

RELAZIONE INTRODUTTIVA

di EUGENIO GARIN

Dei programmi di questo Centro di studio, come del lavoro già fatto, parlerà, con la conoscenza precisa che viene dall'opera guidata e condotta direttamente, Tullio Gregory, che del Centro stesso è stato l'intelligente promotore, l'animatore instancabile, organizzandone impareggiabilmente l'attività.

Io mi propongo qualcosa di molto modesto, e di conforme al mio mestiere, più ancora che di storico, di cronista. In una parola, vorrei mettere a fuoco i motivi dell'interesse, almeno in alcuni di noi, per questo tipo di ricerche sul vocabolario dei pensatori del passato; nello stesso tempo vorrei ricordare come è nata questa iniziativa, come è stata avviata, quali ne sono stati gli intenti originali, quali le motivazioni lontane di taluni suoi contributi, e soprattutto delle sue imprese più ambiziose: dai lessici d'autore (Bruno, Galileo, Vico) a quello del linguaggio filosofico del Seicento e del Settecento. Vorrei infine precisare, su alcuni argomenti, un punto di vista, che può essere anche esclusivamente personale, e potrà sembrare molto arcaico, ma che deve pur essere dichiarato, a evitare le ambiguità che talora sembrano presenti in questo genere di ricerche, o che almeno paiono pronte a insinuarsi in talune indagini; che sono certamente serpeggianti negli scopi proclamati, e teorizzati, a proposito dell'utilizzazione delle tecniche e dei metodi meccanografici per l'analisi e lo studio del linguaggio dei filosofi. Già l'uso, tra scherzoso

e volutamente provocatorio, dell'espressione « machines à penser », rischia, alla fine, di farsi equivoco e pericoloso, se non venga precisato subito, in partenza, che siamo dinanzi a tecniche, e a strumenti, certo preziosi e raffinati, anzi raffinatissimi, ma strumenti. I materiali offerti dalle macchine restano muti, se non siano adeguatamente interrogati: le domande, le scelte, i campi di indagine, si determinano e maturano su altro piano.

Del resto, ed è cosa su cui tengo ad insistere in partenza con tutta franchezza e precisione, le mie parole saranno quelle di uno studioso di storia del pensiero moderno, preoccupato solo di indicare i motivi di una scelta di campi e di modi di un lavoro, inteso allo scopo di raccogliere materiali e fabbricare strumenti, magari provvisori, per una più soddisfacente lettura di testi filosofici e scientifici di un'epoca specifica e di una determinata area culturale. Non, quindi, dissertazioni teoriche sul linguaggio, o sulle tecniche lessicografiche, o, meno ancora, tentativi di una filosofia delle macchine calcolatrici e delle loro rivelazioni. Per tutte queste cose, mirabili certo, e di gran momento, non mi riconosco competenza alcuna.

In un testo del '69 André Robinet, così benemerito in queste ricerche, dissertando eloquentemente de *La communication philosophique à l'ère des ordinateurs*, cominciava col proporsi una serie di domande molto importanti, che contenevano, ovviamente, anche una sfida alla quale è necessario rispondere: « L'informatique est-elle capable de prendre en charge théorique la totalité du message philosophique? L'informatique appliquée peut-elle contribuer à purger ce message des bruits et des résonnances parasites? Dans la voie de l'emendatio intellectus, le traitement du discours philosophique, constitué ou se constituant, trouvera-t-il dans le recours à l'ordinateur un relais au *geometrico demonstrata*? »¹. Ebbene, davanti a interrogativi del genere, e alle

¹ A. ROBINET, *La communication philosophique à l'ère des ordinateurs*, in « Revue Internationale de Philosophie », XXIII, 1969, p. 442.

ipotesi che parrebbero, o potrebbero implicare, credo sia saggio ripetere le osservazioni di un pioniere entusiasta ma cauto come il Padre Roberto Busa, il quale, in un articolo proprio del '73, ha avvertito: « Il computer non fa della filosofia più di quello che ne faccia una macchina da scrivere quando vi si dattiloscriva della filosofia. Il computer è solo un elaboratore di entità fisiche assunte dagli uomini a funzione di simbolo. Attribuirgli capacità 'semantiche' può essere tutt'al più una *boutade* giornalistica... In secondo luogo il computer è strumento solo operativo ed esecutivo, ma non metodologico. A mio avviso, la vera mediazione metodologica fra informatica e filosofia è costituita dall'analisi filologica, linguistica cioè e lessicale, di un testo o di una lingua o del linguaggio, da una parte, e, dall'altra, dagli inventari e censimenti quantitativi e statistici di fattori e categorie del vocabolario in essi impiegato »². Ha osservato uno dei membri dell'Equipe Descartes, a proposito del futuro *Index cartésien*: « Le matériel des réponses, muettes autant que disponibles, muettes puisque disponibles, ne livre rien qu'à la mesure de la pertinence des questions; il reste toujours indispensable de comprendre le penseur étudié, de le laisser parler, et donc de ne le pas trop vite considérer comme un objet que l'on suppose au discours de l'interprète »³.

Premesso questo, e lasciando in disparte un tema su cui per altro sarà necessario ritornare, bisogna invece sottolineare come alle indagini sul linguaggio dei filosofi abbia spinto innanzitutto un'esigenza di rigore: il bisogno cioè di appoggiare ad analisi testuali accurate le ricerche e le ricostruzioni storiografiche. Sia concessa di nuovo una citazione di André Robinet, e questa volta per un totale consenso, da uno scritto del '71, su *Hypothèse et confir-*

² R. BUSA S. J., *L'Index Thomisticus e l'informatica filosofica*, in « Revue Internationale de Philosophie », XXVII, 1973, p. 32.

³ J.-L. MARION, *À propos d'une sémantique de la méthode*, in « Revue Internationale de Philosophie » XXVII, 1973, p. 48.

*mation en histoire de la philosophie*⁴: « La storia della filosofia 'sperimentale' si definisce negativamente come il rifiuto della storia della filosofia letteraria, della storia della filosofia dogmatica e della filosofia della storia presa per storia della filosofia. Approssimative, ripetitive o romanzate, queste pseudo-storie della filosofia parafrasano, scimmiettano o sorvolano. Non formulano ipotesi perché sono soddisfatte del dire loro, del dire altrui o del predire. Non aspettano conferma perché sono animate dalla certezza delle opinioni, delle asserzioni categoriche, degli enunciati perentori ». Così Robinet, e molto giustamente. Anche in Italia, in reazione a filosofie della storia surrettiziamente presentate come storie della filosofia, e nella stanchezza delle falsificazioni sistematiche dei testi e dei significati, si è insistito sulla necessità di un ritorno alle opere nella loro autenticità, in un'analisi rigorosa, che non solo mettesse a fuoco i contesti storici, ma cogliesse anche le filigrane più sottili al di là dell'immediatezza visibile della pagina. Il che importava seguire il pensatore con estrema aderenza alle sue espressioni, al loro variare eventuale, alla loro permanenza, alle loro stratificazioni, all'insistenza sui termini, sui nessi, alle sfumature individualmente mutate, alle oscillazioni interne, alle cadenze anche riposte. Di qui l'attenzione alle peculiarità di un lessico individuale, ma anche ai suoi rapporti con la formazione e l'uso di un comune linguaggio. Di qui l'indirizzarsi dell'indagine, appunto, verso il vocabolario dei filosofi. Di recente Padre Busa ha ricordato una sua frase di molti anni fa: « prima di tradurre le opere di un autore, occorre tradurre il vocabolario: e per tradurlo bisogna averlo ». Sembra una battuta scherzosa; è cosa serissima e verissima, soprattutto quando a quel tradurre si dia tutto il senso pregnante che deve avere, di comprensione piena, di interpretazione critica ed esatta collocazione storica dei testi. Del resto, nulla quanto lo studio delle

⁴ A. ROBINET, *Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie*, in « Revue Internationale de Philosophie », XXV, 1971, p. 118.

traduzioni di opere capitali offre impressionanti prove 'sperimentali' dell'incidenza delle questioni di parole nell'indagine storiografica. D'altra parte, proprio a rendere ragione di una sezione cospicua del lavoro qui svolto è opportuno fermarsi su quella vicenda di 'traduzioni' che è alla radice del costituirsi, del variare e del differenziarsi del linguaggio filosofico europeo dell'età moderna.

Un recentissimo saggio di René Roques su Giovanni Scoto Eriugena traduttore dello Pseudo-Dionigi⁵, pur non facendo sostanzialmente se non dei richiami e delle glosse agli spogli e alle tavole di confronto dei preziosi volumi del Théry su Ilduino, ha mostrato con singolare efficacia che cosa possa significare da un lato 'tradurre', e dall'altro scegliere un vocabolario tecnico piuttosto che un altro, ossia inserire una concezione generale in un quadro terminologico piuttosto che in un altro. Un *noetós*, che in Ilduino è costantemente *intelligibilis*, in Scoto è reso con *invisibilis*, documentando in modo impressionante un'interpretazione tutt'affatto diversa. Così *demiurgós*, che è *opifex* in Ilduino, è *Creator* nell'Eriugena; *ousía* è *substantia* nel primo e *essentia* nell'altro; *epékeina*, che in Ilduino è *in illa, in ista, in ipsa*, in Giovanni è senz'altro *summitas*. E, certo, il termine isolato, fuori del contesto, può anche dir poco; ma l'uso di quell'*epékeina tês ousías*, di *Repubblica* VI 509b, come *summitas*, diventa rivelatore.

Non paia eccessiva, o fuori luogo, l'insistenza sul « tradurre ». In questa occasione, e in questa sede, non è una digressione o una parentesi. I problemi storico-interpretativi in filosofia sono per una parte rilevanti problemi di traduzione in senso lato, ossia di confronto fra contesti culturali, di passaggio e di inserimento da un contesto in un altro, e quindi di trasformazione, di variazione dei sistemi di riferimento di spazio, di tem-

⁵ *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, in *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium*. Dublin, 14-18 July 1970. Ed. J.J.O. Meara and L. Bieler, Irish Univ. Press, Dublin, 1973, pp. 59-76.

po, di situazioni d'insieme. È un tradurre, se si vuole, in senso gramsciano, per cui traducono Descartes in italiano, non Eleonora Barbapiccola tra gli Arcadi Mirista, ma Giannone da un lato e Vico dall'altro, mentre il cosiddetto Rinascimento è tutto una nuova traduzione della cultura antica, in un linguaggio diverso da quello medievale, latino e no, cristiano e no (come egregiamente intesero già Valla ed Erasmo, anche se non lo intendono i nostri contemporanei compilatori di storie enciclopediche della filosofia). Il Florio, il traduttore di Montaigne, l'*olde fellow* di Giordano Bruno, ricordava che taluni usavano « dire, e pubblicamente insegnare, che ogni scienza scaturisce dalle traduzioni. La filosofia, la grammatica, la retorica, la logica, l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica e tutte le matematiche, ritengono fin il loro nome antico; i Greci attinsero la loro acqua battesimale dai canali degli Egiziani, e questi dalle sorgenti degli Ebrei e dei Caldei ». Sappiamo che lo stesso Bruno, così poco tenero con i pedanti, affermò cose del genere nelle lezioni di Oxford⁶. Comunque, a parte ogni polemica, su questo tradurre è necessario soffermarsi ancora un momento, e sottolinearne l'importanza centrale, soprattutto sotto certi aspetti, e proprio per la formazione della cultura europea moderna, e del suo lessico.

Fra i contributi già editi da questo Centro ve n'è uno dedicato a *syneidesis-conscientia* nel pensiero antico: ed è un tentativo di mettere a fuoco un termine chiave, un concetto fondamentale. Non vi si fa parola, com'è giusto, né del commento a Ezechiele di san Girolamo, né della *scintilla conscientiae*, né della nascita del termine *sinderesi*, né delle lunghe e complesse vicende di un dibattito teorico fra i più rilevanti e affollati dal XII secolo in poi. La vasta trattazione del Lottin, che

⁶ V. SPAMPANATO, *Giovanni Florio. Un amico del Bruno in Inghilterra*, in « La Critica », XXII, 1924. pp. 250-251.

lo segue fino a tutto il secolo XIII, ce ne offre alcuni dati importanti. Michael Bertram Crowe, che ha studiato la genesi, l'uso, le sfumature e la frequenza del termine in san Tommaso, nel '58 giungeva a conclusioni suggestive: la progressiva eclisse della parola negli scritti tomistici dimostrerebbe l'attenuarsi indagini 'sperimentali' del Padre Busa, e il suo *Index*, confermeranno o meno le interessanti ipotesi del Crowe⁷. Il richiamo al caso di *sinderesi*, tuttavia, è stato fatto qui con altro intento: di precisare ulteriormente quanto si è detto sopra circa le traduzioni, e i momenti di crisi di un linguaggio filosofico, di ripresa e di rinnovamento.

Per quanto riguarda la storia del pensiero europeo uno dei più rilevanti fra questi periodi di trasformazione si colloca tra il secolo XV e il XVI, quando le questioni di vocabolario, di traduzioni e di termini si fecero preminenti. Non a caso. Allora, infatti, sul terreno degli studi filosofico-scientifici vennero a incontrarsi molteplici fattori di singolare incidenza: 1. il rinnovato interesse per la lingua greca e le lingue orientali; 2. le nuove traduzioni greco-latine di testi già tradotti, specialmente di Aristotele; 3. le traduzioni di una grande quantità di testi filosofici e scientifici, non mai prima tradotti, di indirizzi del tutto diversi da quelli correnti, e con lessici originali; 4. le traduzioni di opere filosofiche e scientifiche dalle lingue classiche nelle lingue nazionali. Si imposero perciò nuovi confronti, analisi, discussioni lessicali, approfondimenti storici: una crisi, appunto, che impose una ripresa dai principi.

Possiamo così ritornare all'esempio di *syneidesis* e *sinderesi*. In un ampio testo della seconda centuria dei *Miscellanea*, testé rimesso in luce da Vittore Branca, Poliziano si

⁷ M. B. CROWE, *Synderesis and the Notion of Law in Saint Thomas*, in *L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1960, p. 609.

propone proprio il problema dell'origine, del significato e dell'uso del termine *synderesis*⁸. La parola, osserva, è « frequens... apud iuniores theologos », soggiungendo: « iuniores appello eos quicunque Sententiarum quas vocant interpretati sunt libros ». Che cosa vuol dire veramente, e in quale rapporto si trova col latino *conscientia*? È importante, qui, che Poliziano, con l'aiuto del Pico (*ego et Picus...*), attraverso la *Summa Alexandri* risalga subito al commento di San Girolamo a Ezechiele e dichiarare 'sinderesi' frutto di cattiva lettura del greco *syneidesis* (« adivi ad veteres codices... salvam repperi adhuc et incolumem veram lectionem, scriptumque graecis characteribus syneidesis »). Quindi, risalendo da un lato alla tradizione patristica greca e ridiscendendo dall'altro ai *theologi iuniores*, precisa il rapporto *syneidesis* - *conscientia* - *scintilla conscientiae*. In certo modo Poliziano, col suo tipo di analisi e di discussione, rigidamente testuale e linguistica, avvia una nuova epoca nella storia, non solo del termine, ma dello studio della terminologia filosofica, anzi della storia della filosofia.

Di proposito si è insistito su un testo del genere. Spesso, e con particolare finezza, il maestro fiorentino si soffermò, infatti, su problemi di terminologia filosofica e giuridica, soprattutto in rapporto alle esigenze delle nuove edizioni e traduzioni, rendendosi conto della importanza della costituzione di un linguaggio tecnico adeguato in un momento di trasformazione. Proprio in pagine or ora recuperate si possono trovare precisazioni notevoli a proposito di parole come *catóρθωμα-officium*, o di luoghi aristotelici di ardua versione. Né può essere passato sotto silenzio, in sede di ricerche lessicali filosofiche, il testo, veramente eccezionale, con cui si apre la prima centuria dei *Miscellanea*, e che era destinato ad avere risonanza europea per

⁸ *Miscellaneorum centuria secunda*, ed. V. BRANCA e M. PASTORE STOCCHI, Firenze, 1973, vol. IV, pp. 13-16.

vari decenni del Cinquecento, in una discussione anche teoreticamente molto rilevante. Si tratta, ancora, di un termine filosofico, e la questione nasce sul terreno della critica testuale. Quel gran dotto che fu Argiropulo aveva attaccato a lezione l'ignoranza di Cicerone, che nelle *Tusculane* aveva sostenuto essere in Aristotele l'anima *continuata motio et perennis*, e perciò, appunto, chiamata *endelécheia*, non *entelécheia*, ossia *absoluta perfectio* o *prima perfectio corporis naturalis organici*. Poliziano, valendosi della consulenza del Pico, non solo prende le difese dei Latini e di Cicerone, ma individua nei due termini due concezioni, e nella *continuata motio et perennis* ravvisa la tesi platonica dell'*aeikineton* che è *autokineton*, e cita senz'altro il luogo del *Fedro* 245 C (« cum Platonis in *Phaedro* sententia, super animae motu sempiterno »). Poliziano va più in là: sostiene l'anteriorità cronologica di *endelécheia*, vede in *entelécheia* un termine foggiano più tardi e arbitrariamente da Aristotele, congettura che Cicerone potesse avere avuto sott'occhio redazioni di scritti aristotelici diverse da quelle a noi pervenute, e anteriori. Comunque, e questo è rilevante, la questione lessicale si risolve in questione storica e teoretica, nel rapporto fra due concezioni dell'anima e del nesso anima-corpo. Nell'uso di un termine piuttosto che di un altro si ravvisa una svolta e uno svolgimento di pensiero: l'eventualità dello sviluppo di un pensatore. Siamo molto lontani dalla divina *Endicibia* di Bernardo Silvestre che *substantiam animis subministrat*. Non a caso le pagine di Poliziano verranno, fra gli altri, riprese dal Budé, sfiorate da Vives, approfondite da Melantone e Vito Amerbach. Proprio Amerbach ribadirà l'ipotesi di un primo Aristotele 'perduto' a cui si sarebbe rifatto Cicerone, mentre all'anima-forma si va opponendo l'anima-vita e principio di vita.

Per oltre un secolo al centro della discussione sembrano porsi questioni di parole: si pensi alla grande polemica su *aga-*

thón, se vada reso con *summum bonum*; si ricordino le analisi di Valla, che investono concetti teologici fondamentali, e che vengono impostate come ricerche lessicali e retoriche. Contrariamente a quello che anche recentissimi storici della filosofia hanno ripetuto, il discorso sul vocabolario diviene allora centrale proprio perché sta cambiando il vocabolario, e i significati si fanno più incerti e contestati. Fra l'altro vanno moltiplicandosi le opere filosofico-scientifiche in volgare, e ad alto livello, non per usi artigianali, divulgativi o edificanti. Basti pensare al Ficino e all'Alberti. E appunto qui la perdurante assenza di strumenti specifici, ossia di concordanze, di lessici di autori, di lessici per periodi, di studi su termini, di confronti fra varie lingue, si fa gravemente sentire reagendo negativamente sugli studi storico-filosofici. Non è neppure il caso di parlare degli equivoci interpretativi legati a termini estremamente ricchi come 'virtù'. Ma è difficile non ricordare *spirito* e *spirituale* in Leonardo da Vinci, dai valori oscillanti e mutevoli, ma non diversi né lontani da quelli di *spiritus*, per esempio, in Ficino: qualcosa di sottile, di aereo, di non corpulento, di non pesante, ma fisico — la forza, per esempio, ivi compresa la forza vitale (e alla fine l'anima come forza vitale e principio di vita). Eppure, e a proposito dei medesimi testi, si è parlato dagli uni di materialismo e dagli altri di fumi spiritualistici neoplatonizzanti: e se ne continuerà a parlare finché i nostri lontani nipoti non potranno disporre, oltretutto di edizioni leggibili, di quel lessico di Leonardo che è indispensabile per una lettura non avventurosa di uno dei maggiori prosatori scientifici dell'inizio del mondo moderno.

Come si è detto, fra '400 e '500 le discussioni sulla lingua dei filosofi, e sui termini, sono sempre più fitte. Esce nel 1542 un testo eccezionale, le cui radici sono nella scuola stessa del Pomponazzi: il *Dialogo delle lingue* dello Speroni, dove si pone il problema del linguaggio scientifico più rigoroso, se

greco, latino o volgare. La tesi della necessità di leggere i greci in greco per intenderli davvero, e quindi, alla fine, dell'esistenza di una lingua propria del pensiero più raffinato, si scontra con l'altra tesi, per cui si batte invece il Pomponazzi, ignaro di lingue, fatta eccezione per il dialetto mantovano, e che appunto sostiene che si debba, e si possa, filosofare in ogni lingua, anzi in ogni dialetto: « a chi vorrà parlar di filosofia con parole Mantovane, o Milanesi, non gli può esser disdetto a ragione, più che disdetto gli sia il filosofare »; e « così come senza mutarsi di costume, o di nazione, il Francioso, et l'Inglese, non pur il Greco, et il Romano, si può dare a filosofare, così credo che la sua lingua natia possa altrui compiutamente comunicare la sua dottrina ». Di qui due conseguenze: la prima è l'urgenza di tradurre tutto (« Dio volesse che... tutti i libri di ogni scienza, quanti ne sono greci, et latini, et ebrei, alcuna dotta et pietosa persona si desse a fare volgari »); la seconda, di far fruttificare in forme originali, e nazionali, gli antichi semi, senza costringersi nei vincoli prefissati da norme arbitrarie (« traducendosi a nostri giorni la filosofia, seminata dal nostro Aristotile ne' buoni consigli d'Atene, di lingua greca in volgare, ciò sarebbe non gittarla tra sassi in mezzo a boschi, ove sterile divenisse, ma farebbesi di lontana propinqua, et di forestiera, che ella è, cittadina d'ogni provincia »).

Di pochi anni dopo, del '49, è la *Deffense et Illustration de la langue française* del Du Bellay. Nel 1551 Alessandro Piccolomini pubblica in italiano un corpo di filosofia dalla logica alla fisica. Nel '55 esce di Ramo la *Dialectique*. Sono date che in certo modo fanno epoca, e collegate fra loro. Il Piccolomini sa di fare opera innovatrice. Le sue introduzioni, a *L'istrumento della filosofia* e, assai bella, alla prima parte della filosofia naturale, stesa in Roma nella primavera del '50, sono testi da rileggere, per la chiarezza con cui impostano il problema, e sottolineano le difficoltà di un linguaggio filosofico nazionale nei

confronti delle tre lingue dotte: l'ebraica, la greca, la latina. La questione del lessico si lega strettamente a quella della traduzione: se cioè, come si chiedeva lo Speroni, « diverse lingue sono atte a significare diversi concetti, alcune i concetti di dotti, alcune altre degli indotti », o se tutte possano essere adatte a tradurre ed esprimere concetti filosofici e scientifici. Ovviamente il Piccolomini, come il Pomponazzi o lo Speroni, non hanno dubbi, ma il Piccolomini distingue con finezza il linguaggio delle discipline morali da quello delle fisiche e scientifiche in genere. Per le prime riconosce che il volgare ha costruito già da tempo un suo vocabolario, mentre indica una maggiore difficoltà per le altre.

Di fatto, e il fenomeno non sembra essere stato fin qui adeguatamente studiato, dopo le traduzioni (soprattutto le traduzioni) e i compendi in volgare di scritti tecnici scientifici e filosofici del Trecento, nel Quattrocento spesseggiano, ma con preoccupazioni lessicali molto diverse, duplici redazioni d'autore di testi di pensiero: in latino e in volgare, mentre nel Cinquecento vanno aumentando le versioni in volgare di testi filosofici greci. Contemporaneamente compaiono notevoli tentativi di lessici latini d'autore (chiamerei così, per fare solo qualche esempio, la *Tabula* di Marc'Antonio Zimara del 1537, o il *Thesaurus* di Antonio Posio del '62, ancorché entrambi limitati a Aristotele e Averroè). Finalmente, e la data è da sottolineare, proprio nel 1600 (lo aveva licenziato nel novembre del 1599) Francesco Piccolomini, pubblica un vero e proprio lessico filosofico, limitato a un centinaio di termini, ma molto organicamente articolato, sia sul piano della struttura delle singole voci, che nelle definizioni e negli esempi storici, e provvisto di un buon indice. Non ne conosco precedenti di analogo livello.

In tal modo, fra nuove traduzioni latine e italiane dei classici e testi in volgare, non solo di poetica, retorica, morale

e politica, ma di logica, fisica e scienze in genere (in particolare di astronomia), il Cinquecento porta avanti un'eccezionale trasformazione e arricchimento del linguaggio filosofico nazionale. Il fatto stesso del bilinguismo — già così caratteristico nel Quattrocento (Manetti, Alberti, Ficino, Pico) — assume nuove proporzioni e nuove forme, anche se neppur esso finora adeguatamente approfondito nei suoi problemi. Quale, infatti, il rapporto fra la lingua filosofica italiana di Bruno, o di Patrizi, e il loro latino? Certo è che il rinnovamento avviato nel Quattrocento incide ormai a fondo su tutta la terminologia. Basti pensare solo alla lingua introdotta dalle versioni, innanzitutto di Aristotele e dei commenti d'Aristotele, e successivamente di tutto il *corpus* platonico-neoplatonico.

So bene che si insiste sulla diffusione nelle scuole, ancora nell'età cartesiana, dei commenti aristotelici di Coimbra che conserverebbero fedelmente, anche nel linguaggio, l'eredità scolastica. Non a caso il carattere scolastico del lessico cartesiano è stato documentato in un'opera celebre con i tomi del celebre corso in questione. In realtà le cose sono un po' diverse. I commentatori di Coimbra fecero opera ben aggiornata di compilatori di trattati ad uso delle scuole superiori, utilizzando dovunque e largamente i moderni. Apro a caso il *De coelo*, e trovo subito citato il Maurolico (menzionato e discusso anche altrove di frequente), e poi lungamente analizzato Platone (il « nuovo » Platone) con Plotino ed Ermete, e poi Fernel e Clavio; nelle *Meteore* ecco lo Steuco, lo Scaligero e il Cardano, per non dire del Pico, o di autori che vanno da tecnici scienziati come Giorgio Agricola a storici ed eruditi come il Giovio o il Rodigino. Nel *De anima*, il Vesalio si affianca al Ficino della *Teologia platonica* e all'Argiropulo, per non dire dei poeti classici, e di tutto l'Umanesimo, che traversa ogni pagina con il suo più caratteristico linguaggio. È un vero peccato che, per quanto ne so, non si sia pensato a fare almeno una tavola degli

autori e delle opere citate, e utilizzate anche nei termini. Si vedrebbe allora quanto quella 'scolastica' inglobasse, in forme varie, almeno sotto il profilo terminologico, l'intera eredità dei secoli XV e XVI. Una definizione, o un termine, per trovarsi nei commenti di Coimbra, non per questo sono da dirsi senz'altro 'scolastici'; alla fine potrebbero risultare citazioni tipiche così di Ficino e del suo Ermete Trismegisto, come di Zabarella e di Cardano.

La tumultuosa ricchezza cinquecentesca è quella di un grande crogiuolo da cui verranno fuori le grandi sistemazioni del Seicento. La prosa volgare di un Giordano Bruno ne è forse il frutto più bello. Studiarne le peculiarità come le oscillazioni aiuterà a uscire dall'arbitrio delle troppe operazioni culturali compiute sulle sue pagine, soprattutto quando sarà lecita una collazione puntuale con le opere latine, scandite in tempi più lunghi, e più legate a un meno fluido contesto culturale. Bruno volgare, quasi una felice stagione dell'ultimo pensiero cinquecentesco, analizzato a fondo costituirà comunque un acquisto prezioso.

Il temerario disegno di sorprendere, fra Seicento e Settecento, il differenziarsi e il definirsi del vocabolario filosofico europeo, nelle convergenze come nelle divergenze delle varie lingue, vuol giustificarsi — se giustificare si può — appunto con quanto si è osservato. Un magma incandescente che si solidifica: nella *silva*, le forme introducono le distinzioni. Dalla matrice comune, ossia da un latino che non è più, esso stesso, il latino scolastico-barbaro, ma neppure quello umanistico-pedante, si staccano le lingue nazionali. Si definiscono, e si sperimentano, nuovi vocabolari, per tradurre non solo l'eredità antica, ma le acquisizioni moderne, dall'una nell'altra lingua, non senza l'intervento frequente di un latino convenzionale che assume spesso la funzione di mediatore fra lingua e lingua, fra cultura e cultura. In questi due secoli il latino, infatti, con-

tinua un suo giuoco complesso nelle varie aree linguistiche. La *Recherche* di Malebranche, in Italia, penetra spesso, attraverso la versione latina, come, più tardi, perfino Kant sarà letto da noi in più di un caso nel travestimento del Born; per non dire della fortuna, altrove, di Locke latino. Ma la vicenda, ovviamente, è ormai ben più articolata, per la candidatura soprattutto del francese a intermediario europeo. Gli inglesi sono letti in francese; e perfino il latino Cartesio, fedele e preciso, cede il passo a Descartes.

L'inizio del secolo XVII da un lato, e la morte di Kant dall'altro, possono veramente segnare i termini di un periodo: il primo consolidarsi del vocabolario filosofico sorto dall'ondata di traduzioni, edizioni, discussioni umanistico-rinascimentali dei classici filosofico-scientifici dell'antichità, nel rapporto fra sopravvivenza di latino scolastico, latino umanistico e, soprattutto, lingue (e culture) nazionali. Si definisce allora la nuova scienza, si articolano i grandi sistemi, si ordina e si organizza la nuova enciclopedia del sapere, se ne tessono le prime grandi storie, si impianta l'analisi dei suoi fondamenti e delle sue strutture. Un tentativo, per quanto provvisorio e lacunoso, di seguire il fissarsi di un vocabolario filosofico-scientifico europeo in questi due secoli può trovare così la propria giustificazione, mentre, per quanto riguarda più specificamente l'Italia, i lessici del Bruno italiano, di Galileo e di Vico, intendono mettere a fuoco tre momenti capitali: 1. lo stato, al 1600 (l'anno del rogo bruniano), di una prosa filosofica originale nella forma non meno che nei concetti; 2. il linguaggio della grande scienza fisica; 3. il vocabolario di colui che, con buona pace di chi continua a ignorarlo, deve essere considerato uno dei più geniali teorizzatori delle scienze dell'uomo nel Settecento. Dei metodi, sia del primo che di questi ultimi lessici, del materiale raccolto, del suo sfruttamento, dell'utilizzazione delle 'macchine', dirà, con cognizioni e competenze ch'io non ho, Tullio Gregory.

Vorrei, tuttavia, concludere tornando all'inizio: a criteri generali di metodo, e all'utilizzazione di strumenti meccanici. Non senza però sottolineare ancora origini e scopi della nostra indagine: ottenere sussidi per una più rigorosa lettura storica dei testi filosofici, e documenti del costituirsi del patrimonio della cultura europea. Per questo l'indagine non può rimanere chiusa, ed esaurirsi, nei confini di un libro, o di un autore, e del suo linguaggio: ma per mettere a fuoco quel linguaggio, quell'uomo, quell'opera, dovrà estendersi poi al ben più complesso contesto da cui la riflessione filosofica emerge. L'analisi linguistica penetrerà a fondo dentro la pagina, dentro l'opera, alle radici, attraverso le stratificazioni, per sorprendere gli svolgimenti e i contrasti, per identificare gli inserti, per indovinare le filigrane, e quanto più sarà raffinata e rigorosa, tanto più risulterà feconda, fino a consentire di sorprendere il costituirsi stesso, e lo strutturarsi di una riflessione filosofica. E sarà anche conquista ricca di una portata teorica. Come diceva splendidamente Bruno nell'ultimo dialogo *De l'infinito*, dalla lettura delle cose 'obsolete e vecchie' ecco che 'vengono a repullular verità nuove': « Sono radici amputate che germogliano, son cose antiche che rivengono, son veritadi occulte che si scuoprano ».

Ciò premesso converrà, tuttavia, innanzitutto evitare di confondere tipi e livelli diversi di indagine. Le peculiarità del linguaggio dei filosofi, o di un filosofo, infatti, possono di per sé costituire a loro volta materia e oggetto di riflessione filosofica: non meno dell'applicazione a tali studi di strumenti e mezzi meccanici. Ma tali rilievi e considerazioni sono altra cosa dalla ricognizione del linguaggio di un pensatore. Sarà anzi necessaria ogni cautela a che non si insinuino surrettiziamente, in cosiffatte indagini lessicali, equivocate interpretazioni d'insieme circa il filosofare (e i filosofi), o concezioni generali non motivate che in qualsiasi modo pretendano di considerarle esau-

stive, magari al limite di una irraggiungibile compiutezza. In realtà lo studio il più accurato del linguaggio di uno o di molti filosofi non è autosufficiente: offre dei materiali e delle verifiche. Può consentire una lettura più rigorosa, può permettere un commento più adeguato, può aiutare (con molte cautele e svariati sussidi) a risolvere problemi che vanno dall'autenticità alle fonti, dai rimaneggiamenti alle cesure, dalle contraddizioni profonde alle ripetizioni sclerotizzate. Ma domande, ipotesi interpretative da verificare, direzioni da seguire, vengono individuate, e formulate, in altre sedi, su altri piani.

E se converrà avere quanti più dati è possibile, e quanto più esatti, con ogni mezzo meccanico, non converrà dimenticare che nella *silva silvarum* di baconiana memoria non si trova la scienza, ma ci si smarrisce soltanto, a meno di avere il filo di Arianna di ipotesi da verificare, ossia di una ragione critica, di scelte, di idee, di interpretazioni. Negli ottanta volumi formato Enciclopedia Italiana che conterranno — secondo l'annuncio lievemente terroristico del Padre Busa — i dieci milioni e mezzo di parole dell'*Index Thomisticus*, e non senza, magari, com'egli dice con modestia esemplare, qualche « errore grosso e solenne », solo un navigatore molto esperto, e dotato di buone carte e ottima bussola, troverà la sua rotta; gli altri, i più, affogheranno miseramente.

Da Samuel Daniel sappiamo che nelle lezioni di Oxford Bruno aveva detto che ormai, con tutta la enorme ricchezza di testi filosofici e scientifici tradotti, « tutte le scienze avevano la loro primavera ». Ma nei dialoghi *De la Causa* avvertiva: « Le filosofie e leggi non vanno in perdizione per penuria di interpreti di parole, ma di que' che profondano ne' sentimenti ».

