



Note sull'argomentazione etimologica da Heidegger a Cacciari*

Notes on etymological argumentation from Heidegger to Cacciari

Stefano Brugnolo

Università di Pisa, Italy

Francesco Rovai

Università di Pisa, Italy

SOMMARIO | ABSTRACT

Il saggio si occupa del cosiddetto 'argomento etimologico' e di come esso sia stato adoperato in primis da Heidegger e poi ripreso anche in Italia, tra gli altri da Massimo Cacciari. Con l'espressione 'argomento etimologico' si intende la mossa retorica in virtù della quale l'origine etimologica di un termine conterrebbe in sé già l'essenza del significato del termine medesimo, senza tenere conto di come invece quel significato sia cambiato nel corso del tempo. I due autori del presente saggio esaminano le implicazioni e le fallacie sia logiche che linguistiche che l'uso e l'abuso di questo argomento hanno prodotto tanto nell'analisi filosofica che linguistico-letteraria. | The essay deals with the so-called 'etymological argument' and how it was first used by Heidegger and then also taken up in Italy, among others by Massimo Cacciari. By the expression 'etymological argument' is meant the rhetorical move whereby the etymological origin of a term already contains the essence of the meaning of the term itself, regardless of how that meaning has changed over time. The two authors of this essay examine the implications and fallacies, both logical and linguistic, that the use and abuse of this argument has produced in both philosophical and linguistic-literary analysis.

PAROLE CHIAVE | KEYWORDS

Argomento etimologico, Martin Heidegger, Massimo Cacciari, Etimologia, Giovanni Semerano | Etymological Argument, Martin Heidegger, Massimo Cacciari, Etymology, Giovanni Semerano

* Il presente contributo è frutto della collaborazione tra i due autori e di una riflessione tra essi condivisa. Ai soli fini della valutazione accademica si dichiara che la § 1 è opera di Stefano Brugnolo e la § 2 di Francesco Rovai.

1 In questo articolo ci occuperemo di quello che abbiamo chiamato l'argomento etimologico, e lo faremo soprattutto esaminando l'uso che di un tale argomento ha fatto e fa Massimo Cacciari.

Prima di tutto però diciamo che l'argomento etimologico si dà quando qualcuno per affermare una sua idea o tesi si avvale dell'etimologia di una certa parola ritenuta strategica, presupponendo che quella origine costituisca anche il senso più profondo, ultimo e vero, senso che giace al fondo di quella parola ma che nel tempo sarebbe stato travisato¹. Ristabilire una supposta accezione primaria, originaria della parola sarebbe allora come ristabilire una verità perduta.

Il pensatore che più di tutti si è avvalso di questo argomento è stato Martin Heidegger. Il suo influsso è stato ed è vastissimo nel mondo del pensiero ma noi qui lo considereremo come colui che più di tutti ha promosso l'etimologia ad argomento o para-argomento.

Si prenda per esempio come lui espone la sua idea circa quella che chiama "l'essenza della verità" durante un suo corso che si intitolava proprio così e che si tenne nel 1931-1932. Citiamo:

fragen wir jetzt, ohne jede Rücksicht auf diese gewöhnliche Definition, wie im Anfang der abendländischen Philosophie die Wahrheit verstanden wurde, d. h. was die Griechen von dem hielten, was wir "Wahrheit" nennen. Welches Wort hatten sie dafür? Das griechische Wort für Wahrheit – man kann sich das nicht oft genug und muß es sich immer wieder, fast täglich, vor die Seele bringen – heißt ἀλήθεια, *Unverborgenheit*. Etwas Wahres ist ein ἀληθής, ein Unverborgenes. Was ersehen wir zunächst aus diesem Wort? Wir finden ein Doppeltes: 1. Die Griechen verstanden das, was wir das Wahre nennen, als das Un-verborgene, nicht mehr Verborgene; das, was ohne Verborgeneheit ist, mithin das der Verborgeneheit Entrissene, ihr gleichsam Geraubte. Das Wahre ist also für den Griechen etwas, was ein Anderes, nämlich Verborgeneheit, nicht mehr an sich hat, davon befreit ist. Daher hat der griechische Ausdruck für Wahrheit, seiner Bedeutungsstruktur und auch seiner Wortstruktur nach, einen grundsätzlich anderen Gehalt als unser deutsches Wort "Wahrheit" und charakteristischerweise auch schon der lateinische Ausdruck "veritas". Es ist ein *privativer* Ausdruck (Heidegger, ed. 1988: 10-11)².

Poi ritorneremo sulla questione della verità secondo Heidegger, per intanto osserviamo come lui proceda ad argomentare la sua idea di verità. Per questo filosofo evidentemente per capire l'essenza di quel concetto bisogna rifarsi ai Greci (anzi a "il Greco") e alla parola che adoperavano che era appunto ἀλήθεια/*alétheia*³.

Va da sé che ci sarebbero e ci sono molti altri modi per provare a chiarire il problematico concetto di verità ma Heidegger ritiene che il modo migliore sia di partire dai Greci. Perché? Perché “all’inizio della filosofia occidentale” ci sono loro, i Greci (si badi non alcuni specifici pensatori greci ma “i Greci”). Si presuppone dunque che per comprendere il senso di una parola che usiamo tutt’oggi occorra richiamarsi alle origini di essa. Non c’è però niente di scontato in questa “mossa” argomentativa. Si sottintende infatti che siccome la filosofia (occidentale) è cominciata in Grecia ecco che solo interrogando la lingua di quel popolo noi potremmo orientarci circa il concetto di verità.

Si presuppone anche che parole come “vero” e “verità” siano state concepite originariamente dai filosofi e non che questi ultimi le abbiano prese dal linguaggio comune; il che è piuttosto controverso se non improbabile.

Ai Greci viene dunque riconosciuto un primato. Ora la parola che usavano per dire verità era *alétheia* e il significato di quella parola era, nella ricostruzione di Heidegger, ‘svelatezza’ o ‘disvelamento’. Ne consegue che ciò che “vediamo” in questa parola è una operazione per cui a partire da una condizione di velatezza e attraverso una operazione di “rapimento” qualcosa che se ne stava prima nascosto viene “strappato” a quella sua condizione di invisibilità e sospinto (in modo piuttosto brutale) verso il proscenio, verso la luce. A questo punto Heidegger ha buon gioco a dire che in questa versione la parola significa qualcosa di diverso dal vocabolo latino *veritas* e da quello tedesco *Wahrheit*. Ma la *Bedeutungsstruktur* a cui egli fa qui riferimento è soltanto il valore descrittivo del segno linguistico. È indubbio che il greco da una parte e il tedesco e il latino dall’altra descrivano diversamente “la verità”, ma non c’è alcuna ragione per cui la descrizione che una lingua offre di un certo *designatum* sia più adeguata, corretta o appropriata rispetto a quella che ne dà un’altra lingua (sulla differenza tra denotazione e descrizione, § 2). Siamo come messi davanti ad una azione (Heidegger parlerà più avanti di un “accadere”) che presenta aspetti perfino violenti, che hanno a che fare appunto con lo strappare, con il rapire, con il sottrarre l’ente (o l’essente) a quella che sarebbe la sua condizione originaria e preferita, quella appunto di “velatezza”. Fondandosi su di un detto di Eraclito, Heidegger ci dirà poi che l’ente “ama nascondersi” (*κρύπτεσθαι φιλεῖ* / *kryptesthai philei*). E anzi Heidegger articola meglio questo vero e proprio gioco a nascondino dell’ente: “Il suo proprio, intimo impulso è di restare nascosto e, una volta svelato, di ritornare nuovamente nella velatezza”.

Siamo davanti a quella che possiamo chiamare tecnicamente una figura di personificazione. Una figura assolutamente decisiva nel discorso di Heidegger e largamente connessa alla sua passione per le “essenze” ricavabili dalle sue indagini etimologiche. Ha scritto a questo proposito Leo Marx: “Heidegger has a disconcerting habit of imputing, or seeming to impute, agency to abstractions. In his discourse, ideas or tendencies of mind seem habitually to do their work without the help of any identifiable human agents” (Marx 1984: 642).

A partire dunque da una etimologia data per attendibile Heidegger ci mette davanti ad un vero e proprio “dramma”: quello di un ente (o essente) che amerebbe mantenersi velato e che invece viene strappato da una istanza non antropomorfa a quella sua condizione per essere sospinto sotto le luci di una evidenza (o svelatezza) caratterizzata come l'esito di una violenza.

Possiamo immaginare gli studenti che assistettero a questo e ad altri corsi di Heidegger come incantati da un discorso che, se anche non ci convince, dobbiamo riconoscere essere fascinoso, a suo modo spettacolare.

E lo diciamo a ragion veduta perché ci sentiamo di affermare che se il discorso di Heidegger si proponesse a noi come puramente metaforico, poetico saremmo pronti a godere di questa sua qualità misteriosamente allusiva, quasi ipnotica. Il problema è che Heidegger rifiuta la distinzione tra discorso poetico e discorso argomentativo e non si propone a noi come un poeta che ci chiede di “sospendere volontariamente la nostra incredulità” (Coleridge), no, Heidegger vuole essere preso alla lettera, e ci propone (impone) le sue conclusioni come evidenti e insomma “vere”.

E però contemporaneamente si rifiuta di assumere la postura di qualcuno che dibatte, discute, ragiona, piuttosto lui enuncia, sentenza; alla maniera di certi poeti, appunto. Non si discute con Hölderlin! Ma con un filosofo lo si vorrebbe fare e uno dei modi con cui Heidegger sfugge a questa possibilità è appunto quello di richiamarsi a etimologie “essenziali”, indiscutibili.

Prima di procedere facciamo il punto su alcuni presupposti impliciti del discorso di Heidegger.

Per esempio, quello di una presunta “superiorità” della lingua greca. Prendiamo questa citazione tratta da *Einführung in die Metaphysik* (‘Introduzione alla Metafisica’), un corso tenuto nel 1935, ma pubblicato per la prima volta nel 1953: “Denn diese Sprache [quella greca] ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich” (Heidegger, ed. 1983: 61). Che traduciamo così:

“Perché insieme con la lingua tedesca (per quel che riguarda le possibilità del pensiero), il Greco è nello stesso tempo la più potente e la più spirituale delle lingue”.

Ma perché mai il greco e il tedesco sarebbero le due lingue più “potenti” (potenti nel fare che?) e perché sarebbero le più “spirituali” di tutte (e in che senso poi spirituali)?

Sono due affermazioni che Heidegger non si preoccupa di motivare in alcun modo, per cui bisogna prendere o lasciare. Chiunque legga Heidegger si deve aspettare che i suoi discorsi si appoggino su parole greche o tedesche. Quasi mai, o forse mai, lui evoca come pregnanti parole inglesi. Ed è evidente che per lui quella lingua non è “spirituale” quanto le altre due.

Va da sé che Heidegger si disinteressava allora e i suoi seguaci ancora si disinteressano dei risultati della ricerca linguistica, ma è noto che “potenza” e “spiritualità” non sono categorie prese in considerazione da qualunque linguista serio.

E comunque, per questi ricercatori non esiste nessuna superiorità di una lingua rispetto ad un'altra (così come non dovrebbe esistere nessuna superiorità “essenziale” di una cultura su di un'altra). Ancora meno essi prenderebbero in considerazione come criterio di giudizio quello per cui certe lingue (ancora una volta il greco e il tedesco) sarebbero più capaci di dire, svelare meglio di altre quella “cosa” che Heidegger chiama l'Essere.

Ma prendiamo adesso un'altra di queste formulazioni del filosofo:

Die Sprache ist die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet. Umgekehrt beginnt die große Dichtung, durch die ein Volk in die Geschichte tritt, die Gestaltung seiner Sprache. Die Griechen haben diese Dichtung durch Homer geschaffen und erfahren. Die Sprache war ihrem Dasein offenbar als Aufbruch in das Sein, als eröffnende Gestaltung des Seienden (Heidegger, ed. 1983: 131).

Traduciamo:

Il linguaggio è la poesia originaria grazie a cui un popolo poetizza l'essere. Di contro, la grande poesia attraverso cui un popolo entra nella storia dà forma alla sua lingua. I Greci crearono e fecero esperienza di questa poesia attraverso Omero. La lingua era aperta al loro esserci come un mettersi in cammino nell'essere, come una rivelante configurazione dell'essente (o ente) (trad. degli autori).

Non ci proponiamo certo di esaminare il senso filosofico del passo ma lo consideriamo solo perché può chiarire alcuni dei punti che qui ci interessano. Allora, Heidegger ci dice che il linguaggio è originariamente ed essenzialmente poetico e i Greci sarebbero diventati coscienti di ciò attraverso Omero. In linea di principio potrebbe anche essere che, un po' alla maniera di Vico, ad ogni lingua potrebbe essere riconosciuta questa natura intrinsecamente poetica, ma di fatto i Greci sembrerebbero godere di un primato rispetto agli altri popoli. A quanto pare, la lingua greca (una sorta di *Ur-Sprache*) sarebbe capace di rivelare com'è fatto (configurato) l'essente (o ente). Il sottinteso è che le lingue slave o africane (e tutte le altre) sono meno dotate di questo potere disvelante.

Ma altro privilegio dei Greci è che essi hanno avuto un poeta che li ha resi consapevoli di quella loro lingua. Se infatti la lingua greca è “La” lingua per eccellenza, Omero è “Il” poeta per eccellenza (non si fa cenno, per esempio, alla lunga serie di esecuzioni orali che avrebbero preceduto la stesura del poema). Comunque sia, in queste proposizioni ci sono alcuni presupposti dati per scontati ma che occorre chiarire. Per Heidegger:

- 1 Omero virtualmente inventò il Greco, così che secondo lui ci sarebbe nel linguaggio omerico una pristina freschezza.
- 2 La conoscenza dell'etimologia della parola rivelerebbe il valore d'uso della parola impiegata da Omero (Heidegger cioè non si basa sul testo omerico per comprendere cosa Omero intenda quando usa la parola *alétheia*, ma al contrario assume che il poeta usi quella parola nel senso etimologico “appurato” dal filosofo riferendosi ad altri testi, segnatamente a frammenti presocratici).
- 3 Nonostante la rivendicazione della preminenza di Omero non sarebbe necessario esaminare l'uso effettivo che della parola fa Omero: una interpretazione di un piccolo frammento presocratico (per esempio di Eraclito) è, a quanto pare, una più sicura guida per comprendere il senso che ne dà Omero.

Ora, ognuna di queste affermazioni o è falsa o non è dimostrabile; infatti:

- 1 Il greco in Omero è già vecchio e per certi aspetti “usurato”: non può vantare nessuna primarietà o originarietà. È ormai un assunto della manualistica corrente l'artificiosa commistione di cui è frutto la lingua dei poemi omerici (cfr. Horrocks 2010: 44⁴).
- 2 Il significato “etimologico” e quello “sincronico” di una parola possono differire enormemente: il parlante (e dunque anche lo scrivente) non hanno infatti accesso all'etimologia e ciò che per loro conta

è semplicemente che un vocabolo sia adeguato alla norma linguistica collettiva della propria comunità. Ne discende che il solo metodo per stabilire l'uso omerico delle parole è leggere Omero, essendo che un filosofo presocratico può fare un uso diverso delle stesse parole usate da Omero (e verrebbe da dire che lo stesso Omero può dare in certe occasioni una accezione diversa alla stessa parola).

Heidegger parla invece del Greco o dei Greci come di entità indivisibili. Sembra che per lui esistano cose come “Il” greco (“La” lingua greca) o “I” Greci, e non tante varianti di greco e tanti individui greci che a seconda della loro cultura, personalità e contesto storico hanno fatto un uso molto diverso della lingua.

È come se per Heidegger non esistessero tanti possibili usi di una stessa parola, nessuno dei quali è quello “vero”, essenziale. Gli manca del tutto l'attitudine relativistica, comparatistica e diacronica.

Si prenda ancora la parola “verità”; ebbene Heidegger non si misura con le tante versioni e accezioni di questa parola o concetto; non si misura con le modificazioni che essa ha subito nel tempo.

No, ne cerca una più originaria delle altre e naturalmente la ricostruisce a partire dall'etimologia della parola greca: *alētheia*. Secondo il filosofo il termine risulta formato da un *alpha* privativo e derivati del verbo *λανθάνω/lanthánō*, reso da lui con *verborgen sein*, ‘essere nascosto, celato’.

Come già dicevamo il termine significherebbe dunque ‘dischiudimento’, ‘rivelazione’, ‘disvelamento’ ecc.

Va da sé che, come abbiamo già detto, messe così le cose, la parola “verità” si carica di un alone fascinoso, epifanico.

L'analisi formale è, in questo caso, corretta, ed è la medesima dei dizionari etimologici correnti (Beekes, Van Beek 2010: 65-66): *ἀληθής/alēthēs*, ‘vero’, di cui *ἀλήθεια/alētheia* è un derivato composto da un *alpha* privativo e, nella seconda parte, da un esito greco della radice i.e. **leh₂d^h*- ‘essere nascosto’, sia esso un nome (*λήθη/lēthē*, ‘oblio’) o un verbo (*λήθω/lēthō* o *λανθάνω/lanthánō*, ‘essere, stare nascosto’). Dunque *ἀληθής/alēthēs*, ‘vero’ vale letteralmente ‘non-nascosto’, ‘non-dimenticato’. Ma questo è del tutto irrilevante per l'uso che del termine si riscontra nei poemi omerici, così come per l'uso che ne faceva qualunque altro parlante ellenofono: ancora una volta vale la pena ricordare che i parlanti non hanno accesso all'etimologia.

Poco importa che un filone dotto e tardo (Sesto Empirico, II-III secolo d.C., che cita Enesidemo, I secolo a.C., in *Aduersus mathematicos* VIII 8.3-9.1; Bury, ed. 1967: 242-245) sia in grado di riaccostare *ἀληθές/alēthés* ‘il vero’

con μὴ λῆθον (τὴν κοινὴν γνώμην)/mè lêthon (tèn koinèn gnómēn) ‘ciò che non sfugge (al senso comune)’. In assenza di parlanti nativi, il solo modo per attingere il significato di *alêtheia* in greco è leggere i testi greci, Omero *in primis*.

Ecco come il grecista Bruno Centrone riassume le risultanze più recenti delle ricerche storico-linguistiche su quella parola: “Dire la ἀλήθεια consiste piuttosto *nel fornire un resoconto non omissivo, dettagliato, che non si lascia sfuggire nulla di ciò che deve essere detto; un resoconto che in linea di principio, può fornire solo chi sia stato diretto testimone degli eventi*” (Centrone 2011: 94).

Certo si tratta di una definizione molto meno fascinosa e auratica di quella data da Heidegger, ma in compenso siamo molto più vicini ad un’idea di verità che, seppure non del tutto equivalente alla nostra, è comparabile a come la intendiamo noi oggi.

Chiunque legga Omero sente e sa che quando lui usa quella parola non la carica certo di quel senso dis-velante (il trattino è d’obbligo) di cui la carica Heidegger; essa ha un significato ben più prosaico e diretto, del tutto alla portata anche di un lettore contemporaneo ignorante di filologia e linguistica storica.

Facciamocelo dire sempre da Centrone:

Nell’Odissea, dopo aver fornito ad Arete dai Feaci (Od. 7.241-297) un racconto delle sue peregrinazioni, Odisseo conclude dicendo: “con questo ti ho detto la verità” (ἀληθείην κατέλεξα, v. 297). Il verbo καταλέγειν sottolineata, come si accennava, il dettaglio del resoconto; è in questione non solo l’aver detto cose vere e non false, ma l’aver enumerato con completezza fatti e circostanze (e possibilmente il non avere mentito). In tutti questi casi a dire cose ἀληθῆ è chi ha vissuto o osservato direttamente la situazione. Gli esempi in tal senso si potrebbero moltiplicare (Centrone 2011: 95).

La definizione che invece Heidegger dà di quella parola è una definizione che si impone a noi nei termini di una formula sapienziale, esoterica, che è poi la modalità che caratterizza il discorso di Heidegger, il cui stile, come è stato detto, “is deliberately evocative, even at times incantatory and exempt from Nietzschean irony” (Eiland 1982: 51). E io direi esente da ogni possibile ironia.

Leggendolo ti pare di sentirti “chiamato” ad ascoltare una voce arcana che ti permette l’accesso a verità ultime, o prime.

Insomma, al di là delle questioni di esattezza filologica, il punto è che quando Heidegger solleva “l’argomento etimologico” (argomento di per sé scivoloso se non sospetto) lo carica sempre di un’aura sacrale che rende difficile la discussione razionale.

È come se ogni volta Heidegger puntasse ad andare ad una supposta radice delle parole che svelerebbe il senso essenziale del concetto a cui si riferisce quella parola. C'è qualcosa di epifanico in queste operazioni: “per Heidegger, la *figura etimologica*, l'estrazione del significato dalle radici verbali e dalla storia delle parole è, nel senso più pieno, una apparizione, un passo nella luce” (Steiner, ed. 2002: 60). Quel “senso essenziale” agirebbe e condizionerebbe sia pure subliminalmente tutti gli usi futuri di quella parola (o delle parole da essa derivate).

Ecco come il linguista Walter Belardi ha riassunto questo vero e proprio *habitus* mentale:

[La linguistica storico-comparativa] deve pertanto arrestarsi prudentemente all'osservazione della forma esterna di questi venerandi, importanti monumenti segnici. Con delusione certo di appassionati pensatori e scrutatori del lontano passato, che si aspetterebbero dall'etimologia molta più luce. Più di un collega, filologo o filosofo, nel momento di chiedermi lumi mi ha manifestato o del tutto confessato talvolta la sua diuturna curiosità, se non ansia e tormento, di venire a conoscere come le prische generazioni di *Homines sapientes* avessero interpretato e concettualizzato il mondo litico in cui capitò loro di vivere, onde poter (lui) adesso possedere e comprendere pienamente e più consapevolmente la semantica di tanti termini intellettuali del giorno d'oggi, quasi che l'etimologo attuale sia in grado di riattualizzare *Weltanschauungen* definitivamente scomparse, e quasi che la semantica attuale del nostro vocabolario possa risultare meglio motivata se nei suoi sottofondi si potessero scoprire fossili concettuali risalenti a migliaia e migliaia di anni fa, impronte e schemi di una mente “primitiva” in evoluzione e in crescita (come è noto, questa ricerca – certo entro più ristretti limiti temporali – era la passione “filosofica” quotidiana di Martin Heidegger) (Belardi 2002: 514-515).

Nell'isolare delle singole parole e nel cercare di estrarre da esse una sorta di nucleo primigenio di senso è come se il filosofo si concedesse il diritto di sovvertire gli ordini tradizionali della sintassi e della logica.

Solitamente per valutare il senso delle parole le si concepisce come parti di proposizioni e non le si considera isolatamente. In definitiva, noi ci parliamo e intendiamo scambiandoci delle frasi e non delle singole parole. Per Heidegger invece contano proprio le singole parole di cui lui cerca una sorta di numinoso fondamento. La sintassi è considerata come una facciata.

Per lui in una semplice parola sarebbe inclusa una potenza poetica demoniaca di definizione e azione. La parola (così intesa) “è” la cosa stessa. Come si ricava da questo passo di Heidegger tratto da una conferenza del 1955, intitolata *Was ist das – die Philosophie?*:

Langsam dämmert nämlich für unsere Besinnung, daß die griechische Sprache keine bloße Sprache ist wie die uns bekannten europäischen Sprachen. Die griechische Sprache, und sie allein, ist *λόγος*. Wir werden in unseren Gesprächen davon noch eingehender handeln müssen. Für den Beginn genüge der Hinweis, daß in der griechischen Sprache das in ihr Gesagte auf eine ausgezeichnete Weise zugleich das ist, was das Gesagte nennt. Wenn wir ein griechisches Wort griechisch hören, dann folgen wir seinem *λέγειν*, seinem unmittelbaren Darlegen. Was es darlegt, ist das Vorliegende. Wir sind durch das griechisch gehörte Wort unmittelbar bei der vorliegenden Sache selbst, nicht zunächst bei einer bloßen Wortbedeutung (Heidegger, ed. 2006: 13)⁵.

Dunque, la lingua greca non è “una pura e semplice lingua”, non è comparabile a nessuna altra lingua europea e del mondo, sembrerebbe infatti che la parola greca sia diretta espressione dell’Essere, essa infatti palesa ed esibisce, immediatamente, direttamente “ciò che ci sta di fronte”. Non si sa bene da cosa derivi, come si spieghi questo assoluto e misterioso privilegio (va da sé che Heidegger non si preoccupa di dimostrarlo). Resta che comunque se questo è vero allora tutti coloro che non hanno “l’orecchio greco”, e cioè che non conoscono quella lingua sono esclusi dalla “vera” filosofia.

Non solo, lo sono, in definitiva, anche coloro che, come lo stesso Heidegger, non sono nati greci, e dunque non possono che operare una qualche traduzione dal greco antico alla loro lingua madre. E in definitiva a risultare esclusi sono anche quei greci che, già nell’antichità, non seppero intendere l’appello che tramite questa mitica e originaria *griechischen Sprache* l’Essere rivolgeva loro.

Quello che comunque impressiona è che il “metodo” etimologico di Heidegger esclude che a contare sia l’argomentazione razionale, logica che, come tale, potrebbe e dovrebbe trascendere il piano della specifica lingua in cui essa è stata svolta la “prima volta”. In questo senso si può anche dire che qualunque traduzione dal Greco è per il filosofo un tradimento, una deviazione, una decadenza da quello che appunto è un significato originario, essenziale. Come Heidegger ha spiegato nell’intervista concessa allo *Spiegel* nel 1966 ma pubblicata nel 1976 questa decadenza

è cominciata con la traduzione che i latini hanno fatto dei greci e da allora non è più cessata: “ein Geschehnis, das uns noch heute das zureikende Nachdenken der Grundworten des griechischen Denkens verwehrt” (Heidegger 1976: 215)⁶. E si direbbe anzi che la marca del “vero” pensiero è la sua intraducibilità: “So wenig wie man Gedichte *übersetzen* kann, kann man ein Denken *übersetzen*. Man kann es allenfalls umschreiben” (Heidegger 1976: 217)⁷.

In un certo senso è come se Heidegger si proponesse di rianimare con dei rituali etimologici il significato dileguante di quelle *Grundworten*. Ha scritto a questo proposito sempre Eiland:

Using the philologists’ reconstructions of Indo-European root forms, Heidegger would bring to light a set of elemental vocables, the *Grundverfassungen* that secretly shape ordinary diction, grown abstract and oblivious over the centuries. [...] in this *Umkreis* of concepts [...] we sense a logic, a gathering and speaking, that is prior to any “rational” logic; by “the fullness at the root,” we gain mysterious access to the dwelling of language in itself (Eiland 1980: 312).

Va a questo punto ricordato che è come se Heidegger reificasse la lingua (*die Sprache*); nella sua concezione infatti non siamo noi a parlare la lingua piegandola ai nostri interessi e obiettivi, ma è la Lingua che ci parla, a partire da queste parole basiche, il cui significato primario ed essenziale è sempre latente, e come in agguato negli usi comuni, attuali e inconsapevoli che facciamo di esse. Al massimo si può dire che ci sono individui, i grandi poeti, che si fanno veicoli privilegiati di questa originaria *Sprache*.

Questo senso della *Sprache* come sovradeterminata rispetto ai singoli parlanti è a suo modo molto tedesco (si pensi a Herder, Grimm, Humboldt, ecc.); eppure, erano stati proprio alcuni linguisti neogrammatici tedeschi come Karl Brugmann (1849-1919) e Hermann Osthoff (1847-1909) a mettere in guardia contro certe reificazioni della *Langue*: “die spräche kein ding ist, das ausser und *über* den menschen steht und ein leben für sich führt, sondern nur im individuum ihre wahre existenz hat” (Brugmann, Osthoff, ed. 2014: XII-XIII). Che traduciamo così: “il linguaggio non è una cosa che conduce una vita fuori e sopra gli esseri umani, ma esiste davvero solo nell’uso che ne fanno gli individui”. Un uso dunque variabile nel tempo e nello spazio. E si direbbe che questa attitudine che privilegia l’uso individuale della lingua rispetto ad una preminenza della Lingua come Cosa Assoluta valga più che mai allorché studiamo i testi di certi poeti, si chiamino essi Omero, Pindaro, Hölderlin, Rilke o Trakl.

Per Heidegger vale proprio l'opposto: il tratto individuale, speciale, idiosincratico di quei poeti viene oscurato: essi poetando non fanno altro che far "parlare la lingua", o almeno quanto (si suppone) ci sarebbe in essa di più originario ed essenziale. La loro paradossale originalità consiste dunque nel loro farsi parlare dalla Lingua, nel diventare dei puri tramiti di essa.

Soprattutto risulta problematico credere che per recuperare quel presunto Ur-significato noi dovremmo considerare l'etimologia di quelle certe parole giudicate essenziali. E comunque non dovremmo cercare quel significato fuori dal contesto (omerico, pindarico, ecc.) per reperirlo invece in alcuni frammenti di filosofi presocratici la cui lingua è giudicata più fondativa ed evocativa.

Secondo quanto consiglia Arthur Adkins allorché noi studiamo un testo poetico:

We should not consider the etymology of his words, and attempt thus to estimate the original usage of the words used: we should examine the manner in which the words were used elsewhere by the poet and his contemporaries, or those writers by whom he had been influenced; and no matter how far back we carried our researches, we should consider not etymology (Adkins 1962: 235).

Che è poi il metodo dei passi paralleli che prevede appunto che prima di tutto si esamini l'accezione che il poeta dà a certe parole in "quel" testo, per poi considerare altre opere dello stesso poeta e infine le opere di scrittori che avrebbero potuto influenzarlo. E non certo ricercare una sorta di significato "assoluto" di quelle parole, sciolto dalla rete di riscontri e influssi pertinenti e specifici.

Ora, è indubbio che Heidegger ha profondamente influenzato il pensiero filosofico e più in generale la cultura novecentesca. Il suo influsso è stato però maggiore in Francia che in Italia ma certo esso si è fatto sentire anche da noi.

Prima di esaminare dei casi concreti occorre accennare alle differenze che esistono tra alcune lingue europee che si dimostrano decisive per spiegarci il successo maggiore o minore dell'argomento etimologico. Diamo ancora la parola a Eiland:

In this regard, the German usually claims a greater sensitivity to roots in his words than the Frenchman or Englishman – from which it supposedly follows that German philosophy can be more profound. Saussure has observed that the feeling for word-parts (radicals, suffixes, etc.) generally

appears less acute in modern European languages than in Old Latin, Greek, or Sanskrit, but that it is stronger in German than in French, where “the feeling for roots scarcely exists.” English would seem to occupy a middle position between the latter two [...] But modern English remains a more analytic language than modern German, evidently less capable of the sort of “chordal,” multidimensional thinking Heidegger has perfected (Eiland 1982: 42).

Va da sé che anche l'italiano come il francese solitamente viene parlato senza che i parlanti dimostrino una sviluppata sensibilità per le parti di cui certe parole sono composte e più in generale per il loro etimo profondo; un etimo che, se davvero ne diventassimo coscienti, secondo Heidegger ci costringerebbe a rivedere il senso di alcune parole strategiche del nostro lessico intellettuale corrente.

Se i parlanti, lo ripetiamo, non hanno alcun bisogno dell'etimologia per utilizzare la propria lingua, è anche vero che occorre considerare la diversa tipologia della struttura di parola che caratterizza l'indoeuropeo ricostruito e, in misura minore, l'antico indiano e le fasi più arcaiche di alcune altre lingue indoeuropee, rispetto a quella di lingue romanze come il francese e l'italiano. Il segno linguistico di tipo “indoeuropeo ricostruito” ha una struttura modulare articolabile in unità funzionali minori ben identificabili (radici, prefissi, suffissi, ecc.); il segno linguistico di tipo romanzo è, invece un “segno ‘non modulare’ [...] bensì fisso, lessicalizzato, costituito da parole-etichetta non ulteriormente (o ben difficilmente) scomponibili” (Benedetti 2003: 244) (fatto da cui, per altro, discendono significative differenze di metodo tra l'etimologia indoeuropea e quella romana, su cui si veda Di Giovine 2001).

Eppure, recentemente, tentativi di tal fatta sono stati fatti anche in ambito italiano. Ci riferiamo per esempio alle ricerche condotte da Giovanni Semerano, un cultore di linguistica molto criticato dai linguisti (più avanti se ne parlerà più articolatamente), ma molto amato e citato da filosofi di ispirazione heideggeriana come Emanuele Severino, Massimo Cacciari, Umberto Galimberti.

Spesso questi filosofi fanno un uso della etimologia che proverebbe come si sarebbero date delle svolte epocali nella storia del pensiero occidentale. Facciamo subito un esempio in questo senso probante. In un suo libro del 2001 (*L'infinito: un equivoco millennario*), Semerano considera il termine ἄπειρον/*ápeiron*, parola centrale nella filosofia di Anassimandro. Questo filosofo definisce l'elemento da cui hanno origine tutte le cose, il loro principio (in greco antico *arkhē*) con il termine *ápeiron*,

che abitualmente viene ritenuto il neutro sostantivato dell'aggettivo ἄπειρος/*ápeiros*, composto da *alpha* privativo ('senza') e *πεῖραρ/peîrar* ('confine', 'termine'; Beekes, van Beek 2010: 1163) e tradotto pertanto come 'indeterminato' o 'infinito'. Ora, Semerano riconduce invece il termine al "semitico *āpar* (polvere, terra), accadico *eperu*, il biblico *áfar*" (Semerano 2001: 32; grassetto nell'originale), tutti vocaboli che significano 'terra'. Chi non è specialista non è immediatamente in grado di intervenire sulla questione, anche se confonde un po' anche ad una prima lettura questa catena di somiglianze per cui da un termine greco si passa a uno semitico (e biblico) e poi a uno accadico.

Non crediamo che Massimo Cacciari sia un esperto di simili questioni ma nella prefazione a un libro di Giuseppe Ieropoli intitolato *Giovanni Semerano e la dicotomia indoeuropeisti-semitisti* prende senz'altro partito per il "metodo-Semerano" che così descrive: "si tratta di rilevare il meticciamiento continuo tra distinti e opposti come il fattore fondamentale di ogni storia o destino. Forte di questo metodo, Semerano compie innumeri e decisive scoperte" (Cacciari 2018: 13; corsivo nell'originale). Dall'alto di quale competenza Cacciari decida che Semerano abbia compiuto "innumeri e decisive scoperte" non si sa, come non si sa perché mai queste "scoperte" siano messe in corsivo. Quel che allarma è però questa idea del "meticciamiento continuo tra distinti e opposti". Difficile stabilire come vadano le cose "in ogni storia e destino" ma siamo convinti che quando si tratta di fare delle osservazioni scientifiche sarebbe meglio non mettcicare (e cioè confondere) troppo gli opposti e i distinti. E questo è in effetti il parere degli esperti, per esempio del coautore di questo saggio (Francesco Rovai, § 2).

Il che ci conferma nell'idea che quel meticciamiento continuo di parole corrisponda a una "metodologia" confusa che produce risultati sensazionali ma destituiti di fondamento.

Comunque, lasciamo perdere per un momento questo aspetto tecnico, vediamo adesso le conclusioni a cui arriva Semerano sulla base delle sue "scoperte". Secondo lui, il noto frammento di Anassimandro, in cui si dice che tutte le cose provengono e ritornano all'*ápeiron* (e cioè all'infinito), non si riferirebbe ad una concezione filosofica dell'infinito, ma ad una concezione di appartenenza alla terra, che si ritrova nel testo biblico: "polvere sei e polvere ritornerai". E non è finita; sempre sulla base di questa "scoperta", Semerano rilegge tutto lo sviluppo della filosofia greca riconducendo la filosofia presocratica essenzialmente ad una fisica corpuscolare, che accomunerebbe tra gli altri Anassimandro, Talete e Democrito.

L'intera vicenda della nascita della filosofia greca non viene vista come una miracolosa isola di razionalità, ma come parte integrante di una più estesa e antica comunità umana che comprende anche la Mesopotamia, l'Anatolia e l'Egitto.

Le conclusioni a cui Semerano arriva sono, a quanto pare, fasulle e più avanti prenderemo in considerazione più approfonditamente il suo “metodo”, ma qui vorremmo invece riflettere proprio sulla mania di spiegare certe grandi questioni intellettuali sulla base di una o due (presunte) “disvelanti” etimologie. Anche se quelle etimologie non fossero così fantasiose, come invece sono, non è comunque che si possa riscrivere la storia del mondo sulla base di queste presunte “scoperte”. Per altro se davvero ci fosse, mettiamo, una consonanza tra cultura greca, mesopotamica, ebraica ecc. ciò dovrebbe risultare da una serie di altri indicatori. Non da una unica e improbabile etimologia.

Ripetiamolo qui: non importa tanto (o soltanto) stigmatizzare che Cacciari, Severino, Galimberti non tengano alcun conto del giudizio che gli specialisti hanno portato su Semerano; quel che importa è l'idea coltivata da quei filosofi che si possa pretendere di decidere questioni di così grande portata con qualche colpo di mano etimologico.

Ma concentriamoci adesso sul caso Cacciari.

2 “Un vero banchetto etimologico”: così Lorenzo Renzi, in *Etimologia scientifica e etimologia retorica* (Renzi 2008: 57), definisce le pagine iniziali de *L'arcipelago* (Cacciari 1997), là dove le interpretazioni etimologiche dei nomi greci del mare (θάλασσα/*thálassa*, πόντος/*próntos*, πέλαγος/*pélagos*, ἄλς/*háls*) tessono la trama retorica del discorso. L'impiego dell'etimologia con funzione argomentativa appartiene, d'altronde, alla tradizione classica, da Aristotele e dalla dialettica stoica fino a Boezio attraverso Cicerone e Quintiliano: “[d]e l'étymologie d'un mot, on tire une conclusion, ou du moins on invite à tirer une conclusion” (Desbordes 1997: 73). Riservando al seguito alcune considerazioni più generali sulla pertinenza del metodo, pare dunque opportuno un vaglio preliminare della fondatezza degli argomenti etimologici che trapuntano le pagine del volume, tanto più in un'opera a cui l'autore stesso riconosce “una dimensione etimologica” (Cacciari 1997: 15). Si vedano, a titolo di esempio, le seguenti considerazioni sul nome “mare”.

Ma il Mare – che cosa ri-vela questo suo nome, questo suo nome, questo nome, Mare, che il Greco ignorava? Lo ignorava forse proprio perché proveniente dalla radice *-mar*, che indica il morire, dal sanscrito *maru*, che significa l'infecundo deserto? O non ci verrà esso, piuttosto, proprio dal “fondo” mediterraneo, pelasgico? Mare è l'ebraico *mar*, è l'accadico *marru*: è il sapore salmastro di *Thálassa*. È l'*amaro* della sua onda (Cacciari 1997: 14).

Per il tipo lessicale del latino *mare*, assente in greco, i dizionari etimologici ricostruiscono una base indoeuropea **mor-i-* genericamente riferibile a un'ampia distesa d'acqua e i cui esiti sono ben attestati anche in altre lingue, dal russo all'antico irlandese (Ernout, Meillet 1979: 387; de Vaan 2008: 365). Non si lascia tuttavia ricondurre alla “radice che indica il morire” – o, meglio, una delle possibili rappresentazioni della morte – nelle lingue indoeuropee (**mr-*: cfr. ad esempio sscr. *mṛtá-*, av. *mārata-*, lat. *mortuus* ‘morto’, arm. *mard* ‘uomo’, ‘il mortale’) e l'accostamento con il sanscrito *maru-* ‘distesa sabbiosa, deserto’ resta soltanto un confronto “più volte tentato” (Mayrhofer 1996: 321-322).

I successivi accostamenti all'ebraico, all'accadico e all'amaro dell'onda sono tratti quasi *verbatim* dalla voce “mare, -is” del *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, parte del secondo volume de *Le origini della cultura europea* di Giovanni Semerano, nei confronti del quale l'autore dichiara il proprio debito (Cacciari 1997: 15):

mare, -is *mare*. Gall. *mor*, irl. *muir*, got. *marei*, ant. sl. *morje*, lit. *mārės*. «*Doris amara*» (Verg., *Ecl.* X, 5): “il mare” viene distinto con la denotazione di “amaro” rispetto all'acqua “dolce” della fonte Aretusa. Da tale forma connotativa scaturisce il richiamo al greco ἄλς (femm.) col valore di *mare*; maschile *sale*. «Mare» è ebr. *mar*, accad. *marru* (amaro, salmastro, ‘bitter, brackish’), che deve aver agito su base più antica, corrispondente al sum. *a-ma-ru*, *a-ma-uru* (marea, flusso devastatore di acqua, ‘devastating flood’) (Semerano 1994b: 468; grassetto nell'originale).

È appena il caso di rilevare l'impressionismo delle formulazioni (“scaturisce il richiamo al greco ἄλς”, “deve aver agito su base più antica”) e come i confronti siano posti apoditticamente e come autoevidenti sulla base di una mera somiglianza formale (*mare*, *mar*, *marru*). Quest'ultima non è però un criterio pertinente per la ricerca etimologica: né sufficiente (il lat. *habēre* e il ted. *haben*, nonostante le evidenti similarità di forma e significato, non sono etimologicamente connessi, così come non lo sono

il lat. *deus* e il gr. *θεός/theós*) né necessario (il lat. *decem* e il got. *taihun* '10', a dispetto dell'evidente difformità, sono etimologicamente connessi). La ricostruzione etimologica ha, sì, il suo inizio nella comparazione formale ma l'unico criterio attendibile è quello dell'individuazione di corrispondenze fonetiche che si diano con regolarità e sistematicità tra due lingue: a un suono *x* attestato in determinati contesti fonosintattici nella lingua *a*, deve corrispondere con regolarità un suono *y* nei medesimi contesti della lingua *b*. "È, dunque, sul versante fonetico/fonologico, cioè sul terreno delle rigorose corrispondenze tra strutture foniche poste a confronto, che si valuta la verisimiglianza di un'ipotesi etimologica" (Benedetti 2003: 247)⁸.

Soltanto allora, appurata la legittimità formale del confronto tra due parole, è possibile tentare di rendere conto del loro legame semantico. Tuttavia, giacché "ogni epoca culturale [ha] rimaneggiato e riplasmato nuclei semantici antichi adattandoli a nuovi scopi semantici" (Belardi 1995: 156), tale nesso può finire per risultare labile e talora controintuitivo ma, non di meno, deve trovare una motivazione filologicamente e culturalmente fondata per accreditare l'ipotesi etimologica proposta (Benedetti 2003: 245-247). Tra gli altri, il sscr. *devá-* 'dio', il lat. *deus* (< *deiuos*) 'id.', il lit. *diēvas* 'id.' e l'av. *daēuua-* 'demone' proseguono tutti il nome i.e. della 'divinità del cielo' **deywo-*. Il significato antitetico di 'demone' sviluppatosi in avestico consegue all'abbandono della religione tradizionale dopo la rivoluzione zoroastriana: gli dei dell'antica religione diventano i demoni della nuova. O, ancora sul piano del significato, è tutt'altro che intuitivo ricondurre a un etimo comune la "cotta" di maglia dell'armatura medioevale e i "cotillon" che, assieme ai ricchi premi, reclamizzavano le serate mondane di qualche decennio fa. Eppure, entrambi risalgono al germanismo **kotta* 'mantello di lana' e le attestazioni raccolte in FEW (XVI: 346-348) scandiscono i diversi mutamenti che nei secoli hanno ristrutturato l'originario nucleo semantico verso due direzioni del tutto separate. Ed è proprio perché le derive semantiche sono affatto imprevedibili, che qualunque tentativo (serio) di recupero di un significato etimologico non può prescindere da una solida base documentaria di testi adeguatamente contestualizzati, analizzati e interpretati.

Sono argomenti noti ma occorre sottolineare una volta di più che le etimologie semeriane non rispondono ad alcun criterio di attendibilità, né sul piano del significante né su quello del significato. Nessuno tra i quattro tomi de *Le origini della cultura europea* offre un prospetto sistematico di corrispondenze fonetiche. Dalla breve sezione *Alcune corrispondenze*

ed evoluzioni fonetiche (Semerano 1994a: xcvi-ic) si inferisce solo che qualunque lettera accadica può corrispondere a qualunque altra nelle lingue indoeuropee⁹. Limitandoci alla presunta derivazione del lat. *mare* dall'accadico *marru* e traendo altri raffronti dallo stesso Semerano: perché una *m-* iniziale dell'accadico corrisponde qui a una *m-* latina ma altrove a una *v-* (acc. *miqtum* → lat. *victima*)? Perché la successiva *-a-* accadica corrisponde in questo caso a una *-a-* latina ma, altrove, può invece corrispondere a una *-e-* (acc. *manû* → lat. *mendum*), a una *-i-* (acc. *magāgu* → lat. *mico*), a una *-o-* (acc. *manû* → lat. *moneta*) o a una *-u-* (acc. *maqlu* → lat. *mulleus*)? Perché la consonante geminata *-rr-* si è semplificata in *-r-*? Sono, queste, etimologie per cui a buon diritto varrebbe l'aforisma (apocrifo) di Voltaire: “nell'etimologia le consonanti contano poco e le vocali ancora meno”. Anche sul piano semantico, gli accostamenti non sono mai filologicamente motivati da una documentazione testuale. Anzi, nel caso in questione, un semplice riscontro sui testi qualifica i confronti proposti come ingiustificabili: “*mare* è ebr. *mar*”, ‘amaro’: perché? Perché l'acqua del mare può essere definita “amara”. Peccato che, nell'ebraico biblico, *mar* (מר) sia usato 6 volte in riferimento all'acqua (*Exo* 15:23; *Num* 5:18, 19, 23, 24, 27) ma in nessuna di esse si riferisca a quella del mare.

Al netto di quanto attinto dall'opera di Semerano, l'interpretazione (pseudo-)etimologica quale fonte di *argumenta a nominibus* è pratica che si dipana con costanza attraverso la produzione cacciariana, anche in opere precedenti e successive. Così in *Geo-filosofia dell'Europa* a proposito della “natura d'Europa” e delle forme caratteristiche del pensiero europeo:

Il logos del saggio questo afferma: che l'armonia non solo si svolge in molte forme e in molti toni, ma che anzitutto si *ri-volge* sempre (è *palíntropos*) – che uno è il processo dai molti all'uno e dall'uno ai molti di nuovo. Armonia tra Apollo, come *a-pollá*, l'apocatastasi orfica dei molti nell'uno, e Dioniso, il Pais sbranato dai Titani (Cacciari 1994: 23).

O nel saggio che accompagna *La maschera della tolleranza*:

Tolero compone *tollo* e *onus*, e non può significare che ‘sopportare’, ‘sostenere un peso’. Sopportarlo *resistendovi*, senza cedere alla fatica. [...] Verremo più tardi all'altro ‘gesto’ decisivo che comporta l'azione del *tollere*: fermiamoci per il momento alla relazione inscindibile che in *tolerare* essa ha con *onus* (Cacciari 2006: 133; corsivo nell'originale).

“Apollo, come *a-pollá*” ossia “Apollo, come *non-molte cose*” è forse un *calembour* per l'autore stesso. Il nome greco di Apollo (Ἀπόλλων/*Apóllōn*) resta ad oggi privo di un etimo, ma non è confrontabile con forme dell'aggettivo πολύς/*polýs*, πολλή/*pollé*, πολύ/*polý* ‘molto’. Tra le altre ragioni, perché le numerose varianti dialettali del teonimo (dorico Ἀπέλλων/*Apéllōn*, cipriota Ἀπείλων/*Apeílōn*, tessalico Ἀπλουν/*Áploun* e, forse, una frammentaria attestazione micenea]*pe-rjo*[→ *A*]peljo[n] suggeriscono una forma originaria **Apéljōn* con vocale *e* e non *o* (Beekes, van Beek 2010: 118-119, con ulteriori riferimenti).

Tollo e *tolero*, invece, proseguono entrambi una radice **tol-* ‘sollevare’ ben attestata anche in altre lingue indoeuropee, italiche *in primis* (Ernout, Meillet 1979: 693-694; de Vaan 2008: 621-622 con ulteriori riferimenti). In latino, il primo forma il tema del presente con l'aggiunta di un suffisso nasale *-n-* (**tol-no* > *tollo*); il secondo mostra un ampliamento in *-er-* (il medesimo che deriva anche *re-cup-er-o* a partire da *capió* ‘prendere’), variamente spiegato ma che sicuramente non contempla in alcun caso la presenza di un lessema *onus*, giacché la struttura di un siffatto composto non sarebbe ammessa dalla morfologia latina. Nei composti così detti ‘incorporanti’ (cfr., da ultimo, Rosén 2020), in cui un verbo si combina con un nome (tipicamente il complemento oggetto ma non solo) creando una nuova forma verbale, il costituente nominale precede – e non segue – quello verbale: così in *belligerare* da *bellum* e *gerere*, *tergivesari* da *terga* e *vertere*, *animadvertere* da *animum* e *advertere*, *ludificari* da *ludos* e *facere*, ecc. Ammesso che fosse esistito un composto di *onus* e *tollere* esso si sarebbe presentato come un qualcosa del tipo **onitollere*.

Anche nel più recente *Labirinto filosofico*, d'altronde, l'esposizione si avvale sovente dell'etimologia, come rivela lo spesseggiare dei termini “etimo” (3x), “etimologia” (1x), “etimologico/-a” (4x) e “etimologicamente” (3x). Il *modus operandi* resta il medesimo visto in precedenza, come mostra il seguente passo: “Assumere la sostanza che ci dà vita è inizio del conoscere, origine immanente in ogni suo atto: ciò appare chiarissimo nella prossimità tra *gígnomai*, *gigno* e *gignósko*” (Cacciari 2014: 178).

L'accostamento “appare chiarissimo” solo in superficie. Se il gr. γίγνομαι/*gígnomai* ‘essere (nato)’ e il lat. *gigno* ‘generare’ derivano entrambi dal grado ridotto di una radice i.e. **géh₁-* ‘far nascere, generare’ (la medesima radice di *genus*, *genitor*, *gens*, ecc. e dei corrispettivi in greco, in sanscrito e nelle varie lingue indoeuropee; Beekes, van Beek 2010: 272-273; de Vaan 2008: 260-261), il gr. γιγνώσκω/*gignōskō*, invece, deriva

da **gneh*₃- ‘conoscere’ (cfr. lat. (*g*)*nosco*; Beekes, van Beek 2010: 273; de Vaan 2008: 413-414). Suggestiva l’immagine del dare la vita / prendere vita come inizio del conoscere¹⁰, ma **genh*₁- e **gneh*₃- restano due radici diverse e, sotto il profilo linguistico, il loro accostamento è legittimo quanto quello tra le forme italiane *cane* e *acne*. Anche l’apparente “prossimità” tra *γίγνομαι/gígnomai* e *γινώσκω/gignóskō* è solo il prodotto della prassi scolastica di citare i verbi greci da lemma di dizionario, alla prima persona del presente indicativo. Entrambi verbi con presente a raddoppiamento, *γίγνομαι/gígnomai* e *γινώσκω/gignóskō* finiscono per acquisire una parziale “somialtanza” in tale forma, ma per il resto hanno paradigmi del tutto diversi.

È evidente come un tale impiego dell’etimologia non sia neppure più strumento retorico al servizio dell’argomentazione quanto, piuttosto, un espediente dell’*ornatus*: guidati dall’*autonomia del signifiante* (Beccaria 1989), accostamenti infondati sul piano della comparazione linguistica vanno a costituire catene paronomastiche di associazioni foniche di indubbio impatto sul lettore (Cacciari 1994: 20: “Apollo [...] *a-pollá*”; Cacciari 1997: 14: “Mare [...] *-mar* [...] morire [...] *maru* [...] Mare [...] *mar* [...] *marru* [...] *amaro*”, opportunamente evidenziati da maiuscoli e corsivi; Cacciari 2014: 178: “*gígnomai, gigno* e *gignósko*”): la funzione poetica ha preso definitivamente il sopravvento su quella metalinguistica, l’effetto è quello dell’“abracadabra” e il fin la meraviglia.

Traspare, tuttavia, un più profondo malinteso in tale ricorso alla pratica etimologica, anche laddove l’accostamento sia corretto, come nel seguente passo:

Ma quando possiamo immaginarci il Mare come cammino, quando l’occhio discerne nell’inquietudine del *pélagos* la possibile via, e la cerca e la prova, allora *póntos* diviene il suo nome più proprio (è lo stesso nome che indica il cammino in sanscrito e in avestico) (Cacciari 1997: 14).

Il gr. *πόντος/póntos* prosegue, in effetti, una radice i.e. **pont-eh*₁- ‘passaggio’, la medesima del lat. *pōns* ‘ponte’, del sscr. *pánthāḥ* e av. *pantā* ‘passaggio’ e, altrove nel greco stesso ma con diverso grado apofonico, di *πάτος/pátos* ‘strada (battuta)’ (Beekes, van Beek 2010: 1221). Il termine, dunque, lessicalizza una descrizione del mare in quanto luogo di passaggio, ma può per questo considerarsi “il suo nome più proprio”? Sembra affiorare, qui come altrove, l’idea che sia possibile individuare un’appropriatezza della parola rispetto alla realtà designata: è l’idea guida degli antichi (e non solo), per i quali l’etimologia è ricerca del “vero”

(ἔτυμον/*étymon*), alla luce del presupposto che le parole fossero adeguatamente assegnate e ben formate in funzione del vero essere e delle qualità delle cose.

L'equivoco risulta dalla sovrapposizione tra il piano del significato linguistico delle parole e il piano di verità/falsità che pertiene invece alle asserzioni e ai giudizi. Nel mondo greco-romano, il solo Aristotele aveva già lucidamente chiarito la differenza con il distinguere in maniera perfetta tra semanticità e veridicità. Nelle parole di Belardi:

Dell'indipendenza della semantica dai processi di verifica della verità a carico di asserzioni fatte – anzi di una sua antecedenza – si era appunto già accorto perfettamente Aristotele, il quale espresse concisamente il principio nella famosa frase: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς “tutti i discorsi hanno un loro significato, ma non tutti sono impegnati nell'alternativa verità/falsità” (*de interpret.*, 17 a 1-3), di solito ripetuta nel modo seguente, sì da apparire ai non iniziati ermetica come un oracolo: “tutti i discorsi sono semantici ma non tutti sono apofantici”. Circa la parola singola, Aristotele in modo lapidario disse: καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος “infatti *ircocervo* significa qualcosa [ancorché questo qualcosa non esista], non ancora però il vero o il falso” (*ibid.*, 16 a 17) (Belardi 2002: 27).

Occorreranno oltre due millenni per riguadagnare una altrettanto chiara consapevolezza dell'irrelevanza del principio di verità rispetto al significato linguistico delle parole¹¹: (1) poiché le parole sono assegnate per convenzione (κατὰ συνθήκην/*katà synthékēn*) e non per natura (φύσει/*phýsei*)¹²; (2) poiché la parola non entra direttamente in rapporto con la cosa designata ma con la rappresentazione mentale che i parlanti hanno della cosa¹³ e di cui codificano nella lingua alcuni tratti selezionati come pertinenti – come, appunto, “significativi”. Così Lazzeroni (2001: 417):

Un segno linguistico designa un referente e, se è trasparente, lo descrive con una certa immagine [...]. La distinzione fra designazione e descrizione è fondamentale nella ricerca etimologica; ed è fondamentale il principio che la descrizione è arbitraria, nel senso che è convenzionale, prodotta da condizioni sociostoriche.

Il ted. *Fledermaus* designa il pipistrello descrivendolo come ‘topo volante’, mentre il lat. *vespertilio* (dove l'italiano “pipistrello”) designa il medesimo animale descrivendolo però come ‘(animale) della sera [*vesper*]’.

Perciò, sul piano del significato, l'etimologia opera in due fasi: (1) mediante ricostruzione interna o comparazione interlinguistica, ricostruisce il valore descrittivo del segno linguistico restituendo trasparenza alla sua struttura; (2) dà ragione delle motivazioni di tale valore alla luce del sistema ideologico della cultura di cui una certa (fase di) lingua è espressione, facendosi ricostruzione culturale delle circostanze “che al segno hanno fatto da lievito e da cornice” (Lazzeroni 2001: 418). In questo modo è possibile individuare “le forme [...] con cui una determinata comunità ha interpretato e ordinato i dati dell'esperienza” (Lazzeroni 1998: 6), ma ciò non ha niente a che vedere con la restituzione di una qualche “verità” celata nelle parole. L'etimo di “malaria”, ‘aria cattiva’, ci rivela che una comunità di parlanti, in un determinato contesto storico e culturale del passato, ha creduto di riconoscere la causa di tale patologia non nel virus trasmesso dalla zanzara anofele ma nei miasmi, nella “mala aria” delle paludi e degli acquitrini. È pleonastico sottolineare quanto di “vero” vi sia in tale credenza. “Fare etimologia significa restituire un segno alla sua storicità” (Lazzeroni 2001: 419), non a una qualche sua presunta verità: il principio di verità non trova applicazione nella dimensione della parola e anche per questo, come rilevato da Belardi (2002: 27), Aristotele non menziona mai l'etimologia come strumento logico-dialettico.

Certo, l'etimologia scientifica tarpa le ali alle suggestive speculazioni di parlanti e scriventi, come ben narrato da Proust in *Sodoma e Gomorra*, a seguito della scoperta che toponimi della Normandia quali *Fiquefleur*, *Honfleur*, *Barfleur*, *Harfleur* e *Bricquebœuf* non raccontano di un bucolico paesaggio di fiori e bovini ma di una toponimia germanica in cui *-fleur* è la resa dell'antico inglese (i.e. anglosassone) *flēot* ‘corso d'acqua, estuario’ (Guinet 1967a: 54-55; Dauzat, Rostaing 1968: 354) e *-boeuf* cela un norreno *búð* ‘capanno’ (Guinet 1967a: 87; cfr. 1967b)¹⁴.

Sia chiaro che un'analisi etimologica linguisticamente non corretta non suscita alcuno stigma fino a quando ricade nel dominio dell'etimologia popolare messa in atto dai parlanti (Benedetti 2003: 219-224)¹⁵, i quali operano una costante riflessione metalinguistica nel tentativo di individuare le motivazioni di una certa denominazione attraverso “l'infinito gioco paronimico della cattura dei significati promossa dalla somiglianza dei significanti” (Fanciullo 2015: 2); né quando assume forme ludiche, come nel divertente *Etimologiaro* di Maria Sebregondi (cfr., ad esempio, Sebregondi 2015: 104: “asola s. f. (a- priv.) – mai sola. Sempre

accompagnata da un bottone”; grassetto nell’originale); né quando si fa paronomasia nel testo letterario e poetico. Al contrario, però, sostenere un’argomentazione logico-filosofica attraverso etimologie prive di criteri di scientificità ma gabelate come strumento di accesso a una “verità” più profonda, significa assoggettare le parole a un’analisi artatamente viziata dall’arbitrio e dall’ideologia. Vale la pena ricordare che tra gli illustri antecedenti si annoverano gli autori del *Malleus maleficarum*, i quali, nell’interrogarsi sul perché la stregoneria attecchisca con maggior facilità tra le femmine che tra i maschi (Institoris, Sprenger 1490: 20^v: *Pars I, quaestio VI*: “Cur in tam fragili sexu hoc genus perfidiae invenitur amplius quam in viris?”), trovano conferme alle loro ipotesi proprio nell’etimologia di *femina*: “etiam ethimologiam nominis demonstrat: dicitur enim ‘femina’ a ‘fe’ et ‘minus’, quia semper minorem habet et servat fidem” (Institoris, Sprenger 1490: 21^v): *femina* da *fe*’ e *minus* dunque per sua natura provvista di minor fede – lo dice il nome stesso, no?

NOTE

- 1 Perelman e Olbrechts-Tyteca così definiscono l’argomento etimologico: “per giustificare una definizione si fa [...] appello all’etimologia, scientifica o popolare: si proporrà così un uso del concetto che si pretende primitivo, autentico, cioè reale, e che si scevera dalle ulteriori falsificazioni” (Perelman, Olbrechts-Tyteca, ed. 1966: 469).
- 2 “Domandiamo ora, senza alcun riguardo per questa definizione abituale, come venne intesa la verità all’inizio della filosofia occidentale, e cioè che cosa pensassero i Greci di ciò che noi chiamiamo ‘verità’. Quale parola avevano per nominarla? La parola greca che sta per ‘verità’ – non lo si sarà mai ricordato abbastanza, e bisogna sempre tornare a farlo, quasi ogni giorno – è *alêtheia*, svelatezza. Qualcosa di vero è un *alêthés*, uno svelato. Che cosa vediamo innanzitutto da questa parola? Troviamo un duplice significato: i Greci intendevano ciò che noi chiamiamo ‘il vero’ come il dis-velato, il non più velato; ciò che è senza velatezza e dunque ciò che è stato strappato alla velatezza, ciò che le è stato, per così dire, rapito. Il vero è quindi per il Greco qualcosa che non ha più in sé qualcos’altro, cioè la velatezza da cui si è liberato. Perciò l’espressione usata dai Greci per nominare la verità ha, per la sua struttura semantica e anche per la sua struttura lessicale, un contenuto fondamentalmente diverso rispetto alla nostra parola tedesca *Wahrheit* e, significativamente, anche già rispetto all’espressione latina *veritas*. È un’espressione privativa” (Heidegger, ed. 1997: 32-33).

- 3 Per uniformità con l'uso degli autori citati, qui e di seguito il termine ἀλήθεια/*alētheia* è impiegato nella sua forma recenziore con -ā anziché in quella più antica ἀληθεια/*alētheía* con -ā (Beekes, Van Beek 2010: 65; Schwyzer 1939: 469).
- 4 “The dialect of the texts that have been transmitted to us is essentially an archaic eastern Ionic but with an admixture of Aeolic features (some ancient, some more recent, and with different regional origins), and a number of conspicuous archaisms not characteristic of any one particular historical dialect or region)” (Horrocks 2010: 44).
- 5 “A poco a poco albeggia, traluce, offrendosi alla nostra meditazione, il fatto che la lingua greca non è una pura e semplice lingua come le altre lingue europee a noi note. La lingua greca, ed essa soltanto, è λόγος. [...] per quanto riguarda la lingua greca, ciò che in essa viene detto è al tempo stesso, in modo privilegiato, la cosa cui ciò che è detto dà un nome. Se ascoltiamo, alla maniera dei greci, una parola greca, ci poniamo al seguito del suo λέγειν, del suo diretto e immediato palesare ed esibire. Ciò che la parola palesa ed esibisce è ciò che ci sta di fronte. Grazie alla parola greca, ascoltata con orecchio greco, siamo immediatamente presso la cosa stessa, che ci sta dinanzi, e non innanzitutto di fronte a una pura espressione verbale” (Heidegger, ed. 2005: 21-23).
- 6 “si tratta infatti di un accadimento che ancora oggi ci impedisce un corretto ripensamento delle parole-base del pensiero greco” (trad. degli autori).
- 7 “Così come non si possono tradurre le poesie, non si può tradurre un pensiero. Si può tuttavia in ogni caso parafrasarlo” (trad. degli autori).
- 8 Il che non equivale affatto a una cieca quanto anacronistica fiducia nell’“ineccepibilità delle leggi fonetiche” di impianto neogrammaticale. Livellamenti analogici indotti dalla morfologia, ipercorrettismi, fenomeni di etimologia popolare o tabù linguistico possono, come noto, alterare la regolarità delle corrispondenze fonetiche, ma occorre dimostrare – caso per caso – se, come e perché uno o più tra tali processi abbia operato.
- 9 Impiego deliberatamente il termine “lettera”, giacché ancor più fondamentale sarebbe la questione di stabilire preliminarmente quale realtà fonetica si celasse dietro le scrizioni accadiche. Compito tutt’altro che pacifico e lineare anche all’interno dei ben più familiari sistemi (orto-)grafici delle lingue indoeuropee (cfr. Albano Leoni 1977).
- 10 Non nuova, per altro: cfr. il *Traité de la Co-Naissance au Monde et de Soi-même* dell’*Art poétique* di Paul Claudel: “Nous ne naissons pas seuls. Naître, pour tout, c’est connaître. Toute naissance est une connaissance. Pour comprendre les choses, apprenons les mots qui en sont dans notre bouche l’image soluble. Ruminons la bouchée intelligible. La parenté est certaine qui relie les idées dans trois langues d’acquérir par l’esprit et de surgir; genoumai et gignòsko, nasci, gignere, novi, cognoscere, naître et connaître” (Claudel 1907: 53).
- 11 Almeno fino alla *Scienza Nuova* di Giambattista Vico (1744). L’assoluta originalità della posizione vichiana rispetto ai suoi tempi è stata perfettamente

delineata da Mancini (2001: 220-221; corsivo nell'originale): “Se nell'antichità la ricerca etimologica non pervenne mai alla dimensione storico-semantiche delle parole, limitandosi a tracciare complesse ragnatele cognitive tra i moduli significativi, fatte di *similitudo*, *vicinitas*, *contrarium* [...] in una ricerca ‘del vero assoluto, filosofico, insomma, e di armonie superiori’, ebbene Vico, nel perseguire e approfondire la propria critica all’etimologia dei gramatici’, farà per la prima volta della storia etimologica una storia di significati: il vero non sarà più *fuori* dalla storia delle lingue, ma si *identificherà* con la storia delle lingue”.

- 12** Cfr. Aristotele, *De interpretatione* (*ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*) 16a 2: “Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνῆ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην [...] Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστίν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον” (Weidemann, ed. 2014: 3); ‘Dunque il nome è un suono dotato di significato per convenzione [...] (Un nome significa qualcosa) per convenzione, poiché nessun nome è tale per natura, ma solo nel momento in cui diventi un simbolo’ (trad. degli autori).
- 13** Cfr. Aristotele, *De interpretatione* (*ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*) 16a 1: “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα” (Weidemann, ed. 2014: 1); ‘Dunque le parole sono i simboli delle affezioni dell’anima’ (trad. degli autori).
- 14** “J’avais trouvé charmant la fleur qui terminait certains noms, comme Fiquefleur, Honfleur, Flers, Barfleur, Harfleur, etc., et amusant le bœuf qu’il y a à la fin de Bricquebœuf. Mais la fleur disparut, et aussi le bœuf, quand Brichot (et cela, il me l’avait dit le premier jour dans le train) nous apprit que fleur veut dire ‘port’ (comme *fiord*) et que bœuf, en normand *budh*, signifie ‘cabane’” (Proust 1922: 296).
- 15** Cfr. Benedetti (2003: 219-224) anche per ulteriori riferimenti all’ampia bibliografia esistente sul fenomeno dell’etimologia popolare.

BIBLIOGRAFIA

- Adkins, Arthur W. H. (1962), “Heidegger and Language”, *Philosophy*, 37, 141: 229-237.
- Albano Leoni, Federico (1977), “Fonetica storica e grafetica storica”, *Problemi della ricostruzione in linguistica*, eds. R. Simone, U. Vignuzzi, Roma, Bulzoni: 79-101.
- Beccaria, Gian Luigi (1989), *L'autonomia del significante. Figure del ritmo e della sintassi. Dante, Pascoli, D'Annunzio*, Torino, Einaudi.
- Beekes, Robert; van Beek, Lucien (2010), *Etymological dictionary of Greek*, Leiden-Boston, Brill.

- Belardi, Walter (1995), “Auctor e Auctoritas. Sopravvivenze del significato e del significante nel tempo”, *Storia Antropologia e Scienze del Linguaggio*, 10, 1-2: 127-190.
- (2002), *L'etimologia nella storia della cultura occidentale*, Roma, Il Calamo, vol. 1.
- Benedetti, Marina (2003), “L'etimologia fra tipologia e storia”, *Il cambiamento linguistico*, ed. M. Mancini, Roma, Carocci: 209-262.
- Brugmann, Karl; Osthoff, Hermann (ed. 2014), Prefazione a *Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* [1878], Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1: III-XX.
- Bury, Robert G. (ed. 1967), *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, London-Cambridge (MA), Heinemann-Harvard University Press.
- Cacciari, Massimo (1994), *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi.
- (1997), *L'arcipelago*, Milano, Adelphi.
- (2006), “La maschera della tolleranza”, *La maschera della tolleranza. Epistole 17 e 18. Terza relazione. Testo latino a fronte*, eds. I. Dionigi, A. Traina, M. Cacciari, Milano, BUR: 111-148.
- (2014), *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi.
- (2018), Prefazione a Ieropoli, Giuseppe, *Giovanni Semerano e la dicotomia indoeuropeisti-semitisti*, Trento, La Finestra Editrice: 13.
- Centrone, Bruno (2011), “L'etimologia di ἀλήθεια e la concezione platonica della verità”, *Dignum laude virum. Studi di cultura classica e musica offerti a Franco Serpa*, eds. F. Bottari, L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli, Trieste, Edizioni Università di Trieste: 91-105.
- Claudel, Paul (1907), *Art Poétique (Connaissance du Temps. Traité de la Co-nnaissance au monde et de soi-même. Développement de l'Eglise)*, Paris, Librairie du Mercure de France.
- Dauzat, Albert; Rostaing, Charles (1968), *Dictionnaire étymologique des noms de lieu en France*, Paris, Librairie Guénégaud.
- Desbordes, Françoise (1997), “La pratique étymologique des Latins et son apport à l'histoire”, *Lexique*, 14: 69-79.
- de Vaan, Michiel (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston, Brill.
- Di Giovine, Paolo (2001), “Etimologia indoeuropea ed etimologia romanza: due metodi a confronto”, *Fare etimologia. Passato, presente e futuro nella ricerca etimologica*, ed. M. Benedetti, Roma, Il Calamo: 285-291.

- Eiland, Howard (1980), “Prophetic Heidegger: Martin Heidegger by George Steiner”, *boundary 2*, 8/3: 309-319.
- (1982), “Heidegger’s Etymological Web”, *boundary 2*, 10/2: 39-58.
- Ernout, Alfred; Meillet, Alfred (1979), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots (4e éd.)*, Paris, Klincksieck.
- Fanciullo, Franco (2015), *Andirivieni linguistici nell’Italo-romània*, Alessandria, Edizioni dell’Orso.
- FEW = *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 25 voll. (1922-2002) [04/04/2024] <https://lecteur-few.atilf.fr/>
- Guinet, Louis (1967a), *Contribution à l’étude des établissements saxons en Normandie*, Caen, Presses Universitaires de Caen.
- (1967b), “Au sujet de Cherbourg et des toponymes normands en -bœuf. Lettre de M. L. Guinet”, *Revue Internationale d’Onomastique*, 19/4: 303-313.
- Heidegger, Martin (1976), “Nur noch ein Gott kann uns retten” [1966], *Der Spiegel*, 32: 193-219.
- (ed. 1983), “Einführung in die Metaphysik” [1935], *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, vol. 40.
- (ed. 1988), “Vom Wesen der Wahrheit” [1931-32], *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, vol. 34.
- (ed. 1997), *L’essenza della verità* [1931-32], trad. it. a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi.
- (ed. 2005), *Che cos’è la filosofia?* [1955], trad. it. a cura di Carlo Angelino, Genova, Il Melangolo.
- (ed. 2006), “Was ist das – die Philosophie?” [1955], *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, vol. 11: 3-26.
- Horrocks, Geoffrey C. (2010), *Greek: a history of the language and its speakers*, Chichester-Malden (MA), Wiley-Blackwell.
- Institoris, Heinrich; Sprenger, Jakob (1490), *Malleus maleficarum*, Speyer, Peter Drach der Mittlere (incunabolo: München, Bayerische Staatsbibliothek 2 Inc.s.a. 836).
- Lazzeroni, Romano (1998), *La cultura indoeuropea*, Roma, Laterza.
- (2001), “Etimologie sbagliate”, *Fare etimologia. Passato, presente e futuro nella ricerca etimologica*, ed. M. Benedetti, Roma, Il Calamo: 411-419.
- Mancini, Marco (2001), “‘Ex ipsis vocabulorum originibus’: Vico e l’etimologia dei filosofi”, *Fare etimologia. Passato, presente e futuro nella ricerca etimologica*, ed. M. Benedetti, Roma, Il Calamo: 213-232.

- Marx, Leo (1984), "On Heidegger's Conception of 'Technology' and Its Historical Validity", *The Massachusetts Review*, 25/4: 638-652.
- Mayrhofer, Manfred (1996), *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg, Carl Winter, vol. 2.
- Perelman, Chaïm; Olbrechts-Tyteca, Lucie (ed. 1966), *Trattato dell'argomentazione* [1958], trad. it. a cura di Carla Schick, Maria Mayer, Elena Barassi, Torino, Einaudi.
- Proust, Marcel (1922), *Sodome et Gomorrhe II*, Paris, Gallimard.
- Renzi, Lorenzo (2008), "Etimologia scientifica e etimologia retorica", *Le piccole strutture. Linguistica, poetica, letteratura*, ed. L. Renzi, Bologna, Il Mulino: 45-63.
- Rosén, Hannah (2020), "Composite predicates in the layers of Latin", *Journal of Latin Linguistics*, 19/2: 231-279.
- Schwyzer, Eduard (1939), *Griechische Grammatik: auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik*, vol. 1, *Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion*, München, C.H. Beck.
- Sebregondi, Maria (2015), *Etimologiario*, Macerata, Quodlibet.
- Semerano, Giovanni (1994a), "Dizionario della lingua greca", *Le origini della cultura europea*, vol. 2, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee*, tomo 1, Firenze, Olschki.
- (1994b), "Dizionario della lingua latina e di voci moderne", *Le origini della cultura europea*, vol. 2, *Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee*, tomo 2, Firenze, Olschki.
- (2001), *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano, Bruno Mondadori.
- Steiner, George (ed. 2002), *Heidegger* [1978], trad. it. a cura di Donatella Zazzi, Milano, Garzanti.
- Weidemann, Hermann (ed. 2014), *Aristoteles, De interpretatione (ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ)*, Berlin-Boston, de Gruyter, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Stefano Brugnolo è professore ordinario di Letterature Comparete all'Università di Pisa; si è occupato di comicità e umorismo nero, letteratura post-coloniale, teoria freudiana della letteratura. Tra i suoi ultimi saggi si ricorda *Dalla parte di Proust* (Carocci 2022) e *Rivoluzioni e popolo nell'immaginario letterario italiano ed europeo* (Quodlibet 2023). | Stefano Brugnolo is Professor of Comparative Literature at the University of Pisa; he has worked on comedy and black humour, post-colonial literature, and Freudian theory of literature. His latest essays include *Dalla parte di Proust* (Carocci 2022) and *Rivoluzioni e popolo nell'immaginario letterario italiano ed europeo* (Quodlibet 2023).

Francesco Rovai è Professore ordinario di Glottologia e Linguistica presso l'Università di Pisa. I suoi ambiti di ricerca comprendono i temi del mutamento, della variazione e della codificazione ortografica in latino, oltre ad aspetti del multilinguismo e del contatto tra sistemi linguistici e sistemi scrittori nel Mediterraneo antico. | Francesco Rovai is Professor of Historical and General Linguistics at the University of Pisa. His research interests include language change, sociolinguistic variation, and orthographic coding in Latin, as well as multilingualism and contact between linguistic and writing systems in the ancient Mediterranean world.