suoni che egli riconosceva in quanto parte della sua esperienza. Una volta esposto ai suoni linguistici, il ragazzo iniziò, infatti, gradualmente ad essere sensibile anche ad essi e fu proprio grazie alla sua particolare sensibilità verso il suono della lettera /o/ – per cui ogni volta che udiva l'espressione “oh” si girava immediatamente – che Itard decise di assegnargli il nome di Victor.

Secondo Itard un bambino tenuto lontano da ogni scambio comunicativo andava incontro ad un ritardo nello sviluppo della capacità linguistica e avrebbe potuto riguadagnare il terreno perduto e avviare processi di comunicazione non appena fosse stato rimesso in contatto con una comunità di parlanti.

Nei due fondamentali *Mémoires*, Itard illustrò nei dettagli il programma di lavoro messo in opera per la rieducazione comunicativa di Victor. Victor non era un bambino nel senso proprio del termine, perché aveva un corpo del tutto adulto e sviluppato, ma l'assenza di una educazione aveva prodotto in lui non solo abitudini e modi da animale, bensì anche sensi e fisiologia molto diversi da quegli umani. Per questi motivi la sua rieducazione iniziò proprio dall'esercizio elementare dei sensi: imparare ad avvertire le differenti qualità sensibili, a riconoscere i rumori, a distinguere le forme e i sapori. Attraverso questo nuovo esercizio delle sue facoltà sensoriali, e mediante l'esposizione a stimoli visivi, motori e comportamentali, Itard si proponeva, in seconda istanza, di riempire di idee e cognizioni la mente di Victor e avviarlo gradualmente all'uso dei segni istituzionali, in modo da far emergere in lui quei tratti dell'uomo civile che lo stato di natura, in cui aveva vissuto fino ad allora, gli aveva impedito di sviluppare. Questo programma rieducativo si richiamava all'esperimento della statua muta descritto da Condillac, cui abbiamo accennato prima. Nonostante i risultati positivi conseguiti che smentivano la diagnosi negativa di Pinel, tuttavia l'esperimento non riuscì del tutto, in quanto Victor non avrebbe mai imparato a parlare e non sarebbe arrivato ad usare in modo libero e a padroneggiare appieno i segni istituzionali della lingua. Victor riuscì a pronunciare un solo suono articolato: la parola latte (*lait*); tuttavia il bambino ricorreva a tale espressione solo nel momento in cui aveva presente davanti a lui l'alimento, utilizzandola quindi solo come un'esclamazione, un segno naturale, cioè, del suo stato d'animo e non come il segno che denota quell'oggetto. Lo stesso Itard, infatti, è consapevole della

mancata riuscita di questo esperimento quando scrive:

Fu nel momento in cui, disperando di riuscire, avevo appena versato il latte nella tazza ch'egli mi presentava, che la parola *latte* gli sfuggì con grandi manifestazioni di piacere; e fu soltanto quando gliene ebbi versato ancora a mo' di ricompensa che pronunciò la parola per la seconda volta. È chiaro il motivo per cui il modo seguito per ottenere questo risultato era lungi dal realizzare i miei progetti: la parola pronunciata, in luogo d'essere il segno del bisogno, non era, relativamente al momento in cui era stata articolata, che una vana esclamazione di gioia. Se questa parola fosse uscita dalla sua bocca prima della concessione della cosa desiderata, il traguardo sarebbe stato raggiunto: Victor avrebbe finalmente afferrato il vero uso della parola; si sarebbe stabilito tra me e lui un mezzo di comunicazione, e da questo primo successo sarebbero derivati i più rapidi progressi. In luogo di tutto questo non avevo ottenuto che un'espressione, insignificante per lui e inutile per noi, del piacere che provava. A rigore si trattava certo di un segno vocale, il segno del possesso della cosa. Ma tale segno, lo ripeto, non stabiliva alcun rapporto fra noi. Sarebbe stato anzi presto trascurato, per il fatto stesso che era inutile ai bisogni dell'individuo, e sottomesso inoltre a una serie di eccezioni pari al sentimento effimero e variabile di cui era diventato il segno. I risultati successivi ottenuti in questa falsa direzione sono stati quelli che temevo. Il più delle volte era soltanto durante il godimento della cosa che la parola *latte* veniva emessa. Qualche volta gli accadeva di pronunciarla prima, altre volte poco tempo dopo, ma sempre senza intenzione (Moravia, 1972: 82).

A partire dalla parola *lait* Victor riuscì a pronunciare altri due monosillabi, *la* e *li*, ai quali in seguito aggiunse una seconda *l* sì da pronunciarli come il suono *gli* della lingua italiana; erano suoni che non avevano significato per lui, anche se Itard supponeva che queste espressioni potessero essere riferibili al nome Julie, la figlia della signora Guérin (assegnata a Victor come nutrice) che veniva a trovarla ogni domenica. L'apprendistato linguistico di Victor non va molto oltre questi modesti risultati, considerando che l'unica altra espressione da lui pronunciata sono le due sillabe *Oh Dieu!*, utilizzata da Victor nei momenti di gioia e ripresa per imitazione di un comportamento linguistico abituale della signora Guérin. La limitatezza dei risultati raggiunti non era tuttavia da mettersi in relazione a delle patologie cliniche osservabili.

Le ragioni del fallimento risiedono nel fatto che era sbagliata la premessa teorica su cui si fondava il sensismo di Condillac, utilizzato da Itard come modello di riferimento, cioè il fatto che la natura umana – di cui il linguaggio è evidentemente parte essenziale

– sia geneticamente attivata in ogni individuo al momento della nascita e che possa essere risvegliata in ogni momento. Il caso di Victor conferma la tesi che Monboddo aveva sostenuto nella sua fondamentale opera *On the origin and progress of language* (pubblicata in sei volumi tra il 1773 e il 1792) e che comprende un primo volume dedicato proprio al tema dell'origine del linguaggio. Qui Monboddo osserva che l'ambito di tutto quello che nell'uomo è puramente naturale è molto ristretto e non comprende le facoltà come il pensiero e il linguaggio, le quali, dunque, non sono abilità originarie dell'uomo, ma il frutto delle abitudini acquisite nel corso della sua educazione. Si veda in proposito il seguente passo:

è fuor di dubbio che noi non parliamo finché siamo nello stato che più di ogni altro merita l'attributo di naturale, e cioè dalla nascita e ancora dopo per parecchio tempo; né poi impariamo a farlo se non lentamente e con molta difficoltà e fatica (in Merker-Formigari, 1973: 131-132).

Solo in un momento molto più vicino a noi, con lo studio di Piaget sulla *Psicologia dell'intelligenza* (1967), si è cominciato a pensare che la natura umana non è un punto d'inizio, ma un risultato finale che scaturisce da un complesso processo di sviluppo, il quale prosegue oltre la nascita per tutto il lungo periodo della crescita, nell'interazione comunicativa con gli altri, processo che, nel caso di Victor, è mancato interamente⁶. La realtà così difficile di Victor dimostra che non esiste una natura umana che prescindere dalla cultura, perché la nostra mente non riesce ad organizzare l'esperienza e a governare il comportamento senza la guida offerta dai sistemi simbolici significanti.

3. *La rieducazione cognitiva di Victor*

Il programma rieducativo di Itard si proponeva di conseguire cinque obiettivi: 1) interessare Victor alla vita sociale; 2) risvegliare la sua sensibilità nervosa; 3) estendere la sfera delle sue idee; 4) insegnargli a parlare attraverso l'imitazione; 5) far esercitare le sue facoltà intellettuali, come l'attenzione, la memoria, il giudizio e tutte le facoltà sensoriali per farle applicare a soggetti utili all'istru-

⁶ Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda a Formigari (2007: 51-66).

zione di Victor. Se, come abbiamo visto, per quanto riguarda il quarto obiettivo, i risultati non furono soddisfacenti, al contrario, in riferimento agli altri aspetti del programma elaborato da Itard, i progressi di Victor sono stati significativi. In questa sede ci soffermeremo in particolare sui risultati conseguiti in riferimento all'ultimo obiettivo, e vale la pena di esaminarli più nel dettaglio.

Se l'apprendimento del linguaggio verbale risultava impossibile per Victor, tuttavia il bambino riusciva a comunicare e a interagire con Itard e la sua governante utilizzando il linguaggio gestuale che nei due testi del medico francese viene definito "pantomimico". Infatti Itard pensò di perfezionare e sfruttare al meglio proprio le capacità del bambino di esprimersi attraverso i gesti e di stimolare la sua attività di comprensione delle espressioni facenti parte di questo stesso linguaggio, che però venissero prodotte da altri:

Si tratta della facilità che ha il nostro giovane selvaggio di esprimere altrimenti che con la parola il modesto numero dei suoi bisogni. Ognuna delle sue volontà si manifesta mediante i segni più espressivi, i quali hanno in qualche modo, come i nostri, le loro gradazioni e la loro sinonimia. Quando per esempio è arrivata l'ora della passeggiata, egli si avvicina a diverse riprese alla finestra e alla porta della sua stanza. Se si accorge a quel punto che la sua governante non è pronta, dispone davanti a lei tutti gli oggetti necessari alla sua *toilette*, e nella propria impazienza arriva perfino al punto di aiutarla a vestirsi. Fatto questo, discende per primo, e tira lui stesso il cordone della porta. Arrivato all'Osservatorio, la sua prima cura è di chiedere del latte, e lo fa porrendo una scodella di legno che non dimentica mai, uscendo, di mettersi in tasca, e di cui si munì la prima volta l'indomani di un giorno in cui aveva rotto, nella stessa casa e per lo stesso uso, una tazza di porcellana (ivi: 84).

Nei testi di Itard sono riportati altri esempi analoghi di uso dei segni accidentali, tutti degni di nota, e che si riferiscono a situazioni diverse. Ad esempio quella in cui Victor, desiderando di essere portato a spasso su un carretto durante le sue passeggiate in campagna, prendeva qualcuno per il braccio, lo conduceva nel giardino e gli metteva in mano le stanghe del carretto, sul quale si metteva subito a sedere. Un altro esempio ancora mostra il modo in cui Victor esprimeva attraverso azioni gli affetti del suo animo, come ad esempio la noia e l'impazienza: quando si stancava della lunghezza delle visite degli ospiti della casa di Itard, li congedava «presentando a ciascuno di loro, con più franchezza che gentilezza, la loro canna, i guanti e il cappello, e spingendoli dolcemente

verso la porta che poi si chiude[va] impetuosamente dietro di loro» (ivi: 85).

Ugualmente interessanti gli esempi che riguardano la capacità di *comprensione* dei segni accidentali da parte del ragazzo: nel primo caso la nutrice, madame Guerin, mostra a Victor la brocca per mandarlo a prendere dell'acqua, la rovescia per fargli vedere che è vuota e Victor capisce che cosa gli chiede di fare. Il secondo caso invece è stato escogitato da Itard per verificare le capacità di comprensione dei segni e di ragionamento di Victor:

Scelsi, fra molti altri, un oggetto rispetto al quale mi accertai in anticipo che non esisteva fra lui e la sua governante alcun segno indicatore. Poteva essere, per esempio, il pettine usato per pettinarlo e che volli farmi portare. Sarei stato davvero deluso se, arruffandomi i capelli in tutti i modi e mostrandogli poi la mia testa in disordine, non fossi stato compreso. E lo fui in effetti, ed ebbi presto tra le mani ciò che domandavo (ivi: 86)⁷.

⁷ Non a caso agli esercizi didattici, all'intera esperienza pedagogica di Itard e agli effetti che essa provoca sui bisogni e sulle potenzialità dell'allievo è dato grande rilievo anche nel film – *L'enfant sauvage* (1969) – che François Truffaut ricavò dalle due memorie di Itard e che lo vede anche come protagonista nei panni del medico ed educatore. Truffaut nella messa in scena del film è attratto dal rapporto umano che si instaura nel tempo tra maestro e allievo, probabilmente in questo influenzato anche dal film di Arthur Penn, *The Miracle Worker* (1962), che narra la storia di un'istitutrice la quale riesce ad insegnare ad Anna, una ragazza cieca dalla nascita, a superare il suo handicap e a conoscere il mondo attraverso l'esercizio del tatto. In una prima fase la sceneggiatura, che lo stesso Truffaut ha scritto insieme a Jean Gruault, era divisa in due parti equivalenti: la prima riguardava la cattura di Victor nella foresta e il primo soggiorno nell'Istituto per i Sordomuti di Parigi; la seconda era dedicata al lavoro di rieducazione svolto da Itard con l'assistenza della signora Guerin, la sua governante. In seguito il regista ridusse notevolmente la prima parte che nel film costituisce solo la premessa del racconto, per concentrare tutta la sua attenzione sul processo di rieducazione, esponendo con nitida precisione gli esercizi e i giochi didattici escogitati da Itard.

Al fine di rendere più efficace la rappresentazione cinematografica Truffaut ha trasformato i rapporti scientifici di Itard nel diario di un maestro, in una cronaca del suo insegnamento che ne registra i successi, ma anche i momenti di ripensamento e di delusione; una cronaca che interviene nel film per mezzo di una voce fuori campo che legge i brani del diario di Itard nell'intento di farne risaltare il valore epistemologico e il piacere del testo scritto. Nell'economia del film la parola scritta è un elemento di fondamentale importanza, sul potere della scrittura del resto Truffaut si era già soffermato in un altro suo fondamentale film, *Fabrenheit 451* (1966), dove la mancanza del libro è simbolo di schiavitù e sottomissione, dalle quali il protagonista, Montag, inizia a uscire proprio quando ruba un libro, il *David Copperfield*, e, attraverso la scrittura, si riappropria della sua soggettività perduta. La sequenza in cui Montag si sforza per la prima volta di leggere un libro, impara con fatica a sillabare, cerca di recuperare il tempo perdu-

Per stimolare le capacità di osservazione del bambino Itard elaborò una serie di esercizi didattici che riguardavano il riconoscimento degli oggetti e che erano finalizzati ad estendere la sfera delle idee nella mente di Victor e a generare in lui nuovi bisogni; al bambino venivano presentate via via rappresentazioni degli oggetti, prima solo in forma grafica e iconica, poi anche, almeno in alcuni casi, in veste simbolica e astratta, secondo una linea di sviluppo dei processi cognitivi che poi, nel Novecento, Piaget individuerà come la fase costituente di ogni processo di apprendimento. Questo fondamentale passaggio dal concreto all'astratto è ben messo in evidenza in quegli esercizi in cui Itard proponeva a Victor i disegni di alcuni oggetti, ad esempio chiavi, forbici, martello, ecc.; in un secondo momento il medico lo induceva ad associare le rappresentazioni iconiche con quegli stessi oggetti presenti nella stanza. Victor eseguiva l'esercizio senza sforzo. Tuttavia Itard voleva verificare che effettivamente i disegni funzionassero come coordinate per una ricollocazione esatta degli oggetti e, in successive repliche dell'esercizio, variava la posizione dei disegni. Il risultato fu che Victor continuò a collocare gli oggetti nell'ordine in cui li aveva messi la prima volta, lasciandosi così guidare dalla sua recuperata capacità rammemorativa, senza però effettuare il confronto tra il segno e il referente. Per questa ragione Itard pensò di moltiplicare il numero dei disegni e di variare le loro posizioni al fine di rendere tendenzialmente inoperante questa nuova capacità del ragazzo selvaggio. Un risultato soddisfacente fu conseguito da Itard proprio con questo secondo espediente:

Era la sola memoria che entrava in azione per disporre ogni cosa al suo posto. Cercai allora di neutralizzare in qualche modo l'aiuto che ne traeva. Vi pervenni affaticandola senza concederle alcun riposo mediante l'aumento del numero dei disegni e la frequenza delle loro inversioni. A questo punto la memoria divenne una guida insufficiente per la sistemazione metodica di tutti quei numerosi oggetti; e allora lo spirito dovette ricorrere al paragone tra il disegno e la cosa. Quale progresso ero riuscito a compiere! Non ne dubitai punto quando vidi il nostro giovane Victor rivolgere i suoi sguardi, e successivamente, su ciascuno degli oggetti, sceglierne uno, e cercare poi la figura alla quale vole-

to, è una delle più belle del film; questa immagine dell'uomo-bambino che per la prima volta posa gli occhi sulla pagina scritta è speculare a quella del bambino selvaggio che impara a usare i segni dell'alfabeto e con questi inizia a riscattare la propria intelligenza.

va riferirlo; e ne ebbi presto la prova materiale, mediante l'esperimento dell'inversione delle figure, che fu seguita da parte sua dall'inversione metodica degli oggetti. Questo risultato mi ispirò le più seducenti speranze (ivi: 89-90).

Nell'intento di giungere all'uso dei segni istituzionali, Itard sostituì in seguito le figure con le parole che designano gli oggetti. In questo secondo caso Victor però aveva molte difficoltà a collegare gli oggetti con le rappresentazioni alfabetiche dei loro nomi, il passaggio dagli oggetti ai segni istituzionali risultava per lui assai problematico. Itard si rese conto che, ad esempio, la parola *latte*, «per quanto non sia per noi altro che un segno semplice, essa poteva apparire a Victor l'espressione confusa di quel liquido alimentare, del vaso che lo conteneva e del desiderio di cui era l'oggetto» (ivi: 119). Era quindi necessario intensificare gli esercizi in maniera da indurre Victor a collegare in maniera più precisa il segno linguistico con il suo referente, in modo da stabilire una sorta di identità tra questi due elementi e fissarli simultaneamente nella memoria. I risultati di questi esercizi furono positivi: un giorno Victor si recò, come di consueto, insieme al suo insegnante a far visita ai vicini di casa e qui, per chiedere alla sua ospite del latte, dispose sulla tavola le lettere che compongono la parola *lait*; fino a quel momento, invece, per esprimere questa richiesta, si era sempre limitato ad indicare il luogo dove veniva conservato l'alimento, o a mostrare la ciotola usata per berlo. Victor riusciva così a comunicare il suo bisogno utilizzando un segno istituzionale: la ricerca di Itard dimostra così che, almeno in alcuni circostanziati casi, il sistema espressivo del bambino poteva superare lo stadio del *langage d'action* in cui fino a quel momento era stato imprigionato.

Giunti a questa fase della sua rieducazione Itard si trovò ad affrontare un'ulteriore difficoltà, che consisteva nel fatto che Victor era portato a collegare ogni segno linguistico con una e una sola cosa collocata in un posto preciso. Ad esempio, la parola *libro*, designava ai suoi occhi sempre un particolare libro, oggetto della sua esperienza diretta e mai un membro qualunque della classe degli oggetti indicata da quel segno linguistico. In altre parole, Victor non riusciva a comprendere la funzione simbolico-astrattiva che presenta il segno linguistico: ogni parola risultava essere per lui un "nome proprio" e non un termine generale che designa una molteplicità di referenti. Il processo dell'astrazione, così ben descritto da

Locke nel suo *Essay on human understanding* (1690)⁸ – che presiede alla costituzione dei segni istituzionali e che per il filosofo inglese è la condizione dell'intersoggettività, dunque del linguaggio stesso – risultava a Victor molto difficile da comprendere e padroneggiare. È interessante, a questo proposito, leggere il commento di Itard:

Era evidente che il mio allievo, lungi dall'aver concepito un'idea errata del valore dei segni, ne faceva solamente un'applicazione troppo rigorosa. Aveva preso le mie lezioni alla lettera: e dal momento che mi ero limitato a insegnargli la nomenclatura degli oggetti contenuti nella sua stanza, si era persuaso che quegli oggetti erano i soli ai quali essa potesse applicarsi. Così ogni libro diverso da quello che aveva nella sua stanza per Victor non era un libro. Affinché potesse decidersi a dargli lo stesso nome, occorreva che una somiglianza perfetta stabilisse tra l'uno e l'altro un'identità ben visibile. Nell'applicazione delle parole Victor appariva ben diverso dai bambini i quali, cominciando a parlare, danno ai nomi individuali il valore dei nomi generici nel senso ristretto dei nomi individuali (ivi: 125).

Entra qui in gioco uno dei temi tuttora centrali della filosofia

⁸ La massima parte del lessico è costituita da termini generali e questo, per Locke, non è frutto del caso, ma di ragione e necessità. Una lingua fatta di nomi propri oltrepasserebbe i limiti della memoria umana. Inoltre la generalità del nome ne garantisce l'intelligibilità, permettendogli di riferirsi a idee in qualche modo comuni a chi parla e a chi ascolta. Senza idee e termini generali non avremmo un vero e proprio linguaggio, ma una serie di idioletti. Tutte le cose in natura sono particolari e di conseguenza si può avere l'esperienza solo di questo o di quell'individuo particolare. Al contrario nel lessico si hanno moltissime parole che designano classi di significati, come appunto la parola "uomo", che si riferisce a un'intera classe di individui, i quali rientrano nella comune definizione di uomo poiché «le parole diventano generali per il fatto che ne facciamo i segni di idee generali; e le idee diventano generali mediante la separazione di esse dalle circostanze di tempo e di luogo, e di qualunque altra idea che possa determinarle nel senso di questa o quella circostanza particolare. Con questo mezzo dell'astrazione esse vengono rese capaci di rappresentare più individui, ognuno dei quali, avendo in sé una conformità con quell'idea astratta, è (come noi diciamo) di quella specie» (Locke, 1690: III/III, 6).

Sul concetto di astrazione Locke ritorna anche in un altro passo del testo e per precisarne meglio scrive che «Questo è ciò che si chiama astrazione, mediante la quale le idee tratte da esseri particolari diventano le generali rappresentanti di tutti gli oggetti della stessa specie, e i loro nomi diventano nomi generali, applicabili a tutto ciò che esiste ed è conforme a tali idee astratte (...) Così, venendo oggi osservato nel gesso o nella neve lo stesso colore, che ieri la mente ha ricevuto dal latte, essa considera quella sola apparenza e ne fa una rappresentazione di tutte le altre idee della medesima specie; e avendogli dato il nome di bianchezza, con questo suono significa la medesima qualità dovunque venga immaginata o incontrata; e così vengono composti gli universali, che si tratti di idee o di termini» (ivi: II/XI, 9).

del linguaggio e anche della semiotica, quello della categorizzazione, cioè quel processo in base al quale le classi di oggetti, denotati dal nome, risultano essere costituite da individui che sono diversi da vari punti di vista, ma che, allo stesso tempo, presentano alcune proprietà comuni che permettono di raccogliere tutti questi diversi individui sotto la medesima denotazione. Per prima cosa Itard cerca di capire perché Victor fosse stato indotto ad una interpretazione così restrittiva e particolaristica del nome:

Da che cosa poteva derivare questa strana differenza [rispetto al comportamento normale dei bambini]? Derivava, se non m'inganno, da una particolare sagacia nell'osservazione visiva, risultato necessario della particolare educazione data al senso della vista. Avevo talmente esercitato quest'organo ad afferrare, grazie a paragoni analitici, le qualità sensibili dei corpi e le loro diverse differenze di dimensione, di colore, di conformazione, che fra due corpi identici occhi tanto esercitati quanto i suoi trovavano sempre qualche dissimiglianza che faceva credere nell'esistenza di una differenza essenziale (ivi: 125-126).

Si trattava allora di far rilevare a Victor le analogie tra gli oggetti per indurlo a capire il funzionamento dei processi di categorizzazione; tuttavia, a conferma di quanto questi processi fossero complessi e necessitassero di un lungo e costante apprendistato, anche in questo caso Victor ritrovava molte difficoltà nel costruire le classi di oggetti denotati da un nome; per cui, ad esempio

sotto il nome di libro egli designò indistintamente un fascio di fogli, un quaderno, un giornale, un registro, un opuscolo; ogni pezzo di legno stretto e lungo fu chiamato bastone; talvolta dava il nome di spazzola alla scopa; e presto, se non avessi represso questo abuso negli accostamenti, avrei visto Victor limitarsi all'uso di un piccolo numero di segni, che avrebbe applicato senza distinzione ad una massa di oggetti completamente diversi uno dall'altro e che hanno in comune fra loro alcune delle qualità o delle proprietà generali dei corpi (ivi: 126).

Sono infine degni di nota gli altri esercizi didattici che Itard usò con l'intento di far comprendere a Victor la dimensione sintattica dei segni, ad esempio collegando il soggetto con vari possibili predicati, stimolando la sua capacità di giudizio nel discernere quali collegamenti sono ammissibili dal punto di vista logico e quali invece sono da escludersi:

Accadeva spesso che sostituendo a caso un oggetto con un altro per farne l'oggetto degli stessi verbi, c'era tra loro e la natura dell'oggetto una tale in-

compatibilità che l'azione richiesta era o bizzarra o impossibile. L'imbarazzo in cui veniva allora a trovarsi Victor volgeva quasi sempre a suo vantaggio e a mia personale soddisfazione, fornendo a lui l'occasione di esercitare il suo discernimento e a me quella di raccogliere nuove prove della sua intelligenza. Un giorno, per esempio, in seguito ai mutamenti successivi dell'uso dei verbi mi trovai dinanzi a strane associazioni di parole come *strappare pietra, tagliare tazza, mangiare scopa*. Ma egli si trasse assai bene dall'impaccio mutando le due azioni indicate dai due primi verbi in due altre meno incompatibili con la natura della loro funzione. Prese di conseguenza un martello per rompere la pietra, e lasciò cadere la tazza per romperla. Arrivato al terzo verbo, e non potendo trovargli alcun sostituto, ne cercò uno all'oggetto, prese un pezzo di pane e lo mangiò (ivi: 132).

Come si evince da questi esempi che abbiamo riportato i risultati raggiunti da Victor nell'ambito della sua rieducazione cognitiva sono apprezzabili e, in generale, i suoi progressi, come Itard faceva opportunamente notare, diventano davvero considerevoli se si confrontano non con i mezzi espressivi di un adolescente della stessa età (rispetto al quale la distanza resta enorme), ma con la situazione in cui egli si presentava al momento del suo ritrovamento. L'affermazione che Itard inserisce alla fine del suo secondo *Mémoire* – quando in riferimento ai rapporti che Victor intrattiene con le persone che lo circondano scrive che Victor era in grado «di esprimere loro i suoi bisogni, di riceverne degli ordini e di avere con esse un libero e continuo scambio di idee» (ivi: 151) – può apparire troppo ottimistica; tuttavia Victor aveva dimostrato di poter seguire dei veri e propri ragionamenti più complessi e differenti da quelli basati solo sul meccanismo stimolo-risposta. Senz'altro la scommessa che Itard aveva fatto sulla possibilità di rieducazione di Victor risultava vinta e rispetto a questo la tesi di Pinel si dimostrava davvero infondata.

4. *Itard e le origini della pedagogia moderna*

Un dato storico, ormai pienamente accertato⁹, è costituito dalla significativa influenza che gli scritti di Itard hanno avuto sullo svi-

⁹ Si vedano a questo proposito gli studi di De Bartolomeis (1953), Fornaca (1990) e Genovesi (2000).

luppo della riflessione pedagogica – che già alla fine del Settecento aveva conseguito importanti risultati con l'*Émile* (1762) di Rousseau e l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) di Condorcet. A partire da questi due fondamentali testi viene affermata la necessità dell'estensione dell'istruzione a tutti gli individui della specie umana, in modo che venisse offerta a ognuno l'opportunità di perfezionare le proprie abilità e sviluppare nel modo più ampio possibile le capacità che la natura gli ha fornito. E nel corso dei secoli successivi, quando la pedagogia sperimentale andrà sempre più affermandosi, gli altri scritti di Itard – primi fra tutti il *Traité des maladies de l'oreille et de l'audition* (1821) e le *Lettres au rédacteur du "Globe" sur les sourds-muets qui entendent et qui parlent* (1826-1827) – costituiranno un punto di riferimento e uno stimolo per chi si occupa della rieducazione dei sordomuti.

Gli scritti di Itard saranno però anche presenti a chi vorrà progettare percorsi di riabilitazione per gli individui che hanno ritardi evolutivi e che, nonostante la gravità delle condizioni di partenza, manifestano, come nel caso di Victor, almeno una possibilità di essere rieducati. È il caso, per esempio, di Maria Montessori che, nel suo *Manuale di Pedagogia scientifica* (1925), riconosce il debito contratto verso Itard per l'elaborazione degli esercizi didattici che, attivando la senso-motricità del bambino, ne stimolano lo sviluppo spontaneo. Con il medico francese, Maria Montessori condivide anche l'idea che gli stimoli cui sottoporre il bambino devono essere scelti in modo da coinvolgere sistematicamente tutti i sensi, così da richiamare la sua attenzione e risvegliarne l'intelligenza. Ciò è motivato dalla convinzione che sia necessario trovare un punto estremamente semplice per iniziare la ricostruzione psichica, considerando un errore prendere le mosse da attività che implicano livelli psichici molto elevati. Nel suo manuale l'autrice accetta inoltre il principio, già presente nei testi di Itard, secondo il quale gli atti semplici di natura sensoriale, in cui vengono scomposti gli atti complessi che un bambino anormale non è in grado di eseguire, possono impegnarlo a lungo tenendo desta la sua attenzione.

L'insegnamento di Itard, insieme a quello di Edouard Séguin sull'idiotismo e di J. Langdon Maydon Down sull'handicap, hanno dato insomma origine a una nuova pedagogia, cosiddetta speciale che

si specifica nel passaggio dall'assistenza al diverso per la sua sopravvivenza, attraverso la tappa costituita dall'approccio a lui come oggetto di curiosità, se pure scientifica, sino al pensare l'handicappato in rapporto alla necessità di un progetto educativo, proprio misurato sulle sue potenzialità e sui bisogni (Gelati, 2000: 101).

Una pedagogia fondata sulla gnoseologia sensista e basata su una compresenza di capacità mediche, scientifiche ed umanitarie, che considera l'handicappato psichico (così come avveniva con il ragazzo selvaggio) non come malato, ma come un individuo con deficit sensoriali e intellettuali; deficit che è possibile in alcuni casi ridurre e in altri anche superare del tutto. Di questa pedagogia speciale Itard fu uno dei fondatori e la stessa Maria Montessori ne è stata protagonista di primo piano e di indiscusso valore.

Riferimenti bibliografici

Annacontini, G.

2002, *Victor e Itard tra natura e cultura*, Bari, Adda.

Bertrand, A. (a cura di)

2002, *Condillac. L'origine du langage*, Paris, PUF.

Blanckaert, C.

1991, «Premier des signes ou dernier des hommes, les métamorphoses de l'homme-singe au XVII-XVIII siècles», *Alliage*, 7-8.

Bresciani Califano, M. (a cura di)

2007, *Infanzia e memoria*, Firenze, Olschki.

Broggi, V. - Mori, L. (a cura di)

2010, *Il bambino selvaggio*, Pisa, Edizioni ETS.

Chappey, J.L.

2002, *La société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temp de Bonaparte*, Paris, Société des études robesperristes.

Condillac, E.B.

1976, *Opere*, a cura di C.A. Viano, Torino, Utet.

De Bartolomeis, F.

1953, *Maria Montessori e la pedagogia scientifica*, Firenze, La Nuova Italia.

Formigari, L.

1981, *La scimmia e le stelle*, Roma, Editori Riuniti.

1990, *L'esperienza e il segno*, Roma, Editori Riuniti.

- 2001, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Roma-Bari, Laterza.
- 2007, *Introduzione alla filosofia delle lingue*, Roma-Bari, Laterza.
- Fornaca, R.
1990, *Storia della pedagogia*, Firenze, La Nuova Italia.
- Gelati, M.
2000, «Itard e la pedagogia speciale», in Genovesi (2000), pp. 97-113.
- Genovesi, G. (a cura di)
2000, *Rileggendo Itard*, Bologna, Pitagora editrice.
- Gineste, T.
2004, *Victor de l'Aveyron. Dernier enfant sauvage premier enfant fou*, Paris, Hachette.
- Hervé, G.
1911, «Le sauvage de l'Aveyron devant les observateurs de l'homme avec le rapport retrouvé de Pinel», *Revue anthropologique*, 10-11.
- Lane, H.
1976, *The wild boy of Aveyron*, Cambridge, Harvard University Press (tr. it. *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron*, Padova, Piccin, 1989).
- Locke, J.
1690, *Essay on human understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975 (tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1988).
- Malson, L.
1964, *Les enfants sauvages*, Paris, Hachette.
- Manetti, G.
2007, «L'infanzia di Tarzan e la memoria dei ragazzi selvaggi», in Bresciani Califano (2007), pp. 111-134.
2010, «Victor ragazzo selvaggio e la pedagogia linguistico-cognitiva di Jean Marc Gaspard Itard», in V. Brogi - L. Mori (2010), pp. 35-64.
- Mannoni, O.
1965, «Itard et son sauvage», *Les temps modernes*, XXI, 1965, pp. 647-663.
- Merker, N. - Formigari, L. (a cura di)
1973, *Herder - Monboddo. Linguaggio e società*, Bari, Laterza.
- Moravia, S.
1968, *Il tramonto dell'illuminismo*, Bari, Laterza.
1970, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza.
1972, *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron*, Bari, Laterza.
- Pennisi, A.
1992, *Le lingue mutole*, Roma, NIS.

Prato, A.

2008, «Linguaggio ed educazione: il bambino selvaggio dell'Aveyron», in Aa.Vv., *Il bambino selvaggio*, Roma, 2008, pp. 9-14.

2012, «La teoria della comunicazione di Condillac», in Id., *La retorica*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 76-83.

Quarfood, C.

2002, *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières*, Paris, L'Harmattan.

Ricken, U.

1982, «Linguistique et anthropologie chez Condillac», in Sgard (1982), pp. 75-94.

Robins, R.H.

1982, «Condillac et l'origine du langage», in Sgard (1982), pp. 95-102.

Sacks, O.

1991, *Vedere voci. Un viaggio nel mondo dei sordi*, Milano, Adelphi.

Sgard, J. (a cura di)

1982, *Condillac et les problèmes du langage*, Genève-Paris, Slatkine.

Shattuck, R.

1980, *The forbidden Experiment. The story of the wild boy of Aveyron*, New York, Farrar Straus Giroux.

Takesada, T.

1982, «Imagination et langage dans l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac», in Sgard (1982), pp. 47-58.

Tinland, F.

2003, *L'homme sauvage. Homo ferus et homo Sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, L'Harmattan.

Il pellegrino e le metafore

Appunti di stilistica leopardiana

Stefano Gensini*

Abstract: The paper investigates Leopardi's theory of 'strange (*pellegrino*)' (i.e. words or expressions which are distant from ordinary use) as a necessary ingredient of poetic language. Reference is made both to its conceptual roots in Aristotle's *xenikon* (discussed in works such as *Poetics* and *Rhetoric*) and to its function in Leopardi's philosophy of language. It is argued that this stylistic device operates at the interplay of cognitive and historical-linguistic factors. On one side, it activates the faculty of imagination, which is the cognitive counterpart of human natural search for pleasure, and enables the production of metaphors; on the other, for a word or a phrase being 'strange' or not, depends on the relationships between the literary and the ordinary language, as is shown by the opposite sociolinguistic conditions of Italy and France. In this way, Leopardi's plea for the 'strange'-effect implies that the reader plays a decisive role in the working of poetry, insofar as both his imaginative resources and his metalinguistic consciousness are involved in its operation.

Keywords: Leopardi, philosophy of language, style, imagination, poetic language, metaphor.

1. In un possibile discorso sull'uso delle fonti in Leopardi, andrà un giorno preso di petto il ruolo svolto dalla *Poetica* e dalla *Retorica* di Aristotele, autore certamente non dei più frequentati e citati tra coloro che si occupano della genesi sia del pensiero sia del linguaggio poetico del Recanatese, eppure autore, scrive Leopardi fin dalle primissime pagine dello *Zibaldone*, «al quale volendo o non volendo senz'avvedersene si ritorna» (*Zib.* 16). Ai fini di questo assaggio, la menzione di alcuni passi, peraltro assai noti, di quei due veri e propri classici della tradizione retorica occidentale, offre il duplice servizio di innestare Leopardi in una trafila di richiami intertestuali che percorre tutta la storia linguistica e letteraria italiana e, insieme, di illustrare con grande chiarezza l'uso, mai

* Università di Roma «La Sapienza». stef_gens@libero.it

meramente filologico, che il poeta fa delle sue fonti, lasciandole galleggiare in un sistema ricchissimo di istanze teoriche, fino a farne cosa tutta sua, veicolo di problematiche ora filosofiche, ora, come qui, estetico-linguistiche, di evidente originalità.

I luoghi cui mi riferisco sono: (1) *Poet.* 22,1 (1458a), ove è spiegato che «quella [elocuzione, λέξις] che adopera i termini estranei all'uso comune [τοῖς ξενικοῖς κεχρημένῃ] è solenne, ed è elocuzione che si distingue rispetto all'uso volgare. Chiamo estraneo [ξενικόν] all'uso corrente la glossa, la metafora, l'allungamento e ogni termine che si discosti dalla parola di uso comune [τὸ κύριον]». (Il tema è ripreso con espressioni simili in *Rhet.* III 2); (2) *Poet.* 22, 6 (1459a), ove è illustrata la metafora del IV tipo, quella κατὰ τὸ ἀνάλογον, spiegando che essa si regge su una qualità non appresa, ma naturale del soggetto (εὐφύα), quell'attitudine a *vedere* (θεορεῖν) l'analogo fra dati eterogenei che, come si precisa in *Rhet.* III 11 (1412a, 11-13) è tipica anche del filosofo «che coglie nel segno» (εὔστοχος) e che non solo ci «mette sotto gli occhi» l'idea conferendole evidenza e eleganza, ma ci garantisce una particolare forma di apprendimento (1410b, 13-19) grazie al fatto che la mente «esamina» (il verbo usato è ζετεῖν) il nesso predicativo.

I punti dell'ideario leopardiano in cui queste indicazioni di Aristotele scaricano i loro effetti sono, ovviamente, la concezione del 'pellegrino' come ingrediente essenziale della 'eleganza' del testo letterario (il cui atto di nascita si può ragionevolmente collocare alla p. 1322 dello *Zibaldone*, 14 luglio 1821) e la teoria leopardiana della metafora come corrispettivo linguistico della immaginazione che percorre in lungo e in largo il diario, almeno dalla pagina 110 (siamo all'inizio della zona datata del testo, 14 aprile 1820) fino a affermazioni di generale respiro filosofico-linguistico come quella consegnata al pensiero del 15 settembre 1821 («la massima parte di qualunque linguaggio umano è composto di metafore perché le radici sono pochissime, e il linguaggio si dilatò massimamente a forza di similitudini e di rapporti», *Zib.* 1702).

Esaminiamo brevemente i due percorsi di pensiero, destinati a saldarsi in una visione della *coscienza* linguistica del parlante/scrivente che eccede di buon tratto esiti meramente retorico-tecnici. Siamo nella primavera-estate del 1821, l'anno cruciale in cui si costituisce nei suoi tratti portanti la teoria del linguaggio di Leopardi.

2. Prendiamo come punto di partenza il passo del luglio in cui Leopardi, credo per la prima volta, esplicitamente teorizza la nozione linguistico-stilistica di 'pellegrino':

Se osserveremo bene in che cosa consista l'eleganza delle scritture, l'eleganza di una parola, di un modo ec., vedremo ch'ella sempre consiste in un piccolo irregolare, o in un piccolo straordinario o nuovo, che non distrugge punto il regolare e il conveniente dello stile o della lingua, anzi gli dà risalto, e risalta esso stesso; e ci sorprende che risaltando, ed essendo non ordinario, o fuor della regola, non disconvenga; e questa sorpresa cagiona il piacere e il senso dell'eleganza e della grazia delle scritture. (Qui discorrete degl'idiotismi ec. ec.) Il *pellegrino* delle voci o dei modi, se è eccessivamente *pellegrino*, o eccessivo per frequenza ec. distrugge l'ordine, la regola, la convenienza, ed è fonte di bruttezza. Nel caso contrario è fonte di eleganza in modo che se osserverete lo stile di Virgilio o di Orazio, modelli di eleganza a tutti secoli, vedrete che l' eleganza loro principalissimam. e generalmente consiste nel *pellegrino* dei modi e delle voci, o delle loro applicazioni a quel tal uso, luogo, significazione, nel *pellegrino* delle metafore ec. Cominciando dal primo verso sino all'ultimo potrete far sempre la stessa osservazione.

E ciò è tanto vero, che se quella cosa *pellegrina*, p. e. quella voce, frase, metafora, diventa usuale e comune, non è più elegante. Quanti esempi di fatto si potrebbero addurre in questo particolare, mediante l'attenta considerazione delle lingue (*Zib.* 1323-24; corsivi miei).

Il riferimento all'intreccio di sorpresa e piacere che costituisce la grazia e l'eleganza come fenomeno delle scritture e dell'esperienza in genere è uno dei primi movimenti del pensiero leopardiano, sin da quelle riflessioni sul 'sistema di belle arti' fatte nel 1817, forse sullo stimolo di un libro *Del bello e del sublime* di Ignazio Martignoni (1810). Vi convergono considerazioni sul fondamento naturale della grazia (di contro all'affettazione), sulla assoluta mancanza di tale caratteristica nella lingua francese, tutta intesa alla geometria dello stile non meno che del pensare, sulla estrema difficoltà di rendere effetti di grazia ed eleganza in una lingua che non sia la propria o, che è in fondo lo stesso, di riprodurre la dinamica traducendo da una lingua all'altra, atteso che qualsiasi traduzione può bensì restituire il senso intellettuale di un testo, molto meno la sua controparte psicologica nell'animo del lettore. L'analisi leopardiana non si limita al piano stilistico, anzi è questo a ricevere luce dalla presa in carico del lavoro della mente, e dell'immaginazione in particolare, che il poeta compie con l'aiu-

to di due testi per lui molto importanti in questa fase: le *Ricerche intorno alla natura dello stile* (1770) di Cesare Beccaria, che lo mettono a contatto con un'impostazione radicalmente sensistica del problema della conoscenza, e l'*Essai sur le goût* di Charles-Louis Montesquieu, già uscito nella *Encyclopédie*, ma noto al nostro in un'edizione olandese del 1781, che del sensismo offriva una declinazione estetica di grande interesse, in una direzione di variazionismo e relativismo che incontrava un'istanza profonda dell'elaborazione del Leopardi. L'idea, contenuta in un ampio pensiero dell'agosto del 1820, una sorta di corpo a corpo con l'incompiuto soggetto del Montesquieu, è che la grazia-eleganza sia fenomeno indefinibile in termini tecnici, se non ricorrendo alla categoria del *nescio quid*: il suo effetto psicologico non è quello del "colpire", come è proprio della bellezza, ma piuttosto quello del "solleticare", dell'alludere ad altro; non ferma l'animo del lettore/spettatore su una percezione, ma lo muove all' "azione": «[...] la grazia ordinariamente consiste nel movimento: e diremo così, la bellezza è nell'istante, e la grazia nel tempo. Per movimento intendo anche tutto quello che spetta alla parola» (*Zib.* 198).

Questo sentimento complesso, così sfuggente alle categorie psicologiche care agli *idéologues*, eppure così rilevante nella vita prima ancora che nell'arte, nasce secondo Leopardi da un che di insolito e irregolare, che tocca la nostra attenzione proprio a causa del suo distinguersi da ciò che è consueto e normale. Non necessariamente l'irregolarità è percepita come disordine o bruttezza, al contrario, proprio come accadeva di quel nasino femminile "rincagnato", decantato da Marmontel (*Zib.* 200: un *nez retroussé* nell'originale dei *Contes moraux*), essa può accendere focolai immaginativi che nessuna bellezza classica è in grado di innescare. Il *non so che*, essendo per sua natura appunto ciò che non si può definire, ciò, dunque, cui non si possono attribuire confini precisi, è l'espressione immediata dell'*immaginazione* umana nel senso anti-intellettualistico teorizzato dal Leopardi: facoltà non solo e non tanto intesa alla mediazione fra senso, memoria e intelletto, destinata a assoggettarsi alle categorie di quest'ultimo, come voleva Condillac, ma soprattutto *organon* della natura desiderativa dell'animale umano, facoltà volta a surrogare nel piacere dinamico e senza confini della mente quella ricerca di felicità che deve rimanere senza oggetto nella vita concreta. Di tale natura, sappiamo da tanti appunti zibaldoniani, è il pia-

cere sollecitato da un paesaggio, talvolta dalla vista delle rovine di edifici o monumenti antichi, dall'effetto acustico di un canto che si perde in lontananza; tale è anche il piacere determinato dalle *parole* (quelle della poesia, ma anche quelle della lingua comune efficacemente usata) a differenza dei *termini*, perché quelle suscitano pensieri vaghi e indeterminati laddove questi circoscrivono il pensiero attraverso una precisa convenzione semantica.

Le riflessioni in margine a Montesquieu sono dell'agosto del '20. Di circa un mese prima è la organica formulazione della 'teoria del piacere', vero e proprio saggio di gnoseologia materialistica al quale si deve una giustificazione rigorosa della predilezione umana per il «bello aereo», le «idee infinite», còlte non solo nella poesia ma «da per tutto» (*Zib.* 170). Anche del fatto che in genere l' «ignoto sia più bello del noto» la causa andrà ricercata nella immaginazione, mossa «dalla inclinaz. della natura al piacere, effetto delle illusioni voluto dalla natura». Quando dunque nel corso del 1821 vediamo le idee linguistiche del Leopardi organizzarsi in una vera e propria dottrina dell'origine e del funzionamento del linguaggio e delle lingue, e articolarsi in una gamma vastissima di riferimenti comparativi alle indoli delle grandi lingue europee, i pilastri delle sue idee gnoseologico-estetiche sono da tempo saldamente stabiliti. Non c'è da sorprendersi pertanto se il corto circuito fra percezione, linguaggio e gusto, là dove viene a istituirsi, acquista in modo fulmineo una profondità teorica del tutto inconsueta: e ciò non solo in riferimento ai dibattiti linguistici italiani del tempo (si confrontino a colpo d'occhio la *Proposta* del Monti o le pagine linguistico-letterarie del Giordani, pur così pregiate dal Nostro); ma anche in riferimento ai dibattiti d'oltralpe, dove forse solo il grande Humboldt si interroga in termini così radicali circa la funzione di filtro dell'esperienza che la lingua materna ha per il soggetto parlante.

Siamo al 20-22 aprile del 1821, e Leopardi riflette sulla difficoltà del tradurre, con l'occhio volto in particolare al dibattito suscitato dalla celebre lettera di M.me de Staël alla *Biblioteca Italiana* e al confronto francese-italiano che ne era conseguito. Anche Giordani si era inserito nella discussione, con gli intenti di difesa della peculiarità del tessuto linguistico-culturale italiano che si conoscono, e che Leopardi del resto condivideva. Ma come al solito il tema gli si dilata fra le mani fino ad assumere una caratura filosofico-linguistica sulla quale dobbiamo soffermarci:

Siccome ciascuno pensa nella sua lingua, o in quella che gli è più familiare, così ciascuno gusta e sente nella stessa lingua le qualità delle scritture fatte in qualunque lingua. Come il pensiero, così il sentimento delle qualità spettanti alla favella, sempre si concepisce, e inevitabilmente, nella lingua a noi usuale. I modi, le forme, le parole, le grazie, le eleganze, gli ardimenti felici, i traslati, le inversioni, tutto quello mai che può spettare alla lingua in qualsivoglia scrittura o discorso straniero, (sia in bene, sia in male) non si sente mai nè si gusta se non in relazione colla lingua familiare, e paragonando più o meno distintamente quella frase straniera a una frase nostrale, trasportando quell'ardimento, quella eleganza ec. in nostra lingua. Di maniera che l'effetto di una scrittura in lingua straniera sull'animo nostro, è come l'effetto delle prospettive ripetute e vedute nella camera oscura, le quali tanto possono essere distinte e corrispondere veramente agli oggetti e prospettive reali, quanto la camera oscura è adattata a renderle con esattezza; sicchè tutto l'effetto dipende dalla camera oscura piuttosto che dall'oggetto reale. Così dunque accadendo rispetto alle lingue (eccetto in coloro che sono già arrivati o a rendersi familiare un'altra lingua invece della propria, o a rendersene familiare e quasi propria più d'una, con grandissimo uso [964] di parlarla, o scriverla, o leggerla, cosa che accade a pochissimi, e rispetto alle lingue morte, forse a nessuno) tanto adeguatamente si potranno sentire le qualità delle lingue altrui, quanta sia nella propria, la facoltà di esprimerle. E l'effetto delle lingue altrui sarà sempre in proporzione di questa facoltà nella propria. (...)

Notate ch'io dico, gustare e sentire, non intendere nè conoscere. Questo è opera dell'intelletto il quale si serve di altri mezzi. E quindi i francesi potranno intendere e conoscer benissimo le altre lingue, senza però gustarle nè sentirle più che tanto.

Non sfuggirà al lettore che Leopardi usa qui il termine *gusto*: non è dunque in gioco la dimensione contenutistica degli enunciati linguistici, quella più facilmente traducibile, quanto quella dimensione altamente idiosincratca, e difficilissima da apprendere per il non nativo, che da Humboldt in poi si chiama "senso della lingua" (*Sprachsinn*), quella forma di consapevolezza metalinguistica che fa percepire l'insieme a partire dal singolo elemento (cfr. Humboldt 1848/1836: 73, trad. it. 56). D'altra parte, ci dice Leopardi, l'installazione della lingua nativa nel nostro sistema di conoscenze è tale che anche l'esperienza della lingua altrui, per quanto ottimamente posseduta, viene mediata dalla lingua nella quale "pensiero" e "sentiamo"; così dicasi anche delle qualità più sottili, estetico-letterarie, di un testo, che richiedono, per così dire, un doppio filtro di apprezzamento: quello della lingua straniera, nella sua dialettica fra uso comune e l'"ardimento" o "eleganza" che si

sta fronteggiando, e quello della lingua a noi più familiare che deve riportare alla nostra coscienza, capovolta come in una camera oscura, quella dialettica, adattandola al gioco di registri linguistici che essa possiede. È solo di pochissimi, continua il poeta, saltare la mediazione della lingua materna; di pochissimi che con una prolungata esposizione e con un lungo studio siano giunti a rendersi la parlata straniera “familiare” come quella nativa. Leopardi estende acutamente le sue osservazioni a molteplici livelli del linguaggio: non solo il lessico, ma il giro di frase, il suono fisico delle parole. A ogni livello la lingua, qualsiasi lingua, scarica gli effetti della sua ineludibile specificità. Né c'è modo di eludere il passaggio. È lo stesso fenomeno di cui cercherà di dare ragione Humboldt nella *Verschiedenheit*, spiegando che ogni lingua traccia un cerchio attorno al parlante, dal quale è lecito uscire solo entrando, contemporaneamente, nel cerchio di un'altra lingua («einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszu gehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt», 1848/1836: 60).

3. Questa impostazione del problema consente al Leopardi di sviluppare una teoria della traduzione che ha pochi uguali nell'Europa del suo tempo, e sulla cui qualità oggi molta critica conviene; per altro verso, lo scrittore mette a punto una visione del senso linguistico del parlante, o se vogliamo della coscienza riflessa inerente all'identità linguistica. che ha importanti conseguenze anche sulla teoria del linguaggio letterario. Torniamo dunque al problema del ‘pellegrino’. Nel passo citato a inizio di paragrafo, il Leopardi ne parla iscrivendolo in quei fenomeni di immissione del non regolare, dello ‘straordinario’ nel testo che suscitano la sorpresa del lettore, e con essa una particolare forma di piacere: «... e questa sorpresa cagiona il piacere e il senso dell'eleganza e della grazia delle scritture». Ovviamente non ogni forma di irregolarità genera questi effetti positivi, ma è proprietà del ‘pellegrino’ farlo. Con l'espressione *pellegrino* Leopardi traduce senza alcun dubbio lo *ξενικόν* di Aristotele: a parte il riferimento alle metafore e agli idiotismi, che è di per sé una chiara spia intertestuale, vi è, col tramite de l'*Apologia de gli academici di Banchi di Roma contra a messer Lodovico Castelvetro* del Caro (1558), l'esplicita citazione di *Zib.* 2518:

Finalmente non è ella cosa conosciutissima che alla poesia non solo giova, ma è necessario il pellegrino delle parole delle frasi delle forme (niente meno che delle idee), per fare il suo stile elegante e distinto dalla prosa? Non lo dà per precetto Aristotele? (Caro, *Apolog.* principio p. 25.). Il poetico della lingua non è quasi il medesimo che il pellegrino?

Al luogo indicato, Annibal Caro, tramite la controfigura del Predella, aveva così risposto alle censure rivolte dal Castelvetro ai latinismi contenuti nella sua famosa canzone *Venite all'ombra de' gran gigli d'oro*:

Non è dunque lecito agli scrittori d'una lingua di valersi delle voci d'un'altra? Or non sapete che non solamente è lor concesso d'usare quelle che son forestiere e pratiche del paese, come son queste, ma d'ammettere anco di quelle che non si sono mai più scritte? E le nuove e le nuovamente finte, e le greche e le barbare, e le storte dalla prima forma, e dal proprio significato talvolta? E non solamente le parole, ma le figure del dire, trasportandole dall'una lingua all'altra, contra le regole e contra l'uso comune? [...] Negatelo voi? Aristotile sì nella *Poetica*, come nella *Rettorica*, non dice egli delle voci forestiere che si debbono ammettere? E non tanto che proibisca l'uso loro, ne' poemi specialmente, non lo loda? Non comanda che vi siano mescolate delle lingue (che sotto questo nome sono intese da lui) per dar grazia al componimento, e per farlo più dilettevole e più ritirato dal parlare ordinario? (1864/1558: 27).

L'idea che il pellegrino (o *peregrino*: le due espressioni convivono perfino nello stesso passo, nel dettato leopardiano) consista in un allontanamento del linguaggio usuale che ingenera grazia ed eleganza non può dunque considerarsi originale del Leopardi: quel che invece è certamente leopardiano è l'iscrizione di tale dispositivo nel gioco mobile dei registri linguistici, il cui funzionamento è strettamente condizionato dal rapporto fra il parlante e la sua lingua, e dall'assetto socioespressivo di questa. Illustriamo l'assunto ricorrendo a una serie di passi in cui il poeta spiega e insieme circostanzia la sua dottrina:

- *Zib.* 1322: parole oggi avvertite come pellegrine (ad esempio i latinismi) vanno usate con misura sia dal punto di vista della qualità (parole troppo pellegrine, troppo remote dall'uso, finiscono col non essere comprese) sia dal punto di vista della quantità (troppi peregrinismi, sommando i loro effetti psicologici, uccidono la grazia);
- *Zib.* 1322: quel che è avvertito come pellegrino oggi può non es-

- serlo più se passa nell'uso, come è accaduto dei latinismi di Dante, i quali, divenuti italianismi, «sono buoni e puri, ma non hanno che far più niente coll'eleganza e grazia»; *Zib.* 1481: accade in generale che peregrinismi introdotti da scrittori eleganti si normalizzano nell'uso: in tal caso diventano (e sono avvertiti come) 'propri' della lingua, ma non hanno più speciale eleganza;
- *Zib.* 1807: i latinismi che oggi conferiscono pellegrino e quindi eleganza al discorso lo fanno in grazia del senso di "antico" che da essi promana; ma al loro tempo erano affatto comuni e dunque non avevano eleganza alcuna, «perchè non ancora rimosse o diradate nell'uso; giacchè tutto ciò ch'è antico fu moderno»;
 - *Zib.* 1811, 2502/3, 2519: anche i forestierismi attuali (ad esempio i tanto diffusi francesismi) sono a rigore peregrini, ma non suscitano effetto di eleganza, in quanto banalizzati dall'uso («come quelli che formano la parte più moderna, e quindi più corrente e ordinaria della favella»);
 - *Zib.* 1916: «Molte parole che in una lingua sono triviali e volgari, molte applicazioni o di parole o di frasi che in quel tal senso sono ordinarissime nella lingua da cui si prendono, riescono elegantissime e nobilissime ec. trasportandole in un'altra lingua, a causa del pellegrino»: il cambio di registro dipende dunque dallo *status* della lingua che accoglie, non di quella che impresta;
 - *Zib.* 2505/7: i forestierismi, quelli che chiamiamo talvolta barbarismi, possono riuscire pellegrini, e perciò eleganti, quando, proveniendo da una lingua colta e usati con discrezione, riescono a innestarsi nel linguaggio comune facendo rilucere la propria particolarità: è questo il caso dei provenzalismi di Dante;
 - *Zib.* 1808: la lingua familiare è di norma quella da cui occorre distaccarsi per suscitare l'effetto di pellegrino; ma vi sono casi in cui la lingua scritta è talmente distaccata dal familiare (ed è questo il caso della lingua italiana) che i ruoli si rovesciano, e l'elemento familiare risuona pellegrino in un contesto costantemente polarizzato sui registri alti;
 - *Zib.* 2511-12: la lingua italiana agli inizi del suo percorso storico attingeva corposamente alla lingua popolare, poi se ne è distaccata, mutando così in modo radicale i criteri di eleganza:

Così quelle voci e modi che una volta perchè familiari alla nazione non erano eleganti, anzi fuggite dagli scrittori di stil nobile ed elevato, o che tali

pretendevano di essere; divengono ora già elegantissime e graziosissime perchè da una parte si riconoscono ancora facilmente per nazionali, e quindi sono intese subito da tutti, come per una certa memoria fresca, e non riescono affettate, dall'altra parte non sono più correnti nell'uso quotidiano. E così anche le parole e maniere una volta trivialissime e plebee nella nazione, aspirano all'onore di eleganti, e lo conseguiscono, come si potrebbe mostrare p. mille esempi di voci e frasi individue.

In somma oggi, p. e. fra noi, chi scrive con purità, scrive elegante, perchè chi scrive italiano in Italia scrive *pellegrino*, e chi scrive forestiero in Italia scrive volgare.

- *Zib.* 2542-3: «In somma lo stesso linguaggio popolare molte volte dà eleganza agli scritti, perciò appunto ch'essendo popolare, non è domestico collo scriver de' letterati, e vi riesce pellegrino»;
- *Zib.* 2518-21 Anche muta pertanto, con buona pace dei puristi, il senso in cui è importante il criterio della purezza in fatto di lingua: questi ponevano il segreto della purità nella conservazione di usi linguistici degli autori, abbarbicati nella dimensione remota di un'epoca presunta felice e «benedetta» in cui «tutti», come aveva sostenuto il Cesari nella sua *Dissertazione*, «parlavano e scrivevano bene»; viceversa, il concetto stesso di purità è mutevole, perché dipende dall'evoluzione delle condizioni della lingua e dal loro riflesso nella coscienza del parlante: oggi che la geometrizzazione degli usi linguistici e la loro omologazione al modello francese sta snaturando l'indole dell'italiano,

[...] la purità è necessaria e giovevole all'eleganza, [2521] non in quanto purità, nè in quanto nazionale ec. (qualità alienissime dall'eleganza e dalla grazia), ma in quanto pellegrina e rara, e distinta dall'uso comune, e ritirata dal volgo, e *diversa dalla favella giornaliera presente*.

Di particolare interesse per gli studiosi del linguaggio poetico leopardiano il riferimento all'effetto di pellegrino suscitato dalla favella popolare quando questa entri in contatto con una norma linguistica per tradizione separata dall'uso. Leopardi tocca qui un punto delicato sia sotto il profilo storico-linguistico sia sotto il profilo della comparazione socio-culturale. Quella Francia che forma per pagine e pagine il suo idolo polemico, in quanto sistema sociale che conduce all'uniformazione dei linguaggi e degli stili, oltre che dei comportamenti, ha però il vantaggio di una lingua dif-

fusa in tutte le classi della popolazione e di una letteratura che pertanto può riuscire veramente “nazionale” e “popolare” (parole storicamente pesantissime queste, messe in gioco nel marzo del 1821, pressoché contemporanee, dunque, ai luoghi sul peregrino di cui discorriamo in queste note), a differenza di quella italiana. Difficile negare, dunque, che il caso francese già a questa data rappresenti per Leopardi il nodo di punti d’osservazione e valutazioni intrecciati in modo dolorosamente dialettico: lingua e cultura omologanti, quelle francesi, epperò radicate nell’uso, e proprio per questo “moderne” e vincenti sul piano del prestigio internazionale; lingua e cultura nobili e antiche, quelle italiane, ma restate fuori dalla spinta alla modernizzazione delle idee e dei costumi che ha attraversato l’Europa a partire dal Seicento, e pertanto fatte inerti, lontane dal popolo, ripiegate in un culto della purità originaria tanto tenace quanto sterile.

Ecco come l’argomento è svolto nel citato pensiero del 21 marzo:

Lo straniero di qualunque condizione, per qualunque circostanza, per qualunque inclinazione, per qualunque professione, per qualunque mezzo, per qualunque fine, abbia dovuto, abbia voluto, si sia abbattuto ad apprendere quella lingua, è padrone di tutta quanta ella è, di parlarla e intender chi la parla, di leggerla, di scriverla, di usarla comunque le aggrada, nella conversazione, nel commercio, e al tavolino; di mettersi in comunicazione con tutta [841] quella nazione che la parla o scrive, e con tutti quegli stranieri che l’adoprano in qualunq. modo e per qualunq. motivo. Il letterato che l’ha appresa per istruirsi, e per conoscere quella letteratura; il negoziante che l’ha appresa per usi di mercatura; quegli che l’ha appresa senza studio, e per sola pratica o de’ nazionali, o de’ forestieri ec. ec. tutti sono appresso a poco nello stesso grado, ed hanno gli stessi vantaggi.

Questi effetti risultano dalla parità di linguaggio fra gli scrittori e la nazione, e risultano in maggiore o minor grado, in proporzione che la causa è maggiore o minore. In Francia è grandissima, e non solo la detta parità di linguaggio, ma anche la effettiva popolarità e nazionalità degli scrittori e della letteratura. In Italia oggidì (che nel trecento era tutto l’opposto) la lingua scritta degli scrittori, sebbene differisca dalla parlata molto meno che fra’ latini, tuttavia differisce, credo, più che in qualunque altro paese culto, certamente Europeo.

Leopardi accarezzò a lungo, allora e dopo, la prospettiva di un “riannodamento” della lingua italiana al grande giro del pensiero e della cultura europea, ben sapendo che la partita si giocava non meno sul piano delle idee che degli istituti linguistici; e ancora nell’indice preparato per lo *Zibaldone* nel 1827 riassumeva nell’agget-

tivo «trista» la condizione del letterato italiano che si disponesse all'improbabile compito della riforma. Tuttavia, nei testi qui oggetto di considerazione, il punto di vista del poeta non è quello dello storico, né quello del critico della cultura nazionale, bensì primariamente quello dell'*utente*, dello scrittore calato in precise condizioni di spazio e tempo linguistici, alle prese col concreto compito di realizzare una lingua letteraria sia originale sul piano espressivo, sia aderente ai propri compiti di risarcimento (non di nascondimento) immaginativo dell'esperienza. Il tema del 'pellegrino' viene dunque qui svolto in una dichiarata dimensione sincronica, con l'occhio attento alle condizioni contingenti della comunicazione sia orale sia scritta e letteraria, perché è solo a partire da tale contesto che il funzionamento del dispositivo linguistico può essere tenuto sotto controllo e risultare efficace.

La questione raggiunge la sua massima chiarezza in un pensiero della fine di giugno del 1822, dove il nesso pellegrino-eleganza è esplicitamente discusso sullo sfondo di una situazione linguistica nella quale «[o]gnuno de' dialetti nazionali, fuori del suo distretto, è forestiero nella stessa nazione» (*Zib.* 2542). Questo si aggiunge alla già nota circostanza della mancata circolazione della lingua fuori dalla ristrettissima classe colta. Come gioca pertanto il prelievo di popolarismi e idiotismi dalla oralità? Anziché svilire il tono della scrittura, quei prelievi producono sorpresa e pertanto innescano il circuito pellegrino-immaginazione-eleganza che già conosciamo. Non ottengono questo effetto in quanto di per sé espressivi, si badi, ma solo in quanto le specialissime condizioni del rapporto oralità-scrittura e lingua-dialetto li rendono tali: «In somma lo stesso linguaggio popolare molte volte dà eleganza agli scritti, perciò appunto ch'essendo popolare, non è domestico collo scrivere de' letterati, e vi riesce pellegrino» (*ibid.*). Come se si trattasse, in fondo, di mettere a frutto i dati di arretratezza della situazione linguistica italiana per ritrovare, a partire da questi, una chiave all'originalità espressiva. Certo, ripensando a taluni oralismi e persino dialettalismi della grande poesia leopardiana (che so, *il zappatore* del *Passero solitario* ovvero il *gita* delle *Ricordanze*) qualcuno potrebbe obiettare che tali espressioni, prive di cittadinanza nel linguaggio poetico tradizionale, erano ben vive nel parlato dei contemporanei, circostanza apparentemente in grado di azzerare il loro potere evocativo. Ma Leopardi ha pronta la risposta: quell'ef-

fetto non va giudicato solo (verticalmente, per dir così) in rapporto al nesso/differenza fra parlato e scritto, ma anche (orizzontalmente) in rapporto all'uso scritto corrente, con le sue convenzioni e i suoi orizzonti d'attesa codificasti nella mente dei lettori. In altri termini,

... quella che deriva dal familiare, dal popolare ec. nel colto scrivere, è d'un altro sapore e d'un'altra qualità dall'eleganza ch'è prodotta dall'assoluto pellegrino: non essendo pellegrino per chi legge, il familiare e popolare, se non relativamente, cioè rispetto alla colta scrittura (Zib. 2544, 30 Giugno - 2 Luglio 1822.).

Quel principio di relatività annesso al gusto fin dalle prime pagine dello *Zibaldone* acquista dunque, a quest'altezza cronologica, una compiuta pertinenza anche in termini filosofici e estetico-linguistici.

4. Quasi a margine del discorso fatto finora, aggiungo alcune considerazioni sul tema della metafora, poco considerato nella sua complessità dai critici leopardiani, e invece oggetto di recente di una meritoria ispezione da parte di un giovane studioso, Andrea Campana, nel suo *Leopardi e le metafore scientifiche* (Bononia University Press, Bologna, 2008). Sfatando una lunga sottovalutazione del ruolo non meramente retorico-esornativo attribuito dal Leopardi a questo dispositivo, Campana ha buon gioco nel dimostrare come la metafora abbia una parte notevole nella visione profondamente interdisciplinare della conoscenza propria dello scrittore, stimolata, come si sa, da una preparazione di tipo semispecialistico in diversi campi del sapere (l'astronomia in primo luogo) esterni alla tradizionale fisionomia del letterato. Giustamente, Campana è intrigato dall'affinità che Leopardi in più punti vede e dichiara fra il metaforizzare del poeta e quello del filosofo, segno, in entrambi i casi, della ricerca tramite l'analogia di livelli nuovi e inesplorati della realtà e dell'esperienza umana. Mi pare che il suo libro, anche per l'ampiezza della documentazione, riesca a fissare questi e altri aspetti in modo fondato e per tutti istruttivo.

In un mio lavoro di oltre vent'anni fa, parlando della "sostanza metaforico-immaginativa" delle lingue, avevo cercato di mostrare come il problema della metafora (deputata, secondo la tradizione aristotelica sulla quale subito torneremo, alla cattura di analogie fra

elementi disparati della realtà mediante uno speciale atto di “visione” intellettuale) rimandi in Leopardi alla funzione peculiare da lui ascritta all’immaginazione nel sistema delle facoltà conoscitive. Anche in riferimento alla copiosa letteratura accumulatasi negli ultimi anni su questo tema, bisogna ribadire che per quanto riguarda la teoria dell’immaginazione Leopardi non è riconducibile né alla fantasia creatrice dei romantici, né all’immaginazione sensibile e mediatrice dei sensisti. Lungi dallo svincolarsi dai dati di senso, lungi anche però dal ridursi al ruolo ausiliario di ponte fra la sensibilità e l’intelletto, l’immaginazione leopardiana è in qualche modo la sintesi di facoltà mentali correttamente disposte verso le nostre basi naturali, non alienate, cioè, dal dominio analitico e uniformante della razionalità. Un’immaginazione di tal fatta era ovviamente propria degli antichi, ma anche ai moderni è dato ricostruirne e esperirne il funzionamento ove sappiano riconoscere e accogliere nel proprio modo di essere l’accordo biologico con la natura, ove sappiano, cioè, entrare in sintonia con quel ‘sistema del bello’ (secondo l’espressione usata dal poeta in uno strategico pensiero del 4 ottobre 1821) che consiste nella sostanziale unitarietà delle operazioni cognitive umane e nella loro disposizione – immaginativa, appunto – a cogliere la rete di analogie che governa la natura. Se le illusioni, parto dell’immaginazione primitiva, sono per sempre perdute, viva è pur sempre la sostanza desiderante dell’essere umano, di cui l’immaginazione (come sappiamo dalla teoria del piacere schizzata nel già menzionato pensiero del 1820) è insieme l’espressione e il veicolo. Il “primitivo” abita dunque pur sempre in noi, ridimensionato e circoscritto, ma non azzerato dalla crescita delle conoscenze al punto di non riuscire a rivendicare un proprio spazio operativo. Come Leopardi si esprimerà ancora nel novembre del ’28, ben aldilà, dunque, della scoperta della contraddizione insita nella natura e dunque della necessaria infelicità dell’uomo, quella disposizione affettivo-mentale consiste in una sorta di doppio sguardo che permette di vedere le cose non solo nella loro dimensione oggettiva, ma anche di trarne lo spunto per percorsi associativi indeterminati e aperti (e «[i]n questo secondo genere di obbiettivi sta tutto il bello e il piacevole delle cose», *Zib.* 4418).

Ora, la metafora – dice Leopardi in tanti punti che qui non stremo a ripetere – è il nocciolo del linguaggio umano: è la cellula onde questo nasce, ed è la leva che ne innerva lo sviluppo nel tem-

po. Data poi l'identità dialettica fra pensiero e parola, chiara al Leopardi almeno dalla fine del 1819 (pag. 95 dello *Zibaldone*: «... un'idea senza parola o modo di esprimerla, ci sfugge, o ci erra nel pensiero come indefinita e mal nota a noi medesimi che l'abbiamo concepita. Colla parola prende corpo e quasi forma visibile, e sensibile, e circoscritta») non c'è da sorprendersi se il discorso sulla metafora concretesca a quello sull'immaginazione nel corso degli intensissimi anni '20-'22. Che la metafora sia tante volte ricordata in riferimento al pellegrino, dopo quello che s'è detto, non dovrebbe autorizzare alcuno a ipotizzare un suo riassorbimento nella retorica "ristretta" cui Leopardi si contrappone; ben al contrario, non c'è fatto di stile che non sia insieme movimento immaginativo, in quella poetica della *fruizione* che incorpora e sintetizza tanti e disparati aspetti della cultura e dell'analisi filosofica dello scrittore.

5. Torniamo ora, brevemente, a quello che è forse il passaggio più esplicito della dottrina metaforica del Leopardi: il passo di *Zib.* 3717-18 risalente al 17 ottobre del 1823:

Alla p. 2980. Immaginazione continuam. fresca ed operante si richiede a poter *saisir* i rapporti, le affinità, le somiglianze ec. ec. o vere, o apparenti, poetiche ec. degli oggetti e delle cose tra loro, o a scoprire questi rapporti, o ad [3718] inventarli ec. cose che bisogna continuamente fare volendo parlar metaforico e figurato, e che queste metafore e figure e questo parlare abbiano del nuovo e originale e del proprio dell'autore. Lascio le similitudini: una metafora nuova che si contenga pure in una parola sola, ha bisogno dell'immaginaz. e invenz. che ho detto. Or di queste metafore e figure ec. ne dev'esser composto tutto lo stile e tutta l'espressione de' concetti del poeta. Continua immaginazione, sempre viva, sempre rappresentante le cose agli occhi del poeta, e mostrantegliele come presenti, si richiede a poter significare le cose o le azioni o le idee ec. per mezzo di una o due circostanze o qualità o parti di esse le più minute, le più sfuggevoli, le meno notate, le meno solite ad essere espresse dagli altri poeti, o ad esser prese per rappresentare tutta l'immagine, le più efficaci ed atte o per se, per questa stessa novità o insolitezza di esser notate o espresse, o della loro [3719] applicaz. ed uso ec., le più atte dico a significar l'idea da esprimersi, a rappresentarla al vivo, a destarla con efficacia ec. (...)

Il passo si presta nel nostro contesto a due ordini di considerazioni. In primo luogo, esso rivela una fedeltà sostanziale di Leopardi ai classici testi aristotelici della *Poetica* e della *Retorica*. Ad

essi senza equivoco rimandano (1) l'idea che la metafora consista nella determinazione di rapporti consistenti in affinità o somiglianze; (2) l'idea che questi rapporti non siano dati *in re*, ma siano istituiti dal poeta; (3) la (affiorante) distinzione fra metafora e similitudine; (4) l'idea che la percezione di tali rapporti o (come altrove è detto) analogie dipenda da uno sguardo particolare, non di tipo analitico ma sintetico, in un "afferramento" mentale – Leopardi usa il francese *saisir* – corrispondente al $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\tilde{\iota}\nu$ di Aristotele; (5) l'idea che l'ufficio della metafora consista in un "mettere sotto gli occhi" (Aristotele: $\pi\rho\delta\ \delta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\tilde{\iota}\nu$), rendendoli come fisicamente percepibili, cose o nessi di cose di per sé astratti.

Fin qui, l'evidenza della fonte. Il passo citato è però il punto d'arrivo di un ragionamento sulla funzione dell'immaginazione che Leopardi sviluppa fin dagli esordi della sua riflessione zibaldoniana (si vedano le pagine 17-18 del diario, dove il tema è discusso in rapporto col 'sentimentale' dei moderni) e che trova un momento centrale di agglutinazione teorica nel settembre-ottobre del '21. Assumiamo provvisoriamente che il nocciolo della questione sia la constatazione che l'immaginazione «è la più feconda e meravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie più nascoste» (*Zib.* 1836). Quale scarto imprime al dettato aristotelico questa idea? Orbene, nel noto passo della *Poetica* si dice (con espressione intrigante, di sapore fisiognomico-medico) che l'attitudine a metaforizzare propria del poeta (ma anche, come è spiegato *ad abundantiam* in *Rhet* 1410b-1411b, del politico, del retore, del filosofo, della persona comune), è $\epsilon\tilde{\upsilon}\phi\upsilon\tilde{\iota}\alpha\varsigma\ \sigma\eta\mu\epsilon\tilde{\iota}\omega\nu$, "segno – cioè – di un talento naturale", di una natura felicemente disposta. Il termine latino *ingenium* già nella retorica d'età classica sembra accogliere e mediare in termini tecnici lo spunto di Aristotele, distinguendo un saper fare originario, dipendente dalla natura, dal sapere empirico correlato all'apprendimento, dall'*ars* insomma. L'opposizione lessicale *ingenium-ars* rimase ben viva nella tradizione aristotelica d'età rinascimentale e barocca, dove il primo termine, *ingenium*, e il suo traduce italiano *ingegno* vennero quasi universalmente adoperati per rendere l' $\epsilon\tilde{\upsilon}\phi\upsilon\tilde{\iota}\alpha$ della *Poetica*. Il dibattito non sfugge ovviamente al Leopardi, che dedica al campo semantico *ingegno-genio* appunti molto pertinenti.

Ora, l'innovazione concettuale leopardiana sta a mio parere nella sostituzione della nozione di 'immaginazione' a quella baroc-

cheggianti di ‘ingegno’, operazione che implica sia un radicamento nel lessico intellettuale della modernità (è il tema dell’immaginazione, non quello dell’ingegno, che caratterizza il dibattito d’area empiristico-sensista da Locke agli Ideologi), sia un preciso distacco dai suoi esiti teorici. Quello che non convince Leopardi, che pure usa a man salva i termini tipici del linguaggio psicologico d’epoca (memoria, immaginazione, intelletto, sensibilità, *liaison des idées* ecc.), è che l’attività conoscitiva umana vada descritta come una macchina in cui ciascuna facoltà ha ruoli distinti e in certo modo autosufficienti. La stessa ragione, protagonista della più nota antinomia semantica del Leopardi giovane (la natura è grande, la ragione è piccola), è in effetti frutto e parte della natura, è «da lei dipendente, e ha in lei sola il fondamento e il soggetto della sua esistenza» (*Zib.* 1842). In nessun momento la critica leopardiana della ragione implica una negazione della sua importanza (basti pensare alla modernissima rivendicazione della necessità dei termini e delle nomenclature tecnico-scientifiche, correlati inevitabili della ‘analisi’, per altri aspetti tanto deprecata). Il punto è che la razionalità dei moderni pretende di distruggere l’unità originaria e l’equilibrio naturale del processo conoscitivo, azzerando – essa sì – il ruolo indispensabile della immaginazione. Quando ciò accade, siamo a un passo dalla de-umanizzazione dell’essere umano, e bisogna allora che la ragione ritrovi la via del suo radicamento nella natura, per porre limiti a se stessa (l’ideale della ‘mezza filosofia’ contiene ancora, da questo punto di vista, una carica teorico-politica straordinaria, sulla quale bisognerebbe tornare a discutere: ma di ciò altrove).

D’altra parte, l’immaginazione non si contrappone alla ragione in quanto ragione, ma solo alla ragione in quanto ragione alienata, dimentica della sua radice naturale. «Chi non conosce la natura, non sa nulla, e non può ragionare, per ragionevole ch’egli sia. [...] perchè non conosce il suo modo di essere» (*Zib.* 1835 – siamo sempre al 4 ottobre del 1821). Occorre dunque che l’essere umano non perda, nel tempo dell’analisi, il senso e la capacità di un conoscere che, nella sostanza, deve restare “antico” per continuare a offrire qualità alla vita, piacere, ma anche, si badi, per continuare a *dare conoscenza autentica* in generale. Vi è cioè una complicità, vorrei dire una consanguineità di fondo tra poesia e filosofia che Leopardi, con mosca affascinante, esemplifica nelle figure a

loro modo fondative di Omero e Dante, poeti e insieme pensatori enciclopedici, maestri e guide dei loro tempi. Ma il meccanismo vale anche per Newton, la cui scoperta centrale richiese quella stessa capacità di cogliere analogie che è richiesta al poeta nel «discoprire vivissime somiglianze fra le cose» (*Zib.* 1650), giacché «[o]r questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare» (*ibid.*, 7 settembre 1821). Si rilegga in conclusione il grande pensiero del 20 novembre del 1821

[...] Semplicissimo è il sistema e l'ordine della macchina umana in natura, pochissime le molle, e gli ordigni di essa, e i principii che la compongono, ma noi discorrendo dagli effetti che sono infiniti e infinitamente variabili secondo le circostanze, le assuefazioni, e gli *accidenti*, moltiplichiamo gli elementi, le parti, le forze del nostro sistema, e dividiamo, e distinguiamo, e suddividiamo delle facoltà, dei principii, che sono realmente unici e indivisibili, benchè producano e possano sempre produrre non solo nuovi, non solo diversi, ma drittamente contrarii effetti. L'immaginazione per tanto è la sorgente della ragione, come del sentimento, delle [2134] passioni, della poesia; ed essa facoltà che noi supponiamo essere un principio, una qualità distinta e determinata dell'animo umano, o non esiste, o non è che una cosa stessa, una stessa disposizione con cento altre che noi ne distinguiamo assolutamente, e con quella stessa che si chiama riflessione o facoltà di riflettere, con quella che si chiama intelletto ec. Immaginazione e intelletto è tutt'uno. L'intelletto acquista ciò che si chiama immaginazione, mediante gli abiti e le circostanze, e le disposizioni naturali analoghe; acquista nello stesso modo, ciò che si chiama riflessione ec. ec.

Lo sguardo dell'immaginazione, questo doppio sguardo, insieme fantastico e moderatamente razionale, sintetico per definizione e attitudine naturale, si dà come un *saisir*, come un "afferrare" con la mente o un "cogliere", un "discoprire". È un procedimento mentale-visivo-linguistico con i caratteri della velocità, della immediatezza: nei già menzionati pensieri dei primi d'ottobre del '21, Leopardi lo caratterizza nei termini del *colpo d'occhio* (espressione mutuata da Montesquieu e largamente diffusa nel linguaggio intellettuale, ma anche militare, del primo Ottocento), tipico sia del poeta sia del vero filosofo. È, in tal senso, l'analogo del *θεωρεῖν* di Aristotele, beninteso, entro un quadro concettuale profondamente differente. Di conseguenza la metafora analogica, in quanto dispositivo unificante di dati eterogenei, è il corrispettivo linguistico dell'immaginazione; il nocciolo metaforico del lin-

guaggio è sia il punto di sbocco della facoltà immaginativa sia il suo innesco, senza che sia possibile distinguere un *prima* e un *dopo* in questo processo.

Il passo del 20 novembre '21 appena citato si colloca tra una riflessione (dello stesso giorno) sulle potenzialità espressive della favella popolare, l'unica capace di usi arditi e figurati, e dunque di *peregrino*; e una del giorno successivo, dedicata alla enorme difficoltà delle perfette traduzioni, ove si richiede d'essere «tale in italiano o in tedesco, quale egli è in greco o in francese» (*Zib.* 2134). Erano modi diversi ma profondamente complementari (e non per caso lo scrittore vi gira intorno, si direbbe, nelle stesse ore) di tematizzare la natura della conoscenza umana, affidata a un equilibrio delicato di forze e attitudini, sottese alla poesia, alla filosofia, alle potenzialità delle lingue. Che la stilistica, come la linguistica, di Leopardi riconduca il lettore all'insieme della sua problematica antropologica e filosofica non è che l'ennesima riprova della necessità di un approccio metodologicamente unitario al suo pensiero e alla sua poesia.

Nota

Dati i caratteri di questo scritto, ometto i riferimenti bibliografici (fattisi numerosi negli ultimi anni) che potrebbero integrare il discorso sulla teoria dell'immaginazione, la lingua e lo stile di Leopardi. Mi limito a segnalare che le citazioni dallo *Zibaldone* sono prese dall'edizione critica a c. di G. Pacella (Milano, Garzanti, 1991), e che ho ampiamente utilizzato la preziosissima edizione informatizzata a cura di Fiorenza Ceragioli e Monica Ballerini, uscita ultimamente per Zanichelli editore (Bologna). Per Aristotele, a parte le edd. standard per il testo greco, ho utilizzato le tradd. di Marcello Zanatta (*Rettorica e Poetica*, Torino, Utet, 2004). L'opera di Wilhelm von Humboldt citata nel § 2. è la celebre *Einleitung zum Kawi-Werk* (ho davanti il sesto volume dei *Gesammelte Werke*, Berlin, G. Reimer, 1848 e la ed. ital. di Donatella Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, Laterza, 1991). L'*Apologia* di Annibal Caro è citata nella ed. delle *Opere* a cura di A. Amico, Firenze, Le Monnier, 1864. Dò qui per scontati i risultati della mia *Linguistica leopardiana* (Bologna, Il Mulino, 1984), che cerco di sviluppare per alcuni aspetti. Di un lavoro recente di Andrea Campana è dato ragguaglio nel testo. Ringrazio Sabine Verhulst per avermi aiutato nel reperimento di materiale bibliografico e ricordo con l'occasione un suo saggio su "Immaginazione e conoscenza da Locke a Leopardi" (introduttivo a Ead. [a cura di], *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, Milano, Franco Angeli, 2002) col quale ho inteso in più punti dialogare.

2. Miscellanea

Heymann Steinthal

A psychophysics of Linguistic Forms*

Lia Formigari

Abstract: Though refuting all dependence of grammar on logic, Steinthal does not deny the *sprachliche Verkörperung* or *Verleiblichung*, that is, the linguistic incorporation or embodiment of the general forms of thought and intuition (§ 1). The dynamics of mental representations (§ 2) lead to the «threshold» of language, where unconscious processes operate: motor simulation (§ 3), apperception (§ 4), and the synergy of latent and active representations and competences (§ 5). Steinthal's stress on the role of motor representations and his theory of cognitive unconscious are a turning point in the tradition of linguistic naturalism (§ 6).

Keywords: apperception, cognitive unconscious, logics and grammar, motor representations, naturalism, Steinthal.

1. *A physiology of forms*

There are problems that have accompanied Western language philosophy throughout its history. Among these is the dependence of grammatical categories on the categories of thought. Whether founded on Aristotelian or Kantian logic, or inspired by an empirical-genetic view of the cognitive powers, grammatical theories have always shared the presupposition that the morphosyntactic structures of languages depend to some extent on their functional correspondence with the structure and modes of operation of the human mind.

Heymann Steinthal makes no exception. He rejects any domin-

* Università di Roma, «La Sapienza». mc8278@mcLink.it; <http://www.liaformigari.it>

Paper presented at the Conference *Psychologie et linguistique en Allemagne au 19e siècle* (REHSEIS-CNRS-Université Paris 7, Recherches sur l'épistémologie et l'histoire des sciences exactes), April 9, 2008.

ion whatsoever of logic over languages. Yet, he does not deny a correspondence between mental and linguistic forms. He even speaks of a *sprachliche Verkörperung* or *Verleiblichung*, an incorporation or embodiment of the general forms of thought and intuition – space, time, substance, quality, etc. – into language (Steinthal, 1881: 45). In his opinion, the grammar of languages cannot be reduced to the categories of logic, nor words to concepts, or propositions to judgments. Yet, he does not exclude a parallelism of some sort between grammatical, logical and metaphysical forms, a genetic unity, for instance, between the grammatical category of the nominative, the logical category of the subject, and the metaphysical category of the thing or substance, or between verb, predicate and accident, and so on. Every linguistic act entails an unconscious analysis. Every linguistic expression implies some kind of conceptualization. «Even when the content of an utterance is nothing but a basic perception – the snow is white – the intuitive content is being analyzed according to conceptual categories» (ivi: 108).

Thus, logical and metaphysical categories are to be considered in some way *a priori* with respect to language. But they are, in turn, the result of development processes. They have an *a posteriori* existence in relation to those processes and the laws that govern them. The contradiction is only apparent. The *a priori* is conceived by Steinthal in a pre-Kantian fashion (or rather *anti-Kantian* fashion: Herder had used this acceptance against Kant in his *Metacritique of the Critique of Pure Reason*). This was perfectly compatible with psychology's genetic method: *a priori* and *a posteriori* are respectively what comes *before* and *after* in a chain of conditions. In a naturalistic and genetic perspective *a priori* does not necessarily mean *unconditioned*. From a phylogenetic perspective, mental categories are the result of development in the same way as the various organs of the body. From an ontogenetic perspective, they develop differently in each individual in relation to different conditions. Once developed, categories, rules, and principles become part of the mechanism of the mind and operate spontaneously. Thanks to their interaction with the eco-system, an interiorized rule becomes a force that operates, even unconsciously, in mental processes (ivi: 102-104).

Idealist philosophy had erased this distinction between verbal

and non-verbal mental mechanisms, excluding empirical psychology from the pantheon of philosophical disciplines. In so doing it had reduced the variety of strategies pertaining to the mind to the abstract unity of thought and language. The confutation of this tautology – the identification of language and thought on the basis of a previous reduction of thought to *verbal* thought – is the reason behind Steinthal's interest for the bodily, intuitive-representational roots of discursive thought. Reconstructing on the one hand the genesis of the categories of the mind, and on the other hand their linguistic embodiment, is the task of a *physiology of forms*, i.e., psychology.

In fact, verbal language is just one of the many incarnations of intelligence. The identification of thought and language is clearly an untenable position for Steinthal, who insists on the many forms of non-verbal intelligence in animals and humans. Animals are speechless, yet capable of remembering, recognizing, predicting, and performing inferential reasoning. The deaf-and-dumb are capable of a full intellectual development. The majority of our behaviors – even the highest forms of intelligence, such as aesthetic judgments and calculation – are based primarily on perceptual and intuitive codes. Mathematics, geometry, logic, physics, chemistry use ideographic codes more than verbal ones, figures and forms that «are not read and spoken, but rather seen and thought» (ivi: 51). At its most basic level, thought is essentially iconic, a *Bildschöpfung*, a creation of images. «Only in the median sphere of thought does language habitually reign» (Steinthal, 1855: 155-156). If language and thought were one and the same thing, thought would be *Sprache überhaupt* and it would be impossible to account for the diversity of languages. In short, a relation between thought and speech cannot be denied, but relation does not mean identity. *Identitätsphilosophie* obliterates distinctions and merges everything into a single unity: for those who – like Karl Ferdinand Becker, the author of *Der Organismus der Sprache* (1827), and one of Steinthal's *bêtes noires* – adhere to this position, there is no thought and no language, but only a confused *Denk-Sprechen* or *Sprech-Denken* (ivi: 162). Words are not concepts: at most, they are crutches that help us think, sign-posts used by thought to mark its way. They are tools that accompany thought but do not constitute its essence, because thought always

requires non-verbal perceptual and intuitive procedures as well as formal elaborations independent of phonic articulation. Indeed, «thinking by intuition or images, in the absence of signs, is absolutely natural» and, while thought is woven with languages, speech is not the only body in which thought may live (Steinthal, 1881: 52-54; 1855: 152-163). Language and thought develop in the child at different stages and, even in the normal adult subject, they support one another but do not coincide.

Thus, linguistic representation is a specific mental format with its own logic, i. e. laws and ways of data processing. To logic proper, «one must not attribute a priority over other forms of logic, nor the right to have them answer to it, to interfere with them, control them or establish the extent of its dominion; other logics, so to speak, are different from it and autonomous in their own spheres». It is evident that with *logic*, Steinthal is referring here to any system of rules governing an epistemic domain: chemistry, in this sense, can be defined as the logic of natural bodies, physics as the logic of physical motion, and so on. «There are different modes of thinking and therefore different logics, and language is related to all of them, but only in the sense that language does accompany thought through procedures and laws of its own, and manifesting its own categories» (ivi: 224). In other words every mental format, once verbalized, must submit to the rules of verbal representation, i.e. grammaticality. «The only acceptable hypothesis is that [language] is a totally different way of thinking, which develops according to laws and categories specifically belonging to this type of thinking and represented in grammar». *Thinking for speaking*, could we say, borrowing a recent definition (Slobin, 1987 and 1996) of such a specific modality of thought, molded into the grammatical and semantic forms of one among the natural languages.

2. «Psychical mechanics» and language

This point is further defined by Steinthal's distinction between *Vorstellung* and *Darstellung*, two types of representation strictly related, which I will distinguish, when necessary, as internal and external representation: «Language has, along with an external

side, an internal one: but this internal side [is] as different from the logical form [...] as the form of a painting is different from the story it represents» (Steintal, 1881: 59).

Linguistic *Darstellung*, like all external representations, follows its own rules determined by the nature of its means and goals and not by that of the object it represents. It tends to use images, to reduce the abstract to concrete, to make distinctions (grammatical distinctions) that have no basis in reality, for example attributing gender also to unanimated objects. It is essentially inadequate, as it never renders an exact image of its object. The visual code, for example, represents three-dimensional objects in two dimensions. Discourse, on the other hand, while having an exclusively temporal dimension, can represent more than one object at the same time and express multidirectional relationships in space.

As for *Vorstellung*, or internal representation, it is the result of a «psychical mechanics». The construction of consciousness starts with an undifferentiated feeling, which belongs even to babies or embryos: a subjective state, an experience of qualitative states lacking any intentional content. In this obscure feeling, «the external world operates [...] solely as something undetermined, indistinct» on the subject, who remains an equally undetermined being (ivi: 307-324). The two are still combined in an indistinct and formless unity.

From this feeling perception develops. Each organ of sense shapes contents according to its own way. Perceptions are localized and, more important, selected according to the characteristics of the organ, which transmits only the pertinent ones among the stimuli it receives, and modulates them according to varying degrees of intensity. In perception, the mind learns by experience along the way. The result is the knowledge of something external to the subject, that we now apprehend through intuitions (*Anschauungen*). This *Formung*, a physiological formative process, «extracts for the first time a determined content of perception from the undetermined generality of feeling» (ivi: 241-243). The mind is no longer passive. It «learns to distinguish itself from the outside, to position itself in front of it; it begins to constitute itself as a Self and to oppose that Self to the external world. This is the essence of knowing, the distinction between subject and object» (ivi: 237-239).

Perception is essentially topological, a localized feeling that provides us with a first intuition of space, the germ of other categorical notions. Causality, for example, develops from the localization of stimuli and the corresponding perceptions, and the reiterated observation of their relationship. The movements of objects in space, and their position and orientation in relation to the body of the observer, their disappearance and re-appearance, their division and reunification, triggers off the gestaltic activity that allows us to distinguish each object, and ourselves, from the rest of the sensorial universe, separating into distinct units what was previously felt as one. From this, the idea of substances and of the relation between the parts and the whole is born.

This reproduction of spatiality (*Wiedererzeugung der Räumlichkeit*) had been described by Lotze, in his manual of medical psychology, as the process through which the mind constructs a new internal spatial world. Seeing bodies in three dimensions, understanding spatial relations, orienting oneself in relation to one's body, all these are things that we must learn, says Steinthal (1881: 316-317). This learning generates the *intuition* of things and their parts. With this, «we are on the threshold of language» (Steinthal, 1855: 246).

We reach this point at the end of a long training period. Feelings are already present in prenatal life, while the capacity to *interpret* them is something the baby learns in the first two months of its life. In the following two years, says Steinthal, the intuition of things is produced through the repeated observation of movement, of the moving and manipulation of things and of one's body. It is a development that the psychological literature of that period used to describe as much slower and occurring much later than what we know today. It was made to coincide in practice with the timing of language learning, thus establishing an implicit parallelism between control of perceptual experience and the beginning of linguistic categorization. Steinthal adheres to this position, notwithstanding his confutation of the identity between thought and language: only with the development of the child's cognitive skills in his first and second year, «we are not simply on the threshold of language: the very construction of individual intuitions occurs under the guidance of words» (Steinthal, 1881: 307-309, 317-318).

While perception is essentially analytical, intuition is a synthetic

act. The unity of the object «indicates the simultaneous spatial contiguity and global unification of the various perceptions into a spatially extended image, which can be perceived through a single act» (ivi: 322). One can assume that intuition has probably already the status of *Vorstellung*, according to Steinthal, in that it exercises the unifying function of multiplicity that was usually entrusted to concepts: the reduction to a unity of various perceptions of a single object (the horse, for example, that one has seen in different places, times, conditions – saddled, towing, trotting, galloping, etc. – is perceived as identical to itself, as *the* horse). Thus intuition summarizes the perceptual content of a genus, and functions, in this sense, as a concept. In other words, a developed intuition has a content that is not the result of *a single* perception: it is, rather, the discursive connection of many perceptions.

In Steinthal's usage, as well as in empirical psychology, the term *Anschauung* refers both to an intuitive content, organized according to the forms of spatial coexistence and temporal succession, and to a conceptual one, organized according to part-whole and cause-effect relations, and to degrees of generality (genus, species). The presence of these two aspects, the intuitive and the conceptual, can already be detected, says Steinthal, in the common usage of the term. Germans speak of *Anschauung* even for scientifically elaborated perceptual contents. For example, they say *Ich habe eine Anschauung von einer Dampf-Maschine gewonnen* (literally, *I've managed to get an idea of the steam-engine*) when they have grasped the principles of mechanics that explain the machine's functioning, or *Ich habe keine Anschauung...* (literally, *I have no idea...*) of the steam-engine, even in the presence of the machine or an image of its form and components (ivi: 98-99). This suggests the difficulty of pinpointing the moment of transition from intuition to the corresponding concept. The difficulty depends on the fact that intuition itself is a complex mental content of which we become aware only by reconstructing all of its elements in our memory.

What makes the discrimination neat is verbalization. «We call a content intuition to the extent that it is essentially made up of sensible perceptions, and we call it concept when and to the extent that is expressed in words, which have always an abstract sense» (ivi: 99, 111-112). Language is the supreme tool for reducing multiplicity to unity: «through a word, a sum [of the perceptions that

constituted the intuition] is reduced to a unity» (Steinthal, 1855: 319).

A long tradition had upheld a theory of the word as the primary tool for unifying multiplicity, indeed as the only tool for identifying and re-identifying an entity notwithstanding the modifications and transformations it underwent. It is in the spirit of that tradition that Steinthal states: «the word now contains the meaning of the thing in itself: it designates the unity, to which the sum of sensations belongs, the inalterable core, that remains fixed, as it is, even when part of its characteristics were to change». In linguistic units things are for the first time given as universals. Thanks to words not only is a sum of intuitions connected into a unit, but units themselves can be reduced to the unity of a genus. Thus «the mind [...] has created with language a world of things in themselves and a world of universals» (ivi: 320-321). Language is a new organ, the more ductile the less it is burdened by sensibility.

When Steinthal states that in internal representation intuition and concept are intimately connected as two faces of the same medal, he is confronting an issue that many psychologists of the so-called *aetas kantiana* had dealt with, i.e., Kant's separation between sensibility and intellect, between aesthetics and analytics. This separation had already been criticized by Herder in his *Metacritique* (1799) in the name of a view of the mind as an ensemble of synergic forces that can be only artificially distinguished into faculties (Formigari, 1994: 34-56; Tani, 2000: 83-90). Like Herder, Steinthal describes language as a competence rooted in the most basic levels of symbolic organization, whose cognitive function is to complete the process of unification of multiplicity already begun by perception. Like Herder, Steinthal holds that the intuitive component of representation is not erased by the concept, and that image and concept are mutually integrated in the word.

3. *The threshold of language*

Once we have acquired the primary form of categorization which allows us to perceive the self and other objects as distinct units in space, we are on the threshold of language (see above, §2). When we pass that threshold, a new form of mind-body coordina-

tion appears, that is, articulatory motions. «Language learning is not the combining of sounds and representations, nor is speech a simply associative act: [...] it is a reflex, in which every represented movement provokes a real movement» (Steintal, 1855: 361). Articulation is an example of the connection that feeling, and mental activity in general, has with movement (ivi: 251-252). More specifically, it is an example of the connection between the observation of movement and its subliminal reproduction: a sort of motory simulation, like the one we experience when we look at a fencing match, or when we hold a pendulum with an apparently motionless hand. The same holds for all motions – articulatory, physiognomical, mimical, gestual – stimulated by representations. In linguistic understanding, as in the phylo- and ontogenesis of language, an unconscious motor activity comes into play, which Steintal describes as a sympathetic participation comparable to the one that causes the spread of the same symptoms among the patients of a hospital, or the one manifesting itself in collective behaviour of orgiastic dancers or war heroes. A tacit imitation of movement suggests an analogy of personally experienced sensations and emotions with the actions observed in others. Thus an intersubjective space of shared meaning arises.

Medical literature had already elaborated a theory of the reflex as the basis of verbal articulation. Johannes Müller's *Handbuch* (1840-1844) contained an established anatomo-physiological description of the articulatory reflex and an up-to-date analysis of its neurological conditions. From a methodological perspective it was an example of *denkende Erfahrung*, a practice in which the requirements of the theory were well-balanced with those of experimental method. In book VI of Müller's work, Steintal could find a draft of a psychological theory of representation. Lotze's medical psychology, on the other hand, offered him a theory of *Objektivierung*, the creation of objects through the localization of stimuli which he drew upon for his distinction between primary feeling and localized sensation. It also offered a theory of the articulatory function as based on the mechanism of reflex movements.

For Steintal, even endophasia, or tacit verbal thought, has the power to trigger an internal articulatory motion, a tacit imitation of articulation. «Our representational thought is, I will not say tied, as much as deeply immersed in sound, so that even when it is

silent it proceeds through imaginary voices, interiorly evocated» (1881: 361; see 1855: 153). This thesis was already present in Herbart's psychological writings. It had been developed by the *Idéologues* and by later French psychologists, starting from the notion of *habit* (*habitude*), and had been abundantly used in research on aphasias. Steinthal too had found in his study of pathologies (and specifically of articulatory impairments: see Steinthal, 1881: 454-455) a confirmation of the importance of motory aspects in orienting, so to speak, thought in the direction of language. This, however, did not prove for him the identity of thought and language, on the contrary it indicated that speech is not a free activity, but rather an urgent instinctual need.

Lotze had already described the drive towards language in his medical psychology: «Every involuntary sign, every cry of pain, or singing in vocal animals, leads us to believe that a physiological necessity transfers the stimuli from the sensory nerves and the central system to the muscles of respiration and voice, [...] in order to provide the mind with another medium to express its internal conditions» (Lotze, 1852: 259). Steinthal takes this as his starting point to relate his theory of representation to a psychomotory theory of speech. The connection between mental activity and movement transcends the will of the subject. There is a sort of compulsion to language, intrinsic to the anatomico-physiological basis of humans (1855: 251-252). It can consist of analogical reflexes, such as articulatory reflexes, and non-analogical ones, such as laughing, crying, moaning. Like these, articulation is a respiratory motion and shares their sonority. On this subject too – the close connection between mental states and the mechanism of respiration, of which language is an example – Steinthal could find confirmation in the literature of clinical psychology, which had long observed this phenomenon (see Kempelen, 1791).

On the strength of medical studies, Steinthal states that the connection between representation and articulation is involuntary; that reflexes produce the same mental reactions that would have been produced by the actual represented objects or events; and that these reactions, in turn, generate new articulatory responses (1855: 248-249). In this stimulus-response chain, mimical and physiological acts of the entire body are involved (*quot membra, tot linguae*), also produced by reflex movements. The phonic articulatory

element is the material substratum, the support, of the intuition; it is the condition for the objectification of intuitions (ivi: 304).

The compelling force that biological conditions exert on language suggests, according to Steintal, that speech was not originally aimed at communication. Communicative function is an accessory one («once born in the course of individual psychical development, language becomes a tool of communication, as unintentionally at the start as unintentional had been its birth»: ivi: 316-317). It is a secondary effect of empathy, a sort of contagion that prompts people to interpret the mimical, physiognomical and articulatory reflexes of their interlocutors, to provide them with meaning.

«Reflex movements are nature's school, the way nature imparts instructions for conscious movement» (Steintal, 1881: 274). Lotze had used a similar metaphor to explain unconscious psychophysical processes: these are a proxy that the mind gives the body so that it can perform in its stead the primordial functions required for survival (Lotze, 1852: 255-256, *passim*). Lotze was also the author of the entry *Instinct* for Rudolph Wagner's *Handwörterbuch der Physiologie*, where reflex movement was presented as the instrument through which nature leads «the mind by hand, [...] through the unknown land of space and matter [...]. If physiologists had not discovered reflex movements at an empirical level, psychologists would have had to postulate them on a theoretical one» (Lotze, [1844] 1885: 226).

The immediate response to internal or external stimulus by physiognomical, pathognomical, and vocal actions pertains to the body; the mind may at the most be responsible for the possible inhibition of response. Such is the power of this simple physiological mechanism, that we may say that «we learn to be silent, in the course of our life, only after having learned to speak» (ivi: 230-231; see also Steintal, 1855: 255-256). Steintal provides an anatomophysiological explanation of the concomitance between physiognomy and speech, derived again from the observations of Johannes Müller: articulation is jointly produced by the facial nerve (the physiognomical nerve *par excellence*), the vagus, and the hypoglossal nerve (the latter, an articulatory nerve *par excellence*).

By developing Lotze's theory of human articulatory specialization, Steintal feels he has found half of the answer to the question: *what is language*. «After having identified the elements of language

as they are contained to some extent in the prelinguistic stage of man, we can try to position them in the live performance of verbal activity» (ivi, 1855: 259). The second half of the answer is the beginning of consciousness, the overcoming of the involuntary association between stimulus and articulatory reflex, and the appearance, in its place, of a conscious response to mental stimuli.

4. *Representational interaction and the construction of subjectivity*

Among the obstacles to the establishing of scientific psychology, Herbart had cited the model of subjectivity elaborated by idealistic philosophies: a subject conceived as self-representation, as the generating principle of multiplicity. To this he had opposed a genetic theory of the mind: development starts with the corporeal self-awareness of the child, who learns to think of himself and feel himself as a subject and to distinguish himself from things, and finally to achieve the adult perception of the Self as the center of a representational network. To describe this process, Herbart had used a term, *apperception*, meaning a procedure for appropriating constantly new data, for connecting and merging them with already operative representations to form new cognitive entities, i.e., new representations. Apperception is responsible for the constitution of representational series more or less dominant and active in consciousness.

An empirical consciousness constituted in such a way, through the prolonged action of apperceptive procedures, is a finite consciousness: the limits of the subject are the limits of his representations. This did not mean reducing mind to its conscious content. Adopting such a position would make it impossible, among other things, to account for the function of the cognitive unconscious. Both Herbart and Steinthal assign a crucial role to the unconscious in the dynamic of representations and in that reciprocal towing of representations and utterances that ensures the connection between speech and thought.

The term *apperception* is used by Herbart, and by Steinthal after him, in an acceptation that differs significantly from the traditional one. It had formerly denoted the self-reflective knowledge of one's internal states and was used basically as a synonym of con-

sciousness. In the new acceptance, it is not the subject who apperceives his own contents, but rather an already structured content that apperceives new ones and aggregates them in more or less complex and articulated units. Concretion, blending, combination, attraction are some of the metaphors used by Steintal (1881: 114-115, 121, 123 *passim*) to describe the aggregation of representations into masses as a process resembling to chemical interaction. Apperception is a function strictly connected to symbolical activity, it processes information, and is the basic function of consciousness. Data are not passively stored in memory in their original form; rather, they are assimilated into the network of pre-existing representations, where they are elaborated and classified. Through this process, representations can connect with the entire cognitive content of a subject and exert their power. Thus, apperception is not a mental process among others, it is «rather, in its absolute generality, the core of mind's activity, the basis of all cognitive acts» (ivi: 181).

Within this map of the mind as representational universe, Steintal sees language as only one of the many cognitive strategies of the subject, though certainly the most important one. Verbal thought is a specific variety of representational activity that does not exclude other non-verbal forms of representation; indeed, as we have seen, it presupposes them. The existence of non-verbal forms of thoughts, complementary to verbal thought, had been taken for granted in language philosophy up to Humboldt. It had been obvious, in particular, to Locke and Condillac, the two most influential authors in this area. For them, verbal representations were related to a larger representational network and had their roots in the sensory organization of experience, from which they derived their semantic power. From this common basis the various modes of expression of different natural languages are developed, with only a relative degree of autonomy, giving the imprint of historical individuality to the natural products of the physiology of the mind.

It is true that few times, in the history of Western philosophy, the coextension of thought and language was upheld so firmly as by the philosophers of 17th- and 18th-century empiricist tradition. But it is also true that their unified theory of language-cum-thought was always preceded by a theory of sensibility. It was part

of a theory of the mind in which non-linguistic strategies of thought play a primary role and have the power of conditioning the very genesis of linguistic signs and their use in communication. The co-implication of linguistic and non-linguistic thought was taken for granted. The specificity of verbal representations laid in the fact that they were not linked to a specific mode of experiencing reality, whereas other forms of representation necessarily depended on their specific sensorial source. This sufficed to explain the more elevated and complex organizational capacity of language compared to other forms of representation, but did not justify a notion of language as an autonomous essence, or the ascribing of the entire representational content of the mind to the domain of linguistic representations. In the wake of this tradition Steinthal refutes the philosophies of identity, assigning to non-verbal thought a crucial role in the strategies of the intellect. There is another crucial point, as we shall now see, on which Steinthal departed both from idealistic philosophies and the previous cognitive tradition in general: the distinction between mind and consciousness.

5. *The cognitive unconscious*

Reflex articulatory motions are not the sole activity that occurs in the absence of the subject's direct intervention. The production of utterances in natural languages, as well as their understanding, is based, for Steinthal, on the re-actualization of representations of which the subject has only an implicit knowledge before speech makes them emerge beyond the threshold of consciousness. Grammaticality is the effect of an interiorized competence and is also latent. The three components of human language – phonic-articulatory, semantic, morphosyntactic – are all based on latent psychophysical processes.

To uphold this thesis, one had to renounce a principle that had been consecrated by a centuries-old tradition: the identification of mind and consciousness. This is what Steinthal did, presenting his position as an explicit break with the dominant philosophical tradition and even with common sense (1881: 131-132). David Romand (2005) has documented the diffusion and importance of the discussion on this subject among German epistemologists of Steinthal's

and of the previous generation. But Steintal was probably the first to use this theory to explain the production of utterances on the basis of an implicit grammatical knowledge, and the understanding of language as a synergy of latent and conscious representations. This was in any case the opinion of his contemporaries, among which Paul (1920: § 12) and Delbrück (1901: 28-29), according to which the greatest discovery of modern psychology was Steintal's thesis, that a large part of mental procedures occur in the dark region of the unconscious (*der dunkel Raum des Unbewussten*), where those representations that are not the immediate focus of attention lie dormant, waiting to be re-actualized. Language connects these oscillating representations (*schwingende Vorstellungen*) with actual ones: it is «a sixth sense, whose purpose [...] is to connect [...] mind and consciousness» (Steintal 1881: 436).

Reproduction of spatiality (see above § 2) plays an essential role also in this process. When we think of actual representations, we cannot help picturing them as points in space, and their relations as articulated in space. When we think of our store of unconscious representations, we cannot help picturing them as situated «in a deep dark space, from which they emerge one after the other in the restricted space lit up by consciousness» (ivi: 133). These are misleading metaphorical images, however, says Steintal. Consciousness and the unconscious are not *containers* but rather *states* (*Zustände*) of the representations (ivi: 132; see 182). Consciousness is the sum of active representations, a product and not a primitive fact (ivi: 188-189). On the other hand, we cannot oppose consciousness and the unconscious as a state is opposed to another state. Representations can be found in consciousness in different degrees. They can be apperceived, that is, made conscious through processes of passive or active attention, according to countless perspectives (ivi: 193-196).

In any case, latent representations govern a good deal of our behavior. Unconscious and yet active phenomena include metaphysical categories and the forms and rules of logic and grammar; the production of language; diachronical change in languages (ivi: 164-166). The phonetic elements of language are also representations that even when active remain under the threshold of consciousness, where they enjoy a cognitive-linguistic primacy, due to their power to re-actualize unconscious mental contents to a much

greater degree than visual images. Consciousness seems even more capable of preserving linguistic sounds in a state of flux than written characters. Proof of this is the fact that children have difficulty understanding the overall meaning of a story when they read it one letter after the other, whereas they grasp it immediately when someone narrates it to them. Even in adults, representations are directly tied to sounds and only indirectly to writing, at least in the case of the mother tongue (ivi: 239-240).

All linguistic competences are active primarily within the domain of the unconscious. The existence of an unconscious phonological competence is attested, according to Steinthal, by various phenomena – the regularity of phonetic change, the presence of rhythm and meter in popular poetry, the assimilation of foreign words in natural languages – and is independent of writing or education. Also unconscious are the connections among representational contents, on which semantic competence is based, and the formal connections among representations which provide the basis for morphosyntactic competence. Equally unconscious are the networks of analogies that aggregate into specific categories nouns having the same inflection, words with the same suffix, all possible relations between subject and predicate, all possible usages of disjunctive or adversative forms, and so on. The ontogenesis of language is proof that all these analogies, laws and categories can be active in the most appropriate and creative of ways without the subject having any notion of them. The child, for example, though having no notion of cause, is capable of constructing causal propositions differing in matter but having the same form. He develops a syntactic norm, that is the representation of the formal unity of a pertinent group of propositions, while learning to understand the corresponding propositional form (ivi: 238-247).

Thus, for Steinthal all the fundamental competences of language arise, and are active, below the threshold of consciousness. The same holds for speech performance and comprehension. A proposition can never be completely present in consciousness as a simultaneous unity. When one speaks or writes, when one listens or reads, the various parts of the utterance, though distant, must be apperceived in function of one another. The grammatical subject at the beginning of a sentence, for example, must be apperceived in relation to a verb even when the latter comes at the end. As a dis-

course unfolds, every sentence must be apperceived in relation to those that precede and follow it (Steintal, 1860: 107-108).

It is in the «deep well» of the unconscious that we find the causes of many linguistic phenomena. The very essence of language lies «in the establishing of connections between the two spheres of the mind» (ivi, 1860: 110).

Think of the mind as a piano: what we call consciousness is the keyboard; the strings hidden in the case correspond to the whole of our mental store [...]. The pressure on the key makes the string vibrate. In the same manner the word, echoing in consciousness, makes the mental content vibrate. Word and content are so connected, that the latter becomes active as soon as the former resonates (Steintal, 1881: 434-435).

6. Conclusion

The advent of language coincides therefore with the advent of consciousness, the culmination of a process of elaboration of sensory data that is, at the same time, a development of mental functions. From this perspective, Steintal's theory does not depart very much from the model elaborated by 18th-century anthropology, starting from Condillac, if not for the fact that Steintal treats communicative intention, and therefore the social use of sounds, as a secondary aspect, coming after the psychophysical causes of verbalization, whereas Condillac and his school tended to view the two aspects as implicating one another.

A second, obvious, difference is that Steintal had access to a literature on psychology and physiology that was incomparably richer than that of his predecessors. We have seen the frequency with which he refers to the works of Müller and Lotze for his phonic-articulatory theory and for his description of mental mechanics. The theory of reflex provided a scientific basis also to ancient theories that had become part of philosophical common sense. Specifically, the notion of analogical reflex could explain the unconscious mechanisms of vocal and synesthetic imitation through which 18th-century naturalism had motivated the origin of language. Similarly, the notion of non-analogical reflex could serve to explain the basic vocabulary of the *cris de passion*, which for naturalism was also a source of articulated language.

Steinthal used the results of medical psychology to reconstruct the abstract conditions that make language possible. The way in which these conditions develop in different historical situations, leading to the various historical languages, is another interesting aspect of Steinthal's philosophy, that makes him one of the founding fathers of cultural anthropology (see Trautmann-Waller, 2006). It also marks yet another difference between Steinthal and 18th-century language philosophy, which had taken for granted the continuity between the natural abstract conditions of language and their historical realization in languages. For Steinthal instead, this transition marks an important epistemological break, the one between individual psychology and social psychology (*Völkerpsychologie*), behind which lies an even more important break, i.e. the one between natural and historical sciences.

There is another and no less important difference between the epistemological conditions in which Steinthal and 18th-century naturalism operated. Kant had imposed a distinction between the form and the matter of knowing, which had been criticized by many of his contemporaries (Herbart among them, whom Steinthal acknowledged as his master), yet could not be ignored by anyone engaged in psychological research. The relation between Steinthal and Kant is a complex issue that cannot be dealt with here. It will suffice to say that notwithstanding Steinthal's confutation of many aspects of Kant's philosophy – first and foremost the distinction between aesthetics and analytics, intuition and concept – a Kantian influence can be detected in his theory of the mind (and, more in general, in 19th-century German psychophysiology: see Meyering, 1989: 116; Formigari, 1994: 193-195). It is, for example, in the name of the Kantian influence, that Steinthal insists on the necessary participation of consciousness and its structures to all epistemological processes.

This is the source of Steinthal's wish to reconcile philosophical realism and idealism. We may well be «auf realistischen Standpunkte Idealisten», that is, embrace realism while not renouncing an idealist point of view. Ontological realism does not rule out a view of the Self as an active epistemological subject, transforming the data of experience into internal data. Steinthal makes this point in his discussion of August Pott's *Etymologische Forschungen* (Steinthal, 1860). Commenting upon Pott's theory of the parts

of speech, he seizes the chance to touch upon some of the central themes of his theory, among which the relation between psychology and linguistics.

Steinthal's stand on this is important: his psychological theory is based on the notion of the reciprocal inherence of the formal element and the external stimulus in representations. The dependence of consciousness on real determinations does not exclude its intrinsic activity. «Consciousness is something completely different from a mirror and can in no way be compared to it. Consciousness does not receive any stimulus whatsoever from the outside without shaping it to its requirements» (Steinthal, 1881: 12). This *Gestaltungskraft*, the shaping force of consciousness, applies also to the most elementary stimuli. Humans do not *see* naturally, they *learn* to see, to recognize movements, distances, shapes. Recognizing an object does not depend solely on the eyes but also on intelligence. In other words, every act of knowing, every step in the development of consciousness, occurs only thanks to an *a priori* and an *a posteriori* factor.

The effort to reconcile idealism and realism associates Steinthal to many contemporaries of his, who engaged in programs of scientific philosophy, including the study of the psychophysical conditions that make representations possible. These scholars reinterpreted Kant's transcendental analytics as a sort of transcendental *psychology*, a study of the ultimate conditions of human representational activity. It is within this framework that we can presently re-read Steinthal: having overcome the anti-psychologist and anti-representationalist prejudice that has marked most of 20th-century philosophy, it is possible that much of the themes of his work will reveal striking theoretical affinities with the problems that the philosophy of natural languages confronts today.

References

- Delbrück, B.
1901, *Grundfragen der Sprachforschung*, Strassburg, Trübner.
- Formigari, L.
1994, *La linguistique empiriste face au kantisme*, Liège, Mardaga.

Kempelen, W. von

1791, *Mechanismus der menschlichen Sprache nebst Beschreibung einer sprechenden Maschine*, Wien; reprint: Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970.

Lotze, H.

1844, «Instinct», in R. Wagner (hrsg. von), *Handwörterbuch der Physiologie*, II, pp. 191-209; reprint: *Kleine Schriften*, I, Leipzig, Hirzel, 1885, pp. 221-250.

1852, *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung.

Meyering, T.C.

1989, *Historical Roots of Cognitive Science. The Rise of a Cognitive Theory of Perception from Antiquity to the Nineteenth Century*, Dordrecht, Kluwer.

Müller, J.

1840-1844, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, Coblenz, Hölscher, 2 vols.

Paul, H.

1920 [1880¹], *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, Niemeyer.

Romand, D.

2005, *La formation du concept d'inconscient cognitif (1815-1970). Contribution à l'histoire de la psychologie et à la théorie des neurosciences cognitives*, Thèse de doctorat, Université Paris 7-Denis Diderot/Université de Parme-UFR GHSS, Laboratoire REHSEIS/Département de Neurosciences, Institut de physiologie humaine.

Slobin, D.I.

1987, «Thinking for Speaking», in *Proceedings of the Thirteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, pp. 435-444.

1996, «From 'Thought and Language' to 'Thinking for Speaking'», in J.J. Gumperz - S.C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-96.

Steinthal, H.

1855, *Grammatik, Logik und Psychologie. Ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander*; reprint: Hildesheim, G. Olms, 1968.

1860, «Über den Idealismus in der Sprachwissenschaft», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, I, pp. 294-328; reprint: *Kleine sprachtheoretische Schriften*, ed. by W. Bumann, Hildesheim-New York, G. Olms, 1970, pp. 380-414.

1881², *Abriss der Sprachwissenschaft. I. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*; reprint: Hildesheim-New York, G. Olms, 1972.

Tani, I.

2000, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Roma, Carocci.

Trautmann-Waller, C.

2006, *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*, Paris, CNRS Editions.

3. Schedario/Recensioni

Recensione a Matteo Favaretti Camposampiero, *Conoscenza Simbolica. Pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna* (Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III serie: *Materialen und Dokumente*, vol. 119), Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2009, pp. 737.

Da sempre la filosofia occidentale si interroga sul contributo dei segni e del linguaggio alla formazione di idee. Un tema particolarmente discusso è la possibilità che il segno linguistico – ammesso che le parole significhino i pensieri – possa avere una funzione cognitiva. Alla questione è riservata una grande attenzione nel Seicento, ma, come hanno posto in luce gli studi di Arndt, esso trova nel primo Settecento una collocazione sistematica nelle opere dedicate alla psicologia e alla logica come problema della “*cognitio symbolica*”, ovvero l’indagine del modo in cui la mente si serve di segni per elaborare concetti, giudizi e ragionamenti.

La formazione di questa tradizione di studi riflette la particolare concezione della logica che si afferma in questo periodo, ovvero quella che è stata definita da Buickerood “*facultative logic*”. Tra la fine del Seicento ed il Settecento si fa strada, infatti, l’idea che la logica debba occuparsi anche di aspetti psicologici, come l’analisi delle facoltà conoscitive. Ne è prova il fatto che, parallelamente al fiorire di proposte di calcoli logici, infatti, in questo periodo – e certamente in ambito tedesco – l’*Essay concerning Human Understanding* di Locke è considerato un testo di contenuto anche logico, e viene dato un grande peso all’aspetto *utens* della logica (come è stato posto in luce dagli studi di Schneiders).

Rispetto alla questione dei segni, dunque, ci si sofferma sul loro possibile uso e si propongono analisi di *tutti* i tipi di segni. Come rileva Stephan Meier-Oeser, infatti, lo studio dei segni, nel diciottesimo secolo, prosegue sulla scia del progetto leibniziano della *characteristica universalis*; tuttavia, a fronte della irrealizzabilità della sua intenzione originaria, c’è un cambiamento di direzione: «in erster Linie geht es nun jedoch nicht mehr um die Invention eines Zeichensystem zur Gewinnung eines allgemeinen Wissens, sondern um die Gewinnung einer allgemeinen Wissen-

schaft von den Zeichensystemen» (Meier-Oeser, 1997: 423).

Con la distinzione tra *cognitio intuitiva* e *cogitatio caeca sive symbolica* Leibniz è alla fonte del dibattito sul fatto che spesso il pensiero ha ad oggetto i segni delle cose e non le idee delle cose. Tuttavia è il modo in cui la posizione leibniziana viene recepita e interpretata da Wolff che influisce maggiormente sulla discussione, sia tra quanti seguono l'impostazione wolffiana sia tra quanti si oppongono ad essa. Per questo Favaretti Camposampiero (già autore, nel 2007, di *Filum cogitandi: Leibniz e la conoscenza simbolica*), in *Conoscenza simbolica, pensiero e linguaggio in Christian Wolff e nella prima età moderna*, analizza in maniera molto ampia e particolareggiata la trattazione del tema da parte di Wolff, sottolineando che «per tutto il secolo, le tesi wolffiane sulla conoscenza simbolica costituiscono la versione standard della teoria, rispetto alla quale chi si occupa di problemi attinenti è comunque tenuto a prendere posizione» (Favaretti Camposampiero, 2009: 14).

Al fine di comprendere in quale panorama, su quali basi e con quali obiettivi polemici si muova l'indagine wolffiana, nel testo viene presentata una ricostruzione delle fonti e degli antefatti. Solo nel radicamento storico di un autore nella tradizione, infatti, è possibile porre in luce l'originalità di un pensiero che si inserisce in un dibattito già aperto, ne accoglie le istanze e ne rinnova alcune conclusioni. Inoltre, proprio grazie all'analisi delle fonti, è possibile mettere in discussione una vulgata che fa di Wolff un metafisico dogmatico seguace delle tesi leibniziane, mentre il sistema granitico e uniforme della filosofia wolffiana rivela alla base un certo eclettismo, e si mostra così come una sintesi coerente e ordinata di numerose fonti di ispirazione e confronto. Quindi se è vero che Leibniz è la sorgente principale del pensiero di Wolff, è anche vero che ad essa si mescolano altre fonti, in vista di una rielaborazione che in tal senso si mostra sicuramente originale.

Innanzitutto, sottolinea Favaretti Camposampiero, Wolff ricomprende il pensiero leibniziano in un'ottica cartesiana. Così accade anche per la *cognitio symbolica*, rispetto alla quale emergono «sedimenti concettuali e terminologici depositati da altri importanti incontri filosofici, fra i quali [...] Locke e la [...] scolastica seicentesca sia cattolica sia protestante» (ivi: 16).

Secondo Favaretti Camposampiero le sezioni dell'opera wolffiana (che, non si dimentichi, spaziano da metafisica a matematica,

da psicologia a giurisprudenza) fondamentali e indispensabili per ricostruire la posizione del filosofo di Halle in merito alla conoscenza simbolica, sono la logica e la psicologia, tanto l'empirica quanto la razionale. Ciò che emerge dall'analisi è che la distinzione tra *cognitio intuitiva* e *cogitatio caeca sive symbolica*, diventa in Wolff la distinzione tra due tipi di rappresentazioni mentali all'interno del processo cognitivo, ovvero tra quelle che hanno per oggetto le cose stesse e quelle che hanno per oggetto segni di qualche specie. Generalmente, ma non in maniera esclusiva, le facoltà inferiori hanno a che fare con il primo tipo (intuitive), mentre le facoltà superiori con quelle del secondo tipo (simbolico). Il grande vantaggio offerto dalle rappresentazioni simboliche è la facilità con la quale esse possono essere combinate, la possibilità di fissare regole di trasposizione dei segni, di dominare le operazioni che si svolgono tramite essi e quindi di controllarne la correttezza.

La struttura del libro segue una duplice direttrice: da una parte si segue l'argomento distinguendo tra aree disciplinari (logica, psicologia empirica e psicologia razionale), d'altra parte, e in conseguenza della prima linea guida, l'attenzione è incentrata prima sugli aspetti più gnoseologici della conoscenza simbolica, poi sugli aspetti fisiologici, infine sulla ricaduta della concezione wolffiana della conoscenza simbolica rispetto al problema mente-corpo e, più in generale, rispetto al problema del rapporto tra pensiero e sensibilità del segno.

Il primo capitolo inquadra dunque la trattazione in ambito logico del tema della conoscenza simbolica e del linguaggio mentale, partendo dalla *Deutsche Logik* wolffiana, analizzata tenendo conto delle dottrine di Clauberg, Cordemoy, Locke, Descartes e dei portorealisti, e finendo con la *Logica latina* – prima delle opere latine del Wolff espulso da Halle e rivolto agli studiosi non più solo di lingua tedesca.

Il secondo capitolo gravita invece nell'ambito della psicologia empirica (sia rispetto alla *Deutsche Metaphysik* che alle successive e più ampie elaborazioni latine), soffermandosi sui concetti fondamentali della semiologia wolffiana, sulle procedure proprie della conoscenza intuitiva e di quella non intuitiva, sulla possibile mediazione tra queste due forme di conoscenza, sulla natura dei diversi segni. In particolare si ricostruisce il risultato della conciliazione wolffiana della prospettiva leibniziana con la semiologia car-

tesiana, e sulla recezione da parte di Wolff del progetto leibniziano della caratteristica reale (con una difesa di Wolff dai passati giudizi negativi in proposito di Barone, Haller e Tonelli), intesa come possibile riduzione della conoscenza simbolica a una conoscenza “quasi-intuitiva”. In essa

l'uso di caratteri non è solo un ausilio esterno, un modo di trascrivere sulla carta i propri pensieri. La mente si forma immagini di caratteri, idee di segni che vengono pensate al posto delle nozioni che i segni esprimono. [...] davanti all'occhio della mente non passano altro che rappresentazioni di segni caratteristici, combinabili e permutabili in modo automatico (ivi: 277).

Ma la cosa fondamentale è che il significato dei segni è manifesto e distinto pertanto «è *come se* la mente contemplasse le idee stesse delle cose: *come se* la conoscenza fosse ricondotta alla sua forma intuitiva» (ivi: 278), senza che sia presente il «tratto distintivo dell'intuizione vera e propria, ossia il contatto diretto con le idee (sempre, almeno in parte, confuse) originate dalle facoltà inferiori» (ivi: 279). Una conoscenza che dunque non è intuitiva ma quasi-intuitiva perché «per togliere il 'quasi', si dovrebbe depurare il pensiero anche dal supporto visivo dei caratteri, ma ciò vorrebbe dire arrogare all'uomo una conoscenza di cui soltanto Dio dispone» (ivi: 283).

La conseguenza che Favaretti Camposampiero sottolinea è che cade l'istanza dell'intelletto puro cartesiano, che viene sostituito dalla conoscenza simbolica, nella quale resta sempre una parte sensibile legata ai segni.

Il terzo capitolo offre un'ampia ricostruzione storica della trattazione della *cognitio symbolica* rispetto all'intellezione pura nei dibattiti di età cartesiana. Il punto fondamentale è la possibilità che Dio e gli universali, oggetti dell'intellezione pura secondo una lunga tradizione, siano accessibili tramite la conoscenza simbolica e quindi il linguaggio.

Sulla base della ricostruzione offerta nel terzo capitolo, il quarto capitolo gravita nell'ambito della psicologia razionale (di nuovo sia rispetto alla *Deutsche Metaphysik* che alle successive trattazioni latine), seguendo lo sviluppo delle idee wolffiane sul rapporto tra pensiero e linguaggio, dai primi scritti sull'argomento fino alle opere della maturità. Il punto di partenza è il problema della conciliazione del dualismo mente-corpo: la possibile armonia tra cor-

po e anima va ricercata proprio nel fatto che l'intelletto opera mediante la rappresentazione di segni, e quindi le conoscenze intellettuali sono rappresentabili *materialmente*, e il corpo può rappresentare l'attività delle facoltà conoscitive superiori¹.

Ma data la possibilità di esprimere attraverso il corpo i pensieri, come sfuggire all'accusa di materialismo? Come mantenere il parallelismo e non ridurre la mente al corpo? Secondo Favaretti Camposampiero a risolvere questa insidia è l'ipotesi delle *idee materiali dei vocaboli*, cioè l'ipotesi (svolta da Wolff e ancor più dal woffiano Bilfinger) di un prestabilimento che spiega «come sia possibile che le fibre del cervello assumano le appropriate configurazioni simboliche senza che vi sia una interazione psicofisica» (ivi: 22). Ma le idee materiali dei vocaboli risultano poi funzionali alla psicologia razionale anche prescindendo dal problema dell'armonia prestabilita, poiché permettono di mantenere la tensione tra immaterialità dell'anima e influsso di fattori fisici e linguistici sulle operazioni mentali.

Più che ridurre la mente al corpo, si tratta dunque di ridurre il pensiero ai segni. La conseguenza potrebbe essere una riscrittura della differenza tra intuitivo e simbolico rispetto alla natura dei differenti segni. Non è però quest'ultimo punto ad essere in questione (un punto che sarà chiarito con una netta distinzione tra i segni matematici e le parole nella risposta di Kant alla *Preisfrage* del 1763).

Favaretti Camposampiero dichiara di aver ricavato dalla *Deutsche Logik* l'idea fondamentale per interpretare la concezione woffiana della *cognitio symbolica*: più precisamente dalla distinzione tra il concetto del vocabolo e il concetto del suono del vocabolo che Wolff espone nel secondo capitolo dell'opera. Secondo l'autore, infatti, sebbene nelle logiche woffiane non sia esplicitamente tematizzata la conoscenza simbolica, è tuttavia importante leggere in quest'ottica le indicazioni woffiane sull'uso dei vocaboli, sui rischi nei quali può incorrere l'attività cognitiva simbolica portata avanti con le parole, ovvero in base ai segni delle lingue storico-naturali.

¹ «La rivoluzione simbolica nella sfera della rappresentazione prepara la strada all'intelletto, e predispone gli strumenti (le idee materiali dei vocaboli) grazie ai quali le operazioni intellettuali potranno essere rappresentate nel corpo» (ivi: 597).

Proprio perché nell'opera è colta l'importanza della logica per la ricostruzione storica, sarebbe stata interessante una maggiore problematizzazione del fatto che Wolff metta in guardia dalle insidie dell'uso in logica delle lingue storiche e tuttavia non proponga un modello di calcolo logico simbolico, sebbene «le definizioni wolffiane della conoscenza simbolica precisano sempre che essa può far uso di parole ma anche di altri segni» (ivi: 255) e pur sostenendo che «le leggi in vigore sono, ovunque, quelle insegnate dalla logica, poiché tra i vari modi di ragionare – la dimostrazione geometrica, la deduzione sillogistica, la scoperta, il calcolo – non vi è nella forma alcuna differenza di rilievo» (ivi: 284).

L'aspetto che invece maggiormente interessa all'Autore, che ritiene che i due motivi fondamentali della psicolinguistica wolffiana siano la tesi della dipendenza della ragione dall'uso del linguaggio e la nozione di *conatus ad loquendum*, è comprendere cosa possa essere «un evento cognitivo mediato da parole o segni» attraverso l'analisi dell'«immagine acustica suscitata nel pensiero dall'ascolto di una sequenza di suoni articolati» (ivi: 17). Diventa così centrale il *Begriff des Tones*, del quale Favaretti Camposampiero ricostruisce la parentela con l'*idée du son* portorealista e l'*idea of the sound* lockeana, e ancor prima con la logica e la semiotica della scolastica tardo medievale e moderna.

Il problema di fondo è la mediazione tra il segno (esteriore) e il concetto (interiore) che custodisce il significato del segno: a tal proposito Favaretti Camposampiero sottolinea che alla distinzione aristotelica mediata e tramandata da Boezio nell'occidente latino, tra termini vocali, termini scritti e termini mentali, nei trattati di logica tardo medievale si unisce un «quarto tipo di segni linguistici, chiamati 'termini mentali impropri', 'concetti non-ultimati' o 'concetti medi'. A questi viene conferito un ruolo importante nella spiegazione dei processi cognitivi coinvolti nell'uso e nella comprensione del linguaggio verbale» (ivi: 18). Trasposto in età cartesiana, il problema diventa più in generale quello della mediazione tra mente e corpo, data la radicale separazione tra *res cogitans* e *res extensa* nella metafisica cartesiana, e in ambito occasionalista si riflette nella separazione tra “corpo” e “anima” della parola stessa, tra supporto materiale del linguaggio e significato mentale legato a tale entità fisica.

Con l'aggiunta dell'idea del suono gli elementi che entrano a descrivere l'attività linguistica sono dunque quattro: «la cosa, la

sua rappresentazione nel pensiero, il suo nome (inteso come segno materiale) e la rappresentazione mentale di quest'ultimo». Favaretti Camposampiero indica questo modello con l'espressione "quadrato semantico occasionalista" e lo pone alla base del modello wolffiano della *cognitio symbolica*. Secondo l'autore, infatti,

Wolff ha interpretato la leibniziana *cogitatio caeca sive symbolica* come una sorta di linguaggio mentale improprio, per usare la terminologia scolastica, che viene temporaneamente scisso dal suo correlato mentale 'propriamente detto'. In altri termini, avere una cognizione simbolica significa scandire mentalmente delle parole, passare in rassegna idee di vocaboli (o di segni non verbali) senza associare ad esse alcuna rappresentazione degli oggetti designati dai vocaboli (o dai segni in genere). Si pensa in formato simbolico quando il pensiero intenziona soltanto i segni, non le cose stesse: il processo di significazione rimane non ultimato, viene interrotto prima che la mente trascorra dalla rappresentazione del segno alla comprensione del significato (ivi: 19).

Certamente la ricostruzione di questo tema offerta nel testo è ricca e molto interessante, ed è molto proficuo soffermarsi sulla «riflessione filosofica sul ruolo cognitivo del linguaggio e dei segni» come «anello di congiunzione tra lo studio delle funzioni mentali e le ipotesi sui meccanismi cerebrali correlati al pensiero» (ivi: 23). Il testo in questione è dunque uno strumento utilissimo per una auspicata ricostruzione della storia del concetto di *cognitio symbolica* che riconosca il ruolo di Wolff nelle successive riflessioni sul linguaggio. Resta però aperto nel lettore l'interrogativo (forse da rivolgere a Wolff stesso) sul ruolo privilegiato assegnato al linguaggio verbale. È vero che secondo Wolff «il logico deve assumere il fatto che gli uomini utilizzano dei segni verbali» (ivi: 162), ma non è chiaro perché essi, intesi come suoni, sarebbero indispensabili alla ragione, tanto da poter essere messa in dubbio – di contro a quanto affermava la *Logique* di Port Royal – la razionalità del sordomuto.

Se l'attività intellettuale e razionale opera per mezzo di segni, o meglio di idee di segni, perché il linguaggio verbale sembra non essere solo il caso più comune, ma l'elemento imprescindibile? Addirittura, come rileva Favaretti Camposampiero, per Wolff i segni sono vicari del linguaggio ed è presupposta la reciproca traducibilità. Per procurare conoscenza distinta i linguaggi simbolici devono essere traducibili nella lingua d'uso, affinché le espressioni che essi compongono possano essere formulate a voce da parte dell'interprete;

ma il ruolo del linguaggio nell'uso dei simboli caratteristici resta secondario e quando si passa allo studio dei segni euristici l'enunciabilità non viene più menzionata come indicatore di grado di distinzione e si sottolinea anzi come l'apprendimento e la fruizione del linguaggio caratteristico non presuppongano la mediazione della lingua d'uso (ivi: 274).

Inoltre: Wolff sa bene che solo se il *quaesitum* è completamente determinato dai dati si può applicare l'*ars inveniendi* (ivi: 272) e che «esplicitare il senso di un enunciato verbale non è come ridurre un'equazione, partendo da premesse formulate a parole non è possibile calcolare la conclusione. La matematica è invece in condizione di sfruttare questa possibilità» (ivi: 273). Ma, quindi, se per Wolff, in logica, è necessario avere a che fare con le parole e non è possibile ridurre il ragionamento alla caratteristica algebrica, «a causa dello scarso grado di distinzione della nostra conoscenza» (ivi: 294) che, sfuggendo alle insidie delle lingue naturali, si serve di lettere e procede poi al calcolo senza la zavorra dei concetti legati ai caratteri (per consentire solo alla fine una ritrasposizione dei segni nei concetti), per cui la lingua filosofica resta un *desideratum* (ivi: 270-271], quale euristica resta alla logica? Il segno linguistico può rivelare dei vantaggi? Che succede quando non si hanno *data* e *quaesita*?

Quello che resta poco chiaro è dunque da una parte il passo che spiega la *necessitas signorum* come una *necessitas vocabulorum* (e meglio una *necessitas sermonis*), dall'altra se l'inevitabilità del segno linguistico in logica possa presentare dei vantaggi rispetto all'euristica, un punto che sarà oggetto d'indagine del "wolffiano" Lambert, in particolare negli scritti postumi pubblicati da Bernoulli nel 1787 come *Fragmente über die Vernunftlehre* (contenuti nel primo volume delle *Logische und philosophische Abhandlungen*, ora in Lambert (1965 ss., vol. VI, pp. 181-524), nel § 343 della *Semiotik* nel *Neues Organon* (nel quale si parla dell'opportunità di sviluppare il confronto e l'allegoria nell'arte della scoperta [*Erfindungskunst*]), e in una lettera a Holland del 21 aprile 1765 nella quale Lambert riprende questo paragrafo per sostenere che quanto vi è sostenuto è molto utile (ivi: vol. IX, p. 22).

Chiara Fabbrizi*

Università di Roma «La Sapienza»
chiara.fabbrizi@uniroma1.it

Riferimenti bibliografici

Favaretti Camposampiero, M.

2007, *Filum cogitandi: Leibniz e la conoscenza simbolica*, Milano, Mimesis.

Lambert, J.H.

1965, *Philosophische Schriften*, a cura di H.-W. Arndt *et al.*, Hildesheim-New York-Zurich, G. Olms.

Meier-Oeser, S.

1997, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.

Recensione a Sabina Fontana, *Linguaggio e Multimodalità. Gestualità e oralità nelle lingue vocali e nelle lingue dei segni*, Pisa, Edizioni ETS, 2009, pp. 285.

Linguaggio e Multimodalità, il saggio che Sabina Fontana ha recentemente pubblicato all'interno della collana «Comunicazione e oltre» delle Edizioni ETS, si inserisce a pieno titolo nel dibattito semiolinguistico scaturito, negli ultimi decenni, dalla riflessione sulle modalità di articolazione del linguaggio per mezzo della materia gestuale. Un dibattito che sempre di più ha insistito sullo studio attento dei gesti co-verbali e delle lingue dei segni usate dalle persone sorde per comunicare, e che ha mostrato, attraverso analisi sempre più raffinate, quali processi consentano la trasformazione in strutture linguistiche delle capacità senso-motorie e delle risorse cognitive generali dell'individuo. Del resto, se il significato linguistico è fortemente influenzato da specifici schemi di immagine e da *frames* di natura esperienziale¹, i gesti a cui gli individui ricorrono per rafforzare o specificare quanto dicono per mezzo delle parole e, più in generale, le diverse modalità espressive che privilegiano la componente visivo-gestuale (dalla pantomima alle lingue dei segni) rappresentano la migliore dimostrazione di quanto la dimensione corporea sia decisiva ai fini della costruzione del significato.

Una tale concezione della significazione viene avvalorata fin dal primo capitolo del libro, dove, ripercorrendo le diverse ricerche sulla base neurologica del linguaggio, Fontana mostra come i nostri processi cognitivi siano inestricabilmente connessi alla mediazione senso-motoria del corpo e come linguaggio, azione e cognizione condividano sistemi neuronali comuni, ribaltando così la prospettiva classica che separava nettamente l'attività mentale dall'azione.

La natura multimodale del linguaggio è indagata dalla studiosa anche con riferimento ai diversi stadi di acquisizione delle capacità linguistiche. Il secondo capitolo, infatti, è volto ad illustrare il ruolo

¹ Cfr. Johnson (1987), Lakoff-Johnson (1980), Violi (1997).

lo decisivo del gesto ai fini dello sviluppo di una più generale competenza comunicativa dell'individuo. In particolare vengono riportati e commentati numerosi studi che dimostrano come il gesto e la parola si interfaccino continuamente e si sviluppino parallelamente fin dalle primissime fasi di vita. E, anche quando la modalità espressiva preponderante è di natura gestuale, come nel caso dei bambini sordi – una modalità che, dal punto di vista neurofisiologico, a rigore, sarebbe da ricondurre all'emisfero destro –, le aree cerebrali normalmente attivate, sia nella fase di produzione che in quella di percezione dei movimenti gestuali, sono quelle dell'emisfero sinistro, le stesse di quelle impiegate per processare i segnali uditivi.

Nel terzo capitolo lo studio si addentra nel confronto fra lingue vocali, intese sempre come sistemi multimodali, e lingue dei segni, facendo emergere alcuni problemi teorici e metodologici che investono qualsiasi semiotica del gesto. Caratteristiche come la doppia articolazione o l'arbitrarietà sono da considerarsi universali ai fini di una definizione dei diversi sistemi linguistici? O è il caso, invece, di mettere in discussione le stesse acquisizioni della linguistica novecentesca? È proprio necessario tentare di ricondurre i movimenti gestuali a delle unità minime prive di significato autonomo, come avviene, sul piano verbale, con i fonemi? Esistono, in altre parole, le condizioni per strutturare una fonologia di tipo gestuale o bisogna trovare nuove strade teoriche e metodologiche che ci permettano di delineare la linguisticità di un dato sistema di segni non verbali?

Sabina Fontana affronta tali questioni, che rappresentano delle vere e proprie sfide per una semiotica del gesto, con grande competenza e spirito critico, mostrando non solo una conoscenza approfondita della letteratura esistente ma anche la capacità di assumere delle posizioni assolutamente inedite. Ciò avviene in particolare nell'ultima parte del libro dove, dopo aver ribadito la necessità di indagare il fenomeno linguistico all'interno del suo contesto d'uso – del resto, come scriveva Saussure, «La langue est un fait social» – e dopo aver quindi riflettuto sulle variabili sociolinguistiche che inevitabilmente influenzano qualsiasi lingua dei segni, l'analisi si concentra sulla natura e sul ruolo delle componenti orali all'interno delle lingue dei segni.

Sono due le categorie utilizzate per definire l'oralità nelle lingue

segnate: le labializzazioni, ovvero quelle componenti che riproducono la forma labiale del gruppo fonetico rilevante per i sordi, che risultano più facilmente visibili attraverso la lettura labiale, e i gesti labiali, componenti del tutto indipendenti dal parlato che però divengono spesso parte integrante dell'articolazione del segno e che svolgono per questo – sia quando sono iconici sia quando sono arbitrari – importanti funzioni grammaticali.

Si tratta, a ben vedere, di fenomeni scarsamente indagati nell'ambito delle ricerche sulle lingue dei segni. La ragione di ciò è forse da ricercare nel fatto che, fino a pochi anni fa, la linguisticità di questi sistemi di segni non era affatto accettata. Molti studiosi quindi, in un primo momento, hanno provato ad applicare alle lingue segnate i modelli proposti dalla linguistica in funzione dell'analisi della lingue vocali. L'obiettivo era quello di continuare a salvaguardare l'autonomia dei segni senza con questo metterne in discussione la piena linguisticità. Per questo si è cercato anche di non mettere troppo in evidenza la presenza di vere e proprie forme gestuali all'interno del flusso segnato, con la conseguenza che il gesto, ancora oggi, non risulta, salvo poche eccezioni², un oggetto di ricerca consolidato nell'ambito degli studi sulle lingue segnate.

Fontana si pone in contrasto con questo orientamento di ricerca e, attraverso l'analisi delle componenti orali, cerca di dimostrare quanto in realtà unità segniche di natura semiotica diversa possano e debbano convivere perché si abbia una ricca articolazione del senso. L'ipotesi sottostante all'intero lavoro è che le componenti orali presenti all'interno del discorso segnato svolgano una funzione paragonabile a quella dei gesti che accompagnano le produzioni verbali degli udenti e che pertanto possa essere utile analizzare tali componenti per mezzo delle teorie e dei metodi d'analisi proposti nell'ambito dei *gesture studies*. In ciò si giustifica la necessità di considerare qualsiasi forma linguistica nella sua fondamentale dimensione multimodale. Da questo studio, infatti, emerge in maniera esemplare come ogni atto linguistico sia da considerare una unità globale, in cui le componenti verbali e non verbali concorrono in maniera complementare, in base alle esigenze comunicative degli utenti, alla definizione del significato. Non solo

² Cfr. Liddell (2000; 2002) o Emmeroy (1999).

quindi viene meno quella asimmetria fra i diversi sistemi semiotici coinvolti in un'interazione, che ha visto nella lingua vocale il «sistema di modellizzazione primario» a cui gli altri sistemi, a partire da quello gestuale, si sarebbero dovuti via via conformare, ma si impone una ridefinizione del concetto stesso di lingua, la quale dovrà essere considerata un sistema di sistemi.

Anche le lingue dei segni, d'altra parte, si presentano come sistemi multimodali: postura del corpo, movimenti del capo, direzione dello sguardo, espressioni facciali e componenti orali rappresentano un insieme di segni non manuali assolutamente necessari ai fini della produzione e della comprensione del discorso segnato, soprattutto in funzione della disambiguazione dell'enunciato – per stabilire, per esempio, se si tratta di una domanda o di un'asserzione – e per consentire al segnante di assumere una posizione rispetto all'enunciato stesso.

L'analisi approfondita condotta sull'origine e sulle funzioni di quella che viene definita da Fontana un'oralità co-segnica consente però di mettere in evidenza un altro grande merito di *Linguaggio e Multimodalità*, e cioè la capacità di contestualizzare sempre lo studio delle lingue segnate in funzione del punto di vista dei segnanti. Grazie anche alla conoscenza e alla frequentazione della comunità sorda, infatti, Fontana mostra come sia fondamentale la considerazione del punto di vista dei segnanti ai fini della comprensione dei fenomeni segnati. Come fa giustamente notare l'autrice, è inutile discettare – come è stato fatto recentemente in numerosi studi condotti sulle labializzazioni – sul fatto che tali unità siano o meno da ritenere degli elementi strutturali dei sistemi segnati: le labializzazioni sono costantemente e trasversalmente presenti nei contesti comunicativi dei sordi e un discorso segnato che le escluda del tutto non è giudicato accettabile dai segnanti.

Il testo in questione rappresenta quindi un contributo assolutamente prezioso per questo campo di studi e, specie quando approfondisce gli aspetti grammaticali, semantici e pragmatici di labializzazioni e gesti orali, è destinato a diventare, per la profondità e la vastità delle esemplificazioni e delle verifiche con cui vengono puntellate le tesi principali dello studio, un imprescindibile riferimento per le ricerche future.

Avere inoltre posto l'accento sulla natura multimodale del linguaggio piuttosto che continuare, sulla scia degli studi che, negli

anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, avevano assegnato alla comunicazione non verbale un ruolo semplicemente vicario e comunque «distinto» rispetto alla comunicazione verbale, considerata la «vera» comunicazione (da qui l'esigenza di ricorrere al sintagma «non verbale» per esprimere qualsiasi articolazione espressiva della materia gestuale), consente al lavoro di Fontana di guadagnare un posto di rilievo all'interno di una prospettiva di ricerca – che è linguistica, è etnografica, ma che è anche e soprattutto semiotica – che intenda rendere conto della strutturazione profonda dei sistemi di significazione coinvolti nei processi della comunicazione umana.

Giuseppe Segreto

Università di Siena
g.segreto@unisi.it

Riferimenti bibliografici

Emmorey, K.

1999, «Do Signers gesture?», in L. Messing, - R. Campbell (eds.), *Gesture, Speech, and Sign*, New York, Oxford University Press, pp. 133-159.

Johnson, M.

1987, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lakoff, G. - Johnson, M.

1980, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press (tr. it. *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Espresso Strumenti, 1982).

Liddel, S.K.

2000, «Blended spaces and deixis in sign language», in D. McNeill (eds.), *Language and Gesture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 331-357.

2002, «Modality effects and conflicting agendas», in D. Armstrong - M.A. Karchmer - J.V. Van Cleve (eds.), *The study of signed languages: essays in honor of William C. Stokoe*, Washington DC, Gallaudet University Press, pp. 53-81.

Violi, P.

1997, *Significato ed esperienza*, Milano, Bompiani.

Recensione a Angela Bianchi, *Pensieri sull'etimo. Riflessioni linguistiche nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi*, Roma, Carocci, 2012, pp. 151.

Nel 1991, in occasione dell'VIII Convegno Internazionale di studi leopardiani, Maurizio Dardano apriva la sua relazione affermando: «parlerò della riscoperta di un linguista che per molto tempo è stato considerato soltanto un poeta, un letterato e un erudito» (Dardano, 1991 [1994: 1]). È questa una delle testimonianze di quell'avvenuto cambiamento di prospettiva nello studio delle note zibaldoniane che a partire dagli anni Settanta ha permesso di riconoscere in Leopardi ciò che Leopardi riconobbe in Dante: la figura di un «vero filosofo linguista italiano» (*Zib.* 2127). I lavori di Bolelli (1975), Lo Piparo (1982) e soprattutto la prima monografia interamente dedicata alla *Linguistica leopardiana* (Gensini, 1984), sono stati pionieri nell'affermazione di questa nuova prospettiva e nel superamento di una critica alle note linguistiche dello *Zibaldone* orientata dal principio crociano che vedeva la poesia come pura intuizione e dal correlato convincimento che un vero poeta non potesse essere allo stesso tempo un grande pensatore.

È in quest'ottica, oramai consolidata, che si iscrive il libro di Angela Bianchi *Pensieri sull'etimo. Riflessioni linguistiche nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi*. Il volumetto, preceduto da una prefazione di Diego Poli, è la versione ampiamente rielaborata della tesi di dottorato dell'autrice. Bianchi propone «un percorso all'interno dello "smisurato manoscritto" dello *Zibaldone*, sul filo rosso di un'indagine di tipo linguistico basata sull'etimologia» (p. 129).

Per la natura stessa dello *Zibaldone*, per le sue caratteristiche di «pensiero in movimento» (Solmi) e per l'intreccio della tematica etimologica con le altre riflessioni di carattere linguistico (e di queste con l'intero sistema di pensiero di Leopardi), isolare un argomento e tematizzarlo è impresa non facile. Bianchi sceglie la strada di un libro strutturalmente eterogeneo, suddividendo la materia in tre parti.

Nella prima l'autrice ricostruisce la genesi e lo sviluppo dell'interesse leopardiano per lo studio dell'etimologia che, nato *entro dipinta gabbia*, si alimenta via via di libri non presenti nella biblioteca di Monaldo, di un'urgenza di altre letture, testimoniata dai rapporti che Giacomo intratteneva con il mondo dei librai e degli editori. Particolare attenzione è dedicata al ruolo della letteratura periodica dell'epoca e agli strumenti lessicologici, lessicografici e linguistici a disposizione di Leopardi (grammatiche e dizionari, tra cui il fondamentale *Lexicon* del Forcellini, nell'edizione del 1805-12). Il secondo capitolo di questa prima parte contiene invece una breve rassegna della bibliografia sulle note linguistiche dello *Zibaldone*.

È nella seconda parte del volume (capp. 3 e 4) che Bianchi, attraverso una metodologia di tipo empirico, indaga i passi dello *Zibaldone* dedicati all'etimologia e propone la propria analisi critica del tema, delineando la complessa rete di rapporti che questo intrattiene con gli altri argomenti di carattere linguistico. La terza parte, infine, isola e mette in luce gli interessi di Leopardi per la lessicografia e la lessicologia, considerate come poli primari di interesse da cui muove lo studio dell'etimo (cap. 5) e ne analizza i legami con altre istanze linguistiche quali la sinonimia e la traduzione (cap. 6).

L'etimologia è in Leopardi uno dei luoghi emblematici in cui si saldano l'indagine empirica sulle lingue e la riflessione filosofica e antropologica sul nesso tra lingue, nazioni, e storia del genere umano. Il dato linguistico è la base necessaria ma non sufficiente per un'analisi etimologica che voglia essere filosofica, come Leopardi afferma in *Zib.* 1134:

Le etimologie stesse particolari sarebbero meno frivole [...] e si scoprirebbero moltissime bellissime ed utilissime verità, non solamente sterili e filologiche, ma fecondissime e filosofiche, atteso che la storia delle lingue è poco meno (per consenso di tutti i moderni e veri metafisici) che la storia della mente umana.

Bianchi non manca di sottolineare la duplice prospettiva entro cui si muove l'interesse di Leopardi per la ricerca etimologica e ne rintraccia altresì il metodo, che subisce la suggestione del neonato comparativismo linguistico, i cui prodotti Leopardi non conosce direttamente ma di cui «coglie tuttavia il valore dalle notizie

estratte da qualche periodico» (p. 49). L'autrice precisa però da subito come «Leopardi non sia un etimologo, né intenda proporsi come tale, ma utilizzi una tecnica ispirata a modelli etimologici per riflettere sulla lingua secondo un principio che potremmo definire metalinguistico» (p. 28).

Seguendo questo principio, Bianchi propone una rilettura dei passi più importanti dello *Zibaldone* dedicati all'etimologia (in particolare i pensieri del 1821, in *Zib.* 957-958 e *Zib.* 1272-1283), dispiegando – nella parte centrale del libro – la fitta trama di relazioni che collegano tale tematica alla riflessione linguistica di Leopardi nella sua complessità. Il lettore ritrova quindi – esaminati *dalla prospettiva* e ridistribuiti *in funzione* del tema etimologico – i momenti fondamentali che definiscono la costellazione della filosofia linguistica leopardiana: le dicotomie parole/termini e immaginazione/ragione, il binomio varietà/uniformità, il ruolo della metafora nei processi di evoluzione linguistica e, soprattutto, lo statuto del segno, con particolare attenzione alla sua «forma esterna» – ciò che oggi diremmo il “significante” – che occupa un ruolo centrale nell'indagine etimologica di Leopardi testimoniandone la modernità dell'approccio.

La terza parte del volume ha un taglio più settoriale rispetto alla precedente e affronta l'interesse leopardiano per la lessicografia e la lessicologia (cap. 5), ambiti che sollecitano l'attenzione di Leopardi nei confronti della tematica etimologica: «probabilmente è alla luce degli studi lessicologici e lessicografici che Leopardi si interessa di etimologia» (p. 111), e quello per la traduzione (cap. 6), interesse teorico e pratico del Leopardi, che lo conduce inevitabilmente a riflettere sull'origine delle parole. Questi due capitoli finali hanno la coesione e la coerenza di saggi autonomi e compiuti sui rispettivi temi.

Complessivamente, la natura stessa dell'argomento trattato consente all'autrice di restituire alla figura di Leopardi la sua articolazione composita. Lo studio dell'etimologia infatti si situa – più di altri – al convergere di numerose vie: l'indagine diacronica e sincronica sulle singole lingue, la linguistica storica e comparativa, sollecitata proprio negli anni in cui Leopardi scrive dalle ricerche sul sanscrito («la lingua Sascrita, quell'antichissima lingua indiana», *Zib.* 928), la riflessione sulle origini del linguaggio e la volontà di risalire ad una comprensione filosofica della storia e della cultu-

ra dell'uomo attraverso lo studio delle parole, per citarne solo alcune.

L'autrice traccia dunque un'immagine di Leopardi che è allo stesso tempo linguista, erudito, traduttore e studioso di problemi di traduttologia, lessicologo, profondo indagatore di lingue antiche e moderne e, infine, filosofo. Tuttavia il ritratto di un Leopardi teorico della lingua in senso ampio si ricompona solo alla fine del libro di Bianchi, che in ciascuna delle tre parti ne privilegia, per motivi di analisi, un aspetto (l'erudito, il linguista-filosofo, il lessicologo e teorico della traduzione). La struttura settoriale, esplicitamente dichiarata dall'autrice nella premessa («uno degli aspetti più evidenti di questo lavoro è la diversità tematica e strutturale delle tre parti che lo compongono», p. 23), ha l'indubbio vantaggio di sistematizzare una materia potenzialmente sterminata.

L'unica perplessità, in un volume altrimenti ben argomentato, riguarda lo spazio concesso, nelle *Conclusioni*, ad una visione d'insieme e di raccordo tra le parti.

Una loro più articolata sintesi in fase conclusiva, avrebbe consentito di mettere maggiormente in luce un'ipotesi che è centrale nel saggio di Bianchi, quella di un progetto leopardiano specificamente dedicato all'etimologia («lo studio e l'analisi di Leopardi sull'etimologia può essere inteso, analogamente al *Parallelo* e ad altre indagini condotte dall'autore, come uno di quei progetti incompiuti che non hanno mai visto la luce», p. 129), tematizzando però in modo più diretto anche le possibili ragioni della sua mancata realizzazione, prima fra tutte quella che ne rintraccia la causa proprio nella natura del multiforme approccio leopardiano al tema: da erudito, da filologo, da filosofo.

Ciò non oscura tuttavia il pregio maggiore del volume che consiste nel riuscire a districare trame di pensiero affidate a note sparse ma legate da stretti richiami dialettici per arrivare a tracciare un quadro rigoroso e ottimamente documentato degli interessi etimologici di Giacomo Leopardi.

Cecilia Gazzeri

Università di Roma «La Sapienza»
ceciliagazzeri@hotmail.com

Riferimenti bibliografici

Boelli, T.

1975, «Leopardi linguista», in Id. *Leopardi linguista e altri saggi*, Messina, G. D'Anna, 1982, pp. 7-28.

Dardano, M.

1994, «Le concezioni linguistiche del Leopardi», in *Lingua e stile nell'opera di Leopardi*. Atti dell' VIII Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 settembre – 5 ottobre 1991), Firenze, Olschki, pp. 21-43.

Gensini, S.

1984, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna, Il Mulino.

Lo Piparo, F.

1982, «Matérialisme et linguistique chez Leopardi», *Historiographia Linguistica*, 9, 3, pp. 361-87.

Solmi, S.

1983, «Il pensiero in movimento di Leopardi», in A.M. Moroni (a cura di), *Giacomo Leopardi, Zibaldone di pensieri*, Milano, Mondadori, pp. XXXII-XLVIII.

4. Notizie

Leibniz' Sprachforschung und Sprachphilosophie

Hannover 1-2 Juni 2012. Eine gemeinsame Veranstaltung mit
der Gottfried-Wilhelm-Leibniz Gesellschaft zum 75
Geburstag von Prof. Dr. Hans Poser

Lucia Oliveri*

Che la Tagung tenutasi ad Hannover dall'1 al 2 Giugno 2012 intitolata *Leibniz' Sprachforschung und Sprachphilosophie* sia stata in onore di Hans Poser per il suo 75esimo compleanno non è certamente un caso. Hans Poser rappresenta uno di quegli studiosi che non hanno guardato alle ricerche linguistiche di Leibniz come a un interesse marginale, proprio semplicemente di uno spirito enciclopedico, in grado di spaziare dalle matematiche alle scienze naturali, dalla giurisprudenza alla filosofia e alla tecnica, apportando in ogni campo un proprio contributo significativo. Le sue ricerche hanno cercato di cogliere piuttosto l'aspetto sistematico delle investigazioni linguistiche leibniziane e, seguendo proprio la linea aperta dalla Schulemburg e dal suo *Leibniz als Sprachforscher*, hanno mostrato come il progetto di una lingua caratteristica e gli studi sulle lingue naturali siano molto di più che due binari che negli anni proseguono in modo parallelo. Essi sono piuttosto il riflesso di uno stesso problema che fa capo alla domanda: perché necessitiamo di segni per esprimere i pensieri – che resterebbero altrimenti inscrutabili agli altri?

Se si inizia a guardare il problema da questo punto di vista ci si accorge che ciò che si può esprimere grazie al linguaggio è molto più estensivo di “ciò che è da conoscere”, oggetto proprio di una caratteristica. La comunicazione è l'oggetto delle lingue naturali, che, a causa dei nostri bisogni e del loro legame con le occasioni si presentano come un prodotto storico, caratterizzato dalla praticità che ci allontana dall'“ordine delle idee”, per usare l'espressione dei *Nuovi Saggi*, e riflettere la “storia delle nostre scoperte”. La scissione tra linguaggi naturali e caratteristica sembra a questo punto evidente: se i primi ci allontanano dall'ordine intelligibile e

* Westfälische Wilhelms-Universität Münster. oliveri.lucia@gmail.com

razionale delle idee, allora dovrà essere la seconda a ripristinarlo. La risposta alla domanda su come sia possibile instaurare l'ordine delle idee, sembra seguire di conseguenza: poiché un ordine delle idee è difficile da istituire a priori, Leibniz si interessa alle lingue naturali per disincrostarle dalle impurità dei bisogni e delle occasioni, per mostrarci l'irresistibilità della *pura ratio*. Di fronte a questo ragionamento lineare, Poser si è sempre posto in maniera scettica, facendo emergere piuttosto un'altra questione: se la lingua caratteristica si pone come la lingua razionale, significa forse che i linguaggi naturali sono irrazionali? Se ciò fosse vero, significherebbe che tramite le lingue naturali, secondo Leibniz, non saremmo in grado di esprimere ragionamenti o, ancora, che esse permettano solo una comunicazione confusa e errata tra gli uomini. Ecco allora sorgere l'altra linea di pensiero: l'indagine intorno al segno, al rapporto che i segni intrattengono con le nozioni, alla centralità del rapporto di espressione e soprattutto, di ragione, intesa in senso più ampio di un mero calcolare. Poser è in questo senso un filosofo "a scuola di Platone", come dimostrano i suoi contributi: "Notio, signum und idea. *Elemente der Leibnizschen Zeichentheorie*" (1979) e "*Vielheit der Sprachen und die Einheit der Vernunft*" (2010).

La linea interpretativa proposta da Poser nei due saggi sopracitati si basa sull'idea di un isomorfismo tra logica e ontologia quale condizione di possibilità della designazione: i segni esprimono le nozioni che a loro volta rappresentano le idee. Poser approfondisce questa interpretazione "classica" del rapporto espressivo tra segno e idee sostenendo che, in quanto le idee sono espressioni innate delle *res*, queste sono da intendere come capacità (*Vermögen*), disposizioni a pensare secondo determinate regole che sono espresse attraverso il linguaggio e che si identificano con le capacità dello spirito. Ecco allora che la differenza delle lingue non è dovuta all'arbitrarietà e all'illogicità, ma piuttosto ad un aspetto creativo proprio degli spiriti, in grado di "interpretare" tali regole o meglio esprimerle in accordo con occasioni e affetti. Le lingue naturali, sebbene imperfette e ambigue, non sono irrazionali e tramite di esse può essere espresso ogni pensiero, anche il più astratto. Il ruolo della lingua caratteristica non consiste perciò nel sostituirla o "purificarla", ma nel rendere sistematico l'ordine delle idee che risponde al criterio di riduzione della complessità

proprio di ogni lingua, sia essa naturale o artificiale. Le lingue sorgono per ridurre la complessità del mondo all'unità della ragione che rende possibile l'espressione del complesso tramite un numero finito di segni, permettendo così la comunicazione e l'espressione dei pensieri.

In base a tali premesse interpretative, non sorprende che le linee generali del congresso abbiano portato armonicamente a mostrare, da diverse prospettive, l'unità e l'accordo tra le ricerche leibniziane sui linguaggi naturali e il progetto di una lingua caratteristica. I contributi, provenienti principalmente da ambito filosofico, storico e storico-politico, hanno consentito di approfondire diversi aspetti dell'interesse leibniziano per gli studi linguistici, confermando l'importanza dei testi leibniziani dedicati alle ricerche intorno alle lingue per poter comprendere la sua concezione linguistica e il suo peso all'interno di una prospettiva storico-filosofica.

I contributi in ambito storico hanno messo in luce l'intrecciarsi degli interessi per le lingue naturali con quello storico e politico rispecchiato da testi come l'*Ermahnung an die Teutsche ihren Verstand und ihre Sprache beßer zu üben* o i *Collectanea Etymologica*. A questo proposito sono dedicati i lavori di Annette Antoine, "*Sprachpolitik und Sprachkritik. Zur geschichte der Ermahnung an die Teutsche ihren Verstand und ihre Sprache beßer zu üben*", di Stephan Waldhoff, "*Leibniz' Sprachforschung im Spiegel seiner Collectanea Etymologica*" e la relazione di Malte-Ludolf Babin, "*Armenisch, Albanisch, Hokkien... Zum sprachwissenschaftlichen Teil von Leibniz' Korrespondenz mit Mathurin Veysière de la Croze*".

Alla ricezione degli studi linguistici leibniziani sono dedicati i contributi di Stefan Luckscheiter, "*Spiegel des Verstandes oder Spiegel der Volksseele? Leibniz und einige Romantiker über die deutsche Sprache*", di Toon van Hal, "*Leibnizens sprachhistorisches Forschungsprogramm. Vorgänger und Nachfolger*". Mentre l'ultimo contributo ha proposto un'interessantissima ricostruzione degli autori che sono stati di sistematico interesse per Leibniz e dei successori che hanno invece tratto spunto direttamente o indirettamente dalle riflessioni leibniziane, il primo si è concentrato in modo più sistematico sulla ricezione romantica degli scritti leibniziani sulla lingua tedesca e, in particolare, su Herder, mostrando come

potrebbe darsi una linea secondaria, più nascosta e meno semplice da seguire, in grado di far emergere gli influssi di Leibniz sul pensiero linguistico romantico al di là del wolffianesimo, ambito che resta pressoché inesplorato e nel quale sarebbe possibile, a modesto parere di chi scrive, scoprire legami più profondi tra Leibniz e l'epoca romantica, basti pensare alla ricchezza filosofica presente nei testi leibniziani che funge da base teorica per l'analisi politica.

I contributi di ambito più strettamente filosofico hanno spaziato da problematiche "classiche", dal problema delle definizioni a quello del rapporto Leibniz-Locke, ad aspetti di analisi linguistica e di interpretazione dei testi leibniziani.

Il lavoro di Martin Lenz si è proposto di reinterpretare l'opposizione Leibniz-Locke alla luce di una nuova categorizzazione. Secondo la lettura di Lenz del terzo libro dei *Nuovi Saggi* sul problema delle idee generali e delle definizioni, la posizione leibniziana sarebbe da interpretare come fiscalista, mentre quella lockiana come "sociale". Secondo Lenz, infatti, Leibniz sosterebbe che la nozione dell'oro dipende dalla conformità alla *natura* dell'oro, mentre per Locke, in quanto la costituzione interna resta qualcosa di inconoscibile, l'idea dell'oro è determinata dall'uso linguistico del termine "oro" fatto dalla società.

Le relazioni di Jan-Baptiste Rauzy (*Leibniz Knowledge of Proposition vs. Knowledge of Objects*) e Marine Picone ("Modum definitiones investigandi". *The philologist's work at the foundation of demonstrative Knowledge*) si sono concentrate sulla concezione delle definizioni in Leibniz e sul problema delle conoscenze. Mentre Rauzy ha argomentato in favore di una lettura della teoria della conoscenza che si fondi non su una conoscenza degli oggetti, ma sull'analisi delle proposizioni, come mostrato dal "*Quid sit idea*", la Picone, riprendendo i lavori di Gensini, Meier-Oeser e Piro, ha spostato l'attenzione sull'importanza data da Leibniz all'espressione delle definizioni tramite segni, mostrando come il lavoro "filologico" di ricerca delle parole per l'espressione delle definizioni coincide con le *idee generali* nel giovane Leibniz. Se le definizioni sono ciò che è dimostrabile nelle scienze poiché queste sono espressioni delle idee, la Picone si chiede come sia possibile che nel giovane Leibniz e nel *De arte combinatoria*, non vi sia riferimento alle idee, che invece sono sempre presenti negli scritti suc-

cessivi. La tesi è che nel periodo di Mainz Leibniz faccia riferimento alle idee nel loro senso archetipo e non psicologico, il che implicherebbe un accesso non discorsivo alle stesse. Poiché non vi è la possibilità di pure intellezioni ovvero la possibilità di cogliere le idee aldilà delle loro espressioni, gli elementi delle scienze non sono nient'altro che le significazioni universali, elaborate e trasmesse attraverso la storia delle lingue. In questo senso il lavoro filologico, come studio del significato storico delle parole funge da base per il lavoro scientifico.

Nel suo contributo Stefano Gensini ha proposto un'analisi sistematica delle implicazioni teoriche del rifiuto da parte di Leibniz di una lingua adamitica, sia essa da intendere come una nominazione sulla base delle essenze *à la Böhme*, o come un monolinguisimo originario, come il caso degli *Hebraizantes*. Gensini si concentra sull'analisi degli scritti leibniziani più tardi e, in particolare, dell'*Epistolica de Historia Etymologica Dissertatio* mostrando come le ragioni del rifiuto delle concezioni sopracitate siano radicate nella concezione dei segni non come arbitrari, ma naturali, come dimostra la concezione leibniziana dell'origine delle lingue negli affetti. Le lingue nascono da un accordo tra il balbettio dei primi uomini e gli affetti che lo accompagnano. Il legame suono-affetto non è arbitrario in quanto sul suono si "proietta", secondo un rapporto di analogia, l'affetto. È l'affetto dunque ciò di cui il suono è espressione. Questa prospettiva rende i linguaggi dei prodotti storici, che si costituiscono e si accrescono *step by step*, e conduce a una reinterpretazione delle etimologie: poiché all'origine delle lingue non vi è una nominazione per essenze, queste non rivelano l'arcana natura delle cose, come vorrebbe una lingua Adamitica, ma mostrano la storia delle nostre scoperte. Una tale prospettiva permette di avvicinare Leibniz alla posizione intermedia rappresentata da Platone, come egli stesso scrive nell'*Epistolica*, ma di mostrare anche i legami con la concezione linguistica epicurea rimessa in voga da Gassendi.

I contributi di Jaap Maat (*Natural languages and formal language: Leibniz's rational grammar as the link between the two*) e della sottoscritta (*Die logische und semantische Funktion der Präpositionen nach Leibniz' Sprachphilosophie*), a cui si accosta anche il lavoro di Helmut Schnelle (*Mikroskopische Bestimmungs-Partikel, der Sprachentwicklung, die Leibniz auf Italiener und Höllen-*

der des 17. Jahrhundert stützt), si sono concentrati sull'analisi linguistica leibniziana e sul rapporto tra lingue naturali e caratteristica, cercando di mostrare come le lingue naturali non facciano ricorso ad una logica diversa da quella espressa da una lingua artificiale e come anzi siano proprio le parti del discorso o sincategoremi a svolgere una funzione strutturante, di organizzazione, tanto delle lingue formali, quanto di quelle artificiali. Maat mostra in particolare come la grammatica razionale possa considerarsi appunto la base unitaria tra linguaggi artificiali e naturali, mentre il mio contributo è volto a mostrare come le preposizioni siano *cogitatio caecae*, ovvero segni semplici espressioni di operazioni complesse dello spirito che permettono di cogliere in un unico sguardo le connessioni tra le nozioni che altrimenti non sarebbero esprimibili. A tal proposito si inserisce il contributo di Stephan Meier-Oeser, *Leibniz' Theorie der cognitio symbolica*, volto a chiarire come il concetto di *cognitio symbolica* dipenda appunto dalla finitudine della sostanza e del suo essere in un corpo. In quanto esseri finiti e corporei necessitiamo di segni per esprimere i nostri pensieri. Come più che marginale approfondimento di questa prospettiva si pone il saggio di Mattia Geretto, *Natural language, "locutio angelica" and "characteristica universalis"*. Oggetto del contributo è l'analisi della concezione leibniziana della "lingua degli angeli". Geretto mostra infatti come la necessità di una lingua anche per gli angeli sia dovuta alla loro corporeità ed il problema diventa così capire che tipo di lingua sia loro propria.

La conclusione che si può trarre dai contributi è dunque che i segni sono corpi, ovvero espressioni percettibili dei pensieri che altrimenti resterebbero incomunicabili alle altre sostanze. In questo senso le lingue si pongono come prodotti storici che trovano le loro ragioni nella necessità delle sostanze di servirsi di segni per pensare e comunicare tali pensieri.

Da questo punto di vista rilevanti sono stati gli studi di Adelino Cardoso sulla traducibilità delle lingue (*The Language as translation*), di Concha Roldan (*Linguistischer Pluralismus aus einer ethischen Perspektiven*), che si sono concentrati sull'aspetto della comunicabilità delle lingue, a cui si accosta il contributo di Whenchao Li sui rapporti etici e culturali tra Cina e Europa (*China-Studien in der europäischen Frühneuzeit*).

Che i contributi provenienti non solo da prospettive filosofiche

ma anche storiche, si siano mossi in modo armonico sulla scia delle interpretazioni di Poser, è forse da intendere come l'epifenomeno di un cambiamento più profondo negli studi sulla concezione linguistica leibniziana, dovuto principalmente alla possibilità avuta negli ultimi anni, in parte grazie alle edizioni dell'*Akademie*, in parte a quelle anticipatorie dell'*Akademie*, penso in particolare all'*Epistolica de Historia Etymologica Dissertatio* portata a termine da Gensini (1991). Tuttavia tali testi rappresentano solo la punta di un *iceberg* che resta sepolto negli archivi di Hannover e ci resterà purtroppo ancora per molti anni, quando invece le linee interpretative mostrano l'interesse e l'importanza per gli studi contemporanei di un'accurata e approfondita ricerca degli studi linguistici leibniziani. Come appreso infatti dalla *Tagung*, il *Reibe V* dell'*Akademie*, che dovrebbe contenere appunto i testi linguistici, è l'unico a non aver mai avuto inizio, previsto invece nel giro di quindici anni, destinati a diventare molti di più visto che gli scritti non sono ancora mai stati catalogati.

Riferimenti bibliografici

Gensini, S.

1991, *Il Naturale e il Simbolico. Saggio su Leibniz*, Roma, Bulzoni (in appendice *Epistolica de Historia Etymologica Dissertatio*, pp. 201-271).

Poser, H.

1979, «*Notio, signum und idea. Elemente der Leibnizschen Zeichentheorie*», *Arbeitsstelle für Semiotik*, 1/4, pp. 309-324.

2010, «*Vielheit der Sprachen und die Einheit der Vernunft*», *Studia Leibniziana. Sonderbeft*, 37 pp. 147-165.

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2012