

Vittorio Frajese, *Il processo a Galileo Galilei. Il falso e la sua prova*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 109, € 12,50.

Un altro libro sul processo a Galileo? Capisco che, di primo acchito, il lettore possa manifestare un certo fastidio. Sul processo e sulla condanna del grande scienziato pisano si sono versati infatti fiumi d'inchiostro. Tuttavia questo piccolo libro di Vittorio Frajese aiuta a chiarire molti punti ancora oscuri, offre interessantissimi spunti di riflessione e soprattutto sostiene una tesi forte ed innovativa: la Chiesa non condannò mai il copernicanesimo, in quanto dottrina eretica e contraria alle Sacre Scritture.

Fin dalla prime righe l'Autore dichiara apertamente che il processo intentato a Galileo appare «in ogni suo passaggio come un inganno avvolto in un equivoco. Il procedimento fu anomalo in tutti i suoi passaggi più rilevanti e fu inficiato da falsificazioni e scorrettezze sostanziali» (p. 5). Ma, forte della sua profonda conoscenza della storia del Cinque e del Seicento, egli fa osservare anche come, contrariamente a quello che solitamente si crede, si trattò di un'eccezione, perché i processi di Inquisizione, anche se mostruosi ai nostri occhi, seguivano un *iter* preciso, stabilito con rigore. Nel caso di Galileo, invece, siamo davanti a una vera

e propria «beffa al diritto dal principio alla fine» e non soltanto al diritto come lo intendiamo noi, ma anche al diritto che regolava il tribunale dell'Inquisizione. La violazione del diritto è attestata da una parte dalla presenza di documenti patentemente falsi e dall'altra dall'inesistenza delle necessarie basi canoniche della condanna, che risulta quindi fondata su presupposti inesistenti. Questo perché «non esiste e non è mai esistito alcun decreto di condanna dell'astronomia copernicana come dottrina eretica, contraria alla Scrittura, erronea nella fede o altro» (p. 7). La condanna di Galileo per «veemente sospetto di eresia», avendo egli sostenuto la teoria eliocentrica, fu dunque del tutto abusiva. L'Autore fa notare infatti che non era prerogativa dell'Indice esprimersi sulle dottrine per decretarne l'eventuale natura eretica. Questa era prerogativa esclusiva e gelosamente custodita del Sant'Uffizio. L'indice riguardava soltanto i libri che potevano essere proibiti o sospesi e non gli autori dei libri o le dottrine nel loro complesso. «Dal punto di vista teologico e istituzionale, dunque, il decreto dell'Indice non costituiva una condanna dottrinale dell'eliocentrismo, ma semplicemente un provvedimento contro i libri che lo sostenevano, o meglio, che sostenevano la sua concordanza con la Sacra scrittura» (p. 36). E questa

Rivista di storia della filosofia, n. 2, 2011

era appunto la preoccupazione principale di Bellarmino, soprattutto dopo che Galileo, in una famosa lettera a Benedetto Castelli del 21 dicembre 1613, aveva sostenuto la superiorità della scienza rispetto alla Bibbia nelle questioni scientifiche. Il decreto di condanna dell'Indice nei confronti del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico fu peraltro estremamente blanda: il libro di Copernico venne giudicato espurgabile e quindi non eretico. Si poteva insomma sostenere tranquillamente l'eliocentrismo, a condizione che lo si presentasse meramente come un'ipotesi matematica e non come realtà fisica. Osiander evidentemente aveva visto giusto. La preoccupazione insomma era quella di evitare la moltiplicazione delle interpretazioni della Sacra Scrittura e soprattutto, in età di Controriforma, le interpretazioni personali della Bibbia. Si giunse così, secondo le precise indicazioni di Papa Paolo V, ad un'ammonizione di carattere privato ed extragiudiziale a Galileo, da parte del Cardinale Bellarmino, nella quale lo si invitava a non sostenere più le teorie di Copernico come verità di fatto. Galileo capì subito il senso del Decreto dell'Indice ed acconsentì. Anzi, visto che l'ammonizione non prevedeva un vero e proprio verbale, chiese e ottenne dal Cardinale una dichiarazione scritta che attestasse l'accaduto e confermasse i termini dell'ammonizione.

Secondo le istruzioni di Papa Paolo V, se Galileo non avesse accolto la paterna ammonizione del Cardinale Bellarmino, avrebbe dovuto essere sottoposto ad un precetto in forma giudiziaria, davanti ad un notaio e a due testimoni, con la supervisione del Commissario del Sant'Uffizio, Michelangelo Seghizzi. Come s'è visto Galileo accettò subito l'ammonizione e dunque il procedimento si fermò lì. Tuttavia nel fascicolo processuale compare effettivamente un precetto ad opera di Seghizzi. L'A. ha facile gioco a dimostrare che si tratta di un falso piuttosto

grossolano: intanto il documento, che presenta gravi lacune formali (tra le altre cose non si presenta come un originale, bensì come una copia abbreviata), contrasta evidentemente sia con le dichiarazioni dell'imputato, sia con il certificato rilasciato da Bellarmino: mentre Bellarmino aveva ammonito Galileo a non sostenere la realtà fisica del copernicanesimo, nel precetto Seghizzi gli si intima di non sostenere *quovis modo* la teoria copernicana; poi la posizione stessa del verbale del precetto Seghizzi, che si trova dopo la *datatio*, che di norma chiudeva il fascicolo, e si estende in un foglio ulteriore, risulta del tutto anomala; infine l'attenta analisi della calligrafia dell'estensore di questo documento sembra confermare che si tratti di un'unica mano, quella del notaio Andrea De Pettini, ma sembra anche testimoniare un certo imbarazzo ed un certo nervosismo da parte dello stesso notaio che «esegui l'ordine, scrisse nervosamente un pasticcio e corrivo verbale dell'ammonizione ma non lo firmò» (p. 99). Si tratta insomma di un falso, di «un curioso miscuglio che, pur non essendo e non pretendendo di essere l'originale, accampa tuttavia pretese di una validità giuridica che effettivamente ottenne» (p. 56).

Con ogni probabilità Galileo fu vittima di un contrasto interno alla Chiesa, tra chi sosteneva posizioni moderate, come Bellarmino e lo stesso Pontefice, e chi invece voleva la condanna per eresia del copernicanesimo e aveva vissuto la mancata ratifica di Papa Paolo V come una sconfitta cocente. L'occasione d'oro per "rovinare" Galileo e vincere la battaglia fu la pubblicazione del *Dialogo sopra i massimi sistemi*. Tanto più che, come si sa, il nuovo Papa Urbano VIII era furibondo con Galileo, perché si sentiva raggirato e preso in giro dallo scienziato. Galileo fu convocato in base al falso precetto Seghizzi ed il secondo processo del 1632-1633, che porterà alla sua condanna, si imperniò, almeno in una

prima fase, su questo documento. Nel corso dell'istruttoria si cercò di fare confessare Galileo, in modo subdolo e suggestivo, che il precetto gli era stato intimato da Seghizzi, davanti a un notaio e due testimoni e che quindi egli si era reso colpevole di aver trasgredito l'ordine di non sostenere in alcun modo il copernicanesimo. L'accusa infatti, senza questa confessione, aveva in mano soltanto il decreto dell'Indice che non avrebbe consentito di istruire un processo per eresia, ma al massimo di proibire l'opera di Galileo. A questo punto, secondo la ricostruzione dell'Autore, succede un fatto clamoroso. Galileo esibisce il certificato rilasciatogli da Bellarmino, convinto che sia una prova a suo favore, ma l'accusa ne approfitta per cambiare radicalmente strategia. Facendo uso ambiguo del decreto dell'Indice, delle parole di Bellarmino e del precetto Seghizzi, e dandone un'interpretazione estensiva, senza peraltro rendersi conto delle contraddizioni evidenti tra i diversi documenti, il Commissario del Sant'Ufficio Vincenzo Maculano crede di poter dimostrare la colpevolezza di Galileo, con conseguente condanna. Condanna, sottolinea l'Autore, basata su un falso e sulla convinzione, ancora oggi radicata, che poggiasse sulla precedente condanna per eresia del copernicanesimo. In realtà, «le parole di Bellarmino, sommate alle precedenti frasi relative alla censura da parte dei consultori *per ordine della congregazione e del papa* ebbero l'effetto di generare un significato equivoco che ancor oggi inganna inducendo a supporre che la somma di tutti questi elementi costituisca una condanna del copernicanesimo come dottrina "contraria alla Scrittura" – e quindi eretica – quando una tale condanna non solo non esiste ma in effetti *non è neppure affermata nella sentenza*» (p. 95). Resta il fatto che da questo momento in poi le autorità ecclesiastiche si comportarono come se il copernicanesimo fosse stato effettivamente condannato e «ancora nel

Novecento alti prelati, teologi e storici hanno proseguito a costruire giustificazioni di una condanna che non esiste» (101).

Il volume si chiude con un accuratissimo *Esame del fascicolo processuale intestato a Galileo Galilei e comparazioni grafiche*, ad opera di E. Condello (pp. 103-106).

Renato Pettoello
(renato.pettoello@unimi.it)

Giambattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione, Sul metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di Andrea Suggi, con un saggio di Manuela Sanna, ETS, Pisa, 2010, € 14,00.

Illusione, verità, autonomia. I concetti indicati dai tre termini che compaiono nella breve descrizione con cui si aprono i Bifronti, *piccoli libri di filosofia*, possono essere utilizzati come altrettante linee guida per parlare dell'ultimo volume entrato a far parte della collana diretta da Alfonso M. Iacono e Giovanni Paoletti.

Il *De nostri temporis studiorum ratione* costituisce la rielaborazione della prolusione pronunciata da Giambattista Vico il 18 ottobre 1708 in occasione dell'apertura dell'anno accademico dell'Università di Napoli. Scritto d'occasione dunque, «messaggio introduttivo ai giovani, ma anche discorso programmatico sulla riforma dell'Università» (p. 157), come scrive Manuela Sanna nel saggio che completa il volume, nonchè opera di fondamentale importanza per la comprensione e l'approfondimento di molte delle tematiche vichiane che troveranno un'ampia trattazione e specificazione nella successiva *Scienza Nuova*. È nel *De ratione*, infatti, che Vico inaugura la polemica anticartesiana che tanta importanza rivestirà nell'elaborazione del suo personalissimo approccio filosofico ed è sempre in questo testo che troviamo la prima enunciazione del noto principio del *verum-fac-*

tum, laddove il filosofo scrive che «dimostriamo la geometria perché la facciamo; se potessimo dimostrare la fisica, la faremmo» (p. 51).

Il senso della pubblicazione di questo volume, tuttavia, non risiede esclusivamente nella riproposizione di un'importante opera del corpus vichiano. Diversamente dall'ultima edizione italiana del *De ratione*, quella contenuta nel volume *Metafisica e metodo* (G. Vico, *Metafisica e metodo*, a cura di Claudio Faschilli, Ciro Greco, Andrea Munari, postfazione di Massimo Cacciari, Bompiani, Milano 2008, pp. 57-179), caratterizzata da vasti apparati volti a collocare con precisione l'opera nell'insieme della riflessione vichiana, l'edizione del *De ratione* curata da Andrea Suggi, pur senza rinunciare a delineare, grazie ad una puntuale introduzione, nonché al saggio di Manuela Sanna, il contesto all'interno del quale l'opera ha preso forma, possiede le caratteristiche tipiche degli altri *Bifronti*, non solo a livello formale. Infatti, oltre a presentarsi come un'edizione snella e di rapido utilizzo, grazie anche alla scelta di non inserire note di commento, è sicuramente un libro che si colloca «tra il presente e la storia, il superficiale e il profondo, l'illusione e la verità», come recita la descrizione della collana. Approfittando di una solenne occasione istituzionale infatti, Vico, nel discutere quale sia il miglior metodo da seguire negli studi, mette radicalmente in discussione l'intero approccio scientifico dominante ai suoi tempi, improntato alla filosofia cartesiana, sviluppando una riflessione di carattere epistemologico-pedagogico ricca di implicazioni politiche di intatta attualità.

Punto di partenza di Vico è l'individuazione del fine caratteristico degli studi del suo tempo: «oggi si guarda ad un solo fine di tutti gli studi, uno solo si tratta con riguardo, uno è da tutti celebrato: la verità.» (p. 29). La *critica*, termine con cui è indicato il metodo cartesiano, nel prendere le mosse da un principio primo

indubitabile, pretende di dedurre l'intero edificio del sapere a partire da quello. Quest'operazione, apparentemente in grado di garantire l'effettiva validità della conoscenza, nasconde in realtà un grave difetto, dal momento che «per mondarne il suo primo vero non solo da ogni falsità, ma anche da ogni sospetto di falsità, prescrive che i secondi veri e tutti i verisimili siano respinti dalla mente come fossero falsi [...]. Ma come la scienza si origina dal vero, l'errore dal falso, così il senso comune nasce dal verisimile. Ed infatti le cose verisimili sono per così dire intermedie tra le vere e le false: come quelle che sono vere per lo più, assai di rado sono false» (p. 37). Pretendere di giungere ad un grado di verità assoluta, spiega Vico, è come tentare di lastricare di pietre i mari, o di veleggiare tra le montagne «Mentre invece tutto ciò che all'uomo è dato conoscere è, al pari dell'uomo stesso, finito ed imperfetto» (p. 25). Questo vale sia per quanto riguarda le scienze della natura, che pretendono di conoscere ciò che solo a Dio, in quanto creatore, è dato conoscere, sia a maggior ragione per quanto riguarda le scienze umane, che rimangono di fatto tagliate fuori dalla rigida applicazione del metodo cartesiano. Reso miope da un irraggiungibile ideale di verità assoluta, questo metodo si rivela infatti del tutto inutile se applicato alle *occupazioni della vita*, alle *circostanze*, alle *azioni degli uomini*, che «non possono essere valutate attraverso questa diritta regola della mente, che è rigida, ma debbono essere valutate con quella regola flessibile dei Lesbi, che non conforma a sé i corpi, ma si adatta ai corpi» (p. 67).

Nel sostenere ciò Vico, che si sta rivolgendo agli studenti dell'Università di Napoli, mette in evidenza un grave rischio politico: educando i giovani esclusivamente alla *critica*, essi saranno del tutto impreparati ad affrontare la vita pubblica, all'interno della quale non contano tanto la razionalità, la verità, ma

piuttosto la verosimiglianza, le illusioni, le passioni. È questo probabilmente il punto di maggior attualità dell'orazione vichiana. Il *De ratione*, infatti, esprime con eccezionale profondità l'amara consapevolezza dello iato che separa filosofia e senso comune, *verità* e *credenza*. Il problema è antico. Il prigioniero della caverna platonica che si libera dalle catene e tenta di spiegare agli altri prigionieri che quelle che vedono non sono altro che ombre, viene prima deriso, poi minacciato di morte. Egli fa parte della schiera di coloro che «trasferiscono il metodo di giudicare che si usa nella scienza nell'uso della prudenza: quelli infatti valutano le cose in modo diretto. Eppure gli uomini, essendo in buona parte stolti, non sono guidati dal discernimento, ma dal desiderio o dal caso [...] e poiché non hanno coltivato il senso comune né hanno mai mirato ai verisimili, appagati dall'unico vero, giudicano senza valore ciò che a loro volta gli uomini comunemente pensano, ed anche se ad essi i verisimili appaiono veri» (p. 69). Il vero, se c'è, da solo non basta. Occorre che si accompagni alla *verosimiglianza*, occorre che sia *credibile*. Nella odierna *società dello spettacolo*, dove per Jean Baudrillard si è consumato il *delitto perfetto* per cui le copie hanno inghiottito la realtà senza lasciare tracce, l'amara constatazione di Vico assume una sinistra attualità.

Nel *De ratione* non manca tuttavia lo sforzo di cercare una soluzione al problema. Il tentativo passa per l'abolizione dell'egemonia della critica attraverso una rivalutazione della *topica*, l'arte di individuare, passandoli in rassegna, gli argomenti pertinenti rispetto a ciascun discorso. Quest'arte è strettamente connessa all'esercizio dell'*ingegno*, l'*ars inveniendi*, che come sottolinea Manuela Sanna deve essere intesa «nella sua duplice accezione di *inventio* e di *invenire*» (p. 165), configurandosi come capacità di passare in rassegna le dicerie, gli stereotipi, le credenze relative ad un determinato argo-

mento. In altre parole, il *senso comune*. Diversamente dalla critica, che prende le mosse da un unico argomento, dato per indubitabile – «ma chi può esser certo di aver visto tutto?» scrive Vico – e a causa della sua incapacità di calarsi nella mutevolezza tipica dell'agire umano danneggia le dottrine umanistiche, la *topica* può costituirsi come *esercizio critico*, nel senso in cui utilizza questa espressione Edward W. Said in *Umanesimo e critica democratica*, quando scrive che lo scopo degli studi umanistici è «rendere ogni cosa disponibile per l'indagine critica in quanto prodotto sia del lavoro e delle energie umane per l'emancipazione e la diffusione della cultura e, cosa altrettanto importante, sia dell'umano fraintendimento e dell'errata interpretazione del passato e del presente collettivo».

Gabriele De Luca
(gabriele.deluca@sns.it)

Agostino Cera, *Io con Tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, pp. 431, € 28,00.

L'ampio volume di Cera vuole essere una "lettura interpretante" dello scritto di abilitazione di Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, apparsa nel 1928 e tradotta in italiano (Guida, Napoli 2007) dallo stesso Cera. La prima sezione del libro è costituita da un'analisi del testo löwithiano, articolata in due parti: la prima, definita "fase cumulativa", esamina i §§ 1-32 del libro di Löwith, che rappresentano la porzione più considerevole dell'intera opera; la seconda, definita "fase distintiva", è dedicata ai §§ 33-45, rivolti a discutere le posizioni del "singolo" di Kierkegaard e dell'*Unico* di Stirner. A questo commentario, che occupa due terzi dell'intero volume, segue una seconda sezione, intitolata «Lineamenti di una *Mitanthropologie*», nella quale Cera focalizza l'atten-

zione sulla triade *Mit-Mensch*, *Mit-Welt*, *Mit-einander-sein* e discute la nozione di “potenza di relazione”. Le due appendici mettono a confronto la *Mit-Anthropologie* di Löwith con la filosofia dialogica di Buber e le tesi antropologiche di Scheler, Gehlen, Plessner e Marquard.

Il testo di Cera pone la *Menschenfrage* come nucleo centrale del pensiero di Löwith, mostrando che il *Mit-Sein*, termine, d’ascendenza heideggeriana, è declinato da Löwith in modo del tutto peculiare, attribuendo alla *Welt* d’esser intrinsecamente *Mit-Welt*. Löwith riprende anche l’affermazione dell’heideggeriano *Mit-Sein*, radicalizzandone la portata ed elevandolo da semplice esistenziale a luogo primo ed ultimo di una filosofia dell’“in-terumano”, che si afferma come *antropologia*. Viene così posto in luce che quella di Löwith è un’«antropologia filosofica di ispirazione heideggeriana, e perciò non del tutto scevra di ambizioni a carattere ontologico» (p. 41), che trova in Feuerbach il suo nume tutelare.

Questa impostazione teorica permette a Löwith di sostenere che l’individuo si dà come “co-uomo”, ovvero persona, all’interno di determinati “ruoli” ricoperti nella *Mit-welt*. Se l’individuo «è l’Io di un Tu», ne consegue che «l’accesso a sé va inteso alla stregua di un ritorno». Ciò che vi è di proprio, pertanto, nell’individuo, si formerebbe comunque e propriamente nel *Mit-einander-sein*, e l’opera di Löwith riformerebbe l’*In-der-Welt-sein* di *Essere e Tempo* in un *Selbst-mit-andern-in-der-Welt-sein*. Il confronto con Heidegger si fa particolarmente serrato nella disamina che Cera dedica al §21 di *Das Individuum*, dove Löwith sostiene che in *Essere e Tempo* «il mondo dell’essere-l’uno-con-l’altro risulta esistentivamente insignificante» (p. 99), dato che nell’analitica esistenziale heideggeriana la *Eigenlichkeit* (autenticità) si afferma come *Jemeinigkeit* (essere sempre mio).

Cera esamina poi il concetto di di *Rolle* (“ruolo”), in forza del quale il *Mit-*

Mensch è condizionato dall’“als” (dal fatto di apparire “come”, “in quanto”), che impone una “maschera” sociale alla persona. Löwith critica questa situazione da un punto di vista kantiano, e nel § 23 di *Das Individuum* esamina il crinale tra *Mit-Sein* e *Als-Sein*, commentando il dramma *Così è (se vi pare)* di Pirandello, assunto da come modello di una assolutezza dell’ambiguità relazionale, che riduce il *Mit-Mensch* ad *Als-Mensch*, “uomo-ruolo”, per il quale la «maschera nuda pirandelliana si fa maschera vuota» (p. 162.). Cera esamina poi il rapporto dialogico del *Mit-einander-sprechen* löwithiano alla luce di Wilhelm v. Humboldt, per cui «si è assieme ad altri perché si parla l’uno con l’altro di qualcosa».

La seconda parte della prima sezione, relativa ai §§ 33-45 di *Das Individuum*, esamina la posizione dei Löwith con riguardo a Scheler, Ferdinand Ebner, Kierkegaard e Stirner. Infine, la seconda sezione, nettamente più breve, enuclea gli assunti teoretico-metodologici della *Mit-Anthropologie* löwithiana (il termine è coniato da Cera), attraverso una triade costituita da *Mit-einander-sein*, come “modalità fondamentale dell’essere nel mondo”; *Mit-Mensch*, condizione umana per eccellenza, “condizione di possibilità per l’esercizio di qualunque ruolo, compreso quello di individuo” e *Mit-Welt*, autentico “orizzonte mondano, primo ed ineludibile per l’uomo”. In questo senso, Löwith avrebbe attuato una immanentizzazione del lemma *Mit-Mensch*, originariamente connotato religiosamente da Hermann Cohen; il lemma *Mit-Welt* ha invece ascendenze heideggeriane, mentre il lemma *Mit-einander-sein* è di Löwith, e mostra che per Löwith l’individuo esiste nel modo d’essere del “co-uomo”/persona.

Questo apre non poche questioni. Una su tutte: se l’individuo è tale nel suo essere co-uomo, non sarà forse breve, terribilmente breve, il passo verso l’affer-

mazione che l'individuo è tale in virtù dei suoi co-umani, e che il *Mit-Mensch* approda necessariamente all'*Alsmensch*? Che ne è del *Mitmenschen* prima dell'incontro? La risposta di Cera è d'ascendenza nietzschiana: l'individuo è persona in quanto "potenza di relazione", per cui, "il prima della relazione non è altro che possibilità di essa".

Francesco Ferrari
(ferra@email.it)

Eugenio Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie/Storia della filosofia del linguaggio*, edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare, Carocci, Roma 2010, pp. 443, € 41,00.

La *Geschichte der Sprachphilosophie* del filosofo e linguista Eugenio Coseriu, oggi finalmente presentata nella godibilissima edizione italiana di Donatella Di Cesare, già sua allieva, raccoglie gli appunti dei corsi da lui tenuti a Tubinga nei semestri 1968-69 e 1970-71 e abbastanza recentemente rivisitati per la nuova edizione tedesca curata da Jörn Albrecht nel 2003, cui si devono anche le aggiunte bibliografiche.

Il poderoso volume si articola in una serie di capitoli dedicati tematicamente a quegli autori o correnti che hanno scandito la storia della filosofia del linguaggio: Eraclito, Platone, Aristotele, gli Stoici, ma anche Agostino e la filosofia del linguaggio medievale, l'umanesimo di Vives, fino ai moderni Descartes, Locke, Leibniz, per concludersi con gli autori del Settecento Inglese, Francese e Tedesco, nonché con il grande Vico. Il respiro storico del discorso delinea quindi l'ambito dialogico nel quale si muove il pensiero di Coseriu: la sua riflessione si dispiega in costante rapporto con gli interlocutori che di volta in volta vengono interpellati, mostrandolo sempre informato conoscitore delle diverse epoche. Tra

questi, per altro, proprio i capitoli su Aristotele e Vico sono alcuni tra i più ricchi e stimolanti.

Quella di Coseriu non è infatti solo una *storia*, nel senso limitativo dell'espressione, e, nonostante la sua chiarezza espositiva e l'agevole scansione degli argomenti che ne riflettono la vocazione didattica originaria, non si tratta nemmeno di un semplice "manuale". È infatti la *filosofia* a scandire il ritmo dell'interrogazione, e, come viene ben chiarito nelle prime pagine, indica il senso dell'intero procedere. Nei primi due capitoli introduttivi del libro, dedicati rispettivamente a «la problematica filosofica» e a «che cos'è la filosofia del linguaggio?», viene delineato il quadro teorico nel quale prende senso la stessa indagine storica. Coseriu afferma infatti che «al filosofo del linguaggio spetta il compito di riflettere sull'essere del linguaggio colto intuitivamente» (p. 47) e in ciò l'interrogazione filosofica trova la sua cifra distintiva rispetto a quella più strettamente scientifica della linguistica e delle discipline affini.

Del resto, l'autore riconosce pure che «la filosofia del linguaggio fino a Giambattista Vico, e fino al Romanticismo tedesco, non si è occupata davvero del linguaggio in sé e per sé» (p. 47), gettando quindi una luce piuttosto particolare sulla scansione cronologica del testo, che proprio su questi due grandi spartiacque si arresta. Certamente, i limiti cronologici derivano anche da fattori contingenti: altre lezioni dedicate a Humboldt, Hegel, Heidegger sono ancora manoscritte e attendono la cura degli studiosi per essere divulgate al pubblico. Tuttavia, c'è anche un significato culturalmente più complesso, che fa di questa semplice contingenza un punto di forza.

Jürgen Habermas nella *Premessa* (pp. 25-32) e Donatella Di Cesare nel brillante saggio introduttivo dedicato a «Coseriu e la domanda filosofica sul linguaggio» (pp. 13-23), chiariscono tale tratto e

mostrano ad un tempo che cosa rappresentano il testo di Coseriu nel panorama filosofico attuale. Molto spesso, infatti, oggi si parla di filosofia del linguaggio intendendo quell'ambito di riflessioni sviluppatesi a partire dai lavori di Frege, Russell, Wittgenstein e dei filosofi anglo-americani della seconda metà del Novecento, più genericamente ricondotti sotto l'etichetta di "filosofi analitici". In una simile prospettiva – spontaneamente, se non ostentatamente *teorica* –, non solo il senso della storia e della storicità della riflessione ha poco o nullo spazio, ma l'idea stessa che esista una "filosofia del linguaggio" *prima* degli autori appena menzionati pare un paradosso o una forzatura. Il fatto quindi che il testo di Coseriu mostri l'ampiezza e la profondità degli orizzonti nascosti in questo *prima*, è senz'altro motivo di fondamentale interesse.

Senza chiudersi al dialogo con gli altri approcci, il quadro che emerge da questa *Storia della filosofia del linguaggio* ribadisce la necessità di pensare *filosoficamente* l'interrogazione sul dire e sulla parola, evitando di assumerne i fenomeni come meri dati, oggetti di un sapere scientifico-universale. Anzi, occorre sottrarre all'ovvietà e alla banalizzazione proprio l'interesse per quello strano mistero costituito dall'esserci di una cosa come il linguaggio. Per dirla con le parole di Donatella Di Cesare: «l'impostazione antilogistica di Coseriu, la sua domanda filosofica sul senso dell'essere del linguaggio, non esprime solo una protesta periferica contro la grammatica universale. Mentre dà voce alla resistenza contro l'uniformazione analitico-globalizzante, indica un modo di pensare il linguaggio, segna un cammino ancora da percorrere» (p. 22).

Tale impostazione si rivela esemplarmente nel capitolo dedicato a Vico – al quale non sono per altro risparmiate critiche talvolta eccessive. Nel dialogo serrato con lo scopritore della *logica poetica* e degli *universali fantastici*, Coseriu giunge infatti a mettere in rilievo una verità che si staglia forse isolata e anacronistica rispetto all'ormai diffuso e interiorizzato "contestualismo", che ha segnato tanta riflessione, non solo analitica, sulla lingua: «la vera peculiarità del linguaggio è l'intuizione del significato della parola, non quello di frasi o di testi» (p. 344). Così come si deve giungere a porre il linguaggio in sé come oggetto del filosofare, parimenti questa posizione si riflette nel tentativo di pensare la parola stessa come fondamento del dire, intuizione originaria che dischiude un'unità dell'esperienza, il senso dell'esserci di un ente e il senso dell'esserci di quell'ente che, appropriandosi della parola, inizia a esistere in un mondo: «la verità della parola sta per Vico semplicemente nell'esperienza umana che nella parola trova espressione» (p. 327).

Nel costante tentativo di *mettersi in cammino verso il linguaggio*, ossia trovare la via – forse il *metodo* – per pensare la lingua *in quanto* lingua, la parola *in quanto* parola, al di là dell'importanza che Coseriu attribuisce al tema dell'intuizione, al taglio con cui si confronta con i singoli autori, e alle soluzioni specifiche che offre, il lettore è dunque ad ogni momento sollecitato a uno sforzo di riflessione e ripensamento dell'"apparentemente già sentito". E forse è anche in questo sforzo – che assume i tratti di un dialogo silenzioso tra autore e lettore – che risiede la vocazione più filosofica dell'opera.

Andrea Sangiacomo
(andrea.sangiacomo@libero.it)