

**Francisco Fernández Labastida**

# **Linguaggio, pensiero, essere**

Il triangolo semantico da Platone ad Occam

**2021**

**Bozza del  
venerdì 5 novembre 2021**

**Manoscritto ad uso degli studenti del corso X863  
della Licenza in Filosofia  
della Pontificia Università della Santa Croce**

**SI PREGA DI NON DIFFONDERE**

« Wir folgen lediglich einer Notwendigkeit der Sache, wenn wir den Begriff des Objekts und der Objektivität des Verstehens in der Richtung auf die Zusammengehörigkeit des Subjektiven und Objektiven hin überschreiten. Es war die Kritik des ästhetischen wie des historischen Bewußtseins, die uns zur Kritik am Begriff des Objektiven genötigt hatte und uns bestimmte, uns von der cartesianischen Grundlegung der modernen Wissenschaft zu lösen und Wahrheitsmomente des griechischen Denkens zu erneuern. Wir können aber weder den Griechen noch auch der Identitätphilosophie des deutschen Idealismus einfach folgen: **Wir denken von der Mitte der Sprache aus** » [Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*].

« Le philosophe prétend, en définitive, énoncer le réel, au moyen de sa raison, qui prend corps dans son langage. Le statut du langage, de la raison et de la réalité, — et notamment le problème des rapports du logique et du réel, — sont des thèmes majeurs de la réflexion philosophique » [Christian Wenin, *La signification des universaux chez Abélard*]

# Indice

<b>Parte prima Linguaggio, pensiero ed essere nell'antichità greco-latina.....</b>	<b>1</b>
<b>1 Socrate e Platone.....</b>	<b>3</b>
1.1. Lógos.....	3
1.2. Il Cratilo.....	5
1.3. Lógos, parola e mondo.....	6
<b>2 Il <i>Perì Hermeneías</i> di Aristotele.....</b>	<b>9</b>
2.1. Segno e simbolo nel pensiero aristotelico.....	11
2.2. Le parole: segni e simboli.....	12
2.3. Di che natura è il rapporto fra le affezioni dell'anima e le cose?.....	16
2.4. Il vero e il falso nella mente, nella realtà e nel discorso.....	19
2.5. I triangoli semantici.....	21
<b>3 Verità, essere e linguaggio nell'epicureismo e nello stoicismo.....</b>	<b>25</b>
3.1. La prolessi o anticipazione epicurea.....	26
3.2. Il lektón stoico.....	30
<b>4 <i>Lógos endiáthetos</i> e <i>lógos proforikós</i>.....</b>	<b>35</b>
<b>5 Parola e segno nel pensiero agostiniano.....</b>	<b>39</b>
5.1. La parola è segno: Agostino e la linguistica stoica.....	40
5.2. Il linguaggio serve all'insegnamento o all'apprendimento?.....	42
5.3. La parola, <i>signum princeps</i> .....	45
5.4. Il <i>verbum in corde</i> .....	50
5.5. Dal <i>lógos</i> al <i>verbum</i> .....	54
<b>6 Severino Boezio.....</b>	<b>59</b>
6.1. La traduzione boeziana di <i>Perì Hermeneías</i> I, 16a3-9.....	61
6.2. La <i>triplex oratio</i> .....	66
<b>7 Le trasformazioni neoplatoniche del triangolo semantico.....</b>	<b>71</b>
7.1. Il problema degli universali e il rapporto parola-cosa.....	71
7.2. Risposte neoplatoniche al problema degli universali.....	74
7.3. Parola, pensiero e realtà nel neoplatonismo.....	79

# **Parte prima**

## **Linguaggio, pensiero ed essere nell'antichità greco-latina**

# 1

## Socrate e Platone

### 1.1. Lógos

Il significato originario e fondamentale del termine greco λόγος (*lógos*, parola) è quello di “attività di parlare”. Esso è l’espressione di un senso o un contenuto per mezzo del parlare (λέγειν). Tuttavia, λόγος non significa in senso stretto questa o quella parola singola, ma l’atto linguistico in cui si comunica un senso compiuto, cioè una frase o enunciato. Per fare riferimento ai singoli elementi della frase si utilizzano invece altri termini, come ὄνομα (il nome, la parola che designa), ρῆμα (il verbo, la parola che agisce) e λέξις (la parola come voce significativa). Il *lógos* è la manifestazione linguistica del pensiero e della razionalità dell’essere umano<sup>1</sup>. Già sin da Eraclito, esso raccoglie in sé diversi significati, che possono essere accorpati in tre ambiti di senso in intimo e vicendevole rapporto: il λόγος esprime (1) in ambito ontologico, l’ordine armonico, regola o legge universale che governa la natura (φύσις); (2) in ambito gnoseologico, l’intelligenza, ragione o comprensione che si possiede di questo ordine, e (3) in ambito semantico, la parola, cioè il linguaggio o discorso nel/col quale gli uomini esprimono e comunicano la loro comprensione del cosmo<sup>2</sup>.

Tuttavia, la riflessione filosofica sulla natura del linguaggio prende impulso nel IV secolo a.C. grazie all’irruzione nel pensiero ellenico della dialettica socratica. Nei dialoghi platonici in cui Socrate è il protagonista, si riflette il buonsenso, l’eloquenza e il

1 Cfr. M. MORANI, *La semantica del logos fra greco pagano e greco cristiano*, in R. RADICE – A. VALVO (a cura di), *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio: ricordando Marta Sordi*, Vita e pensiero, Milano 2011, pp. 31, 39, 45.

2 Cfr. G. REALE, *Introduzione*, in ERACLITO, R. MONDOLFO – L. TARÁN – M. MARCOVICH (a cura di), *Testimonianze, imitazioni e frammenti: con i testi greci*, Bompiani, Milano 2007, pp. xxxi–xxxii; K.-O. APPEL, *Linguaggio*, in H.-M. BAUMGARTNER – G. PENZO – C. WILD – H. KRINGS (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, Vol. 2 (3 Voll.), Queriniana, Brescia 1982, p. 1177. Elisabetta Matelli offre un’interessante analisi della testimonianza di Teone di Smirna (II secolo d.C.) sui diversi sensi del λόγος nei Peripatetici [E. MATELLI, *ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ Note sulla origine della formula e della nozione*, «Aevum», 66/1 (1992), pp. 56–63].

sincero desiderio di ricercare la verità del più saggio degli ateniesi: tre elementi che nella storia di rado troviamo così bene articolati. Per i rettorici e sofisti contemporanei di Socrate, il discorso o il dialogo erano infatti un mero strumento o tecnica buona a convincere delle proprie idee quelli che ascoltano, oppure un mezzo utile per arrivare a un accordo soddisfacente fra le parti in conflitto. Socrate, invece, non solo utilizza in modo egregio l'arte retorica, discorrendo elegantemente e efficacemente con i suoi interlocutori, ma fa anche del dialogo stesso una via — a volte lunga e tortuosa — per giungere, o per lo meno avvicinarsi, alla verità e al bene. L'atteggiamento inquisitivo e curioso di Socrate poggia sulla coscienza di non possedere la verità, oppure di averne soltanto una vaga intuizione. La *docta ignorantia*, cioè il sapere di non sapere, è per lui il punto di partenza della ricerca del vero e del giusto. In effetti, il dialogo, e quindi la dialettica, saranno per Platone la via da percorrere per cogliere la verità. Per contro, chi crede ormai di possedere la verità, non sente lo stimolo a mettersene alla ricerca, o, come è stato il caso di Protagora, può considerare se stesso il "metro" o misura della realtà.

La maieutica socratica è infatti la dimostrazione pratica del fatto che nella ricerca sincera della verità la dialettica svela la sua autentica natura, e non nella semplice affermazione convincente della propria opinione. Questo atteggiamento etico fondamentale aiuta a comprendere come Platone sia arrivato a formulare la distinzione fra l'opinione (δόξα) e la verità (ἀλήθεια). In seno al pensiero socratico-platonico, come rileva giustamente Gaspare Mura, « il vero domandare non consiste semplicemente nel porre delle questioni, ma piuttosto nel giungere dialetticamente a quella domanda fondamentale che parte dalla consapevolezza non di ciò che si sa ma di ciò che non si sa, e che per questo diviene pura apertura e disponibilità al nuovo ed al diverso. La *doxa* platonica infatti non indica solo l'opinione rispetto alla verità, ma anche le decisioni di un'assemblea deliberante, a cui non interessi in fondo di raggiungere la verità della questione, quanto piuttosto di trovare un accordo comune »<sup>3</sup>.

Nel *Sofista*, Platone mette in bocca allo straniero che « pensiero (διάνοια) e discorso (λόγος) sono la stessa cosa: tranne che l'uno è un dialogo (διάλογος) interno dell'anima con se stessa, che avviene senza voce, ed è proprio questo che noi abbiamo denominato pensiero (διάνοια) »<sup>4</sup>. Visto dall'angolazione opposta, nelle ultime battute del *Teeteto* Socrate pone come significato primario del discorso (λόγος) « il rendere manifesto (ἐμφανῆ ποιεῖν, rendere chiaro) il proprio pensiero (διάνοια) per mezzo della voce, con verbi e nomi, proiettando l'immagine della propria opinione, come in uno specchio o nell'acqua, nel flusso che scorre attraverso la bocca »<sup>5</sup>. Poche righe più avanti, Teeteto riassumerà questa concezione dicendo che il discorso è come un'immagine (εἶδωλον) del pensiero nella voce<sup>6</sup>. Anche se altrove nel corpus platonico, e per altri pensatori eredi dell'Accademia, la nozione di immagine porta frequentemente con sé i connotati negativi di falsa somiglianza, di fantasma o di simulacro della vera realtà, in questo passo essi sono tuttavia assenti. L'essere immagine vuole semplicemente significare il fatto che il discorso è il veicolo sensibile ed esterno del pensiero<sup>7</sup>. E così, come rileva Curzio Chiesa, « d'un colpo Platone rinforza, grazie a la sua tesi, la solida-

3 G. MURA, *Ermeneutica e verità: storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Lateran University Press, Roma 2016<sup>2</sup>, p. 78.

4 *Sofista* 263 e; cfr. *Teeteto* 189 e - 190 a; *Timeo*, 37 b.

5 *Teeteto*, cit. 206 d.

6 Cfr. *Ibidem*. 208 c.

7 Cfr. C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, «Histoire Épistémologie Langage», 14/2 (1992), pp. 25-26.

rietà fra i due valori principali del termine *lógos*. In poche parole: prima di Platone *lógos* = *oratio* o *ratio*; per Platone *lógos* = *oratio* (discorso orale); ma *oratio* = *ratio* (pensiero, dialogo interiore); quindi *lógos* = *oratio* = *ratio* »<sup>8</sup>. Questa concezione ambivalente del *lógos* sarà una delle feconde intuizioni che, non senza polemiche e controversie, il pensiero platonico lascerà alla tradizione filosofica occidentale<sup>9</sup>.

Senza dover tuttavia prendere alla lettera l'identificazione fatta nel *Sofista* tra *ratio* e *oratio*, né discuterne le implicazioni<sup>10</sup>, in esso Platone afferma comunque lo stretto collegamento tra il pensiero (διάνοια) e il dialogo (διάλογος) interiore — espresso nel discorso — per mezzo del quale si coglie il λόγος plasmato nel cosmo. Potremmo perciò dire che nel pensiero platonico affermare che qualcosa è vero (ἀληθής) è lo stesso di dire semplicemente che esso è (ὄντα). Di conseguenza, conoscere la verità di una cosa significa cogliere ciò che essa è<sup>11</sup>. Il fondamento ultimo della correttezza delle parole e dell'oggettività del linguaggio risiederà per tanto nella loro capacità di esprimere e rivelare l'essenza nascosta nelle cose<sup>12</sup>. Il nome (ὄνομα) è segno (σημείον) o manifestazione (δήλωμα) dell'essere delle cose<sup>13</sup>. Inoltre, i nomi delle cose che popolano la realtà empirica derivano dalle idee (τᾶ εἶδη) di cui esse partecipano<sup>14</sup>. Tuttavia, il rapporto tra le parole, le cose e le idee è più complesso di quanto possa sembrare a prima vista.

## 1.2. Il Cratilo

Platone dedica un intero dialogo socratico, il *Cratilo*, alla trattazione della natura del segno linguistico, in cui si contrappongono le posizioni di Ermogene e di Cratilo<sup>15</sup>. Il primo dei due personaggi propone un rapporto meramente convenzionale ed arbitrario tra parola e cosa. Per lui, il nome di una cosa è frutto del semplice accordo fra gli uomini, che hanno avuto una previa esperienza di quella cosa. Le leggi che governano la assegnazione dei nomi sono dunque convenzionali. Di conseguenza, i nomi delle cose sono validi e corretti soltanto nel seno della comunità linguistica in cui essi vengono generati. Per contro, Cratilo propone una teoria di taglio naturalista. Le parole appartengono cioè in modo naturale alle cose, perché gli atti che generano i nomi sono regolati dalla loro natura. In questa teoria, la correttezza e validità dei nomi sono dunque universali, cioè, indipendenti dal fatto che ci siano diverse comunità linguistiche.

8 *Ibidem.*, p. 22.

9 Cfr. C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciens*, «Revue Internationale de Philosophie», 45/178 (3) (1991), pp. 303–304.

10 Cfr. C. PANACCIO, *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Paris 1999, pp. 35–36; C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, cit., pp. 18–22.

11 Cfr. J. SZAIF, *Plato and Aristotle on Truth and Falsehood*, in M. GLANZBERG (a cura di), *The Oxford Handbook of Truth*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 11–15.

12 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, pp. 85, 91, 99.

13 Cfr. *Sofista*, cit., 261 e - 262 a.

14 Cfr. *Fedone*, 102 b 1-2; *Repubblica*, X, 596 a 6-8; *Menone*, 74 e 11. Si veda P. CRIVELLI, *Plato's Philosophy of Language*, in G. FINE (a cura di), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford University Press, 2008, p. 218.

15 Per una esposizione dettagliata ma concisa delle diverse posizioni teoretiche dei partecipanti a questo dialogo, e ciò che gli interpreti ritengono che sia la posizione di Platone espressa in questo dialogo attraverso l'intervento di Socrate, si veda G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 86–99.

La posizione platonica al riguardo, messa in bocca a Socrate nel *Cratilo*, anche se accetta in parte il convenzionalismo di Ermogene, ne smorza i toni radicali, accennando all'idealità di un linguaggio in cui le parole sarebbero somiglianti alle cose<sup>16</sup>. Il rapporto tra la parola o segno linguistico (ὄνομα) e *lógos* è sì convenzionale e contingente, ma la sua convenzionalità non sarà mai frutto del puro arbitrio, perché ciò implicherebbe un relativismo analogo a quello di Protagora<sup>17</sup>. In effetti, se l'atto di nominare è un'azione ordinata a un fine, cioè rivelare l'essenza delle cose<sup>18</sup>, essa non può essere arbitraria, perché ciò che le cose sono non dipende dal giudizio soggettivo<sup>19</sup>. E qui si affacciano due temi trattati di striscio nel *Cratilo*: la necessità o meno del ricorso al linguaggio per poter accedere alla conoscenza delle cose<sup>20</sup>, e l'origine delle parole, che sembra avere per lo meno in parte un'origine divina o eroica<sup>21</sup>. In essi si abbozza già il problema del rapporto di priorità fra λόγος e νοῦς, vale a dire, fra linguaggio e intelletto o pensiero, che riaffiorerà in altri momenti della storia della filosofia, diventando però centrale nel cosiddetto *linguistic turn* del XX secolo.

### 1.3. Lógos, parola e mondo

Nella figura 1 presentiamo un tentativo di schematizzare — anche a rischio di semplificare un po' —, il rapporto che Platone stabilisce fra le idee, il *lógos*, la realtà empirica e la parola o discorso. I quattro poli concettuali formano un rombo il cui apice sono le idee, e alla cui base si colloca la parola o discorso. Negli altri estremi si trovano il *lógos* e la realtà empirica. Le loro relazioni si snodano non solo lungo i lati del quadrilatero, ma anche al interno della figura, formando anche rapporti triangolari tra i poli: **(i)** Idee – Lógos – Realtà empirica; **(ii)** Lógos – Idee – Parola; **(iii)** Idee – Realtà empirica – Parola; **(iv)** Lógos – Realtà empirica – Parola. Se guardiamo lo schema da su in giù **(A)** seguiamo la direzione ontologica discendente, verso l'alto **(B)** invece seguiamo la via ascendente, percorsa dalla conoscenza umana nella sua apprensione dell'essere.

16 Cfr. *Cratilo*, 435 c.

17 *Ibidem.*, 386 a. Cfr. C. PICKSTOCK, *The Late Arrival of Language: Word, Nature, and the Divine in Plato's Cratylus*, in S. COAKLEY (a cura di), *Faith, Rationality, and the Passions*, Wiley, Malden, MA 2012, p. 51; G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., p. 89.

18 *Cratilo*, cit., 393 b-c.

19 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 90–91.

20 Cfr. *Cratilo*, cit., 435 d e ss.

21 Cfr. *Ibidem.*, 391 e, 397 c, 398 d.

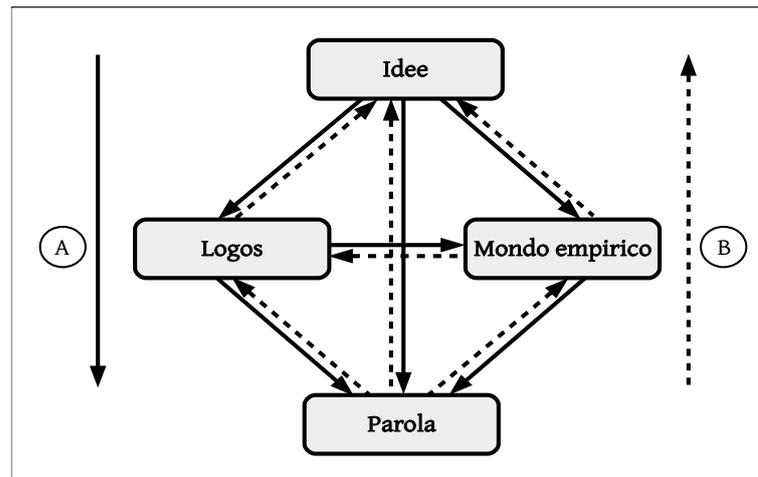


Figure 1: Idee, parola, *lógos* e realtà in Platone

Per Platone, il piano linguistico è vincolato al piano ontologico. Anzi, la struttura della lingua dovrebbe idealmente rispecchiare quella logico-ontologica. Perché il linguaggio svolga bene questo compito, esso dovrebbe costituire la mediazione tra il mondo delle idee e quello sensibile per mezzo dell'imitazione e rappresentazione della struttura del reale (triangolo Idee – Realtà empirica – Parola). Tuttavia, esso non è così nella pratica, perché il linguaggio rispecchia piuttosto le opinioni degli uomini, cioè l'idea della realtà che si son fatti coloro che hanno messo i nomi alle cose (i nomoteti). Sull'asse Parola – Realtà empirica, più che la struttura delle idee, il linguaggio e la parola riflettono l'apparenza delle cose<sup>22</sup>.

Il compito della dialettica socratica, compresa come conoscenza della verità e del bene, consiste perciò, piuttosto che nella constatazione della corrispondenza tra le parole e le cose, nella contemplazione delle *Idee* nel *lógos*, che ne è il riflesso. Perché il *lógos* non è il fondamento ultimo del significato che veicolano le parole: esso è soltanto il riflesso delle *Idee*, eterne ed immutabili, che sono anche il fondamento ontologico dell'essere o essenza delle cose. Sebbene il linguaggio sia il mezzo che ci permette di fare esperienza della verità, insita nel *lógos* che le parole veicolano, le *Idee* – indipendenti dal linguaggio umano – sono il fondamento ontologico della verità del *lógos*. In effetti, in netto contrasto con le correnti dominanti nell'odierna filosofia del linguaggio, che ne sostengono l'autoreferenzialità, la dialettica platonica fa poggiare invece la significatività del linguaggio sul *lógos*, ma a sua volta fa fondare il *lógos* su qualcosa di extra-linguistico – le *Idee* – in una reciproca illuminazione di parola, *lógos* e *Idea*<sup>23</sup>.

E così, sin dai primi passi nella storia del pensiero occidentale l'ermeneutica, nella sua accezione tecnica e precisa, non sarà considerata una via da percorrere per giungere alla conoscenza e contemplazione del vero, ma una tecnica strumentale al servizio di questa ricerca. L'ermeneutica sarebbe soltanto l'arte di comprendere correttamente il significato dei discorsi orali o scritti, vale a dire la tecnica dell'interpretazione e della traduzione. In questo senso, l'ermeneutica va distinta anche dalla critica testuale, il cui compito è l'accertamento dell'autenticità dei documenti trasmessi dalla tradizione, e della ricostruzione filologica dei testi. Tuttavia, nonostante gli stretti limiti fissatili da

22 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 93–96.

23 Cfr. G. MURA, *Ermeneutica e verità*, cit., p. 84.

Platone, esiste un intimo collegamento fra l'ermeneutica in quanto tecnica dell'interpretazione — esegesi testuale —, e ciò che potremmo chiamare in senso più ampio ermeneutica come comprensione semantica, che le ridona una valenza conoscitiva<sup>24</sup>. Aristotele, il più grande discepolo di Platone, farà un po' di luce su questo rapporto.

---

24 Cfr. P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 18.

## Il *Perì Hermeneías* di Aristotele

Il *Περὶ Ἑρμηνείας* (*Perì Hermeneías, De interpretatione*) — il secondo dei libri che compongono l'*Organon* aristotelico — occupa un posto singolare nell'evoluzione storica della comprensione filosofica del linguaggio e del suo rapporto con i concetti e le cose<sup>1</sup>. Nelle prime righe di quest'opera (16a 3–9), Aristotele mette in risalto lo stretto rapporto tra la capacità della parola — sia essa orale o scritta — di significare le cose che compongono il mondo, e quella delle affezioni o concezioni dell'anima<sup>2</sup> di cogliere ciò che le cose sono<sup>3</sup>:

« i suoni che sono nella voce (τῆ φωνῆ) sono simboli (σύμβολα) delle affezioni che sono nell'anima (παθήματα τῆς ψυχῆς)<sup>4</sup>, e i segni scritti (τὰ γραφόμενα) lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste sono segni (σημεῖα), come di determinazioni prime (πρώτων), sono le affezioni dell'anima, identiche per tutti, e ciò di cui queste sono assimilazioni (ὁμοιώματα<sup>5</sup>) sono le

1 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 104–114.

2 Sull'uso del termine “concezione” come variante di “affezione” si veda la nota 4 più avanti.

3 In queste pagine non tratteremo il complesso argomento del senso del termine λόγος nel *Corpus Aristotelicum*. Chi è interessato può consultare J. P. ANTON, *Aristotle on the Nature of Logos*, «The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter», 243 (3/1997) [https://orb.binghamton.edu/sagp/243], consultato il 5/4/2019; Ö. AYGÜN, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2017; P. CRIVELLI, *Aristotle*, «Phronesis», 62/4 (1/9/2017), pp. 486–487; F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio: cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma - Bari 2003, pp. 3–33.

4 Lo Piparo [*Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 43–47] fa un attento studio del significato dell'espressione παθήματα τῆς ψυχῆς in rapporto al termine πάθος nell'intero contesto del pensiero aristotelico. Egli mette in luce sia il carattere dinamico (trasformativo) del patire dell'anima che la sua ampiezza contenutistica, dalle diverse modalità del pensiero (i semplici concetti, gli enunciati, i ragionamenti complessi) alle variegate manifestazioni della vita emotiva (le cosiddette passioni: amore, odio, paura, audacia, ecc.). Per queste ragioni preferiamo utilizzare invece di “concetto” il più generico “concezione” come termine alternativo a “affezione”.

5 Abbiamo ritoccato la traduzione, cambiando “immagini” per “assimilazioni”. Seguiamo in questo la lettura fatta da Enrico Berti, che preferisce utilizzare il termine “assimilazioni” per tradurre ὁμοιώματα, perché detto termine « tradotto di solito con lo statico “immagini” (Boezio: *similitudines*), che evoca tutte le difficoltà della teoria del rispecchiamento, può avere anche il significato di-

cose (πράγματα), già identiche. Ora, di questi argomenti si è parlato nei libri sull'anima; infatti sono oggetto di un'altra trattazione »<sup>6</sup>.

In effetti, né la definizione e distinzione fra le concezioni dell'anima e le parole, a cui lo Stagirita accenna nel *Perì Hermeneías*, né il modo come si formano dette concezioni o passioni dell'anima, sono temi della trattazione di questa opera aristotelica; essi trovano invece uno sviluppo più ampio nei tre libri del *De Anima*, soprattutto nell'ultimo. L'argomento trattato da Aristotele in quest'opera è invece la proposizione enunciativa (il λόγος ἀποφαντικός), che è l'espressione orale o scritta del giudizio, atto principale dell'intelletto<sup>7</sup>. Nel *De interpretatione* vengono analizzate le diverse forme che possono prendere le proposizioni o enunciati, nonché le parti che le compongono (i nomi e i verbi). Inoltre, Aristotele vi costruisce sia una classifica delle diverse forme del λόγος ἀποφαντικός (le proposizioni opposte, contrarie e contraddittorie), sia i criteri logici che regolano questa modalità del discorso<sup>8</sup>.

Le idee espresse in questo trattato manifestano un importante mutamento nella concezione del linguaggio. Il discorso interiore aristotelico non è più il platonico dialogo dell'anima con se stessa, ma è diventato il ragionamento logico-inferenziale in cui il sillogismo e la dimostrazione rimpiazzano il succedersi di domanda e risposta. Sebbene la natura del discorso interiore sia mutata significativamente, quest'evoluzione aristotelica è coerente con l'attribuzione platonica del valore di verità o falsità ai processi di pensiero<sup>9</sup>. Stabilire che cosa è la verità non è neanche lo scopo del trattato sull'interpretazione. Il Filosofo ne discute altrove, soprattutto nei libri sesto (c. 4) e nono (c. 10) della *Metafisica*. Nelle pagine di quell'opera troviamo infatti una sintetica definizione del vero (ἀληθές) e del falso (ψευδός): « Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione »<sup>10</sup>. Tuttavia, essa non è però una proprietà originaria del discorso orale o enunciativo su uno stato di cose nella realtà,

---

namico di "assimilazioni", più conforme alla dottrina del *De anima*, dove la conoscenza viene presentata da Aristotele come un'assunzione, da parte dei sensi e dell'intelletto, delle forme rispettivamente sensibili e intelleggibili delle cose, in modo tale che l'atto del senziente e l'atto del sensibile, o rispettivamente l'atto dell'intelligente e l'atto dell'intelligibile, siano un solo e medesimo atto, senza bisogno di alcun rispecchiamento (cfr. *De Anima*, II 5 e 12; 1112, 4 e 5). È chiaro pertanto che, essendo le cose identiche per tutti, anche le affezioni dell'anima, in quanto assimilazioni delle cose, saranno identiche per tutti » [E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, in B. MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 11–12]. Whitaker rigetta anche l'interpretazione delle affezioni dell'anima come immagini delle cose [Cfr. C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 15–17].

6 *Perì Hermeneías*, 16a 3–9: « Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταὶ ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτά. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς· ἄλλης γὰρ πραγματείας ». Il testo greco qui riportato è quello dell'edizione critica di Hermann Weidemann (ARISTOTELES, H. WEIDEMANN (a cura di), *De interpretatione =: Peri ermeneias*, De Gruyter, Berlin; Boston 2014, pp. 1–2). La traduzione italiana è invece quella di Marcello Zanatta, leggermente modificata [M. ZANATTA (a cura di), *Organon. 1. Categorie, dell'interpretazione, analitici primi*, UTET, Torino 1996].

7 Cfr. *Per. Herm.*, cit. 5, 17a 3.

8 Per uno studio approfondito e rigoroso della struttura e significato di questo scritto dello Stagirita si può consultare C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione*, cit.; P. AUBENQUE, *Las palabras y las cosas. Sentido y unidad del tratado aristotélico «De la interpretación»*, in J. ARAOS SAN MARTÍN – J. DE D. VIAL LARRAÍN (a cura di), *Amor a la sabiduría: estudios de metafísica y ética en homenaje al profesor Juan de Dios Vial Larraín*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004, pp. 41–57.

9 Cfr. C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., pp. 40–41.

perché « il vero e il falso non sono nelle cose (quasi che il bene fosse il vero e il male fosse senz'altro il falso), ma solo nel pensiero (ἐν διανοίᾳ) »<sup>11</sup>. Guardato da questa prospettiva, lo Stagirita si trova in continuità con il suo maestro Platone: il discorso interiore è la sede in cui si colgono la verità e la falsità, che verranno poi espresse attraverso la voce o la scrittura. La discorsività interiore del pensiero è per Aristotele un processo che porta a nuove affermazioni o negazioni, che possono a loro volta rivelarsi vere o false<sup>12</sup>.

Lasciando da parte la dettagliata trattazione aristotelica del discorso enunciativo, concentreremo la nostra attenzione sull'analisi delle prime righe del trattato, in cui Aristotele stabilisce lo stretto collegamento, e al contempo la netta distinzione, fra il contenuto delle affezioni dell'anima (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) – i concetti e giudizi – e le parole proferite dalla voce che veicolano detti significati<sup>13</sup>. L'espressione orale è per il Filosofo in primo luogo un simbolo (σύμβολον) di ciò che è stato concepito dall'anima.

## 2.1. Segno e simbolo nel pensiero aristotelico

Prima di concentrare la nostra attenzione sull'analisi di queste breve righe dell'inizio del trattato, bisogna fare un chiarimento terminologico che, come si vedrà, è di grande importanza al momento di interpretare il testo. Anche se nell'uso contemporaneo dei termini segno (σημεῖον) e simbolo (σύμβολον) vengono sovente scambiati come sinonimi, nel linguaggio aristotelico essi hanno tuttavia significati diversi, specialmente quando vengono usati in modo tecnico. Il σύμβολον indicava originariamente ciascuna delle due metà in cui veniva intenzionalmente spezzato un oggetto (un osso, una moneta, ecc.) dopo che due parti avevano raggiunto un accordo, o celebrato un patto o un'alleanza, o fatto un contratto. I pezzi venivano conservati a modo di testimonianza, ricordo o ricevuta (contrassegno) dalle parti coinvolte. La presentazione dei simboli e il loro perfetto combaciare servivano come mezzo di riconoscimento dell'alleato, o come ricordo del patto (o contratto) o del dovere assunto.

Ogni simbolo è per tanto, nella sua concretezza, qualcosa di convenzionale e *ad hoc*. Benché non siano in se stessi né identici né simmetrici, i due pezzi che compongono il rapporto simbolico possiedono lo stesso valore e svolgono lo stesso ruolo, perché il significato corrisponde alla ricomposizione dell'unità originaria. Da questo punto di vista, essi sono interscambiabili, perché un pezzo presuppone l'altro. Anzi, l'uno *richiama* l'altro: un simbolo si riconosce come tale soltanto nel rapporto con il suo complemento<sup>14</sup>. Come rileva Giovanni Manetti, è in base a questo fatto che il termine

10 *Metafisica* E 4, 1027b 20–23. Le traduzioni dei testi della *Metafisica* sono stati presi della versione italiana di quest'opera curata da Giovanni Reale (Rusconi, Milano 1993).

11 *Ibidem*. E 4, 1027b 25–27.

12 La discorsività interiore è per Aristotele il flusso del pensiero (*diánoia*), non un linguaggio mentale (*lógos endiáthetos*) [Cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 48–52].

13 Ciò che Aristotele fa “essere nella voce” non sono le semplici parole, ma il discorso (*lógos*) enunciativo [cfr. *Per. Herm.*, cit. 24b1-2].

14 Sulla complementarità, non autosufficienza e vicendevole attrazione delle due componenti del rapporto simbolico, piuttosto che sul carattere convenzionale si sofferma invece Lo Piparo nella sua dettagliata analisi del significato del termine σύμβολον in Platone e Aristotele [Cfr. *Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 52–70]. Nel generale apprezzamento della posizione di Lo Piparo, si vedano comunque i rilievi critici fatti al riguardo da Costantino Marmo e Stefania Bonfiglioli [Cfr. *Simboli*,

σύμβολον acquista anche il senso di “ciò che sta per qualcos’altro”, e viene usato con quel senso in molti contesti al posto di σημείον (“ciò che sta per”)<sup>15</sup>. Tuttavia, il particolare modo di “stare per” di uno e dell’altro è diverso. Per Aristotele, il segno (σημείον) è invece qualcosa che, nel suo essere o divenire, stabilisce un rapporto di posteriorità o anteriorità con un’altra cosa, in modo tale che la prima implica necessariamente la seconda<sup>16</sup>. Il rapporto inferenziale tra le due cose nella relazione semiotica può essere causale o meno, ma esso non è convenzionale come nel caso del simbolo, bensì necessario e naturalmente motivato. Inoltre, l’ordine d’implicazione dei due termini del rapporto segnico non è necessariamente reciprocabile<sup>17</sup>, come lo è invece nel caso della relazione simbolica tra le due parti che la compongono. Possiamo trarre ad esempio della “non-reciprocabilità” del rapporto segnico quella tra il fuoco e il fumo: la presenza di fumo è un segno dell’esistenza di qualcosa che brucia, ma la fiamma non è segno del fumo, perché una fiamma non emette fumo di necessità.

## 2.2. Le parole: segni e simboli

Una volta chiarita la non sinonimia di simbolo e segno nel pensiero aristotelico, possiamo a mostrare perché nel brano del *De interpretatione* appena citato Aristotele possa dire senza cadere in contraddizione che le voci sono allo stesso tempo simboli e segni delle affezioni dell’anima<sup>18</sup>.

Da una parte, la presenza delle parole e in genere del discorso orale manifesta o implica necessariamente l’esistenza delle affezioni dell’anima in quanto significati mentali (assimilazioni delle cose). Detto in modo inferenziale, “se il suono emesso dall’uomo è una parola, allora esso esprime necessariamente un significato mentale”. Un grido, un gemito, una risata — anch’essi suoni emessi dall’uomo — esprimono invece sorpresa, dolore, gioia, ecc., che sono stati emotivi dell’uomo, ma non sono significati mentali, cioè delle concezioni dell’anima. Da un’altra parte, e anche ad un livello diverso, per lo Stagirita il rapporto di equivalenza e complementarità che collega ogni voce concre-

---

voci, oggetti et similia. Note di discussione su: F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza, 2003, «Histoire Épistémologie Langage», 25/2 (2003), pp. 166–172].

15 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell’antichità classica*, cit., p. 109.

16 Cfr. *Primi Analitici*, II, 70a 7-10.

17 Cfr. *Analitici Secondi*, II, 12 (95a 25-40).

18 Su questo punto, le posizioni nei dibattiti degli ultimi cinquant’anni ha oscillato tra la sinonimia dei termini e la netta distinzione tra di essi, che nega alle parole il carattere segnico. Contro le argomentazioni di Deborah Modrak che considera che in questo passo segno e simbolo sono sinonimi [D. K. W. MODRAK, *Aristotle’s Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 19–20], ci sembrano più convincenti i ragionamenti di Norman Kretzmann [*Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in J. CORCORAN (a cura di), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Reidel, Dordrecht 1974, pp. 7–8] e Umberto Eco [*Semiotica e filosofia del linguaggio*, G. Einaudi, Torino 1984, pp. 24–25]. Tuttavia, Kretzmann non riconosce la differenza di livelli in cui si applicano segno e simbolo alla parola senza contraddizione. Jaime Araos, pur mantenendo il carattere segnico del simbolo, riconosce tuttavia che, oltre la convenzionalità del carattere segnico, in quest’ultimo termine s’aggiunge la nozione di correlazione. In effetti, il rapporto di correlazione stabilito tra le parole e le affezioni dell’anima si rivela una caratteristica talmente essenziale del linguaggio, da non escludere che « il pensiero possa anche formare un’unità naturale e originaria con il linguaggio, come i due frammenti di un tutto » [J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofia aristotelica del lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 203].

ta a un significato concreto contenuto nelle affezioni dell'anima è di natura convenzionale, e per tanto ha carattere simbolico<sup>19</sup>.

Contrariamente alla concezione del linguaggio del suo maestro Platone, proprio per via della natura stessa del rapporto simbolico tra affezioni dell'anima e suoni della voce, Aristotele ritiene che la parola in quanto segno (σημεῖον) non è manifestazione (δήλωμα) dell'essere delle cose, ma sintomo o indizio sicuro (τεκμήριον) dell'esistenza delle affezioni dell'anima<sup>20</sup>. Il rapporto segnico — sillogistico-inferenziale — tra parola e contenuto mentale si stabilisce a un livello diverso di quello simbolico — equivalenza e complementarità — e diventa la condizione di possibilità di riconoscere un suono emesso come parola. Il carattere segnico del linguaggio orale e della scrittura corrisponde a quello messo in luce da Aristotele al momento di esporre le condizioni per l'elaborazione di una fisiognomica scientificamente valida<sup>21</sup> con l'utilizzo di un tipo di sillogismo denominato da Lo Piparo *zoo-fisiognomico*. Esso poggia sul fatto che « le articolazioni dell'anima e del corpo debbono corrispondersi. In questa operazione di correlazione di corpo e anima, i modi di essere (παθήματα) del corpo svolgono il ruolo di segni dei modi di essere (παθήματα) dell'anima »<sup>22</sup>. In effetti, grazie al fatto che le parole possono venir riconosciute come segni della presenza di affezioni dell'anima, fornite di un significato che va al di là delle grida di allarme degli animali o i loro richiami, possiamo poi cercare di cogliere e interpretare il loro contenuto simbolico all'interno di una lingua concreta. E così, in sensi e a livelli diversi, la parola è al tempo stesso segno e simbolo delle concezioni dell'anima. La differenza tra questi due modi diversi del rapportarsi delle parole alle affezioni dell'anima distingue nel pensiero aristotelico la teoria linguistica da quella semiotica<sup>23</sup>, che lo Stagirita svilupperà invece in collegamento con la logica e la retorica<sup>24</sup>.

A la luce di quanto appena detto si comprende inoltre che, sebbene le concezioni (le affezioni dell'anima) hanno gli stessi riferimenti, indipendentemente dai soggetti che li concepiscono, le parole che si usano invece per esprimere dette concezioni non godono dello stesso rapporto di univocità con le affezioni dell'anima. In effetti, si può esprimere la stessa realtà utilizzando parole diverse. Per esempio, *susina* e *prugna* sono parole *sinonime*, cioè due termini diversi che nel linguaggio ordinario significano però lo stesso concetto, che a sua volta fa riferimento al frutto del medesimo alberello del genere delle Rosali, il cui nome scientifico è *Prunus domestica*. Per contro, una stessa pa-

19 Anche se qui insistiamo su questo aspetto, bisogna non dimenticare che la convenzionalità non è l'unico criterio che distingue nel pensiero aristotelico la parola *come simbolo* dalla parola *come segno*.

20 Nel suo trattato sulla retorica troviamo la definizione aristotelica di τεκμήριον: « è tekmerion il segno che, oltre ad essere vero, è anche inconfutabile (ἄλυτον) » [ARISTOTELE, *Retorica* 1357b 16-17. Traduzione presa da F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, cit., p. 139].

21 Cfr. ARISTOTELE, *Primi analitici*, cit. 70b 7-40.

22 F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, cit., p. 140. Si veda tutta la spiegazione a pp. 140-145.

23 Come abbiamo accennato all'inizio di questa sezione, la sottile differenza tra *simbolo* e *segno* in questo contesto, e la sua applicazione al rapporto *parola - passioni dell'anima* è stata riscoperta e riproposta nelle discussioni filologiche degli ultimi cinquant'anni riguardanti questo passo del *Peri Hermeneias*. Tuttavia, il mancato riconoscimento dei diversi piani in cui questi rapporti si muovono ha complicato molto la discussione. Si tratta di un punto di capitale importanza nella storia dell'interpretazione del senso di questo passo, specialmente al momento di tradurlo ad altre lingue, come vedremo quando esporremo il lavoro di traduzione e commento di Boezio [Sezione 6, Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, E.J. Brill, Leiden; Boston 1989, pp. 7-48. In quelle pagine di Magee si può trovare un'analisi in cui si confrontano le diverse posizioni summenzionate riguardanti l'interpretazione del passo in studio].

24 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 114-118.

rola può anche significare concetti e realtà diverse, a seconda del contesto in cui essa venga usata, diventando un termine *ambiguo* oppure *equivoco*. E così, per esempio, una *pizza* può essere una specialità napoletana da gustare, ma anche una cosa o situazione noiosa da dover sopportare. La plurivocità e l'equivocità, l'omonimia, la sinonimia e l'ambiguità sono radicate nella stessa natura simbolica — convenzionale<sup>25</sup>, contingente e finita — della parola, sia orale che scritta. Su di esse poggia l'infinita apertura ermeneutica del discorso, che ne rende però anche possibile l'uso difettoso o ingannevole, come rileva Aristotele in un noto passo degli *Elenchi Sofistici*:

« Poiché non è possibile discutere portando le cose stesse (αὐτὰ τὰ πράγματα), ma facciamo uso dei nomi al posto delle cose come di simboli, riteniamo che ciò che accade a livello dei nomi accada anche a livello delle cose, come capita a coloro che fanno i calcoli per mezzo di sassolini. Ma non accade lo stesso, perché i nomi e la quantità delle parole sono limitati, mentre le cose sono infinite nel numero. È necessario dunque che la medesima parola ed il nome che è uno significino più cose. Come dunque anche nel caso sopra citato coloro che non sono abili nel maneggiare i sassolini vengono ingannati da coloro che sanno farlo, allo stesso modo anche a livello delle parole coloro che sono inesperti del valore dei nomi fanno ragionamenti sbagliati sia argomentando essi stessi sia ascoltando altri »<sup>26</sup>.

Nel testo sopracitato lo Stagirita afferma che le parole sono simboli delle cose, senza menzionare l'intermediazione dei concetti della mente. Non è però da vedere in questo una contraddizione con ciò che è stato detto nel brano del *De interpretatione*. Anzi, i due passi illuminano da diverse angolature il rapporto che Aristotele stabilisce fra affezioni dell'anima, parole e cose: le parole sono direttamente simboli dei pensieri, ma significano anche le cose in modo mediato, attraverso i concetti a cui le parole fanno riferimento<sup>27</sup>. Di questo modo, esse rappresentano simbolicamente sia i pensieri che le cose. Tuttavia, se qualcuno ritenesse che nel mettere di mezzo i significati mentali Aristotele rende opaco o inutilmente complesso la relazione fra parola e cosa, non ha capito bene il rapporto che egli stabilisce fra pensiero e realtà, perché le passioni dell'anima della mente sono assimilazioni delle cose, cioè sono identici alle cose in quanto alla loro forma o natura, e ad esse rimandano<sup>28</sup>. La forma (εἶδος) è anche uno dei sensi del *lógos* aristotelico (λόγος τῆς οὐσίας)<sup>29</sup>, e la parola condivide con essa la capacità di *raccogliere* (λέγω) la molteplicità nell'unità. « Questa sorte di economia del pensiero è la grande virtù della parola, sulla quale si costituiscono la predicazione e le scienze particolari come discorsi dotati di validità generale per tutta una classe di oggetti, attuali e possibili. L'essere predicabile di molti è, in questo senso, il grande potere della lingua, un potere che in parole di Aristotele le appartiene "per natura", per la sua stessa essenza. Capirlo come un limite inevitabile o come un "vizio essenziale" rivela un'incomprensione estrema del suo essere: quella che non avverte la dissomi-

25 Il rapporto simbolico *affezioni dell'anima – suoni della voce* è sì convenzionale ma non arbitrario. Non è per tanto del tutto corretto fare un parallelismo tra la posizione aristotelica e la tesi dell'arbitrarietà del segno linguistico di Ferdinand de Saussure [cfr. *Ibidem.*, pp. 107–108].

26 *Elenchi sofistici* 1, 165a 6–17. Trad. it. presa da E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, cit., p. 13.

27 E così verrà interpretato da Tommaso d'Aquino. Cfr. *In Peri Hermeneias* lib. 1 l. 2 n. 5; *Summa Theologiae* I q. 13 a. 1 co., et a. 4 ad 1; *Quaestiones disputatae de potentia* q. 7 a. 6 co.

28 Cfr. *De Anima*, cit., III 430a 3–5; 431a 1 e ss; C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione*, cit., pp. 14–15, 22–23.

29 Cfr. Ö. AYGÜN, *The Middle Included*, cit., pp. 43–62.

glianza tra le parole e le cose. Ci si lamenta del fatto che non ci siano tante parole quanto cose, si pretende che tutto il linguaggio funzioni come i nomi “propri”. E, dato che le cose sono infinite, anche i nomi dovrebbero essere infiniti. Ci sarebbe allora un perfetto isomorfismo: ogni parola combacerebbe con una unica cosa »<sup>30</sup>. Tuttavia – come conclude Jaime Araos –, questo ipotetico isomorfismo renderebbe infinita, e quindi impossibile, la stessa comprensione del reale da parte di un intelletto finito come quello umano. In quanto espressione del *lógos*, l’universalità è inerente alla lingua, l’equivocità e ambiguità delle parole sono invece una caratteristica *contingente* della lingua, in quanto che esse sono sempre espressione *concreta, storica e convenzionale* del *lógos*<sup>31</sup>.

Non risulterebbe neanche problematico affermare che, per lo Stagirita, le parole siano anche *segni* delle cose. John Magee accenna in una nota alla fine della sua lunga discussione sui pro e contro delle diverse interpretazioni e traduzioni di *Per. Herm.* 16a6-7 (ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς)<sup>32</sup>, che sarebbe anche possibile tradurre questo brano « “le prime cose, delle quali queste sono segni – le impressioni dell’anima –, sono le stesse per tutti”, il che suggerisce che le *seconde* cose, di cui esse sono segni – le cose stesse –, sono anche le stesse per tutti »<sup>33</sup>. Nello stesso senso, poggiando sulla lettura che Ammonio di Ermia (440-523 d. C.) fa di questo passo nel suo commento al *Περὶ Ἑρμηνείας*, C. W. A. Whitaker spiega il rapporto stabilito da Aristotele tra parole e cose, in modo da rispettare la differenza di piani tra i rapporti segnici e quelli simbolici: « I pensieri non sono degli intermediari che si trovano tra le parole e le cose: esse sono piuttosto identiche alle cose in quanto alla forma. Le parole esprimono i pensieri della gente, che a loro volta sono somiglianze delle cose. Ed è proprio per questa ragione, e non perché i pensieri stanno come intermediari, che le parole sono segni prima dei pensieri e secondariamente delle cose [...] Il fatto

30 J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, cit., p. 233. In queste righe l’autore critica le interpretazioni della tradizione neopositivista e di alcuni rappresentanti della filosofia analitica del linguaggio.

31 Cfr. *Ibidem.*, p. 234.

32 I manoscritti pervenutici del *Περὶ Ἑρμηνείας* riportano variazioni rispetto al termine πρώτων (πρῶτον, πρώτως), che hanno storicamente condizionato l’interpretazione del passo. Quelle più significative dal punto di vista della storia dell’interpretazione di questo brano sono πρώτων, il genitivo neutro plurale dell’aggettivo πρώτος, πρώτη, πρώτον (*primo*), e πρώτως, avverbio (*in primo luogo*). Noi abbiamo seguito la lettura fatta da Weidemann nella sua edizione critica (πρώτων) e che aveva già fatta sua la traduzione di Zanatta. Chi possa essere interessato alla discussione filologica al riguardo può consultare J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 14-47. C. W. A. Whitaker offre una sintesi sia delle diverse interpretazioni di questo brano che della storia delle varianti testuali [Cfr. *Aristotle’s De Interpretatione*, cit., pp. 17-22]. Alla luce del successivo rimando che Aristotele fa al *De Anima*, la traduzione di Zanatta che abbiamo utilizzato interpreta il termine πρώτων in rapporto ai πρώτα νοήματα (determinazioni prime, termini primi, pensieri/concetti primi) ivi menzionati [Cfr. *De Anima*, cit. III, 8, 432a11-14; S. LOBENHOFER, *Sprache, Bedeutung, Geist: Untersuchung zur aristotelischen Semantik*, 2017, pp. 96-97], cioè concetti semplici come “uomo”, “cavallo”, “correre”, ecc., che non sono di per sé stessi né veri né falsi [Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 108-114]. Sulla questa linea Magee propone la seguente versione (inglese) di *Per. Herm.* 16a3-9, che gli permette anche di leggere in continuità di senso le righe successive a questo passo: « Spoken sounds are symbols (or signs) of the ‘first’ (simple, uncombined) thoughts or impressions in the soul, and written marks are symbols (or signs) of spoken sounds. Neither written marks nor spoken sounds are the same for all. The impressions in the soul or ‘first’ thoughts, of which spoken sounds and written marks are the signs (or symbols), are likenesses of objects in the natural world (and as such are neither true nor false). Both they and the natural objects are ‘the same for all.’ The ‘first’ thoughts are discussed elsewhere, and need not be entered into now » [*Ibidem.*, p. 47].

33 J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., p. 47.

che una parola venga allora enunciata, rende presente la cosa significata dalla parola alla mente dell'essere razionale che conosce il linguaggio in questione. La definizione di segno che troviamo nei *Primi Analitici* si adatta bene alla concezione aristotelica della parola. *Se una fonazione è significativa, deve esserci allora un pensiero che essa suscita, e dato che il pensiero deve essere pensiero di qualche cosa, deve esserci una cosa per la quale sta la parola* »<sup>34</sup>.

### 2.3. Di che natura è il rapporto fra le affezioni dell'anima e le cose?

Come abbiamo prima accennato, Aristotele non vuole in quest'opera dimostrare che l'intelletto umano è capace di cogliere nelle "affezioni dell'anima" — concezioni della mente — l'essenza delle cose, né far luce sulla natura del processo conoscitivo che porta alla loro generazione. Come egli stesso indica, quel compito è stato previamente svolto nel trattato *De Anima*<sup>35</sup>. La finalità delle prime righe del *Perì Hermeneías* è invece quella di stabilire la cornice metafisica della semantica, cioè del rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, vale a dire, la chiarificazione della natura delle espressioni linguistiche e il loro rapporto con i pensieri e con le cose a cui i pensieri fanno riferimento.

Dobbiamo tener sempre presente che la concezione aristotelica della conoscenza come assimilazione non poggia soltanto sul presupposto metafisico dell'esistenza di una struttura universale della razionalità umana (*lógos*), che rende possibile l'equazione tra i contenuti concettuali e l'esperienza dei sensi, che viene espressa nel linguaggio. Se così fosse, lo Stagirita sarebbe un idealista trascendentale *ante litteram*. In effetti, oltre all'universalità dell'intelletto umano, la teoria aristotelica della conoscenza implica anche l'esistenza di una razionalità (*lógos*) insita nelle cose. La realtà è infatti un tutto ordinato — un'ordine intelligibile (*cosmos*) — il cui *lógos* può essere colto dall'intelletto umano nel suo manifestarsi nell'esperienza sensibile<sup>36</sup>. La parola (*lógos*) è il *linguaggio della ragione* (*lógos*): essa infatti trova la sua origine nella ragione per esprimere le "ragioni" universali degli enti. Al momento di leggere *λόγος* nel *Corpus aristotelicum* non è perciò possibile separare la "parola" dalla "ragione", perché i due termini si richiamano a vicenda<sup>37</sup>. Questo presupposto metafisico, condiviso da Aristotele e da suo maestro Platone, è alla base della visione greca del mondo, e dell'affermazione del fatto che le passioni dell'anima (*παθήματα τῆς ψυχῆς*), in quanto somiglianze o assimilazioni (*ὁμοιώματα*) delle cose (*πράγματα*), sono le stesse per tutti (*Per. Herm.* 16a7-8: « καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτά »).

Occorre ancora fare altre due importanti considerazioni allo scopo di evitare altri malintesi rispetto al rapporto fra le passioni dell'anima e le cose, che lungo la storia hanno accompagnato la comprensione della concezione aristotelica del linguaggio che scaturisce dalla lettura dell'*incipit* del *Περὶ Ἑρμηνείας*. La prima riguarda il termine

34 Cfr. C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione*, cit., pp. 22–23 (il corsivo è nostro).

35 Nel saggio di Araos si può trovare un dettagliato studio del significato aristotelico delle passioni dell'anima e del loro rapporto con la conoscenza [*La filosofia aristotelica del lenguaje*, cit., pp. 162–182].

36 Sui diversi sensi del *lógos* si veda nel capitolo 1, p. 3.

37 Cfr. J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, cit., p. 68.

*cosa*, che nelle versioni del passo in studio viene abitualmente adoperato per tradurre la parola greca *πρᾶγμα*.

L'uso della parola *Cosa* può infatti risultare fuorviante o riduttivo qualora ignorassimo l'ampiezza del campo semantico del termine greco *πρᾶγμα*, non esattamente coincidente con i termini adoperati di volta in volta nelle lingue moderne per tradurlo. In collegamento con la radice del verbo *πράττειν* (agire) da cui esso deriva, *πρᾶγμα* significa primariamente il risultato di un'attività, cioè un fatto, un accaduto, un avvenimento, una faccenda o affare, uno stato di cose. In modo secondario, ma anche in senso proprio, esso può anche significare gli enti reali o immaginari — cioè le *cose* nel senso colloquiale del termine — a cui fanno riferimento i discorsi che narrano i fatti, gli accaduti, avvenimenti o stati di cose. Concretamente e dentro questo ampio campo semantico, *πρᾶγμα* esprime nel *Corpus aristotelicum* anzitutto i fatti, gli stati di cose o gli oggetti in quanto concepiti dalla mente. Il suo significato preciso oscilla tra due poli, a seconda del contesto in cui esso viene utilizzato: da una parte gli stati di cose — fatti, oggetti — colti dalla mente, ma in quanto essi sono effettivamente esistenti nella realtà (polo ontologico), e dall'altra gli stati di cose ma in quanto essi sono concepiti dal pensiero, indipendentemente dal loro stato esistenziale, cioè il loro essere o non essere nella realtà (polo gnoseologico)<sup>38</sup>.

Il riferimento al fatto che si tratta sempre delle *cose* in quanto concezioni del pensiero non implica tuttavia alcun tipo di idealismo. L'essere o non essere degli enti di cui parlano i filosofi è sempre colto o concepito dalla mente, e non potrebbe essere diversamente. « I pensatori dell'Antichità, essendo realisti » — appunta giustamente Lambert Marie de Rijk —, « credevano che c'era un mondo indipendente dal pensiero umano, e che l'uomo è capace di coglierlo per mezzo dell'attività del pensiero. Questo non toglie però che ogni esercizio concreto del pensiero, incluso quello del realista, non va oltre le cose *in quanto concepite nello stesso pensiero*. In effetti, il concepire una cosa come essa è, indipendentemente dall'esercizio del pensare, è palesemente contraddittorio »<sup>39</sup>.

Inoltre, il fatto che nel passo in studio Aristotele affermi che le cose (*τὰ πράγματα*) sono le stesse per tutti, mette in evidenza il carattere pubblico e condiviso del reale, fondamento dell'universalità della conoscenza. Questo termine ha per l'ascoltatore greco di Aristotele un richiamo all'intersoggettività dell'esperienza del reale: le cose cioè conosciute e nominate non sono mai qualcosa di esclusivo — di non divisibile con altri — dell'individuo, ma esse sono conoscenza e oggetto del dialogo tra individui in corso nel seno di una comunità linguistica. In parole di Jaime Araos, « così come nell'ordine pratico della politica *πρᾶγμα* designa il bene pubblico, che è lo stesso per tutti i membri della πόλις, allo stesso modo, nell'ordine teoretico della scienza, designa l'essere attuale e oggettivo, che è lo stesso non solo per un popolo ma per tutti gli uomini »<sup>40</sup>.

Un secondo rilievo pertinente riguarda invece il rapporto di *ὁμοίωσις* (similarità, somiglianza) tra le cose e le passioni dell'anima. Le diverse versioni del testo alle lin-

38 Sulle differenti sfumature del termine *πρᾶγμα* in Aristotele si può vedere L. M. DE RIJK, *Aristotle: Semantics and Ontology. Volume 1: General Introduction, the Works on Logic*, E.J. Brill, Leiden; Boston (MA); Köln 2002, pp. 104–111; L. M. DE RIJK, *Logos and Pragma in Plato and Aristotle*, in L. M. DE RIJK – H. A. G. BRAAKHUIS (a cura di), *Logos and Pragma: Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Ingenium Publishers, Nijmegen 1987, pp. 27–61; J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, cit., pp. 183–194.

39 L. M. DE RIJK, *Aristotle: Semantics and Ontology. Volume 1*, cit., p. 105.

40 J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, cit., p. 192.

gue moderne, anche per influsso dei commentatori antichi<sup>41</sup>, traducono ὁμοιώματα con termini quali copie, immagini o icone, il cui significato punta verso una somiglianza di natura “pittorica” tra le passioni dell’anima e le cose. Tuttavia, sebbene si possa ipotizzare una ὁμοίωσις di tipo iconico, quando il passo del *Perì Hermeneías* in studio viene letto alla luce dell’uso che lo Stagirita fa nell’insieme delle sue opere dei termini ὁμοίωμα, ὅμοιος, ὁμοίωσις e ὁμοιότης, la somiglianza o similarità tra le concezioni mentali e le cose si rivela piuttosto di carattere formale, in cui i due termini sono uniti da un rapporto di proporzionalità (ἀναλογία)<sup>42</sup>. Vale a dire, la similarità tra i πράγματα ( $x$ ) e i παθήματα τῆς ψυχῆς ( $y$ ) non poggia in questo caso né sulla causalità ( $x$  causa  $y$ ) né sul rapporto originale-copia ( $y$  è copia o immagine speculare di  $x$ ), ma i due termini sono simili perché mostrano la stessa configurazione *formale* ( $x$  e  $y$  condividono lo stesso εἶδος e λόγος)<sup>43</sup>. Pur non appartenendo allo stesso genere concezioni mentali e stati di cose, il rapporto di similarità li unisce per *analogia* (proporzionalità) fondata sulla condivisione dello stesso εἶδος (forma).

In effetti, come afferma lo Stagirita nel libro I della *Metafisica*, « simili sono le cose se, pur non essendo identiche in senso assoluto e pur non essendo senza differenze nella loro sostanza concreta, sono identiche per la forma »<sup>44</sup>. Non è dunque possibile parlare di conoscenza della realtà senza la condizione metafisica della similarità formale implicata nell’asserzione di *Per. Herm.* 16a7-8. Come rileva giustamente Franco Lo Piparo: « l’uomo può pensare il mondo e parlarne perché le operazioni logico-cognitive (παθήματα) della sua anima e i fatti (πράγματα) di cui è intessuto il mondo hanno conformazioni simili. Se così non fosse, il parlare del mondo, il conoscerlo e/o travisarlo con le parole, il governarlo con concetti e discorsi, il capirlo con il linguaggio dei numeri e delle rappresentazioni geometriche, il prevedere eclissi o il progettare ponti e piramidi, lo scoprire mediante la narrazione coerente degli avvenimenti il responsabile di un delitto, tutto ciò sarebbe semplicemente misterioso. Così come sarebbe misterioso il pensare e dire i fatti diversamente da come effettivamente sono. Il falso sarebbe inspiegabile quanto il vero. Come sapere che un fatto di cui si parla è falso se non ci fosse un livello di realtà in cui i fatti falsi di cui si parla e i fatti che falsificano i fatti asseriti possano essere messi a confronto in ragione di una comune similarità? »<sup>45</sup>. E qualche riga più avanti egli aggiunge: « La proposizione 16a7-8 non appartiene alla semantica o alla logica ma enuncia la condizione metafisica necessaria che rende possibile semantica e logica: se non esistesse un livello di realtà in cui linguaggio (λόγος) e mondo (τὰ ὄντα) sono simili né la semantica né la logica sarebbero possibili »<sup>46</sup>. Te-

41 Ammonio utilizza nel suo commento il termine “immagine mentale” (εἰκὼν ἐν τῇ ψυχῇ) per spiegare la natura della ὁμοίωσις dei pensieri (νοήματα) alle cose (πράγματα) [cfr. A. BUSSE (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. IV.5 Ammonii In Aristotelis De interpretatione commentarius*, Reimer, Berolini (Berlino) 1897, p. 18 (ll. 18-30)]. Il termine *similitudines*, utilizzato da Boezio – contemporaneo di Ammonio – per tradurre ὁμοιώματα al latino, anche se ha un campo semantico più ampio e quindi non coincidente con quello dell’icona, può tuttavia essere (ed è stato) anche interpretato come immagine o copia, come vedremo più avanti nel caso di Pietro Abelardo.

42 Questa è la lettura fatta da Lo Piparo, a nostro avviso supportata meglio di quella di De Rijk, che legge invece “rappresentazione” (ciò che sta per qualcos’altro, oppure ciò che rende efficacemente presente qualcos’altro) come significato del termine ὁμοίωμα in questo passo [Cfr. *Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 170–180; C. MARMO – S. BONFIGLIOLI, *Simboli, voci, oggetti et similia*, cit., pp. 188–190; L. M. DE RIJK, *Aristotle: Semantics and Ontology. Volume 1*, cit., pp. 20–23].

43 Cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 177–178.

44 *Met.*, cit. 1054b3-5. Si veda al riguardo tutta la trattazione dell’unità per analogia nel libro quinto (Δ) e della similarità come tipo di unità nel libro decimo (Ι) [*Ibidem.*, 1016b31-1017a3, 1054a29-1054b13].

45 F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, cit., p. 178.

46 *Ibidem.*, p. 179.

nendo conto ciò che è stato appena detto, anche se è vero che nel succinto e schematico trattamento del rapporto tra le passioni dell'anima e le cose del *Perì Hermeneías* non si distingue chiaramente tra gli aspetti sensibili e quelli intelligibili della conoscenza, non ci convince tuttavia Francesco Bottin quando afferma che l'origine dell'attribuzione ad Aristotele del fatto che le concezioni mentali siano uguali per tutti gli uomini si trova nella traduzione e nel commento al *De Interpretatione* di Boezio<sup>47</sup>.

## 2.4. Il vero e il falso nella mente, nella realtà e nel discorso

Anche se finora ci siamo soffermati nella considerazione del rapporto che Aristotele stabilisce tra parola, concezione dell'anima e cosa, per lui è tuttavia la proposizione enunciativa — e non la parola singola — il portatore primario di significato, vale a dire, di λόγος. Le singole parole vengono considerate significanti in modo secondario, in quanto elementi funzionali della proposizione<sup>48</sup>. Tuttavia, egli non mette in dubbio la legittimità della conoscenza del reale per mezzo dei concetti e delle parole ad essi associate<sup>49</sup>. I concetti possiedono infatti un senso concreto in quanto pensieri o espressioni dell'apprensione intellettuale (νόημα) di qualche cosa (πράγμα). Tuttavia, la loro verità presuppone un ulteriore passo: l'operazione intellettuale del giudizio sull'esistenza di reali stati di cose, e in esso la verità o falsità diventa manifesta. In modo analogo, sia i nomi che i verbi, presi separatamente dal contesto delle proposizioni in cui essi vengono dati, non possono essere né veri né falsi in senso primario, perché non esprimono ancora un giudizio su di uno stato di cose. La verità e la falsità risiedono primariamente nel giudizio, che a sua volta si esprime nella proposizione enunciativa (ἀπόφανσις) che afferma o nega uno stato di cose nel mondo:

« E come nell'anima talvolta vi è un pensiero (νόημα) indipendentemente dall'essere vero o falso, talvolta ve n'è uno già al quale è necessario che competa una o l'altra di queste cose, così anche nella voce. Infatti, il falso (ψεῦδος) e il vero (ἀληθές) concernono la congiunzione (σύνθεσιν) e la separazione (διαίρεσιν). Ora i nomi (ὀνόματα), di per sé, ed i verbi (ρήματα) assomigliano ad un pensiero (νοήματι) senza congiunzione e separazione, ad esempio *uomo* o *bianco*, quando non vi sia aggiunto qualcosa. Infatti non è ancora né falso né vero. Eccone la prova: ed infatti *capricervo* (τραγέλαφος) significa (σημαίνει) qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia aggiunto l'essere (εἶναι) o il non essere (μὴ εἶναι), o in senso assoluto o secondo il tempo »<sup>50</sup>.

Le affezioni dell'anima sono concezioni o pensieri (νοήματα) che significano cose o stati di cose (πράγματα) di ogni tipo: essi possono esistere realmente *hic et nunc* o non esistere assolutamente, ma per la loro intelligibilità basta che possano essere concepiti senza contraddizione logica, come è il caso appena menzionato del capricervo

47 Cfr. F. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, Il poligrafo, Padova 2005, pp. 41–42.

48 Cfr. D. SEDLEY, *Aristotle's De Interpretatione and Ancient Semantics*, in G. MANETTI (a cura di), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, Bologna 1996, p. 87. Come segnala Mura, « l'espressione linguistica, per Aristotele, riflette innanzi tutto una struttura grammaticale, così che sarebbe vano cercare di intendere il significato delle parole espresse — e quindi coordinate in una unità significativa — senza cogliere il senso della struttura grammaticale che le sorregge » [G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, EDUSC, Roma 2005, p. 89].

49 Questo è sottinteso in tutta la trattazione del *Perì Hermeneías*, anche se in alcuni momenti diventa un'affermazione espressa, si veda, p. es., *Per. Herm.*, cit., 23a 32–37, e 24b 1–6.

50 *Ibidem.*, 16a 10–19.

(τραγέλαφος). Ed ecco, siamo arrivati qui ad un'altra interessante sottolineatura dello Stagirita: le espressioni orali o scritte — simboli delle concezioni dell'anima — possono essere dette vere o false solo a condizione che vengano messe in rapporto esplicito con l'esistenza. Questo è possibile perché nel discorso enunciativo (affermazione o negazione di stati di cose) il verbo essere possiede anche una valenza esistenziale, oltre a quella di pura significazione<sup>51</sup>. Non può darsi perciò un'interpretazione vera o falsa delle parole senza fare riferimento alla congiunzione o disgiunzione effettuate dalle strutture sintattiche del discorso enunciativo, poiché le proposizioni, quando uniscono o separano sintatticamente i termini che la compongono, possono esprimere i nostri giudizi sull'esistenza di uno stato di cose nella realtà. In effetti,

« Se ogni affermazione (κατάφασις) o negazione (ἀπόφασις) è vera o falsa, è necessario anche che ogni cosa o sussista (ὑπάρχειν) o non sussista (μὴ ὑπάρχειν). [...] Se infatti è vero dire che <una cosa> è bianca o non bianca, è necessario che sia bianca o non bianca; e se è bianca o non bianca, era vero asserirlo o negarlo. E se <il bianco o il non bianco> non sussiste, si dice il falso; e se si dice il falso, non sussiste »<sup>52</sup>.

Il passo appena citato si trova in mezzo alla discussione aristotelica del rapporto fra verità e necessità nelle enunciazioni riguardanti il futuro contingente, rapporto che viene di solito considerato dagli specialisti da un punto di vista logico<sup>53</sup>. Tuttavia, anche se si tratta di un tema secondario in quella discussione, la centralità dell'*esse in actu* nella costituzione del vero è evidente, se ne consideriamo il parallelismo con la nota affermazione del libro nono della *Metafisica*, quando Aristotele parla dell'essere come vero e il non-essere come falso: « Non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero »<sup>54</sup>.

In questo modo, il riferimento all'esistenza ("sussistere – non sussistere"), vale a dire all'essere o al non-essere riguardo agli stati di cose nella realtà si rivela come il fondamento ultimo della verità, sia dei nomi sia delle proposizioni. Perciò, « è il giudizio quindi che "interpreta" la realtà; la proposizione — λόγος ἀποφαντικός — in quanto espressione del giudizio, è dunque anch'essa un'interpretazione della realtà, espressa in forma grammaticale e sintattica. L'ermeneutica di Aristotele concerne pertanto il valore di verità o di falsità delle proposizioni in quanto espressioni logiche del giudizio, e interpretazioni vere o false della realtà »<sup>55</sup>.

51 Cfr. *Ibidem.*, 16b 19–25. Come chiarisce Sainati nel suo commento, « Aristotele conferisce al termine "essere" un valore esistenziale ("essere" come "esistere") anche quando esso svolge una funzione copulativa. Per esempio, l'asserzione "Socrate è malato" dev'essere intesa per Aristotele così: "esiste Socrate malato" » [ARISTOTELE, V. SAINATI (a cura di), *Organon*, V. SAINATI (trad.), Le Monnier, Firenze 1971, p. 91, nota 9]. Questa posizione verrà chiarita e ancor più sviluppata da San Tommaso nel suo commento al *Perì Hermeneías*, come vedremo più avanti.

52 *Per. Herm.*, cit. 18a 35–36, 18b 1–4.

53 Si veda, per esempio, il commento di Zannata in ARISTOTELE, M. ZANATTA (a cura di), *Della Interpretazione*, M. ZANATTA (trad.), Rizzoli, Milano 1992, pp. 229–239; oppure C. W. A. WHITAKER, *Aristotle's De Interpretatione*, cit., pp. 112–119.

54 *Met.*, cit., Θ 10, 1051b 6–9. Per la discussione contemporanea sull'argomento si veda J. SZAIF, *Plato and Aristotle on Truth and Falsehood*, cit., pp. 40–44.

55 G. MURA, *Ermeneutica e verità*, cit., p. 88.

## 2.5. I triangoli semantici

Nella figura 2 proviamo a schematizzare ciò che si è finora cercato di spiegare, traendo anche qualche conclusione non esplicitata da Aristotele, ma a cui si può arrivare dall'insieme delle premesse che ne sottostanno.

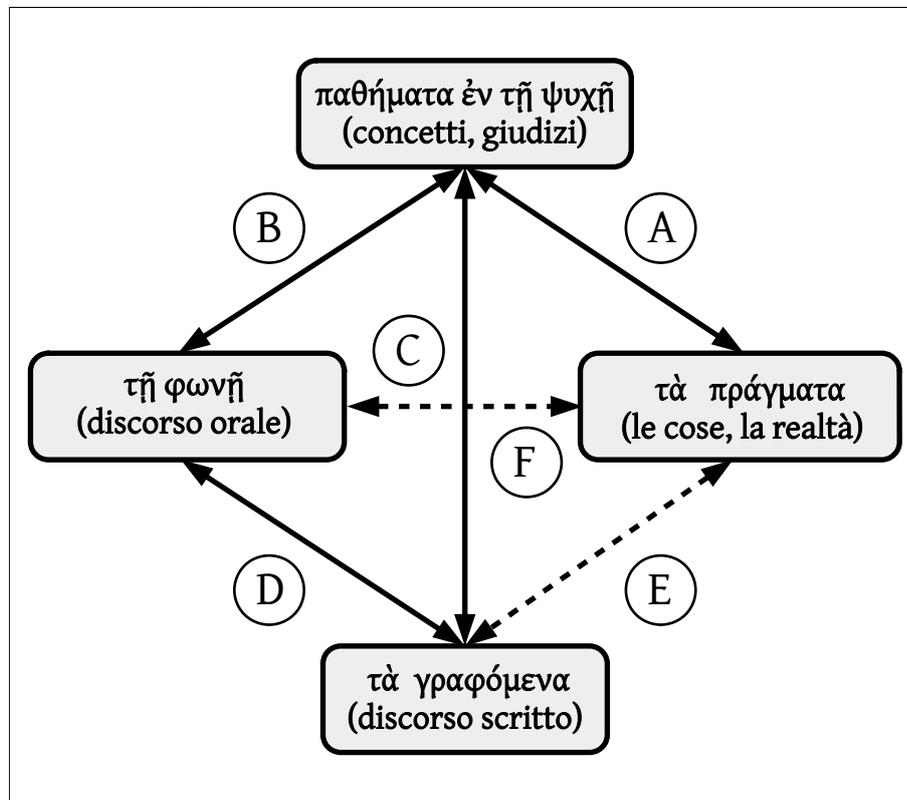


Figure 2: Rapporto tra pensiero, realtà e linguaggio in Aristotele

Le concezioni dell'anima ("le affezioni dell'anima") sono un'assimilazione nella mente delle cose che popolano la realtà attraverso l'apprensione della loro essenza o forma. Il rapporto di similarità, che poggia proprio sulla condivisione tra concezione e cosa della stessa forma [A] è univoco e universale (necessario). Tuttavia, in se stessa una concezione mentale non è né vera né falsa, se il rapporto di condivisione della forma non viene messo alla prova per mezzo del confronto con la realtà nel giudizio sull'effettiva proporzionalità o adeguazione tra la concezione mentale e la realtà di cui esso è un'assimilazione. La verità o falsità si dice della relazione tra concetto e cosa, e viene stabilita dal giudizio sull'esistenza o non esistenza, relativo o assoluto, emesso dall'intelletto, che è anch'esso una *concezione dell'anima*. Solo in rapporto alle cose (πράγματα) attraverso il giudizio possiamo parlare della "verità delle concezioni dell'anima (παθήματα τῆς ψυχῆς)". La chiarificazione della relazione *mente - realtà* è compito della gnoseologia o teoria della conoscenza.

Il discorso orale è l'espressione linguistica ("i suoni della voce") del *lógos* significato nelle affezioni dell'anima. La relazione tra di loro [B] ha un doppio carattere, sia segnico che simbolico. Perché il suono emesso sia parola e non un altro tipo di richiamo auditivo, il suono della voce deve essere riconosciuto quale segno della presenza di affezioni dell'anima portatrici di un significato di natura simbolica. Vale a dire, deve avere necessariamente una sua controparte tra le affezioni dell'anima. Tuttavia, dal punto

di vista di questo contenuto significativo, il rapporto tra parole e concetti è convenzionale, cioè contingente. Vale a dire, una parola concreta può essere simbolo di diversi concetti, e lo stesso concetto può essere espresso in parole diverse. La loro relazione esprime così l'infinita ricchezza dei rapporti in seno al *lógos*, ma rende anche possibili equivoci e ambiguità, e dunque l'uso ingannevole del linguaggio da parte dei parlanti. Il discorso orale è anche indirettamente simbolo delle cose [©], attraverso la mediazione delle concezioni dell'anima. Fin qui esprimiamo ciò che verrà poi chiamato il *triangolo semantico aristotelico*.

Dovuto al carattere fonetico della scrittura greca, il rapporto stabilito da Aristotele tra discorso orale e quello scritto [ⓓ], quale sua traslitterazione, è anche simbolico. Ma potremmo chiederci se, una volta lasciato l'universo linguistico greco — e più in generale da quello delle lingue indoeuropee —, lo schema aristotelico sarebbe ancora capace di spiegare le relazioni tra realtà, concetto e linguaggio, orale o scritto che sia? Per esempio, il rapporto tra gli ideogrammi della scrittura cinese e le diverse lingue che li utilizzano si articola allo stesso modo? A nostro avviso la validità dello schema aristotelico resta in piede anche al di fuori dell'ambito culturale e linguistico in cui esso è nato. Anzi, esso diventa ancor più chiaro.

D'una parte, al momento di considerare tipi del linguaggio scritto non fonetico si mette in evidenza che il linguaggio orale e il linguaggio scritto, sia esso fonetico o ideografico, sono soltanto due varianti del *lóyos*. Vale a dire, il triangolo Ⓐ - ⓔ - ⓓ esprime un rapporto uguale a quello Ⓐ - Ⓑ - © descritto sopra. Il rapporto fra i concetti e la parola scritta è anche segnico/simbolico, ed è soggetto alle stesse condizioni di quello tra concetto e discorso orale. D'un'altra parte, l'ambito dei rapporti creati tra concetti, discorso orale e discorso scritto [triangolo Ⓑ - ⓔ - ⓓ] si apre all'analisi e alla riflessione filosofica. Anche se da un punto di vista dell'evolversi storico delle idee si può discutere, da un punto di vista formale e strutturale non c'è necessariamente nella comprensione aristotelica del linguaggio un rapporto di subalternità tra scrittura e oralità, *pace* Derrida. Il carattere simbolico, e per tanto convenzionale e contingente della relazione tra oralità e scrittura, si vede confermato dalla plurivocità a livello translinguistico e dal fatto che lingue foneticamente e strutturalmente diverse utilizzino lo stesso ideogramma per esprimere lo stesso concetto, come succede in Estremo Oriente<sup>56</sup>.

In questo modo si è aperto — grazie alla teoria linguistica aristotelica — il campo dell'ermeneutica come spazio di accertamento della giustezza o meno del rapporto tra pensiero e parola. In effetti, nella proposizione — orale o scritta che sia — in cui si esprime esternamente il giudizio dell'intelletto, la verità non sarà soltanto "verità del concetto", ma anche "verità della parola". La verità e l'essere interessano direttamente l'interpretazione del *lógos*, a tutti i suoi livelli. Come osserva giustamente Paul Ricoeur, « secondo Aristotele, l'*hermeneia* non si limita all'allegoria, ma riguarda ogni discorso significativo, anzi, è il discorso ad essere *hermeneia*, ad "interpretare" la realtà, nella misura in cui "dice qualcosa di qualcosa". Si ha *hermeneia* dal momento che l'enunciazione è un cogliere il reale per mezzo di espressioni significative, e non un estratto di pretese impressioni venute dalle cose stesse »<sup>57</sup>. Al riguardo, E. Berti conclude che « la si-

56 Cfr. N. KRETZMANN, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, cit., p. 6.

57 P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, cit., p. 18. Mura afferma perciò che « il processo ermeneutico per Aristotele consiste (...) in una risalita dal significato come uso linguistico al significato come intelligenza del senso di verità delle parole. L'ermeneutica aristotelica è essenzialmente un'ermeneutica "veritativa" » [G. MURA, *Introduzione ...*, cit., p. 92].

gnificazione delle affezioni dell'anima ad opera del linguaggio è dunque una vera e propria traduzione, la quale, per essere efficace come forma di comunicazione — tale infatti è lo scopo del linguaggio —, deve essere comprensibile, cioè deve poter essere “interpretata”, come vengono interpretate le lingue straniere ad opera di un traduttore, che non a caso anche oggi chiamiamo “interprete”. Si può dire dunque che nel *De interpretatione* nasce l'ermeneutica nel senso moderno del termine, cioè la tecnica di interpretazione dei messaggi linguistici »<sup>58</sup>. Ed è così che, in seno alle riflessioni aristoteliche, si è articolata in modo chiaro l'accezione ancora vigente di ciò che significa interpretare.

---

58 E. BERTI, *Ermeneutica e metafisica in Aristotele*, cit., p. 12.

## Verità, essere e linguaggio nell'epicureismo e nello stoicismo

Le epiche conquiste di Alessandro Magno, che nella sua giovinezza era stato educato da Aristotele, diedero un decisivo impulso alla diffusione e al consolidamento del pensiero greco nell'Asia Minore, nell'Egitto e nel Medio Oriente. Esse portarono anche, insieme con l'allargamento dell'orizzonte culturale ellenico e la crisi della polis greca, un certo esaurimento delle forze spirituali della grecità attica<sup>1</sup>. A livello filosofico, questo periodo conobbe tuttavia un grande fiorire di correnti di pensiero, che alla ricerca di risposte agli innumerevoli problemi che continuavano ancora aperti, proveranno — con più o meno fortuna — a sviluppare il lascito dei grandi filosofi dei secoli V e IV a. C.<sup>2</sup>. Le più importanti tra di esse, per quanto riguarda il tema che ci occupa, saranno l'epicureismo e lo stoicismo.

---

1 Il periodo storico comprendente i secoli che vanno dalla morte di Alessandro Magno e lo smembramento del suo impero (323 a. C.) fino al consolidamento del potere imperiale romano sull'Egitto e l'Asia Minore dopo la battaglia di Azio (31 a. C.) viene solitamente chiamato periodo dell'ellenismo. Esso è stato l'ultima tappa della cultura greca nell'antichità, prima della sua rinascita grazie all'impero bizantino. Nell'ellenismo il baricentro culturale si sposta poco a poco da Atene e le altre città della penisola ellenica verso le città greche dell'Asia Minore (Efeso, Antiochia di Siria, Pergamo), ma soprattutto verso Alessandria d'Egitto, che diventa il nuovo polo di generazione e irradiazione della cultura [Cfr. W. W. TARN, *La civiltà ellenistica*, La Nuova Italia, Firenze 1978; F. W. WALBANK, *Il mondo ellenistico*, Il mulino, Bologna 1983].

2 Chi è interessato a una presentazione dettagliata dell'insieme delle correnti filosofiche dell'ellenismo può consultare G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Vol. 5 (10 Voll.), Bompiani, Milano 2004; G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. Scetticismo, eclettismo, neoaristotelismo e neostoicismo*, Vol. 6 [10 Voll.), Bompiani, Milano 2004.

### 3.1. La prolessi o anticipazione epicurea

Il ragionare filosofico di Epicuro e dei suoi discepoli e seguaci ha come finalità ultima cogliere i mezzi che ci permettono di raggiungere la felicità. Per la scuola del Giardino, tutte le conoscenze si ordinano all'ottenimento di quella serenità di spirito che ci rende beati: il sapere teoretico è strumentale riguardo alla saggezza pratica. Così, per esempio, nella sua *Lettera ad Erodoto* Epicuro afferma che la spiegazione filosofica dei fenomeni celesti serve a togliere loro l'aspetto minaccioso, che ci spaventa. In effetti, conoscere con certezza come stanno le cose ci aiuta a giudicare in modo equilibrato le circostanze, e poter così affrontare serenamente i problemi della vita, scegliendo i mezzi giusti per evitare dolori e angustie inutili<sup>3</sup>. La sua riflessione nell'ambito della logica e della gnoseologia non è una eccezione. Essa era finalizzata a stabilire i criteri fondamentali della verità, che non potrà essere chiamata tale se la conoscenza non è accompagnata e sorretta dalla certezza. Allo scopo di sceverare il vero dal falso in modo certo, egli sviluppò una canonica (criteriologia), i cui canoni o criteri fondamentali sono tre, elencati qui in ordine d'importanza: la sensazione (αἴσθησις), l'anticipazione o prolessi (προλήψεις) e il sentimento o affezione (πάθη). Il tratto caratteristico comune a tutte e tre è la loro evidenza immediata (ἐνάρχεια), che è il fondamento del loro valore di verità.

Contrariamente alle posizioni relativistiche dei sofisti e del posteriore scetticismo, per Epicuro la sensazione possiede carattere oggettivo. Anzi, egli ne rivendica il ruolo di fonte primaria di ogni conoscenza vera, certa, e quindi valida. A sua volta, questa posizione gnoseologica poggia su di una concezione atomista del cosmo e della psiche umana, ereditata da Leucippo e Democrito. Epicuro è infatti convinto che la tutta la realtà — anche gli dèi e l'anima umana — sia fatta di atomi materiali, il cui essere precede ed è indipendente dall'essere degli aggregati di cui fanno parte. Allo scopo di spiegare la natura della conoscenza umana, essa viene ridotta a l'interazione degli atomi delle cose conosciute con gli atomi dell'anima dell'individuo conoscente. Giovanni Reale riassume il processo conoscitivo epicureo in questo modo: « da tutte le cose emanano dei complessi di atomi, che costituiscono “immagini” o “simulacri” (εἰδωλα) delle medesime e le sensazioni sono prodotte dalla penetrazione di tali simulacri in noi. Appunto per questo motivo l'oggettività delle sensazioni è “assoluta”, perché esse possono prodursi solamente se, quando e come i simulacri entrano in noi. Quelle che possono essere giudicate illusioni dei sensi — come la diversa figura in cui un oggetto appare in lontananza o l'affievolirsi o il deformarsi del suono sempre in lontananza — sono, per contro, oggettive registrazioni e riproduzioni dei simulacri come effettivamente sono »<sup>4</sup>.

Il ripetersi delle medesime o di analoghe percezioni sensibili prodotte dai simulacri nell'anima genera immagini che vengono conservate come impronta (τύπος) delle cose, e dalla memoria possono posteriormente venir richiamate alla mente. Epicuro chiama prolessi (προλήψεις) — anticipazione o prenozione — a queste rappresentazioni mentali, perché esse ci permettono di analizzare e approfondire la nostra conoscenza

3 Cfr. EPICURO, *Lettera ad Erodoto*, 81-82 [*Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Herman Usener*, I. RAMELLI (trad.), Bompiani, Milano 2007, pp. 114-117]; C. ATHERTON, *Epicurean Philosophy of Language*, in J. WARREN (a cura di), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2009, p. 198; J. MILBANK, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley Blackwell, Malden; Oxford; Chichester 2013, pp. 20-21.

4 G. REALE, *Cinismo, epicureismo e stoicismo*, cit., p. 137.

za delle cose senza dover averle *actualiter* di fronte a noi, e di riconoscere le realtà già apprese in passato, o anticiparne la conoscenza al momento di fare nuove esperienze sensibili. Nella riflessione epicurea sul processo conoscitivo, concepito in maniera sensista e materialista, le anticipazioni svolgono un ruolo analogo a quello svolto dai concetti nella gnoseologia aristotelica. Questo fatto sarà di importanza centrale al momento di offrire una spiegazione del modo come l'epicureismo imposta il rapporto tra mondo, conoscenza e linguaggio. Epicuro mette infine come terzo canone della certezza i sentimenti, cioè le affezioni di piacere e dolore che le sensazioni suscitano in noi sono oggettive proprio in quanto effetto prodotto dalle sensazioni. La loro importanza per la vita non è però secondaria, perché esse non solo ci fanno distinguere il vero dal falso — come fanno anche le sensazioni — ma grazie ad esse si generano quei criteri assiologici che permettono all'uomo di distinguere il bene dal male e di creare le regole dell'agire adeguate al bene vivere<sup>5</sup>.

L'attività della ragione è resa materialmente possibile dalle prolessi, che precedono e condizionano la riflessione razionale. Il ragionare è una operazione la cui finalità è andare oltre l'immediato, per poter cogliere attraverso un'inferenza — cioè in modo mediato — ciò che è, ma che non può essere oggetto della nostra esperienza sensibile. Questa operazione di mediazione produce l'opinione (δόξα, ὑπόληψις). Nell'epicureismo, la logica del corretto inferire poggia sull'attestazione o conferma delle opinioni o congetture per mezzo dell'evidenza. Sarà proprio a questo livello dove nasce la possibilità del falso, perché la ragione può fare inferenze errate a partire dalle sensazioni. In effetti, l'errore può essere solo dell'opinione, perché la ragione può giudicare scorrettamente intorno alla sensazione, e fare a partire di essa delle inferenze o congetture false. Vale a dire, le impressioni sensibili sono sempre vere, e le opinioni possono essere vere o false. La causa degli errori è sempre l'aver fatto un'inferenza illegittima a partire dalle sensazioni. Ne è un esempio l'errore di credere che i centauri esistono. Epicuro non negherebbe che la figura del centauro corrisponda a reali stimoli sensitivi, ma essi sono stati assemblati male dall'anima, attaccando la parte superiore di un uomo al corpo di un cavallo<sup>6</sup>. Noi sappiamo tuttavia che i centauri non sono reali, perché la combinazione di uomo e cavallo è impossibile nel mondo che conosciamo<sup>7</sup>. Tuttavia, nella misura in cui il pensiero rispetta i canoni della certezza e ci teniamo dentro i limiti delle evidenze fornite dalla sensazione, i ragionamenti correttamente basati sulle anticipazioni sono sempre veri. Reale riassume in poche linee le regole epicuree di verifica-zione/falsificazione delle congetture: « Sono "vere" quelle opinioni che a) ricevono attestazione probante, cioè conferma da parte dell'esperienza e dell'evidenza, b) non ricevono attestazione contraria, ossia smentita dall'esperienza e dall'evidenza. Invece sono "false" quelle opinioni che a) ricevono attestazione contraria, ossia sono smentite dall'esperienza e dall'evidenza, b) non ricevono attestazione probante, ossia non ricevono conferma dall'esperienza e dall'evidenza »<sup>8</sup>.

5 Cfr. *Ibidem.*, pp. 141–146.

6 Questa spiegazione del perché si possono formare le rappresentazioni di queste chimere a partire delle impressioni causate dai simulacri sulla sensibilità la si trova nel poema *De rerum natura* (IV, 722–804) dell'epicureo Lucrezio [Cfr. F. VERDE, *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*, «Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas», N.V./Special Issue (7/12/2018), p. 88].

7 Cfr. D. KONSTAN, *Epicurus*, in E. N. ZALTA (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring/2005, [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/epicurus/>], n. 4; C. ATHERTON, *Epicurean Philosophy of Language*, cit., p. 205.

8 G. REALE, *Cinismo, epicureismo e stoicismo*, cit., p. 147.

Il fondamento del valore di verità dell'attività razionale è per tanto la sensazione, ma sempre mediata dalla verità della prolessi, che come abbiamo detto è l'impronta lasciata dall'attività delle cose sulla nostra anima, mediata a sua volta dai simulacri che esse producono. In questo modo, utilizzando correttamente la ragione, secondo Epicuro è possibile per esempio conoscere con certezza l'esistenza del vuoto, di cui non possiamo però avere esperienza sensibile<sup>9</sup>. Alla fine, la ragione ha un ruolo meramente strumentale nel processo conoscitivo, perché il fondamento della verità può solo essere la sensazione: la gnoseologia della scuola epicurea è coerente con la sua ontologia materialista. Come rileva Reale, « l'evidenza resta il parametro in base al quale si misura e si riconosce la verità: ma è, in ogni caso, una evidenza solamente empirica: è l'evidenza di fenomeni, cioè l'evidenza quale appare ai sensi e non già un'evidenza quale appare alla ragione »<sup>10</sup>.

Se da una parte è possibile ricostruire con ragionevole precisione la canonica epicurea, la teoria linguistica di Epicuro è tuttavia solo abbozzata nelle opere a noi pervenute e nelle altre testimonianze antiche, e per buona parte espressa in modo frammentario o ellittico. È nota però la sua spiegazione sull'origine del linguaggio e del significato delle parole, che si presenta come una via di mezzo tra il naturalismo platonico e il convenzionalismo aristotelico, ma in armonia con la fisica e l'ontologia materialiste che sottostanno alla sua teoria della conoscenza<sup>11</sup>. A differenza di Platone, che si rifà a uno stadio originario in cui alcuni uomini (i *nomoteti*) hanno nominato le cose determinando le parole adatte a ciascuna secondo la loro natura, Epicuro ritiene che le parole che articolano il linguaggio si sono formate attraverso un processo naturale simile a quello con cui gli stimoli sensibili producono il gemito, lo starnuto o la tosse. Le sensazioni e i sentimenti, nonché le immagini formate nell'anima per l'azione delle cose, stimolano gli uomini a emettere suoni. Questa generazione di voci, che saranno le parole primigenie, variano a seconda delle razze e dei luoghi dove abitano gli uomini. Allo scopo di fare la designazione delle cose che causano le voci meno ambigua dentro delle singole razze e luoghi, in un secondo momento gli uomini si accordarono per determinare in modo più preciso le relative voci. In questo modo sono nati i nomi. Più tardi, la necessità di dover designare entità non sensibili nel processo di comunicazione del sapere portò a coniare nuove parole, cioè nuovi nomi, alcuni in modo arbitrario altri in maniera razionale<sup>12</sup>.

Nonostante i punti di contatto e analogie genetiche tra i processi conoscitivi e quelli linguistici rilevati da Epicuro, egli considera principalmente la valenza comunicativa ed evocativa del linguaggio, e non vede quest'ultimo come fonte originaria di conoscenze, perché la conoscenza è sempre e comunque frutto dell'esperienza sensibile, di per sé incomunicabile tra gli individui. Potremmo perciò dire che, diversamente dalla comprensione platonico-aristotelica del linguaggio, per Epicuro il linguaggio è in qualche modo *a-logico*, nel senso che nel suo insieme non riflette o porta in sé un *ló-*

9 Tra le testimonianze antiche, Sesto Empirico offre una presentazione sintetica molto riuscita della canonica epicurea in *Contro i dogmatici* [I (*Contro gli uomini di cultura*, VII), 203-216, fr. 247 della raccolta di Usener, *Epicurea*, cit., pp. 403-409].

10 G. REALE, *Cinismo, epicureismo e stoicismo*, cit., p. 149.

11 Cfr. EPICURO, *Lettera ad Erodoto*, 75-76 [*Epicurea*, cit., pp. 108-109]; LUCREZIO, *De rerum natura*, V, 1028-90.

12 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 176-179. Un interessante studio esegetico dei brani di Epicuro e Lucrezio riguardanti l'origine del linguaggio si può trovare in T. REINHARDT, *Epicurus and Lucretius on the Origins of Language*, «The Classical Quarterly», 58/1 (2008), pp. 127-140.

gos. In effetti, il significato del nome (ὄνομα), cioè delle singole parole e non quello delle proposizioni, occuperà il posto centrale nella teoria del linguaggio epicurea<sup>13</sup>. Epicuro considera che il nucleo centrale del linguaggio è un insieme di voci (nomi, aggettivi e verbi) che hanno già un senso indipendente perché sono ormai in correlazione con i contenuti individuali dell'esperienza, e che in un secondo momento vengono combinati per formare la struttura del discorso<sup>14</sup>. Questa radicale differenza nel modo di capire la lingua non è che il riflesso dell'atomismo materialista di Epicuro, che genera una cornice metafisica *a-teleologica*<sup>15</sup>, in netto contrasto con la visione teleologica e funzionalista di Platone, di Aristotele e degli stoici.

Il modo come i nomi e i contenuti dell'esperienza si rapportano tra di loro è ancora dibattuto tra gli studiosi. Alcuni, seguendo le interpretazioni di Sesto Empirico e di Plutarco ritengono che il rapporto tra nomi e cose del mondo è diretto, senza dover fare appello a significati mentali o oggetti del pensiero, adottando una soluzione di tipo nominalista *ante litteram*. È più numeroso invece il numero di quelli che vedono in quelle testimonianze antiche una interpretazione errata del pensiero epicureo, causata dalle grosse differenze metafisiche e terminologiche delle diverse scuole ellenistiche<sup>16</sup>. Essi, appoggiando anche su di una esegesi altrettanto plausibile dei testi, propongono una spiegazione del rapporto tra nomi e cose del mondo mediato però dalle prolessi, che identificano con la *prima nozione* (πρῶτον ἐννόημα) di cui parla Epicuro nella sua *Lettera ad Erodoto*, cioè il concetto che si è formato con la prima percezione dell'oggetto e a cui si associa il nome<sup>17</sup>, che schematizziamo nella figura 3:

13 Cfr. EPICURO, *Lettera ad Erodoto*, 37-38 [*Epicurea*, cit., pp. 62-65].

14 Cfr. D. SEDLEY, *Aristotle's De Interpretatione*, cit., p. 87.

15 La riduzione della logica a mera ricerca della certezza nel vero è anche una conseguenza della sua visione materialista e antiteleologica della realtà, in cui gli atomi che si muovono in modo caotico e imprevedibile si aggregano in modo casuale. Cfr. PSEUDO PLUTARCO, *Sulle opinioni dei filosofi* I, 4 [*Epicurea*, cit., pp. 474-477]. Come vedremo tra poco, per gli stoici – contemporanei della scuola del Giardino – il tutto ha invece precedenza ontologica riguardo alle parti che lo compongono, il che condiziona il loro senso e la loro funzione

16 « La ragione per cui Plutarco e Sesto trascurano le prolessi nella teoria del significato linguistico è imputabile al fatto che essi non vedono nella teoria epicurea niente di simile al lektón stoico, che è contemporaneamente incorporeo e completamente diverso da un'immagine mentale » [G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., pp. 174-175].

17 Cfr. EPICURO, *Lettera ad Erodoto*, 37-38 [*Epicurea*, cit., pp. 63-65]; C. ATHERTON, *Epicurean Philosophy of Language*, cit., pp. 198-203. Guardata dalla prospettiva della contemporanea filosofia analitica, la concezione epicurea del linguaggio sarebbe *estensionalista* se si vede in essa un rapporto diretto tra parola e cosa nominata, e sarebbe invece *intensionalista* se si afferma la mediazione della prolessi tra parola e cosa [Cfr. *Ibidem.*, p. 178].

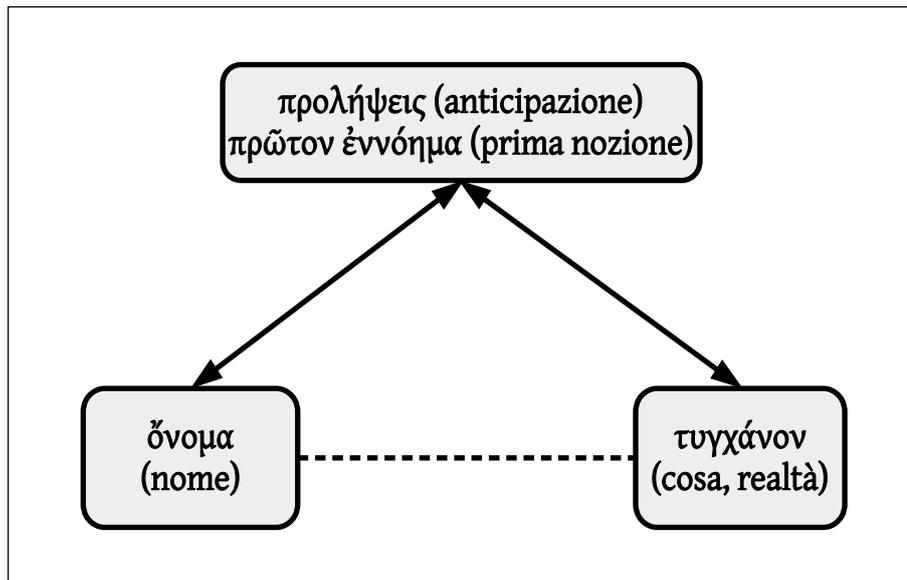


Figure 3: Triangolo semantico epicureo

Di conseguenza, nella misura in cui i nomi proferiti nelle voci esprimono le prolessi, essi parteciperebbero della loro verità, e si potrebbe parlare dunque di discorsi veri, cioè rivelatori della realtà<sup>18</sup>. Inoltre, questa seconda soluzione rende più coerente l'insieme delle dottrine epicuree, perché spiega anche la possibilità di fare affermazioni false, cioè di esprimere verbalmente opinioni false, come è il caso della proposizione “i centauri esistono”, che implicherebbe un giudizio errato sulla realtà fondato sulle prolessi originate dall'esperienza sensibile, sempre vere in quanto tali<sup>19</sup>.

### 3.2. Il *lektón* stoico

Come è stato nel caso dell'epicureismo, non è possibile isolare nel pensiero stoico la comprensione del linguaggio dall'insieme delle dottrine fisiche, psicologiche e metafisiche che spiegano i rapporti fra l'uomo e il cosmo. Diversamente però dall'epicureismo, per gli stoici il cosmo è un'unità viva e coerente. Anche se gli esseri individuali sono molteplici, essi si integrano armonicamente in un tutto unico e vivente: le diverse parti che integrano l'universo sono intimamente correlate perché sono animate dallo stesso principio attivo: il *λόγος*<sup>20</sup>. Come era già stato nella tradizione che l'ha preceduta, questo concetto chiave dello stoicismo non può essere semplicemente interpretato utilizzando il termine “linguaggio”, perché esso designa primariamente il principio attivo della realtà, che essi chiamavano anche dio (*θεός*), “fuoco disegnatore” o “alito” (*πνεῦμα*). Il *lógos* stoico è la causa universale di tutto, che dà forma e struttura il principio passivo: la materia informe (*ύλη άποιος*). Questa causa attiva universale, in quanto principio razionale, viene anche chiamato *νοῦς*, e *σπερματικός λόγος* in quan-

18 Cfr. G. REALE, *Cinismo, epicureismo e stoicismo*, cit., p. 144.

19 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., p. 175.

20 Cfr. G. VERBEKE, *Meaning and the Role of the Expressible (λεκτόν) in Stoic Logic*, in G. MANETTI (a cura di), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, Bologna 1996, p. 140; C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciens*, cit., p. 317.

to struttura dinamica e fertile attuante nel reale. Tutti e due i principi (ἀρχαί) sono incorporei. Per questa corrente di pensiero la realtà è composta da enti corporei (σώματα) ed enti incorporei o incorporali (ασώματα)<sup>21</sup>, ma sia gli uni che gli altri sono nella materia<sup>22</sup>. Ciò che mette in rapporto il λόγος in quanto forza strutturante della realtà e il λόγος come linguaggio, è un terzo senso di questo termine: il λόγος in quanto razionalità e pensiero (διάνοια).

Dalla prospettiva stoica, la natura è in se stessa intelligibile, non solo perché l'uomo sia capace di capirla, ma anche perché essa è il medesimo intelletto divino in azione. Benché il λόγος sia incorporeo, esso informa e si "incarna" nel mondo<sup>23</sup>. L'onnipresenza del λόγος fa sì che noi possiamo parlare in modo intelligibile delle cose, proprio perché possiamo pensarle correttamente, e inoltre, noi possiamo pensare correttamente le cose proprio per il fatto che le cose sono strutturate d'accordo con i principi razionali del λόγος<sup>24</sup>. Nella gerarchia stoica dell'essere, l'uomo è l'animale razionale capace di discorso. Questo fatto lo rende diverso dagli altri animali che, benché siano anch'essi provvisti di un'anima corporea grazie all'azione dello pneuma sulla materia, sono tuttavia *aloga*, non possiedono cioè il λόγος (discorso). Nella concezione antropologica della Stoa, come rileva Curzio Chiesa, « l'uomo esprime il contenuto del suo pensiero — di un pensiero che è essenzialmente discorsivo — per mezzo della parola. Il "logos", la ragione, impregna tutta la vita psichica dell'individuo, perché trasforma in modo radicale le capacità e le funzioni che si originano dalla sua vita animale »<sup>25</sup>.

Un critico della Stoa, lo scettico Sesto Empirico, nel suo trattato *Adversus mathematicos* riporta che i filosofi della Stoa distinguono tre elementi nell'analisi dell'atto linguistico o discorsivo: (a) la realtà significata (τυγχάνον); (b) l'espressione orale o scritta (il *significante*, σημαίνον), e (c) il significato dell'espressione (σημαινόμενον). Riportiamo il testo di riferimento per esteso, per analizzarlo più da vicino:

Fra costoro [i dogmatici] c'era però un altro motivo di dissenso: gli uni ponevano il vero e il falso nei significati, altri nella voce e altri ancora nel movimento del pensiero. Capofila della prima posizione sono gli Stoici. Costoro affermano che ci sono tre realtà collegate fra loro: il significato (σημαινόμενον), il significante (σημαίνον) e ciò che si trova ad esistere (τυγχάνον). Il significante è senz'altro la voce articolata: per esempio l'espressione 'Dione'. Significato è quella realtà (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) che l'espressione pronunciata manifesta e che noi apprendiamo con la nostra comprensione (διανοία) di ciò che è esistente, e che invece un barbaro non capirebbe anche se ascoltasse la stessa espressione. Ciò che si trova ad essere è poi l'oggetto esterno: ad esempio Dione in persona. Di queste realtà due sono corpi (σώματα) come la voce e quello che si trova ad essere, e uno invece è incorporeo (ασώματον), come il significato (σημαινόμενον πρᾶγμα), l'esprimibile (λεκτόν), il quale è vero o falso. Tuttavia esso non è sempre uniforme, ma può esse-

21 « Sono incorporali il vuoto, il luogo, il tempo, e dunque le relazioni spaziali e le sequenze cronologiche, così come sono incorporali le azioni e gli eventi. Gli incorporali non sono cose, sono stati di cose, modi di essere. Sono incorporali la superficie geometrica o la sezione conica priva di spessore. Gli incorporali sono *entia rationis* nella misura in cui un *ens rationis* è una relazione, un modo di guardare le cose » [U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, cit., p. 28].

22 Cfr. C. H. KAHN, *Stoic Logic and Stoic LOGOS*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 51/2 (2009), pp. 168–169.

23 Cfr. *Ibidem.*, p. 172.

24 Cfr. A. A. LONG, *Stoic Psychology and the Elucidation of Language*, in G. MANETTI (a cura di), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, Bologna 1996, pp. 112–113; C. H. KAHN, *Stoic Logic and Stoic LOGOS*, cit., p. 171.

25 C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciens*, cit., p. 317.

re ellittico o completo; e di quello completo fa parte il cosiddetto enunciato (ἄξιωμα): il che viene anche delineato con queste parole: «L'enunciato è ciò che è vero o falso»<sup>26</sup>.

Nella figura 4 possiamo vedere in modo schematico il triangolo semantico disegnato da questi tre concetti fondamentali della linguistica stoica:

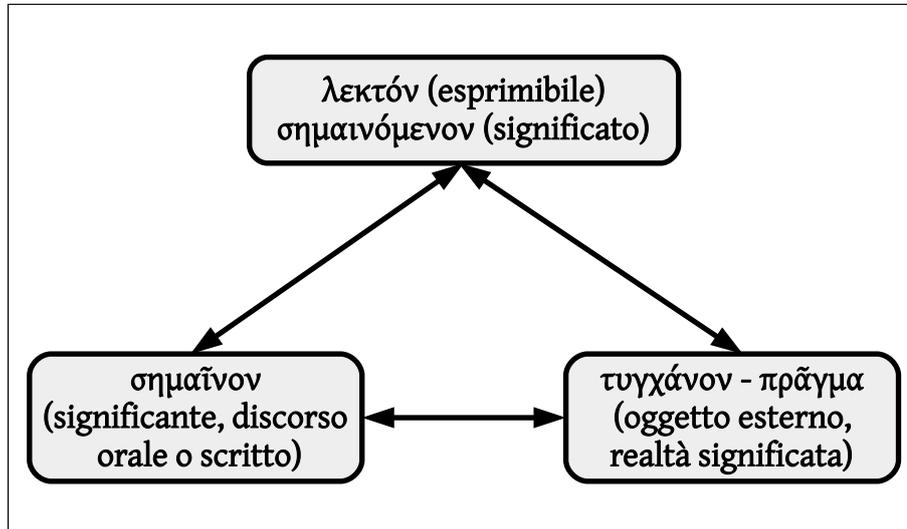


Figure 4: Il triangolo semantico stoico

Analogamente alla dottrina aristotelica del linguaggio sono tre gli elementi che compongono il rapporto linguistico. Tuttavia, anche se l'oggetto esterno (πράγμα, τυγχάνον) coincide in tutti e due gli schemi, il rapporto tra significato (σημαινόμενον) e significante (σημαῖνον) non è della stessa natura di quello tra le affezioni dell'anima e i suoni della voce della teoria aristotelica. I primi due elementi del triangolo linguistico stoico, la realtà significata e il significante sono corporali; i significati sono invece delle entità incorporee<sup>27</sup>, ma non immateriali, perché esse non sono indipendenti dall'immaginazione o fantasia, dove restano impressi o sussistono come un'impressione razionale (λογική φαντασία) nell'anima umana, che è di natura corporea<sup>28</sup>. Per gli stoici, il processo di pensiero (νόησις, *noesis*) coincide con l'attività della λογική φαντασία. Il contenuto del pensiero (νόημα, *noema*) è incorporeo e viene chiamato *lektón* (λεκτόν, *esprimibile*)<sup>29</sup>. Gli esprimibili elementari non sono tuttavia le parole singole, ma frasi contenenti un verbo. Un testimonio classico di questo fatto lo troviamo in una lettera di Seneca, in cui egli usa come esempio di λεκτόν la frase "Catone cammina"<sup>30</sup>. I λεκτά "completi" non solo includono gli enunciati o proposizioni

26 *Stoicorum veterum fragmenta. Chrysippi fragmenta logica et physica*, Vol. 2 (4 Voll.), B.G. Teubner, Stutgardie 1964, p. 48, f. 166 'Adv. Math.' VIII, 11; [Trad. it. presa da H. H. VON ARNIM, *Stoici antichi: tutti i frammenti*, R. RADICE (trad.), Bompiani, Milano 2002, p. 373].

27 Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta II*, cit., p. 48, f. 170 'Adv. Math.' XI, 224.

28 Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta. Zeno et Zenonis discipuli*, Vol. 1 (4 Voll.), B.G. Teubner, Stutgardie 1964, pp. 39-40, ff. 141-145.

29 Cfr. C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoiciens*, cit., p. 316; Per uno studio approfondito sul λεκτόν si veda M. ALESSANDRELLI, *Il problema del λεκτον nello stoicismo antico: origine e statuto di una nozione controversa*, Leo S. Olschki, Firenze 2013.

30 Cfr. *Epistulae morales ad Lucilium*, 117, 13 (L. A. SENECA, G. REALE (a cura di), *Tutte le opere: dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, A. MARASTONI — M. NATALI — I. RAMELLI (tradd.), Bompiani, Mi-

(ἀξιώματα), cioè le affermazioni che possono essere o vere o false, ma anche le domande, gli ordini e gli auspici<sup>31</sup>. Invece, i *lektá* “incompleti” sono quei significati che possono essere messi in rapporto a predicati o espressioni incompiuti, come per esempio, “cammina”<sup>32</sup>. Siccome i *λεκτά* sono realtà che sussistono nel pensiero, il quale agisce secondo il *lógos*, la loro verità o falsità dipende dal fatto che essi riflettano o meno uno stato di cose presente nella realtà, che è strutturata dallo stesso *lógos*. Per gli stoici, infatti, soltanto il momento presente (*hic et nunc*) è completamente reale, il passato e il futuro sono invece incorporei. Così, per. es., solo se in questo momento siamo nelle ore diurne, il *λεκτόν* legato all’espressione linguistica “adesso è giorno” potrà essere vero<sup>33</sup>. Questo aspetto è un primo punto in cui i pensatori della Stoa si discostano anche dalla semantica aristotelica.

Un’altra differenza tra la concezione stoica del significato e quella aristotelica è il modo di spiegare come, a partire delle percezioni sensibili – di natura corporale – si generano i significati, che sono invece realtà intelligibili, cioè immateriali. La teoria della conoscenza dello Stagirita, improntata alla luce delle attività biologiche, spiega la conoscenza in modo analogo all’assimilazione del cibo. Nella nutrizione, l’essere vivente introduce in sé qualcosa di esterno a sé, e lo incorpora in sé trasformandolo d’accordo con la propria natura. Analogamente, le percezioni individuali che formano le immagini sensibili del mondo esterno vengono trasformate in immagini intelligibili dall’intelletto agente, perché le impressioni sensibili da sé non hanno la capacità di attualizzare l’intelletto potenziale o passivo. Esse si trovano infatti in due ordini diversi (sensibile – intelligibile). Attraverso questo processo le immagini sensibili individuali e concrete diventano concetti universali, “assimilazioni” intellettuali (ὁμοιώματα<sup>34</sup>) della realtà. Invece, come rileva Gérard Verbeke, nella loro teoria della conoscenza « non c’è uno speciale passaggio per cui immagini concrete vengono universalizzate e diventano concetti intelligibili. La rappresentazione sensibile può diventare un *λεκτόν* non per se stessa ma sotto l’influsso della ragione. La struttura razionale d’una immagine è colta dalla ragione e diventa un’esprimibile in seno al linguaggio interno; il termine *λεκτόν* significa che l’immagine è capace di essere espressa. La transizione da rappresentazione a *λεκτόν* è un processo naturale: ciò che è divenuto esprimibile è una dimensione razionale già presente. In questa prospettiva gli elementi fondamentali del linguaggio si corrispondono con i costituenti fondamentali delle cose: c’è una conformità naturale tra il linguaggio e gli oggetti »<sup>35</sup>.

Se i *lektá* sono i contenuti semantici delle espressioni linguistiche che, oltre a sussistere nell’impressione razionale nell’anima umana, dipendono anche materialmente

---

lano 2004, pp. 988–989). Non abbiamo considerato utile riportare qui il passo di riferimento perché non si tratta di una spiegazione della dottrina stoica del *lektón* ma di un suo uso strumentale nell’argomentazione sviluppata nella lettera (*la saggezza e l’essere saggi sono un bene?*), che lo rende di difficile comprensione fuori dal contesto.

31 Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta II*, cit., p. 61 [f. 187 (‘Adv. Math.’ VIII, 70)].

32 Cfr. *Ibidem.*, p. 58 [f. 181, Diogene Laerzio ‘Vitae philos.’ VII, 63].

33 Cfr. A. A. LONG, *Stoic Psychology ...*, cit., pp. 113–114; C. H. KAHN, *Stoic Logic and Stoic LOGOS*, cit., p. 160; D. BALTZLY, *Stoicism*, in E. N. ZALTA (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter/2004, [<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/stoicism/>], n. 4.

34 Vid. nota 5.

35 G. VERBEKE, *Meaning and the Role ...*, cit., p. 143. Ci sembra invece che Andreas Graeser, stabilendo un rapporto di isomorfismo tra pensiero e realtà in Aristotele, non ha capito la vera natura di quella relazione e non coglie bene perciò i punti di contatto e le differenze tra la posizione aristotelica e quella stoica. Cfr. A. GRAESER, *On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy*, «Dialectica», 31/3/4 (1977), pp. 383–388.

dei *significanti* (σημαίνοντα) come loro sostrato corporeo, allora il rapporto fra significante e significato è di natura non convenzionale. Per tanto, se i significanti sono supporto dei *lektá*, lo stesso discorso linguistico — orale o scritto che sia — diventa anch'esso “veicolo” di verità per i rappresentanti della Stoa. Questo speciale statuto ontologico del significato permette infatti una doppia lettura del *lektón* come luogo del giudizio veritativo: sia a livello psicologico, supportato dalla *logiké phantasía*, che a livello meramente linguistico, come contenuto semantico dei significanti (*semaínonta*). Come appunta Manetti, i λεκτά sono « definiti da una parte come contenuti delle rappresentazioni razionali e dall'altra come significati delle parole »<sup>36</sup>. In seno alla dottrina stoica del linguaggio si può dunque parlare, in modo più deciso ancora che in quella aristotelica, di una verità contenuta nella parola, collocata alla pari della verità contenuta nel pensiero.

La nozione di λεκτόν è anche centrale nella dottrina semiotica stoica, perché in essa i segni sono dei *lektá*, in quanto essi sono costituiti da proposizioni (ἀξιώματα)<sup>37</sup>. In effetti, come spiega Umberto Eco, « perché ci siano segni occorre che siano formulate proposizioni e le proposizioni debbono organizzarsi secondo una sintassi logica che è rispecchiata e resa possibile dalla sintassi linguistica »<sup>38</sup>. Tuttavia, semantica e semiotica sono ancora distinte nella scuola del Portico — come era già stato nella concezione aristotelica del linguaggio<sup>39</sup> —, perché rimane la differenza lessicale tra il segno e la copia significante-significato. Il rapporto tra di essi si è però rinsaldato, grazie alla comune mediazione del λεκτόν. Questo passo aprirà le porte alla trasformazione ad opera di Agostino d'Ipbona nel IV secolo d.C. della parola in segno, che condizionerà grandemente la futura evoluzione della comprensione di segno e linguaggio in seno alla cultura occidentale.

36 G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., p. 142.

37 Cfr. *Ibidem.*, p. 143.

38 U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, cit., p. 30.

39 Vid. corpo del testo di riferimento a nota 24.

# 4

## *Lógos endiáthetos e lógos proforikós*

Basati soprattutto sulle testimonianze di Sesto Empirico (160c. - 210c. d.C.) e Porfirio (234 - 305 d.C.) si è tradizionalmente attribuito agli stoici la distinzione nel *lógos* tra discorso interiore (λόγος ἐνδιάθετος) ed esteriore (λόγος προφορικός), che svolgerà un ruolo importante nello sviluppo della dottrina medievale del linguaggio mentale<sup>1</sup>. Tuttavia, le ricerche degli ultimi decenni ci offrono un quadro più sfumato della genesi di questa coppia concettuale e del suo rapporto con lo stoicismo<sup>2</sup>. Come rileva Panaccio, « la distinzione tra il *lógos endiáthetos* e il *lógos proforikós* nella filosofia greca non fu altro che lo sviluppo, utilizzando un vocabolario di carattere tecnico, di alcune delle principali idee sul discorso interiore avanzate molto tempo prima da Platone e Aristotele: il primo l'aveva associato alla *dianoia*, come la maggior parte dei suoi successori farebbe dopo di lui, e il secondo l'aveva trasformata nel luogo per eccellenza dell'elaborazione mentale delle relazioni logiche »<sup>3</sup>. Concretamente, l'uso degli aggettivi ἐνδιάθετος e προφορικός per qualificare due modalità del λόγος si consolida nella discussione sorta tra diverse scuole ellenistiche su ciò che distingue gli uomini dal resto del genere animale<sup>4</sup>. Aristotele esprime il nucleo della tesi che verrà difesa dai peripatetici e dagli stoici di fronte agli scettici e agli esponenti dell'Accademia, in un noto passo del primo libro della *Politica* in cui afferma che l'uomo è l'unico animale che possiede *lógos*:

1 E. MATELLI, *ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ*, cit., pp. 43-46.

2 Si veda C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoiciens*, cit.; C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, cit.; E. MATELLI, *ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ*, cit.; C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., pp. 53-93.

3 C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 92. Cfr. *Sofista*, cit. 263b; *Teeteto*, cit. 189e-190a; *Per. Herm.*, cit. 23a33-37; *Anal. Sec.*, cit. I, 10, 76b 24-29. Si vedano al riguardo le sezioni 1 e 6.2.

4 Cfr. G. MANETTI, «*Lógos endiáthetos*» e «*lógos proforikós*» nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica, «I quaderno del Ramo d'oro online», 5 (2012), pp. 83-95.

La natura infatti, come diciamo noi, non fa nulla inutilmente; *soltanto l'uomo, tra gli animali, ha la parola* (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων). La voce è segno del dolore e del piacere, perciò la possiedono anche gli altri animali: infatti la loro natura giunge fino a questo punto, ad avere la sensazione del dolore e del piacere e a manifestarla l'uno all'altro; la parola invece serve a mostrare l'utile e il nocivo, come anche il giusto e l'ingiusto. Questo infatti è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: essere l'unico ad avere la sensazione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose del genere<sup>5</sup>.

Non possiamo entrare in queste pagine nel merito della questione. Abbiamo però appena accennato che la discussione sulla possibilità o meno del discorso interiore negli animali non umani ha avuto come effetto l'evidenziare alcune ambiguità racchiuse nel polisemico termine λόγος, e cercare di scioglierle. Come abbiamo visto, λόγος può significare sia "ragione" che "discorso", che i traduttori romani di Aristotele — prima Cicerone, ma poi altri lo seguiranno — hanno cercato di disambiguare utilizzando rispettivamente *ratio* e *oratio*. Invece, nel mondo greco, come indica Manetti, « i due aggettivi eliminano l'ambiguità, facendo sì che il *lógos prophorikós* rappresenti la dimensione discorsiva, mentre il *lógos endiáthetos* venga a rappresentare quella della ragione »<sup>6</sup>. Tuttavia, sebbene la chiarezza terminologica può rendere semplici i pensieri, la complessità del reale si resiste testardamente alle semplificazioni. In effetti, Sesto Empirico nel suo *Adversus Mathematicos* dice che i dogmatici — abitualmente identificati con gli stoici — affermano che alcuni uccelli (corvi, pappagalli, gazze) possiedono *lógos prophorikós* perché proferiscono suoni articolati<sup>7</sup>. Tuttavia, il discorso articolato con la voce è per gli stoici veicolo dei λεκτά allo stesso modo che il ragionamento mentale<sup>8</sup>, vale a dire che il λόγος si esprime sia nel uno che nell'altro. L'animale non umano è però *alogon* (ἄλογον), privo cioè di ragione. In essi non c'è infatti *lógos endiáthetos*. Nella cornice stoica non si potrebbe perciò parlare in senso stretto dell'esistenza di *lógos proforikós* negli animali non umani. Gli avversari degli stoici saranno d'accordo con questa logica di fondo, ragionando però all'incontrario: dato che alcuni gli animali non umani possiedono *lógos proforikós*, necessariamente essi devono avere per forza anche una qualche forma di *lógos endiáthetos*. E così Sesto Empirico, dopo aver abbozzato la posizione stoica al riguardo, afferma che:

c'è un argomento convincente per mostrare che gli animali irrazionali non sono privi di intelligenza (*áphrona*). In effetti, se essi possiedono il discorso proferito, devono ugualmente possedere il discorso interiore, poiché, separato da quest'ultimo, il discorso proferito è inconsistente<sup>9</sup>.

Allo stesso modo Porfirio, all'inizio del terzo capitolo del suo trattato sull'astinenza del mangiare carne degli animali sostiene che

5 *Politica*, I, 1253a 9-18. Trad. presa da ARISTOTELE, M. CURNIS – G. BESSO (a cura di), *La Politica. Libro I*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2011, p. 147. Sulla sfumata trattazione aristotelica delle differenze tra il linguaggio degli animali non umani quello dell'uomo si veda J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, cit., pp. 41-60.

6 G. MANETTI, «*Lógos endiáthetos*» e «*lógos prophorikós*» nel dibattito antico sulla razionalità animale, cit., p. 120. Cfr. C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoiciens*, cit., pp. 306-308.

7 Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta II*, cit., p. 74, f. 223 'Adv. Math.' VIII, 275.

8 Cfr. M. ACHARD, *Philosophie antique. Logos endiathetos et théorie des lekta chez les Stoiciens*, «Laval théologique et philosophique», 57/2 (2001), pp. 227-228; G. MANETTI, «*Lógos endiáthetos*» e «*lógos prophorikós*» nel dibattito antico sulla razionalità animale, cit., pp. 87-88.

9 'Adv. Math.' VIII 287, traduzione presa da G. MANETTI, «*Lógos endiáthetos*» e «*lógos prophorikós*» nel dibattito antico sulla razionalità animale, cit., p. 93.

se il discorso proferito è un suono che significa mediante la lingua quel che si prova all'interno e nell'anima – *ché questa definizione è molto corrente e non ancora legata ad una scuola, ma soltanto alla nozione del discorso* – perché quanti animali parlano ne sono privi? E perché un animale, ancor prima di dire ciò che sta per dire, non pensa ciò che in qualche modo prova? Chiamo pensiero (*diánoia*) ciò che suona nell'animo in silenzio<sup>10</sup>.

Come si può desumere dalla testimonianza di Porfirio (messa da noi in corsivo nella precedente citazione), e dall'uso non polemico che Filone Alessandrino ne fa al momento di discutere sulla possibilità del linguaggio negli animali irrazionali<sup>11</sup>, questa coppia concettuale era ormai diventata una distinzione filosoficamente neutra, di uso ordinario – lo si potrebbe dire “banale” – per la comunità filosofica<sup>12</sup>. Questo fatto ha permesso agli allegoristi – sia greci che giudeo-ellenisti – del I secolo d.C. di farne uso nelle loro interpretazioni sia dei testi omerici e che di quelli biblici<sup>13</sup>. Lo stesso succede in ambito cristiano, dove gli scrittori greci dei primi secoli adoperano questa distinzione concettuale nelle loro riflessioni teologiche senza chiedersi della sua origine. Tra di essi spiccano Ireneo di Lione (s. II d.C.) e Giovanni Damasceno (a cavallo tra il VII e VIII ss. d.C.). Quest'ultimo avrà un grande influsso sulla teologia medievale attraverso la sua opera principale, il *De fide orthodoxa*. Claude Panaccio vede infatti nel Damasceno il collegamento storico più diretto tra la trattazione greca del *lógos endiáthetos* e gli scolastici dei XIII e XIV secoli<sup>14</sup>.

10 PORFIRIO, G. GIRGENTI – A. R. SODANO (a cura di), *Astinenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005, p. 225 [ III § 3, 2].

11 Cfr. E. MATELLI, *ENΔΙΑΘΕΤΟΣ e ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ*, cit., pp. 45–46; G. MANETTI, «*Lógos endiáthetos*» e «*lógos prophorikós*» nel dibattito antico sulla razionalità animale, cit., pp. 92–93.

12 Cfr. C. CHIESA, *Le problème du langage intérieur chez les stoïciens*, cit., p. 314.

13 Cfr. A. KAMESAR, *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 44/2 (2004), pp. 163–181.

14 Cfr. C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 79.

## Parola e segno nel pensiero agostiniano

*Aurelius Augustinus* (354 – 430 d.C.) è stato uno dei più grandi teorici del linguaggio. In un certo qual modo, le sue riflessioni precorrono i temi che verranno sviluppati più dettagliatamente dall'ermeneutica filosofica e dalla semiotica contemporanee<sup>1</sup>. Nell'ingente mole dei suoi scritti si racchiude la prima grande sintesi della tradizione classica grecolatina con la comprensione storico-esistenziale della tradizione giudeo-cristiana. Solo nove secoli dopo, grazie a San Tommaso d'Aquino, il pensiero medievale esprimerà una nuova sintesi speculativa paragonabile a quella agostiniana.

Anche se il giovane Agostino ebbe un'ottima formazione classica e si interessava di matematica, musica, retorica e filosofia, nelle preoccupazioni esistenziali dell'Agostino divenuto cristiano — e poi vescovo di Ippona — quegli interessi dovettero lasciare il primo posto, senza però scomparire del tutto dall'orizzonte della sua riflessione, ai problemi che egli doveva affrontare in seno alla comunità cristiana quale maestro di fede e pastore di anime. In effetti, dall'originale desiderio di diventare *rhetor* e dedicare la vita all'insegnamento di quella disciplina, Agostino passò a concentrare invece la sua attenzione nella comprensione del Dio cristiano Uno e Trino e il suo rapporto con

<sup>1</sup> Cfr. U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, cit., pp. 32–37; G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., p. 24 e ss.; M. BETTETINI, *Agostino d'Ippona: i segni, il linguaggio*, in G. MANETTI (a cura di), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, Bologna 1996, pp. 207–272; L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza: una rilettura di Agostino*, Studium, Roma 1976; O. TODISCO, *Parola e verità: Agostino e la filosofia del linguaggio*, Anicia, Roma 1993. Antonio Pieretti offre un'ottima panoramica della presenza di Agostino nella discussione filosofica sul segno e il linguaggio nel ventesimo secolo [*Le teorie del segno*, in L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI (a cura di), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 45–85]. Il decisivo e incontestabile influsso della concezione agostiniana del segno e della parola nella posteriore evoluzione storica della comprensione del linguaggio non toglie che nel ventesimo secolo la sua pertinenza e attualità sia stata molto dibattuta e criticata, soprattutto in ambito analitico [cfr. G. WATSON, *St. Augustine's Theory of Language*, «The Maynooth Review / Reviú Mhá Nuad», 6/2 (1982), pp. 4–5; C. KIRWAN, *Augustine's Philosophy of Language*, in E. STUMP – N. KRETZMANN (a cura di), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 186–204].

l'uomo, nel mistero del male, del peccato e della libertà umana, ecc. Questo mutamento d'interessi e di prospettive si rifletteranno nell'evoluzione del suo modo di spiegare la natura del linguaggio e del rapporto della parola con la realtà. A questo riguardo, Claude Panaccio distingue tre fasi nell'opera di Agostino d'Ippona: una prima fase (386 – 395) in cui le sue riflessioni sulla parola e il segno si esprimono principalmente nel *De dialectica* e nel *De magistro*; una fase centrale (395 – 417), in cui i primi libri del *De doctrina christiana* sono l'opera emblematica del periodo; e la fase finale, dal 417 in avanti, in cui la visione matura di Agostino su questa tematica viene esposta nel trattato *De Trinitate*<sup>2</sup>.

### 5.1. La parola è segno: Agostino e la linguistica stoica

Nel 387, mentre aspettava a Milano il battesimo da mano di Ambrogio, il vescovo della città, l'appena convertito Agostino cominciò a scrivere dei trattati di sei discipline dell'educazione classica (grammatica, dialettica, retorica, geometria, aritmetica e filosofia). Essi sono tuttavia rimasti incompiuti, tranne quello sulla grammatica. Anche se egli perse i manoscritti, al momento di redigere le sue *Retractationes* non escludeva tuttavia la possibilità che qualcuno li avesse conservati<sup>3</sup>.

Tra le opere di cui<sup>4</sup> disponiamo nel *corpus augustinianum* c'è un trattatello incompiuto, dal titolo *De dialectica*. Sin dal sedicesimo secolo la sua autenticità fu messa in dubbio, ma gli studi filologici di quest'opera nel XX secolo hanno mostrato con ragionevole certezza sia che il suo autore è l'Ipponate, sia la grande probabilità che si tratti di uno di quegli scritti persi menzionati nelle *Retractationes*<sup>5</sup>. Essa è inoltre l'unica opera dell'Ipponate dedicata esclusivamente alla trattazione del linguaggio<sup>6</sup>. Il testo a noi pervenuto è molto breve. Esso è composto di dieci capitoli o sezioni, in cui Agostino espone una concezione del linguaggio di chiara origine stoica, ma che abbozza già delle novità che verranno esplicitate e approfondite nelle opere posteriori.

L'Ipponate dedica le prime quattro sezioni del trattato a distinguere e a descrivere le caratteristiche dei diversi tipi di parole – semplici o congiunte – e di sentenze, anch'esse semplici o congiunte. Nella quinta sezione Agostino elenca invece una specie di glossario in cui vengono definiti alcuni dei termini già utilizzati nelle sezioni precedenti, tra cui parola e segno:

La parola è il segno di ciascuna cosa che, proferita da chi parla, può essere compresa da chi ascolta. Una cosa è tutto ciò che viene percepito o compreso oppure che resta sconosciuto. Un segno è ciò che manifesta se stesso ai sensi e qualcosa, oltre se stesso, alla mente. Parlare è dare un segno mediante la voce articolata. Chiamo articolata la voce che può essere espressa mediante lettere<sup>7</sup>.

2 Le date indicate per l'inizio e fine di ogni periodo sono approssimative. Cfr. C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., pp. 108–118.

3 Cfr. *Retractationes*, I, 6.

4 Cfr. G. WATSON, *St. Augustine's Theory of Language*, cit., p. 11.

5 Cfr. *Ibidem.*

6 Cfr. *Ibidem.*

7 *De dialectica*, 5. I testi di Agostino e le loro traduzioni sono state prese dalla versione online della Nuova Biblioteca Agostiniana [<https://www.augustinus.it/latino/> e <https://www.augustinus.it/italiano/>].

Con queste stringate definizioni, l'Ipponate pone il quadro basilico di riferimento della sua comprensione del linguaggio, in cui ha portato a esplicito compimento il processo di unificazione delle dottrine semantiche e semiotiche in atto in seno alla tradizione stoica: la parola concepita come segno (*signum*) acustico di qualcosa, proferito da un parlante, allo scopo di suscitare la comprensione nell'ascoltatore.

Non qualunque segno sonoro provvisto di significato è tuttavia una parola. Per poter dire che esso è parola, il segno deve essere una voce composta da suoni foneticamente distinti, riconoscibili e replicabili. Parlare sarà per tanto proferire segni sonori foneticamente articolati. Se consideriamo inoltre con attenzione la definizione delle cose (*res*) che possono essere significate dalle parole — tutto ciò che può essere percepito, o compreso o che è nascosto — si può concludere che, per Agostino, si può parlare di *tutto*. Infine, la definizione di segno che l'Ipponate ci presenta nel *De dialectica* sottolinea l'oggettività del segno in quanto *cosa* percepita attraverso i sensi, e quindi ad essi manifesta, che rende al contempo presente a la mente qualcosa di diverso di ciò che esso oggettivamente è. Vale a dire che, oltre ad essere *segni*, essi sono prima e anzitutto *cose* (*res*). Di conseguenza, se parole sono *segni*, esse sono anche *cose*. Perciò, le parole non solo sono *significanti*, ma anche possono a loro volta diventare *significati*. In effetti, come rileva di seguito Agostino, le parole possono essere significate da altre parole, come si vede nelle discussioni e dispute dei grammatici sulle parole e le voci.

A seguito di queste prime definizioni, Agostino fa un chiarimento che precisa ancora la definizione di parola: « Ogni parola ha un suono. Quando infatti essa è scritta, non è una parola, ma il segno di una parola; di certo, a chi legge, una volta che ha osservato le lettere, viene in mente ciò che fuoriesce attraverso la voce »<sup>8</sup>. L'oralità è dunque una caratteristica essenziale della parola. Il testo scritto può essere considerato parola solo in senso improprio, perché esso è un segno che richiama alle voci articolate. Riscontriamo qui un altro esempio di questa novità introdotta da Agostino nella comprensione del segno che permette ulteriori rimandi semiotici: la parola scritta non è parola, ma "segno di parola", segno cioè di un segno che è la voce significante un'altra cosa.

Dopo i chiarimenti riguardanti il carattere semiotico della parola, il *De dialectica* riprende l'elenco delle definizioni:

Tutto ciò poi che della parola è percepito dalla mente e non dalle orecchie e che nella mente stessa è tenuto racchiuso, si chiama esprimibile (*dicibile*). Quando invece la parola esce dalla bocca non a motivo di se stessa, ma per significare qualcosa d'altro, si chiama espressione (*dictio*). La cosa stessa invece, che quindi non è né una parola né la parola concepita nella mente — che si dia o non si dia una parola mediante la quale possa essere significata — ormai non si chiama se non cosa, con nome appropriato. Si tengano distinte dunque queste quattro: la parola (*verbum*), l'esprimibile (*dicibile*), l'espressione (*dictio*), la cosa (*res*).

L'esprimibile (*dicibile*) è l'oggetto che l'ascoltatore della parola coglie e conserva nella sua mente. Il termine è un neologismo introdotto dallo stesso Agostino per tradurre il λεκτόν stoico. In effetti, esso non è il ricordo del suono della voce sentita o della parola letta, ma ciò che è compreso nella parola. Tuttavia, anche se nella concezione del linguaggio agostiniana svolge un ruolo simile a quello del λεκτόν, la mutata cornice metafisica in cui si sviluppa il pensiero dell'Ipponate fa sì che il *dicibile* abbia però un contenuto concettuale diverso. Per gli stoici, in effetti, il *lektón* in quanto assioma è

8 *Ibidem.*, 5.

segno dell'oggetto reale esterno, ma in quanto incorporeo è universale e privo di essere. Nello schema materialista stoico il significato veicolato dalla parola non può essere mai *cosa* (*res*). Non si possono concepire i "segni di segni", non è cioè possibile una catena di rimandi semiotici. Invece, nello schema cristiano-platonico di Agostino, ciò che possiede veramente essere sono le realtà incorporee. Inoltre, nella semiotica agostiniana<sup>9</sup> i segni non sono né contenuti mentali né realtà immateriali. Non c'è per tanto ostacolo perché il *dicibile* abbia essere, e sia quindi una *res*<sup>10</sup>, capace a sua volta di diventare oggetto di un altro segno. Un'altra differenza — e non di poco conto — tra l'impostazione stoica e quella agostiniana è il fatto che l'unità di significazione rappresentata dal *dicibile* non è più la proposizione, come era il caso del *lektón* stoico, ma la singola parola<sup>11</sup>.

L'altro termine definito nel passo appena citato è la *dictio*, che esprime una nozione improntata alla *λέξις* stoica. Quest'ultimo termine esprimeva il significante articolato nella voce, che tuttavia può essere privo di significato. La *dictio* agostiniana è tuttavia la combinazione di significante e significato, sia la parola che ciò che è pensato da chi esprime la parola: il *verbum* e il *dicibile*<sup>12</sup>. In un dialogo scritto poco prima del *De dialectica*, allo scopo di illustrare il fatto che l'anima umana immateriale vivifica il corpo intero, e che con la disgregazione prodotta dalla morte le singole parti perdono l'anima, Agostino utilizza come esempio il nome in quanto rapporto di una voce con un significato. In effetti, la parola proferita dal parlante e che risuona nell'udito dell'ascoltatore, "incarna" il significato immateriale che è contenuto nella mente di chi parla, e perché possa comunicarlo alla mente di chi ascolta essa deve essere integra: le singole parti (le lettere) separatamente non possono farlo. Il suono della parola (*verbum*) è come il corpo e il significato è l'anima che vivifica il corpo<sup>13</sup>. Nel contesto del *De dialectica*, la nozione di *dictio* abbozza soltanto questa incarnazione, che Agostino svilupperà in chiave teologica in opere più tardive.

## 5.2. Il linguaggio serve all'insegnamento o all'apprendimento?

Due anni dopo, Agostino riprende nel dialogo *De magistro* (389) alcune delle riflessioni incoate nel *De dialectica*. Discorrendo con il figlio Adeodato, l'Ipponate si domanda se sia possibile imparare qualcosa per mezzo del linguaggio, o se esso sia invece utile soltanto per insegnare o per far rievocare dalla memoria ciò che è stato imparato per altre vie. La trattazione mira a dimostrare che attraverso le parole — e in genere attraverso qualsiasi segno — è impossibile imparare alcunché, ma si può soltanto riconoscere o far tornare alla mente qualcosa già previamente conosciuto attraverso l'esperienza dei sensi o l'intuizione favorita dal maestro interiore. Il dialogo è improntato sul modello dell'interrogazione socratica, e in esso si cerca la risposta al quesito iniziale approfondendo nella discussione sulla natura e utilità del segno e della parola. Man mano che progredisce nella lettura, il lettore scopre però che l'interesse di Agostino per questa tematica è meramente strumentale. Sullo sfondo si scorge il cristiano alla ricerca dei mezzi per raggiungere il proprio fine esistenziale, che è — in parole del-

9 Cfr. M. BETTETINI, *Agostino d'Ipbona* ..., cit., pp. 216–217.

10 Cfr. *Ibidem.*

11 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., p. 229.

12 Cfr. M. BETTETINI, *Agostino d'Ipbona* ..., cit., pp. 217–218.

13 Cfr. *La grandezza dell'anima*, 32, 65–68; G. WATSON, *St. Augustine's Theory of Language*, cit., p. 13.

lo stesso Agostino — giungere alla « vita felice e immortale, alla quale, con la guida di Dio, cioè della stessa verità, desidero che siamo condotti »<sup>14</sup>.

Colpisce anche in queste pagine il fatto che la trattazione del segno viene prevalentemente sviluppata dal punto di vista della parola (*verbum*) e del discorso (*locutio*). Lungo la discussione l'Ipponate utilizza e scambia frequentemente segno e parola come se fossero sinonimi. Sebbene non lo si dica esplicitamente, risulta alla fine evidente al lettore attento che per l'Ipponate la parola è divenuta *de facto* il paradigma del segno, e il parlare è il caso esemplare del significare. Questa nuova prospettiva semiotica verrà esplicitata da Agostino nel posteriore *De doctrina christiana*.

Dopo le battute introduttive, la discussione prende il via dall'affermazione, che non verrà né discussa né dimostrata, che le parole sono segni. E, se non possono esserci segni sprovvisti di significato, non esistono allora delle parole che non significhino qualcosa. L'atto di parlare sarà dunque una modalità concreta del significare, cioè dell'indicare cose adoperando segni. Dopo questi brevi chiarimenti, l'Ipponate offre una tripartizione dei segni, in linea con le idee espresse previamente nel *De dialectica*: ci possono essere segni che indicano altri segni, oppure segni che indicano cose che non sono segni, ma in due modi diversi: sia mostrando o indicando — p. es. segnalando con il dito — la cosa significata a chi domanda sul significato del segno oppure eseguendo l'azione significata immediatamente dopo, sia adoperando altri segni al fine di indicare la cosa. Un esempio di segni che indicano altri segni sono i testi scritti riguardo alle parole, o le parole generiche come “nome” riguardo altre parole come “Romolo, Roma, virtù, fiume, ecc.”<sup>15</sup>. In questo contesto Agostino ripropone la stessa nozione di parola del *De dialectica* in una nuova definizione: « si chiamano parole tutti i segni che, con un determinato significato, si proferiscono mediante la voce articolata », e ci offre inoltre un bell'esempio di catena semiotica: « parola è segno di nome, nome è segno di fiume, fiume è segno di una cosa che ormai interessa la vista »<sup>16</sup>.

Se fino al settimo capitolo abbiamo rilevato nella lettura del testo una grande continuità riguardo alla concezione della parola e del segno espressa con anteriorità al *De magistro*, dal capitolo ottavo in avanti il dialogo tra padre e figlio sui segni linguistici ci serba tuttavia alcune novità e approfondimenti sul rapporto tra linguaggio e conoscenza, che implicheranno un cambiamento nella prospettiva agostiniana riguardo alla tradizione che l'aveva preceduto. Tuttavia, c'è già nei primi capitoli una piccola variazione terminologica rispetto al *De dialectica*: la sostituzione del termine *dicibile* con il vocabolo *significabile* per denominare le cose a cui i segni rimandano<sup>17</sup>. Agostino dedica l'ottavo capitolo a riflettere sui *significabilia* e il suo rapporto con il segno.

Al momento di essere udito, il suono articolato (*verbum*) deve riportare all'intelligenza quell'oggetto (*significabile*) di cui la parola è segno. Senza l'ancoraggio dei significati il discorso diventa infatti impossibile, perché se quei suoni non significano niente non possono essere parole, cioè suoni articolati (*verba*)<sup>18</sup>. I significati non sono per l'Ipponate delle realtà empiriche, ma entità mentali, che vengono espresse nelle parole proferite nel discorso. Dopo aver esemplificato questo fatto dicendo che quando una

14 *De magistro*, 8, 21.

15 Cfr. *Ibidem.*, 4, 7.

16 *Ibidem.*, 4, 9. Agostino dedica dal capitolo 5 al 7 del dialogo alla delucidazione dei segni reciproci, cioè di quei segni che hanno lo stesso significato, e che possono per tanto essere scambiati nell'uso. Gli esempi utilizzati da Agostino sono quelli di “parola” e “nome”, e “nome” e “vocabolo”. Non ci soffermiamo in questa discussione perché essa non è d'interesse per la nostra ricerca.

17 Cfr. *Ibidem.*, 4, 8.

18 Cfr. *Ibidem.*, 8, 22.

persona dice “leone” non gli esce fuori dalla bocca quel feroce animale, Agostino conclude che « per parlare delle cose, noi le esprimiamo con segni e dalla bocca di chi parla non esce la cosa che è significata, ma il segno con cui è significata, salvo quando si significano i segni stessi »<sup>19</sup>. In senso inverso, udita la parola il pensiero viene portato alle cose significate<sup>20</sup>. La parola è dunque mezzo. Il fine è insegnare o far rievocare alla mente un significato. Di conseguenza, se il fine è più pregevole del mezzo, il contenuto dell’insegnamento è più pregevole del discorso o del semplice parlare (*locutio*), perché i significati sono più pregevoli delle parole<sup>21</sup>. Agostino conclude inoltre che, anche se è possibile insegnare usando segni non linguistici, soltanto il linguaggio è capace di significare e insegnare se stesso. In effetti, non solo si può parlare di cose, ma anche dello stesso linguaggio, come stiamo facendo proprio adesso<sup>22</sup>. Agostino sintetizza queste riflessioni dicendo che « non s’insegna senza segni e che è più pregevole la conoscenza che i segni con cui conosciamo, sebbene non tutte le cose conosciute con segni siano più pregevoli dei rispettivi segni »<sup>23</sup>. Questa riflessione sulla particolare potenza semiotica del linguaggio verrà più tardi ripresa e approfondita nel *De doctrina christiana*.

Arrivati a questo punto, a partire del capitolo decimo del *De magistro*, Agostino affronta l’argomento chiave della discussione. Se è vero che la parola proferita (*locutio*) è utile per *insegnare*, come finora si è visto, egli è invece convinto che per mezzo della parola non possibile far *imparare* nulla all’ascoltatore. Tutto all’incontrario: secondo l’ipponate possiamo imparare le parole che significano le cose grazie alla previa conoscenza dei significati, cioè delle cose significate attraverso la percezione diretta o il ricorso alla memoria. Per dimostrarlo egli adopera nel dialogo diversi esempi, da cui conclude la paradossale inutilità del segno dal punto di vista gnoseologico: « Quando mi si mostra un segno, se io non so di quale oggetto è segno, è assurdo che m’insegna qualche cosa. Se poi lo so, cosa apprendo dal segno? »<sup>24</sup>. Tutt’al più, Agostino concede che il fatto di cogliere qualcosa come un possibile segno può essere uno stimolo a cercarne il significato, sia tra le cose conservate nella memoria sia tra quelle presenti nel contesto un cui il discorso avviene<sup>25</sup>. Allora, se non conosciamo nulla per la mediazione delle parole, il ruolo del linguaggio è meramente comunicativo. Il carattere subordinato del linguaggio rispetto alla conoscenza diventa così un fatto evidente:

Con la conoscenza degli oggetti, si effettua anche la conoscenza delle parole. Al contrario con l’udire le parole non si apprendono neanche le parole. Difatti non si apprendono le parole che si conoscono e si può affermare di avere appreso quelle che non si conoscono soltanto dopo averne avuto il significato. Ed esso risulta non dalla percezione delle parole pronunziate, ma dalla conoscenza degli oggetti significati. È ragionamento e discorso innegabile che, quando si pronunciano le parole, o se ne conosce o non se ne conosce il significato; se si conosce, non si apprende, piuttosto si rievoca; se poi non si conosce, neppure si rievoca, ma forse si è invitati alla ricerca<sup>26</sup>.

19 *Ibidem.*, 8, 23.

20 Cfr. *Ibidem.*, 8, 24.

21 « Quanto est ergo melius docere quam loqui, tanto melior est quam verba, locutio. Multo ergo melior doctrina quam verba » [*Ibidem.*, 9, 26].

22 Cfr. *Ibidem.*, 10, 30.

23 *Ibidem.*, 10, 31.

24 *Ibidem.*, 10, 33.

25 Cfr. *Ibidem.*, 10, 35.

26 *Ibidem.*, 11, 36.

Di conseguenza, diverrà maestro quel partecipante al dialogo che sarà capace di far presente ai sensi (indicando direttamente oppure attraverso altri segni) le realtà sensibili che ciascuno può arrivare a conoscere. Tuttavia, anche se potremmo essere stimolati a cercarne la conoscenza dalle parole che sentiamo nei discorsi, la conoscenza della verità interiore si regge per Agostino su un dialogo diverso, che avviene senza la parola, portato avanti con l'unico maestro interiore capace di illuminare le nostre menti: Cristo<sup>27</sup>. Si può dialogare con altri sulla verità interiore, e anche in questo caso le parole sono utili, ma la loro utilità sarà sempre e solo comunicativa. In effetti, quando

si tratta degli oggetti che conosciamo con l'intelligenza, cioè con atto di puro pensiero, si esprimono concetti di cui si ha intuizione nella luce interiore della verità. Da essa viene illuminato con godimento l'uomo che è considerato interiore. Ma anche in tal caso un nostro uditore, se li contempla con il puro occhio interiore, sa quel che dico dal proprio pensiero, non dalle mie parole. Dunque pur esprimendo dei veri, non insegno neanche a lui, che ha intuizione dei veri, perché è ammaestrato non dalle mie parole ma dall'oggetto stesso che Dio gli manifesta all'interiorità<sup>28</sup>.

La verità non risiede dunque nelle parole, ma può essere da esse additata. Tuttavia, l'inerente ambiguità delle parole, la possibilità dell'errore, della distrazione, della menzogna e dell'inganno, confermano ad Agostino nell'impossibilità di poter imparare qualcosa attraverso l'uso del discorso. La conoscenza interiore, frutto dell'illuminazione del maestro divino è per contro ciò che ci permette di giudicare la verità della parola<sup>29</sup>. L'Agostino del *De magistro* accenna ormai a un paradosso che cercherà di risolvere in futuro: perché la parola proferita dica qualcosa, deve essere significativa, vale a dire il suono articolato deve essere provvisto di un significato, ma il significato non è linguistico, bensì un'entità di natura mentale.

### 5.3. La parola, *signum princeps*

Nel trattato *De doctrina christiana* (397-426), Agostino riprende la sua riflessione sul segno. Con quest'opera il vescovo di Ippona vuole aiutare i cristiani nella corretta lettura delle scritture rivelate, fornendo dei criteri guida e delle norme per la loro comprensione e interpretazione. Esso è composto da quattro libri, scritti però in momenti diversi. Nel 397 sono stati redatti i primi tre libri, il quarto vide la luce soltanto ventinove anni dopo. La discussione sul segno linguistico contenuta in questo scritto si concentra tuttavia nei primi capitoli dei libri I e II.

All'inizio del primo libro, il vescovo d'Ippona mette in rapporto due coppie concettuali: da una parte, "cosa" *res* e "segno" *signum*; e dall'altra "usare" *uti* e "godere" *frui*:

Ogni disciplina ha per oggetto o delle *cose* o dei *segni*, ma è attraverso i *segni* (*signa*) che si apprendono le *cose* (*res*). Strettamente parlando io ho dato il nome di cose a tutto ciò che non viene usato per significare qualcosa di diverso da sé, come quando si dice legno, pietra, animale o cose simili. [...] Quanto poi ai segni, ce ne sono alcuni che non servono ad altro che a significare: tali sono le parole. Nessuno infatti usa le parole se non per significare qualcosa. Da qui si comprende

27 *Ibidem.*, 11, 38.

28 *Ibidem.*, 12, 40.

29 Cfr. *Ibidem.*, 12, 40 – 14, 46.

cosa io voglio indicare col termine “segno”: ogni cosa, cioè, che si usa per significare qualcos’altro. Pertanto, ogni segno è anche una qualche cosa, poiché ciò che non è una cosa è niente. Non ogni cosa però è anche segno<sup>30</sup>.

Lo stringato accenno alla nozione di segno, espresso da Agostino in questo passo, non aggiunge nulla di nuovo a ciò che era già stato detto nelle precedenti opere. Tuttavia, sin dalle prime righe del *De doctrina christiana* diviene esplicito ciò che nel *De magistro* era implicito o era stato detto solo *en passant*: nelle parole si palesa in modo eminente la natura stessa del segno, perché diversamente da altri segni naturali o artificiali, le parole esauriscono la loro utilità nel puro significare. Più avanti ci soffermeremo su questo fatto, di grande importanza per la futura evoluzione della linguistica e della semiotica.

Riprendendo il filo del discorso agostiniano, vediamo che tra le cose, « alcune sono fatte per *goderne* (*frui*), altre per *usarne* (*uti*), altre invece sono capaci di godere e di usare. Le cose fatte per *goderne* sono quelle che ci rendono beati; dalle cose presenti invece, che bisogna solo usare, veniamo sorretti nel nostro tendere alla beatitudine »<sup>31</sup>. Questa distinzione è il riflesso etico-morale della fondamentale distinzione ontologico-metafisica tra l’essere di Dio che crea tutto dal nulla e l’essere dell’insieme della sua creazione. Come segnala Alici, « la differenza tra *uti* e *frui* attraversa l’intero ordine delle cose, come espressione di una originaria differenza ontologica fra l’*esse ad* dell’uomo e il *summe esse* di Dio. Di conseguenza, così come l’uomo appare sospeso tra il mondo “inferiore” e quello “superiore”, anche la ragione può essere orientata verso la realtà materiale e mutevole o verso quella immateriale ed eterna »<sup>32</sup>. Da questo punto di vista, il mondo creato da Dio è un *mezzo* da usare per arrivare a Lui, e un *segno* che a Lui rimanda: « Attraverso le cose create comprese con l’intelletto cercheremo di scoprire gli attributi invisibili di Dio, o, in altre parole, per mezzo di cose corporee e temporali attingeremo le cose eterne e spirituali »<sup>33</sup>.

Ciò che rende analogo il rapporto tra *signum* e *res* a quello tra *uti* e *frui* è proprio il carattere *transitivo* del primo termine di ogni coppia concettuale. Il segno *rimanda a*, il mezzo è *utile per*. Invece, la cosa e il fine in quanto tali non rimandano a nulla: sono *intransitivi*. Come rileva acutamente Orlando Todisco, « il regno della “cosa” è l’ambito dell’intransitivo o di ciò che non rinvia oltre se stesso. O, anche, è il regno della pura presenza, di ciò che non è affatto collegato ai segni o al linguaggio. È ciò che sta lì, semplicemente, e che vale per quello che è »<sup>34</sup>. Ciò che è fine in sé non può essere mezzo per il godimento, ma oggetto del godimento stesso. Tra le cose create non troviamo però nulla che possa essere considerato fine a se stesso in senso assoluto, che abbia cioè in sé la propria ragione di essere e che fondi in sé la propria verità. Solo Dio è fine ultimo e assoluto<sup>35</sup>. Agostino concluderà quindi che l’unica cosa (*res*) a cui ap-

30 *De doctrina christiana*, 1, 2, 2.

31 *Ibidem.*, 1, 3, 3.

32 L. ALICI, *Ermeneutica e metafisica in Agostino*, in B. MONDIN (a cura di), *Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 35–36.

33 *De doctrina christiana*, cit., 1, 4, 4. L’interpretazione del mondo come segno di Dio, iniziata da Sant’Agostino, si diffonderà per tutto il periodo medievale, dando luogo ad un certo simbolismo universale. Ad esempio, Giovanni Scoto Eriugena (c. 800 – c. 877) considera che ogni elemento del mondo è un *signum*, una manifestazione di Dio, la cui contemplazione ci rimanda a Dio come la sua causa prima, perché « non c’è cosa alcuna visibile e corporale che non significhi qualcosa de incorporale ed intelligibile » [*De divisione naturae*, 5, 3, PL 122, 865–866].

34 O. TODISCO, *Parola e verità*, cit., p. 10.

partiene a pieno titolo l'essere goduta è il Dio Uno e Trino, causa e fine di tutte le cose<sup>36</sup>, e dedicherà il resto del primo libro all'esposizione della dottrina rivelata sulla Trinità, la storia della salvezza e i comandamenti di Dio, imperniati questi ultimi sulle virtù teologali della fede, la speranza e la carità.

Orbene, nelle prime battute del secondo libro, Agostino ci propone una nuova definizione di segno, in continuità con la concezione già espressa nel *De dialectica* e nel *De magistro*: « una cosa che, oltre all'immagine che trasmette ai sensi di se stesso, fa venire in mente, con la sua presenza, qualcos'altro (diverso da sé) »<sup>37</sup>. In queste pagine l'Ipponate classificherà però i segni in modo diverso da come aveva fatto fino a quest'opera. C'è una prima tipologia di segni che egli chiama segni naturali (*signa naturalia*):

Sono naturali quelli che, senza intervento di volontà umana né di intenzione volta a renderli significanti, di per se stessi fanno conoscere, oltre che se stessi, qualche altra cosa. Così il fumo richiama il fuoco. Fa ciò infatti non perché vuole significare [il fuoco] ma, per la riflessione o la nozione delle cose che noi abbiamo sperimentate, conosciamo che lì deve celarsi anche il fuoco dove si fa vedere solamente il fumo. Anche l'impronta dell'animale passato per un certo luogo appartiene a questa specie di segni. Così il volto dell'uomo adirato o triste palesa il suo stato d'animo, anche senza che lo voglia colui che è in preda all'ira o alla tristezza. Altrettanto si deve dire di qualsiasi altro sentimento, che si manifesta attraverso le tracce che lascia sul volto, anche se noi non facciamo nulla perché si manifesti<sup>38</sup>.

Questo tipo di segni sono quelli assimilabili ai sintomi (τεκμήριον) e ai segni (σημείον) che erano oggetti della mantica nella Grecia classica e delle teorie semiotiche epicuree e stoiche. Ciò che Agostino pone però di rilievo in questa definizione è il loro carattere significativo *involontario* o *non intenzionale*: essi non intendono per se stessi significare. La significatività non è costitutiva del loro essere in quanto *res*. Il loro carattere segnico è invece frutto di un'illazione logica fatta dalla mente umana. Ecco perché per Aristotele, Epicuro e gli stoici i segni erano oggetti della logica, che tratta dei rapporti necessari d'implicazione del tipo "se A allora B".

Diversi da essi sono però i segni intenzionali (*signa data*), che

gli esseri viventi si scambiano per indicare, quanto è loro consentito, i moti del loro animo, si tratti di sentimenti o di concetti. Nessun altro motivo abbiamo noi di significare, cioè di emettere segni, se non quello di palesare o trasmettere nell'animo altrui ciò che passa nell'animo di colui che dà il segno. [...] Anche gli animali, è vero, hanno dei segni con cui comunicano i desideri del loro animo. Così il gallo, trovato che abbia del becchime, dà con la voce un segno alla gallina perché venga da lui. Così il colombo col suo gemere chiama la colomba o viceversa è chiamato da lei; e molte altre cose di questo genere si è soliti avvertire<sup>39</sup>.

35 « È ovvio che, in quanto regno dell'intransitivo, la logica della cosa si realizzi solo in Dio, presenza assoluta, sciolta da ogni segno, perché è da sempre tutto ciò che deve essere. Nulla, pertanto, può trattenere in sé l'attenzione, perché tutto è viale e parola d'altro. Solo Dio lo può e lo deve » [*Ibidem.*].

36 Cfr. *De doctrina christiana*, cit., 1, 5, 5.

37 « Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire » [*Ibidem.*, 2, 1, 1].

38 *Ibidem.*, 2, 1, 2.

39 *Ibidem.*, 2, 2, 3.

Diversamente dai *signa naturalia*, questo secondo tipo è caratterizzato dall'essenziale intenzionalità significativa. Vale a dire, la loro ragion d'essere è quella di essere segni: essi non esisterebbero se non ci fosse stata una previa intenzione significativa. Il vivente che genera il *signum datum* intende con quell'atto significare qualcosa, comunicare cioè qualcosa ad un altro vivente capace di coglierla. Agostino accomuna non a caso uomini e animali nell'uso dei *signa data*: gli esempi riportati dall'Ipponate nel testo che abbiamo appena letto ci sembrano abbastanza eloquenti. Questo fatto implica che il modo di significare del *signum datum*, anche se intenzionale, non è divenuto tale necessariamente per convenzione o accordo — tacito o esplicito — tra quelli che adoperano il segno. La natura convenzionale della parola proferita (*dictio*), e in genere dei segni utilizzati dagli uomini, potrebbe invece far pensare che ciò che Agostino denomina *signa data* siano quelli che vengono comunemente chiamati segni convenzionali, ma non è così. L'intenzionalità che definisce il segno è intrinseca al *signum datum*, perché il fatto di significare è la causa del suo essere segno. Esso esiste in quanto segno soltanto per la volontà comunicativa dell'emittente, si tratti di un essere razionale o meno. Il fatto che il ricevente possa correttamente cogliere il significato del *signum datum* può fondarsi sia sul previo accordo creatosi in seno a una data comunità di esseri razionali, che sull'istinto naturale di viventi irrazionali. Per contro, il *signum naturale* non è stato creato da un emittente, ma viene semplicemente interpretato come tale dal ricevente<sup>40</sup>. La differenza tra i due tipi di segni è di natura ontologica, vale a dire, poggia sulla causa dello stesso essere del segno. Per esempio, il serpente a sonagli fa rumore con la coda per avvertire altri animali, tra i quali si trova anche l'uomo, della sua presenza (*signum datum*), ma il fuoco non fa fumo per avvertire gli esseri viventi della sua presenza, ma il fumo prodotto dalla combustione viene interpretato da essi come segnale del fuoco (*signum naturale*)<sup>41</sup>. Nel caso dei segni adoperati dall'uomo per comunicare (*signa data*), quelli più importanti — e che rappresentano la quasi totalità di essi — sono le parole.

Il terzo capitolo del secondo libro del *De doctrina christiana* rappresenta il punto culminante del processo iniziato nel *De dialectica* in cui, detto con parole di Orlando Todisco, Agostino ha portato « la parola dalla periferia al centro del sistema semiotico »<sup>42</sup>:

Dei segni con i quali gli uomini comunicano fra loro i propri sentimenti, alcuni dicono relazione alla vista, moltissimi all'udito, assai pochi agli altri sensi. Quando infatti facciamo cenni, non diamo segni se non agli occhi di colui che con tale segno vogliamo rendere partecipe del nostro volere. In effetti alcuni sogliono indicare moltissime cose con gesti delle mani. [...] Così le bandiere e le insegne militari tramite gli occhi significano ai soldati le decisioni dei condottieri. Sono, tutti questi segni, come delle parole visibili. Quanto ai segni che hanno pertinenza con

40 Cfr. U. ECO – R. LAMBERTINI – C. MARMO – A. TABARRONI, *On Animal Language in the Medieval Classification of Signs*, in U. ECO – C. MARMO (a cura di), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam - Philadelphia 1989, pp. 16–17. Non è però questo modo di comprendere la distinzione tra *signa naturalia* e *signa data* un'opinione pacificamente condivisa tra gli interpreti di Agostino. Per farsi un'idea della complessità della discussione sul carattere convenzionale o meno dei *signa data* agostiniani si può consultare A. PIERETTI, *Le teorie del segno*, cit., pp. 69–76.

41 Senza coincidere né essere sovrapponibili, perché le prospettive e gli approcci sono diversi, ci sono molte analogie e parallelismi tra la distinzione agostiniana fra il *signum naturale* e il *signum datum* a livello semiotico, e la diversità che abbiamo rilevato nella semantica aristotelica fra il carattere di segno e quello di simbolo della parola.

42 O. TODISCO, *Parola e verità*, cit., p. 21.

l'orecchio, sono, come ho detto, i più numerosi, specie se vi si includono le parole. È vero infatti che la tromba, il flauto, la cetra, spesso emettono un suono che non solo è gradevole ma che racchiude anche un significato. Ma tutti questi segni, paragonati con le parole, sono pochissimi. In realtà, fra gli uomini le parole hanno il primo posto in senso assoluto quando si tratta di manifestare le cose concepite nell'animo, supposto che le si voglia palesare. [...] la stragrande quantità di segni, con cui gli uomini trasfondono i propri pensieri, è data da parole. Difatti tutti quei segni di cui brevemente ho elencato le specie li ho potuti esporre a parole, mentre riguardo alle parole, non le potrei elencare in alcun modo con quei segni<sup>43</sup>.

Agostino rileva giustamente il fatto che il rapporto della parola con gli altri segni intenzionali non è simmetrico: le parole sono capaci di tradurre e sostituire tutti gli altri, ma non è possibile tradurre o sostituire ogni parola per un segno di natura non linguistica. Se la finalità del segno è essere mezzo per comunicare i pensieri e gli stati d'animo, non ci può essere segno più adatto delle parole. Questa particolare forza semiotica delle parole era nota all'Ipponate sin dall'inizio delle sue riflessioni sul linguaggio. Ci aveva già riflettuto sopra nel *De magistro*, ma al momento di dover affrontare l'interpretazione delle scritture sacre della religione cristiana — rivelazione e *segno* privilegiato del divino —, la centralità della parola gli è diventata ancor più evidente. L'annuncio cristiano — cioè la comunicazione della fede in Cristo, *Verbo* di Dio — lo ha portato ad approfondire ancora nelle particolarità del linguaggio ed esplicitare il suo impareggiabile potere comunicativo. In effetti, la parola può non solo essere *signum signi* (segno di segno), ma è il *signum signorum* (segno dei segni).

In fine, prima di affrontare nel *De doctrina christiana* l'esposizione dei criteri d'interpretazione della Sacra Scrittura, Agostino chiuderà la trattazione dei segni e delle parole che ne è stata propedeutica, accennando alla ragion d'essere della scrittura. Le parole, proprio per il fatto di essere segni auditivi, durano quanto dura il loro suono. La scrittura è il sistema segnico inventato dagli uomini per conservare il discorso, trascrivendolo per mezzo di un codice di segni visivi — le lettere — che rappresentano le parole<sup>44</sup>. Poche pagine più avanti, nel decimo capitolo, l'Ipponate introdurrà un'ultima classificazione dei segni, distinguendo tra *segno proprio* e *segno traslato*: « Si chiamano segni propri quelli che si usano per significare quelle cose per cui sono stati inventati. [...] Sono segni traslati quelli nei quali le cose che significhiamo col termine proprio vengono usate per significare qualcos'altro »<sup>45</sup>. Questa nuova tipologia sarà utile ad Agostino per spiegare e giustificare il comune uso metaforico delle parole, imprescindibile nell'interpretazione dei testi sacri.

Il ribaltamento dei rapporti tra segno e parola, che Agostino porta a compimento, orienterà decisamente lo sviluppo della futura comprensione della natura del segno e del linguaggio. In effetti, « la forza e l'importanza della lingua fanno sì che i rapporti con gli altri sistemi di segni si rovescino, e che essa, da specie, divenga genere: a poco a poco, il modello del segno linguistico finirà per essere senz'altro il modello semiotico per eccellenza »<sup>46</sup>. Come abbiamo visto, questo processo è stato accompagnato dalla progressiva assimilazione di segno e simbolo, in cui le particolarità del carattere simbolico della parola, rilevate da Aristotele, si perdono<sup>47</sup>. La comprensione della semiosi improntata sulle caratteristiche della parola arriverà al suo coronamento con l'opera di

43 *De doctrina christiana*, cit., 2, 3, 4.

44 Cfr. *Ibidem.*, 2, 4, 5.

45 *Ibidem.*, 2, 10, 15.

46 G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, cit., p. 231.

47 Si veda 2.1.

Ferdinand de Saussure, in cui la funzione del segno si appiattisce completamente su quella del simbolo, ma quest'ultimo capito come segno convenzionale<sup>48</sup>.

#### 5.4. Il *verbum in corde*

La riflessione agostiniana sulla parola umana è ordinata alla comprensione di qualcosa più importante, in questo caso della parola divina. La certezza di fede sul fatto che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio<sup>49</sup> spinge Agostino a cercare una più perfetta conoscenza della parola umana — alla portata del nostro intelletto — come modo di intravedere un poco il mistero insondabile della vita trinitaria e dell'incarnazione del Verbo. Procedendo infatti dalla sua esperienza sensibile e anche dall'esperienza interiore, Agostino cerca di gettare un po' di luce su quello che supera l'ambito dell'esperienza umana. Il Verbo di Dio, seconda persona del Dio Uno e Trino della fede cristiana, senza abbandonare la sua unione con il Padre e lo Spirito Santo in seno alla Trinità, si è manifestato al mondo in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, per mezzo dell'Incarnazione. Agostino cercherà — da buon maestro — modi per comprendere meglio e far comprendere ai credenti queste verità centrali del Cristianesimo. A questo scopo egli paragonerà il mistero della generazione del Figlio da parte del Padre e dell'incarnazione del Verbo al processo di generazione e prolusione della parola umana. Ce n'era già qualche accenno nel *De magistro*<sup>50</sup>, ma nel *De doctrina christiana* l'analogia viene esplicitamente fatta:

Un esempio: quando noi parliamo, affinché quel che noi abbiamo nell'animo si comunichi, attraverso gli orecchi, all'animo di chi ci ascolta, la parola chiusa nel nostro cuore diventa suono e si chiama linguaggio (*fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur*). Tuttavia il nostro pensiero non si tramuta in quel suono, anzi, restando intero in se stesso, assume la forma di voce con cui penetra negli orecchi, e ciò senza subire alcuna menomazione a causa del suo mutamento. Così è stato del Verbo di Dio: non subì alcun mutamento, ma si fece carne per abitare in mezzo a noi<sup>51</sup>.

La riflessione agostiniana sul linguaggio si concentrerà a partire da questo momento sulla delucidazione di quella parola che portiamo nel cuore (*verbum quod corde gestamus*), e che vogliamo comunicare all'altro, come mezzo analogico per la comprensione del mistero trinitario e della sua manifestazione al mondo in Gesù Cristo. L'ipponate si intratterrà su questo argomento in alcuni commenti biblici e in discorsi (*sermones*), ma la sua esposizione più organica la troviamo soprattutto nel noto trattato teologico sulla Trinità (*De Trinitate*, 415 d.C.).

Nella concezione del linguaggio espressa nel *De Dialectica* e nel *De Magistro*, la parola propriamente detta è la voce articolata, cioè il suono vocale avente un significato.

48 Cfr. U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, cit., p. 33.

49 Cfr. *Genesi*, 1, 26.

50 «Avverti anche, come penso, che, sebbene qualcuno possa negarlo, pur non proferendo suoni, si parla interiormente nel pensiero per il fatto che si pensano le parole. Anche in questo caso con il linguaggio non si fa altro che richiamare, quando la memoria, in cui le parole sono impresse, rievocandole fa venire in mente gli oggetti stessi di cui le parole sono segni» [*De magistro*, cit., 1, 2]. In questo punto Agostino accenna più alla parola interiore quando essa viene proferita "in immaginazione".

51 *De doctrina christiana*, cit., 1, 13, 12,

La parola è *sonus vocis*, perciò non è possibile parlare in senso stretto di una parola “muta” o “silente”. Per la medesima ragione il testo scritto non può essere chiamato parola, ma segno grafico della parola. Lo stesso si può dire del significato (*dicibile* o *significabile*): esso non è parola, ma ciò che è veicolato dalla parola. Man mano però che Agostino mette a fuoco il processo di comprensione delle espressioni linguistiche, diventa centrale il fatto che esso ci fa andare dal segno al significato. Cogliere per mezzo delle parole i significati a cui puntano le parole diventa allora il compito della dell’interpretazione e della conoscenza della parola interiore. Al contempo, suscitare negli altri le verità colte dal proprio intelletto diverrà lo scopo comunicativo della parola esteriore. In questo modo, negli scritti più maturi l’Ipponate farà cadere il peso della significazione non sulla parola proferita (*dictio*), ma sul significato della parola, diventando esso stesso parola. Il significato del termine parola (*verbum*) muta radicalmente<sup>52</sup>. Come abbiamo appena visto, nel *De doctrina christiana* si comincia ad avvertire la trasformazione semantica del *verbum*: esso non è più in primo luogo *vox articulata*, ma passa ora a significare propriamente l’intellezione concepita dall’uomo interiore (*verbum in corde*) e contenuta nel pensiero. Tuttavia, sarà solo qualche anno più tardi che questa evoluzione diventerà palese.

In un sermone o discorso predicato attorno al 401 d.C., Agostino utilizza i concetti di voce (*vox*) e parola (*verbum*) per spiegare il rapporto tra Giovanni il Battista e Gesù Cristo. Perché gli ascoltatori possano giovare della comparazione, dedica ampio spazio a spiegare la differenza tra questi due termini:

Indaghiamo quale differenza intercorra tra voce e parola: procediamo attenti; non è cosa di poco conto e richiede uno sforzo non limitato. Il Signore a me concederà di non provare stanchezza nella spiegazione e a voi nell’ascolto. Ecco due qualcosa, la voce e la parola. Cos’è la voce? Cos’è la parola? cos’è? Mettetevi in ascolto di ciò a cui, in voi stessi, potete dare assenso; postavi la domanda proprio da parte vostra, datevi quindi la risposta. *La parola, se non può avere un mezzo che la esprima, non si chiama parola.* D’altra parte, la voce, sebbene non sia altro che un suono e dia luogo a clamori disordinati, — come avviene in chi grida non in chi parla —, si può chiamare voce, ma non si può chiamare parola. Non so chi si è sentito gemere, è una voce; ha urlato, è una voce. È un certo suono indefinibile che diffonde strepito e assorda le orecchie senza alcuna traccia di intelligibilità. *Del resto, la parola, se non ha una qualche espressione, se non fa giungere altro alle orecchie, se non apporta altro alla mente, non si chiama parola.* Perciò, come dicevo, se gridi, è voce; se dici: uomo, è parola; così pure se dici: bestiame; se: Dio; se: mondo, oppure qualcosa d’altro. Ho espresso, infatti, questi suoni tutti con un contenuto indicativo, non vuoti, non che risuonano e nulla fanno capire<sup>53</sup>.

Nelle righe riportate sopra, Agostino esprime una concezione della parola che, sebbene dipende *materialmente* dall’espressione orale, è qualcosa di diverso di essa, perché l’espressione orale (*vox*) è il mezzo che ne rende possibile la naturale manifestazione o comunicazione, senza la quale essa non sarebbe tale. La parola, concepita nel pensiero, contiene la conoscenza (*scientia*) o sapere dell’uomo del reale, sia esso sensibile o intelligibile, e al contempo essa è portata verso la manifestazione di detto sapere e dell’interiorità umana in generale attraverso i segni, sia linguistici che corporei<sup>54</sup>. Nel

52 Cfr. S. VECCHIO, *Le parole come segni: introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Palermo 1994, p. 50.

53 *Sermones* 288, 3 (I corsivi sono nostri).

54 « Infatti quando diciamo il vero, cioè ciò che sappiamo, è necessario che nasca dalla scienza che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia pienamente della stessa specie della scienza da

sermone che abbiamo appena citato, qualche riga più avanti, Agostino esplica dettagliatamente la natura conoscitiva e manifestativa della parola interiore:

La parola è di grandissimo valore anche senza voce; la voce non ha senso senza la parola. Ne rendiamo ragione e, se ci è possibile, chiariremo quanto ci siamo proposti. Ecco, hai voluto dire qualcosa: quello stesso che vuoi dire è già concepito interiormente; lo ritiene la memoria, è deciso dalla volontà, ha vitalità dall'intelletto. Inoltre questo stesso che vuoi dire non è proprio di alcuna lingua. Anche il concetto che vuoi esprimere, che si è creato nell'animo, non è proprio di alcuna lingua, né greca, né latina, né cartaginese, né ebraica, né di alcun popolo. Il concetto è stato concepito solo nell'animo, è sul punto di essere espresso. Perciò, come ho detto, è una qualche concezione, una qualche opinione, un ragionamento concepito nell'intimo, pronto a venir fuori, per penetrare in chi ascolta. Di conseguenza, in quanto è conosciuta da chi la possiede interiormente, perciò è parola, già nota a chi è pronto ad esprimerla e non ancora a chi è prossimo ad ascoltarla. Dunque, ecco che attende nell'intimo la parola già prodotta, nella sua interezza: tende a venir fuori per esser pronunciata per chi ascolta. Chi ha dato origine alla parola bada a ciò che deve dire, però gli è nota la parola che ha dentro di sé, presta attenzione a colui che sarà il suo ascoltatore<sup>55</sup>.

Resta chiaro che la voce (*vox*) è solo il veicolo che porta il significato contenuto nell'intelletto: la parola si esteriorizza per mezzo della voce. Le parole interiori non sono subordinate alle voci, perché quelle sono state concepite dall'uomo interiore prima ancora di essere oralmente articolate<sup>56</sup>. Anzi, il *verbum in corde*, in quanto intelligenza della verità, è anteriore a qualsiasi espressione linguistica concreta. Esse non appartengono alla lingua greca o latina, o a qualunque altra<sup>57</sup>. La parola interiore è anche

---

cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da ciò che già sappiamo è il verbo che pronunciamo nel cuore: verbo che non è né greco, né latino, che non appartiene ad alcun'altra lingua; ma quando c'è bisogno di portarlo a conoscenza di coloro ai quali parliamo, si fa ricorso a qualche segno che lo esprima. Tale segno è nella maggior parte dei casi un suono, talvolta è un gesto; il primo si dirige agli orecchi, il secondo agli occhi, affinché per mezzo dei segni corporei venga fatto conoscere anche ai sensi corporei il verbo che portiamo nello spirito. Perché anche il fare un gesto, che altro è se non parlare, in qualche modo, visibilmente? [...] Ma questi segni corporei ed altri di questo genere sono diretti agli orecchi o agli occhi dei presenti con i quali parliamo. *La scrittura invece è stata inventata anche per permetterci di comunicare con gli assenti, ma le lettere scritte sono segni delle parole, mentre le parole nella nostra conversazione sono segni delle cose che pensiamo* » [De Trinitate, 15, 10, 19. Si badi alla somiglianza tra ciò che abbiamo messo in corsivo e il triangolo semantico aristotelico].

55 *Sermones*, cit. 288, 3. In un altro sermone, predicato da Agostino poco tempo prima della stesura del *De Trinitate*, risulta di nuovo evidente questa nuova impostazione. Ad un certo punto, allo scopo di far capire ai suoi ascoltatori il carattere temporale e strumentale della missione del Battista, l'ippone paragona nuovamente Giovanni il Battista alla parola proferita e Gesù alla parola interiore: « Togli la parola (*verbum*), che cos'è la voce (*vox*)? Non ha nulla di intellegibile, è strepito a vuoto. La voce, senza la parola, colpisce l'orecchio, non apporta nulla alla mente. Nondimeno, proprio nell'edificazione della nostra mente, ci rendiamo conto dell'ordine delle cose. Se penso a quel che dirò, la parola è già dentro di me (*iam verbum est in corde meo*); ma, volendo parlare a te, cerco in qual modo sia anche nella tua mente ciò che è già nella mia. Cercando come possa arrivare a te e trovar posto nella tua mente la parola che occupa già la mia, mi servo della voce e, mediante la voce, ti parlo. Il suono della voce ti reca l'intelligenza della parola; appena il suono della voce ti ha recato l'intelligenza della parola, il suono stesso passa oltre; ma la parola, a te recata dal suono, è ormai nella tua mente e non si è allontanata dalla mia » [Ibidem., 293, 3; cfr. Ibidem., 2 [Denis], 2]. Poche righe più avanti, sfruttando ancora l'analogia, Agostino aggiungerà « E poiché è certo difficile distinguere la parola (*verbum*) dalla voce (*vox*), anche lo stesso Giovanni fu ritenuto il Cristo ».

56 Cfr. *In Ioannis Evangelium*, 14, 7.

57 Cfr. anche *De Trinitate*, cit., 15, 10, 19.

alla base di tutto l'agire umano: non c'è azione umana razionale che non sia preceduta dal *verbum in corde*<sup>58</sup>. Anzi, la stessa genesi della parola interiore mette in gioco tutte le facoltà interiori dell'anima. Il *verbum* acquisisce infatti la sua significazione più piena quando la conoscenza che esso porta in sé è unita all'amore<sup>59</sup>. In questo modo, il baricentro della riflessione linguistica agostiniana si è spostato dal *verbum prolatum* al *verbum in corde* o *verbum mentis*, come verrà più tardi chiamato nella riflessione medievale<sup>60</sup>.

La centralità del *verbum in corde* non implica però l'estraniamento totale tra *verbum* e *vox*. In Agostino la parola interiore è divenuta per così dire l'analogato principale delle diverse accezioni del termine *verbum*. In effetti, il carattere manifestativo della parola interiore fa sì che l'uomo non possa fare a meno della sua espressione orale. La verità desiderata, ricercata e posseduta dall'uomo interiore non può non essere comunicata agli altri se non attraverso la parola. *Verbum in corde* e *verbum prolatum* sono come le due facce della stessa medaglia:

Perciò il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita tale nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno. Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosene per manifestarsi ai sensi umani, [...] Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale, a quel verbo dell'immagine di Dio — immagine non nata da Dio, ma creata da Dio —, verbo che non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono — ché allora dovrebbe appartenere a qualche lingua —, ma che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente all'anima, quando questa stessa scienza è espressa interiormente (*intus dicitur*) tale quale è. Infatti la visione del pensiero è in tutto simile

58 « Il nostro verbo può esistere, senza che si traduca in azione, ma non vi può essere azione, se non la preceda il verbo » [*Ibidem.*, 15, 11, 20; cfr. 9, 7, 12.]

59 « In un senso si dice verbo la parola, le cui sillabe — sia che si pronuncino, sia che si pensino — occupano un certo spazio di tempo; in un senso diverso tutto ciò che è conosciuto si dice verbo impresso nell'anima, fintantoché la memoria può esprimerlo e definirlo, sebbene la cosa in sé dispiaccia; in un altro senso infine si parla di verbo quando piace ciò che lo spirito concepisce [...] Ma quando ciò che odiamo ci ispira una giusta avversione e lo disapproviamo a ragione, noi approviamo questa disapprovazione e ce ne compiacciamo, e c'è il verbo. Non è la conoscenza dei difetti che ci dispiace, ma sono i difetti in se stessi. Infatti mi piace conoscere e definire cosa sia l'intemperanza, e questo è il suo verbo. Così l'ideale artistico non esclude la conoscenza di alcuni difetti, ed a ragione si trova che è una cosa buona conoscerli, quando il conoscitore discerne la presenza e l'assenza di una qualità, come si distingue l'affermazione dalla negazione e l'essere dal non-essere; ma essere privi di una qualità e cadere in un difetto è cosa condannabile. Definire l'intemperanza, dire il suo verbo, fa parte della scienza morale: essere intemperante appartiene a ciò che disapprova la morale. Come sapere e definire che cos'è un solecismo fa parte delle regole del linguaggio, proferire un solecismo è un difetto che queste regole condannano. Il verbo, di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque *la conoscenza unita all'amore* [*cum amore notitia*]. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama, il suo verbo gli è unito tramite l'amore [*Ibidem.*, 9, 10, 15. Il corsivo è nostro].

60 « I "significanti" sono oggetto autonomo del pensiero, senza che siano collegati alle cose concretamente nominate dalle parole. Il mondo dei "significati" non si identifica con il mondo delle parole, ma appartiene a un versante che non è quello delle parole (esteriori). La loro sede è costituita dal versante "interiore" dove nascono e sono custoditi. Il che induce a ritenere che gli stoici e Agostino collocano la loro indagine nel quadro di un rapporto incrinato tra pensiero e parlare (esteriore), sicché pare legittimo sostenere che è possibile pensare senza parlare e parlare senza pensare o, nella logica agostiniana, che la parola esteriore o sensibile è altra cosa rispetto alla parola interiore o intelligibile, ed è comunque a questa funzionale » [O. TODISCO, *Parola e verità*, cit., pp. 22–23].

alla visione della scienza. Perché questa scienza, quando viene espressa attraverso un suono o qualche segno corporeo, non viene espressa com'è, ma come può essere vista o udita dal corpo. Ma quando ciò che è nel verbo riproduce esattamente ciò che è nella conoscenza implicita (*notitia*), è allora che c'è un verbo vero e c'è la verità quale l'uomo la desidera; che cioè quanto c'è nella conoscenza ci sia anche nel verbo, che ciò che non è nella conoscenza non sia nemmeno nel verbo<sup>61</sup>.

Il primato ontologico dell'intelligibile sul sensibile, della *res* sul *signum*, fa sì che il verbo interiore sia la ragion d'essere e il fondamento della verità del verbo esteriore. Come appunta Luigi Alici, « il *verbum* è il risultato di un *concupere* dello spirito umano, di un atto originario del pensiero che s'incontra con la realtà, sia pure "depositata" interiormente nella memoria; dunque esso non può essere estraneo alla *res*, perché è soltanto dalla cosa che il pensiero si forma. In tal senso, anzi, si può affermare che la parola è *conceptio rei*, cioè vita e insieme conoscenza attuale della realtà nell'uomo interiore, cioè alla luce della coscienza »<sup>62</sup>.

Tuttavia, tra il *verbum prolatum* e il *verbum cordis* Agostino colloca un terzo modo di essere del *verbum*, interno all'anima anche esso: si tratta del « pensiero delle specifiche parole che si diranno in una data lingua, ovvero le immagini mentali dei loro rispettivi esiti sonori. Anche queste sono "spirituali", in quanto non fisicamente manifeste, ma non sono esse a costituire il *verbum* che conta quale unica possibile analogia umana con il *verbum* divino »<sup>63</sup>:

Ecco perché chi desidera trovare una qualche rassomiglianza del Verbo di Dio, somiglianza d'altra parte con molte dissomiglianze, non deve considerare il nostro verbo che risuona agli orecchi, né quando lo proferiamo con la voce, né quando lo pensiamo in silenzio. Perché, anche silenziosamente, si possono pensare i suoni delle parole di tutti gli idiomi, e si possono recitare interiormente dei poemi, senza che si muovano le labbra; non soltanto i ritmi delle sillabe, ma anche le melodie dei canti, benché siano cose corporee ed appartengano a quel senso corporeo che si chiama udito, per mezzo di immagini corporee che li rappresentano sono presenti al pensiero di coloro che in silenzio fanno scorrere tutti questi ricordi. Ma bisogna superare tutto ciò per giungere a quel verbo umano che è una specie di somiglianza in cui possiamo vedere un po', come in enigma, il Verbo di Dio<sup>64</sup>.

## 5.5. Dal *lógos* al *verbum*

L'interiorizzazione della parola ha portato a compimento il processo di la relativizzazione del valore di verità del linguaggio orale e scritto, come conseguenza inevitabile dell'impossibilità di imparare qualcosa per mezzo dei segni. Non è possibile in seno alla gnoseologia agostiniana considerare la parola proferita come intrinsecamente vera, perché il segno linguistico è di per sé di natura convenzionale, arbitraria, e quin-

61 *De Trinitate*, cit., 15, 11, 20. « È infatti la *mens*, come memoria e come *intellectus*, che genera per Agostino il *verbum mentis*, che poi si esprime nel *verbum exterius*, quella *vox verbum sonus*, che può essere parlata o anche scritta » [G. MURA, *Ermeneutica e verità*, cit., p. 118].

62 L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza*, cit., p. 53.

63 S. VECCHIO, *Le parole come segni*, cit., p. 58. Da qui la dottrina del triplice *verbum* (*vox*, *imago vocis*, *conceptio intellectus*) che più tarde verrà ripresa da Tommaso d'Aquino [Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 4, a. 1, co.].

64 *De Trinitate*, cit. 15, 11, 20. Cfr. 9, 10, 15.

di, mutevole. La verità, per contro, è sempre la stessa, immutabile, permanente, e può essere appresa solamente dall'intelletto illuminato da Dio<sup>65</sup>. Nel *De Trinitate*, Sant'Agostino utilizza l'immagine della luce del sole per spiegare la natura dell'illuminazione divina: « [...] la natura dell'anima intellettuale è stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal Creatore, alle cose intelligibili, le percepisce in una luce incorporea speciale, allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce corporea, essendo stato creato capace di questa luce ed ad essa ordinato »<sup>66</sup>. Anzi, solo se siamo illuminati dalla luce del *Lógos*, che è anche la Verità, possiamo apprendere ogni verità, come mette in chiaro Agostino: « Una cosa diversa è però la Luce, dalla quale è illuminata l'anima perché possa vedere, comprendendole conforme alla verità, le cose sia in se stessa sia in questa Luce. Questa Luce infatti è Dio stesso, mentre l'anima è una creatura la quale, benché razionale e intellettuale, fatta a immagine di lui, quando si sforza di contemplare quella Luce, batte le palpebre a causa della sua debolezza e non riesce a vederla interamente. Eppure è per mezzo della Luce ch'essa comprende ogni cosa per quanto ne è capace »<sup>67</sup>.

Se la fonte della conoscenza è la luce divina, le parole per se stesse, in modo paradossale, non possono *trasmettere o manifestare* la verità. Anziché un mezzo per comunicare la verità, il linguaggio è divenuto per il vescovo d'Ipbona soltanto l'occasione o la condizione materiale per l'illuminazione divina dell'intelletto altrui:

Io ho fatto giungere un suono al vostro orecchio; ma ho forse acceso una luce nel vostro cuore? Senza dubbio, se è vero ciò che ho detto e se questa verità non soltanto l'avete udita ma l'avete anche capita, sono avvenute due cose distinte: voi avete sentito e avete capito. Per mezzo mio avete sentito, ma per mezzo di chi avete capito? Io ho parlato alle vostre orecchie in modo da farvi sentire, ma chi ha parlato al vostro cuore in modo da farvi capire? Senza dubbio qualcuno ha detto qualcosa anche al vostro cuore, affinché, non solo le vostre orecchie fossero colpite dallo strepito delle parole, ma anche nel vostro cuore penetrasse un po' di verità. Anche se voi non lo vedete, qualcuno ha parlato al vostro cuore: se voi avete compreso, fratelli, è certamente perché qualcuno ha parlato anche al vostro cuore. L'intelligenza è dono di Dio<sup>68</sup>.

Il carattere trascendente — non soggettivo — della verità è ciò che permette sia il processo interiore dell'illuminazione e d'intellezione del vero, sia la sua interpretazione nelle parole. Tuttavia, dato che l'uomo non crea la verità, non potrà mai coglierla completamente, né appropriarsene in modo esclusivo<sup>69</sup>.

In modo schematico presentiamo nella figura 5 la concezione del plesso realtà-pensiero-linguaggio che Agostino è venuto a configurare lungo gli anni, e che abbiamo appena finito di abbozzare nelle pagine precedenti.

65 « Ciò che chiamiamo intelletto è una facoltà della nostra anima. Questa facoltà dell'anima che si chiama intelletto o mente, viene illuminata da una luce superiore. Questa luce superiore, da cui la mente umana viene illuminata, è Dio » [*In Ioannis Evangelium*, cit., 15, 19].

66 *De Trinitate*, cit., 12, 15, 24.

67 *De Genesi ad litteram*, 12, 31, 59.

68 *In Ioannis Evangelium*, cit., 40, 5; cfr. *Sermones*, cit. 288, 3.

69 « La tua verità non appartiene né a me né a chiunque altro, ma a tutti noi, e tu ci chiami pubblicamente a parteciparne, con questo terribile avvertimento, di non pretenderne il possesso privato per non esserne privati » [*Confessiones*, 12, 25, 34].

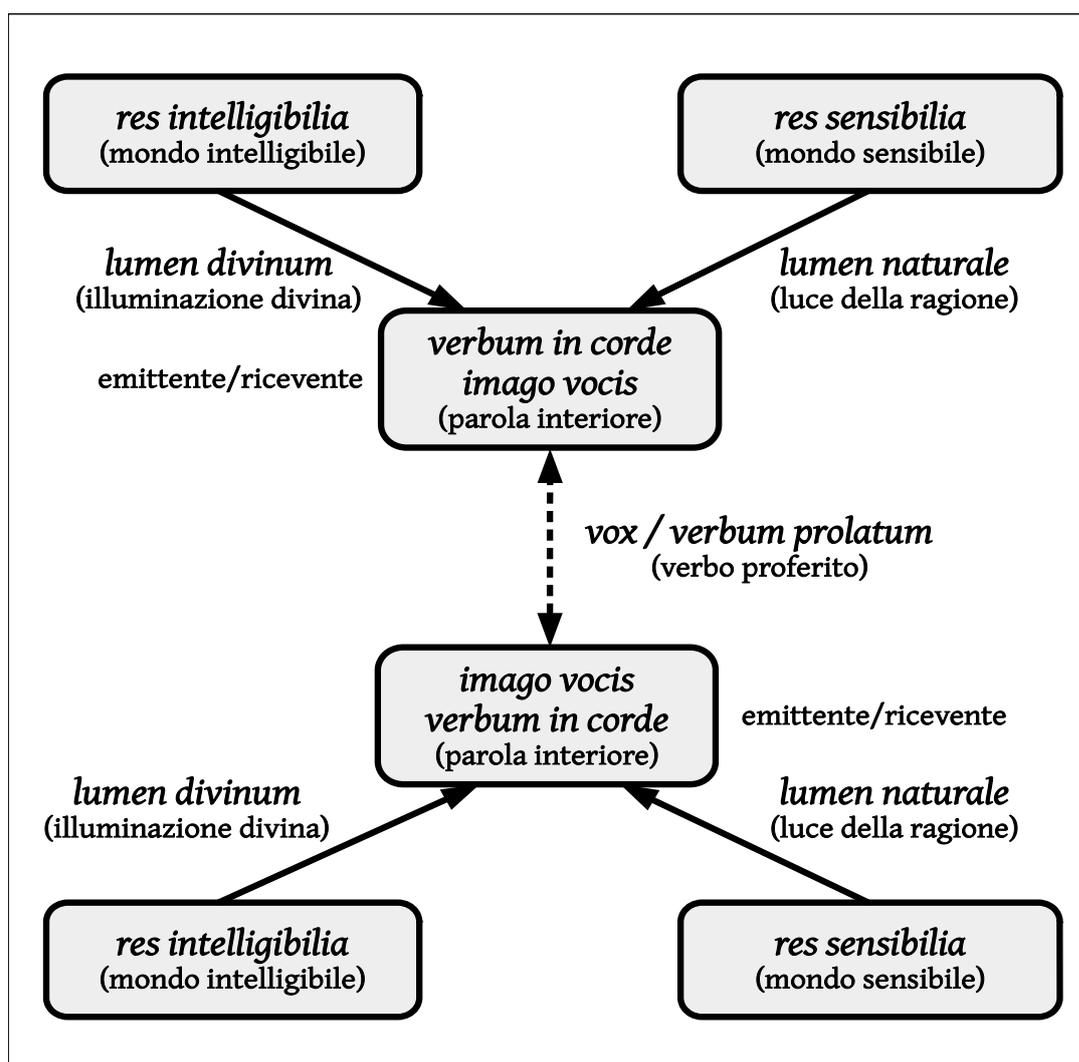


Figure 5: Pensiero, realtà e linguaggio in Agostino

Ancora una volta si palesa il fatto che ciò che ogni pensatore capisce per linguaggio dipende assolutamente dalla collocazione ontologica nella visione del mondo in cui lo stesso linguaggio viene pensato e che determina il suo ruolo vitale. Lo si vede chiaramente in Agostino. La Rivelazione cristiana ha provocato un cambiamento radicale dell'orizzonte metafisico dell'antichità tardiva. Per influsso della riflessione sul mistero trinitario, la terminologia linguistica adoperata dall'Ipponate è a poco a poco migrata ad *intra*. Il *lógos* del pensiero platonico-aristotelico-stoico è stato sostituito dal *Lógos* (*Verbum*) cristiano: Parola-Verità espressa da Dio e che è Dio stesso. Il dogma cristiano della generazione eterna del Verbo in seno alla Trinità è stata una feconda fonte ispiratrice per Sant'Agostino, che lo portò a formulare un'analogia tra il *verbum in corde* dell'uomo e il *Verbum* trinitario: « Tu puoi averla nel tuo cuore e sarà come un'idea nata nella tua mente, da essa partorita come sua prole, sarà come un figlio del tuo cuore »<sup>70</sup>. Allo stesso modo che il *Verbum* è più che mera intellesione razionale di Dio, perché è la sua stessa Vita, il *verbum in corde* è più che l'attività discorsiva e razionale

70 *In Ioannis Evangelium*, cit., 1, 9.

della mente umana, perché in essa l'uomo esprime tutto il suo essere. Come segnala Panaccio, « il verbo mentale non è più essenzialmente caratterizzato dalla discorsività razionale e strutturata, ma come una forza espressiva, un'intenzione motrice portatrice di senso, che sarà essa stessa il frutto di una generazione interiore »<sup>71</sup>. In questo nuovo orizzonte Agostino configura la sua comprensione ultima del linguaggio. In effetti, detto con parole di Sebastiano Vecchio, in Agostino « la riduzione dell'aspetto costitutivo del linguaggio al *verbum* e la sua apertura rispetto al universo mentale, l'unicità del *verbum* divino e la ricchezza interna del *verbum* umano, la riduzione del linguaggio a un insieme di segni privi di portata conoscitiva e l'apertura al commercio storico delle varie lingua: sono tutti aspetti non solo conviventi ma inscindibili, e adempiono una stessa esigenza che è insieme – giova ripeterlo – teologica, epistemologica e linguistica »<sup>72</sup>.

La tensione evidenziata dall'ipponate tra *intus* e *foris* è invece vista da Gaspare Mura come una chiara indicazione del carattere ermeneutico della conoscenza e del pensiero: « Per Agostino, che vede nell'uomo una *imago Trinitatis*, l'attività interpretativa dell'intelletto è intenzionalmente aperta alla comprensione dei segni della presenza del *Lógos* nella realtà intera e nella stessa interiorità dell'anima. Ciò significa che, poiché tutte le cose sono state create nel *Verbum*, tutta la realtà, nel suo spessore ontologico ultimo, è per l'intelligibilità dell'uomo niente altro che un "segno" del Verbo da interpretare alla sua luce, e l'attività filosofica non è niente altro che un'attività eminentemente ermeneutica dei "segni" del Verbo. La filosofia cristiana di Agostino si può dire autenticamente ed essenzialmente "ermeneutica", in quanto il *verbum mentis* è intellesione e interpretazione di tutta la realtà alla luce del *Verbum*, ed è simultaneamente partecipazione, in questa attività interpretativa, alla stessa verità del *Verbum*. La cogitazione dell'anima con se stessa, di cui parlava Platone, diventa con Agostino colloquio interiore dell'anima alla presenza del *Lógos* che la illumina »<sup>73</sup>. Dio è la verità che parla al cuore. Non occorre quindi cercarla altrove. Da qui il perché del noto consiglio agostiniano: « Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso »<sup>74</sup>, verso la luce divina.

È innegabile che la riflessione agostiniana sul linguaggio è stata guidata da una finalità teologica, e che questo fatto ne ha condizionato sia lo sviluppo posteriore durante il periodo medievale, che la terminologia usata per discuterne. Tuttavia, l'utilizzo strumentale delle ricerche linguistiche e semiotiche in contesto teologico non ne compromette necessariamente il valore filosofico, né fa di esse un discorso meramente metaforico. Agostino non vuol esplicitare la natura del pensiero e del linguaggio umani a partire dalla comprensione della rivelazione trinitaria. Egli procede piuttosto al contrario: l'osservazione fenomenologica del dialogo e dello svolgersi della conversazione e del discorso umani vuol essere il punto di avvio delle analisi teologiche. In Agostino, la riflessione sulla natura del linguaggio umano diventa uno strumento analogico allo scopo di far un po' di luce sulla natura dei rapporti tra le Persone in seno alla Trinità divina. Il dato rivelato non è il fondamento ultimo della conoscenza agostiniana del linguaggio, benché esso gli sia stato di stimolo per cercarne la comprensione<sup>75</sup>. Perciò,

71 C. PANACCIO, *Le discours intérieur*, cit., p. 146.

72 S. VECCHIO, *Le parole come segni*, cit., pp. 51–52.

73 G. MURA, *Ermeneutica e verità*, cit., pp. 124–125.

74 « Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum » [*De vera religione*, 39, 72.].

75 Su questo punto siamo d'accordo con Francesco Bottin [*Filosofia medievale della mente*, cit., p. 65].

anche nell'ipotetica eventualità che la convinzione teologica che ispira la ricerca agostiniana — l'uomo come *imago Trinitatis* — si dimostrasse falsa, il suo approfondimento della natura del linguaggio umano sarebbe comunque valida, nella misura in cui essa sia stata fondata su di una corretta analisi dell'esperienza e sorretta da un'argomentazione razionale. La fecondità delle sue ricerche semantiche e semiotiche è sotto gli occhi di tutti e, come vedremo in queste pagine, la riflessione agostiniana sul *verbum cordis* ha generato una discussione sulla esistenza e la natura del verbo o discorso interiore che dura fino ai nostri giorni.

Nell'uso strumentale del linguaggio umano per spiegare analogicamente la genesi e l'immanenza del Figlio di Dio — Parola del Padre — in seno alla divinità e la sua incarnazione, si cela tuttavia una profonda contraddizione. Da una parte, la concezione del *verbum in corde* di Agostino sposta il baricentro della parola nell'intimità del pensiero, mettendo in evidenza il primato ontologico e gnoseologico del discorso interiore. In questo modo, l'ipponate ha fatto perdere valore conoscitivo alla parola proferita, riducendo il linguaggio, orale o scritto che sia, a mero strumento comunicativo, involucro portatore di un messaggio capace tutt'al più di suscitare nell'ascoltatore la consapevolezza dell'ignoranza della verità. Da un'altra, però, il bisogno di capire — nella misura del possibile — il mistero dell'incarnazione e manifestazione del Verbo di Dio in Gesù Cristo, ha portato Agostino a riflettere sul fatto che la voce — *dictio, verbum prolatum* — non può essere mai un puro segno acustico che indica una cosa, involucro di pensiero, ma che il significato mentale appartiene alla voce in modo essenziale. Non è quindi possibile il *verbum prolatum* senza il *verbum in corde*. Al contempo, il *verbum in corde* non può essere semplicemente ridotto a concetto, cioè alla conoscenza generata nell'intimo del pensiero. Esso è intrinsecamente portato a manifestare se stesso: il *verbum prolatum* è infatti la presenza sensibile del *verbum in corde* e la sua manifestazione e comunicazione agli altri. Il discorso interiore (*lógos endiáthetos*) e quello esteriore (*lógos proforikós*) si distinguono ma sono inscindibili. La tensione creatasi in Agostino tra queste due prospettive sul linguaggio umano, che potremmo *grosso modo* designare platonica la prima, e aristotelica la seconda, stimolerà grandemente la riflessione medievale sul rapporto fra realtà, pensiero e linguaggio.

# 6

## Severino Boezio

Un importante anello durante periodo tardo-antico nella catena di trasmissione del sapere classico al epoca medioevale è Anicio Manlio Torquato Severino Boezio (480 ca. – 526 d. C.). Questo aristocrate e statista romano, che conosceva bene i classici latini e si era formato nella tradizione culturale ellenistica, leggeva in lingua originale i classici greci, perché dominava la loro lingua. Grazie a questo fatto, egli ha potuto fare da ponte tra le due anime della cultura europea della tarda antichità. Oltre alla sua opera di traduttore e commentatore di Aristotele e Porfirio, egli ci ha lasciato un commento ai *Topica* di Cicerone, diversi manuali per il *quadrivium* — aritmetica, geometria, astronomia e musica, discipline di stampo matematico<sup>1</sup> —, alcuni opuscoli di natura teologica (*Opuscula sacra*) e la *Consolatio philosophiæ*, scritta durante la sua prigionia a Pavia prima dell'esecuzione capitale.

Sulla scia del grande filosofo neoplatonico Porfirio, Boezio credeva alla fondamentale concordia tra i pensieri di Platone e Aristotele. Il suo progetto di traduzione e commento integrale delle opere di questi due peripatetici al latino aveva come scopo far vedere la continuità tra maestro e discepolo<sup>2</sup>. L'accusa di tradimento al re ostrogoto Teodorico e la sua posteriore condanna a morte fecero però che il suo progetto restassi largamente incompiuto. Oltre alla traduzione dell'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie*, *Sull'interpretazione*, *Primi analitici*, *Elenchi sofistici* e *Topici* aristotelici, Boezio riuscì a completare soltanto due commenti all'*Isagoge*, due al *Sull'interpretazione* e uno alle

---

1 Nel Medioevo, le discipline del *quadrivium* (*artes reales*) facevano parte, insieme con quelle del *trivium* (grammatica, retorica e dialettica, *artes sermocinales*), del curriculum di discipline propedeutiche agli studi universitari. Il termine *quadrivium* è stato coniato dallo stesso Boezio, che lo utilizza all'inizio del proemio al primo libro del suo manuale di aritmetica (*De Institutione Arithmetica*, I, 1.1) per riferirsi a queste discipline come le "quattro vie" che portano alla somma perfezione in filosofia [Cfr. H. OOSTHOUT – J. SCHILLING (a cura di), *Anicii Manlii Severini Boethii De arithmetica*, Brepols, Turnhout 1999, p. 9].

2 Cfr. K. MEISER (a cura di), *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librorum Aristotelis [Peri ermenias]. Secunda editio et indices*, Vol. 2 (2 Voll.), In Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1880, pp. 79–80; J. BARNES, *Boethius and the Study of Logic*, in M. T. GIBSON (a cura di), *Boethius: His Life, Thought and Influence*, B. Blackwell, Oxford (UK) 1981, p. 74; S. EBESSEN, *The Aristotelian Commentator*, in J. MARENBNON (a cura di), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) [etc.] 2009, p. 35.

*Categorie*<sup>3</sup>. Anche se i risultati possono sembrare modesti, questo lavoro evitò tuttavia che nell'Europa occidentale la logica peripatetica andasse completamente perduta in mezzo agli sconvolgimenti prodotti dalle invasioni barbariche. Queste opere costituiranno il nucleo di ciò che verrà chiamato nel periodo medievale la *Logica vetus*<sup>4</sup>. Le traduzioni, i commenti e i manuali di Boezio saranno infatti i testi attraverso i quali il pensiero aristotelico si conserverà fino al momento della rinascita dell'interesse per la logica e la dialettica nel XII secolo. A partire del XII secolo verranno tradotte al latino, dall'arabo e dal greco, le rimanenti opere dell'*Organon* aristotelico, insieme con i corrispondenti commenti di Avicenna e Averroè. Questo secondo gruppo verrà chiamato *Logica nova*<sup>5</sup>.

In effetti, fino al XIII secolo gli studiosi di logica e grammatica del Medioevo latino non hanno potuto avere un contatto diretto con i testi originali di Platone e Aristotele, né con le opere dei loro commentatori greci dell'antichità. Per la conoscenza del pensiero aristotelico e di quello dei suoi commentatori greci, essi dipendevano completamente dal lavoro di traduzione e commento fatto da Boezio. D'altronde, le opere di Boezio, insieme con quelle di Cicerone, fornirono ai pensatori medievali un vocabolario filosofico latino molto utile per lo sviluppo delle nuove idee che si discutevano nelle nascenti università<sup>6</sup>.

In forte contrasto con la bellezza letteraria della *Consolazione della filosofia*, in cui Boezio dimostra il suo dominio della lingua latina, nelle traduzioni delle opere di Aristotele egli privilegia la precisione concettuale allo stile, producendo delle versioni estremamente letterali<sup>7</sup>. Pur rispettando le regole grammaticali latine, Boezio cerca di calcare la sintassi greca, senza tralasciare – nella misura del possibile – ogni parola del testo originale, avverbi, preposizioni e congiunzioni incluse. La serietà del suo lavoro si vede anche nel fatto che egli tornava su di esse per correggerle<sup>8</sup>. Sembra infatti che abbia rivisto tutte le sue traduzioni, tranne quella degli *Elenchi sofistici*<sup>9</sup>. Tuttavia, nonostante lo sforzo del traduttore di essere fedele alla lettera dell'originale, è inevitabile che egli favorisca delle scelte terminologiche e sintattiche che riflettono la sua personale comprensione del testo aristotelico.

La struttura dei suoi commenti alle opere dell'*Organon* aristotelico segue lo stile abituale all'epoca: dopo un prologo, il testo da commentare viene suddiviso in sezioni,

3 Cfr. S. EBESSEN, *The Aristotelian Commentator*, cit., p. 36.

4 Fanno parte di essa anche quattro trattati logici scritti da Boezio, che non si inquadrano nel suo progetto di traduzione e commento dell'*Organon* aristotelico: *De topicis differentiis*, *De divisione*, *De syllogismis categoricis* e *De syllogismis hypotheticis*.

5 Cfr. B. G. DOD, *Aristoteles Latinus*, in N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG – E. STUMP (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2008, pp. 46, 50.

6 Cfr. M. CAMERON, *Boethius on Utterances, Understanding and Reality*, in J. MARENBNON (a cura di), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) [etc.] 2009, p. 96.

7 Nel suo secondo commento all'Isagoge egli esprime esplicitamente questo criterio: « [...] in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta veritas exprimenda est. quocirca multum profecisse videor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur » [S. BRANDT – G. SCHEPSS (a cura di), *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, F. Tempusky – G. Freytag, Vindobonae – Lipsiae 1906, p. 135,8].

8 Sul progetto boeziano di traduzioni e la sua messa in opera si veda C. VOGEL, *Boethius' Übersetzungsprojekt. Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden eines spätantiken Wissenstransfers*, Harrassowitz, Wiesbaden 2016.

9 Cfr. J. MARENBNON, *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 18; S. EBESSEN, *The Aristotelian Commentator*, cit., pp. 37, 39.

che ricevono da Boezio un trattamento molto diversificato: alcune vengono brevemente parafrasate, indicando il rapporto di esse con quelle precedenti e successive, altre sono soggette ad un'ampia glossa, ed altre invece vengono discusse nel contesto dei commenti fatti dagli interpreti del passato<sup>10</sup>. Il caso del suo secondo commento al *Perì Hermeneías* è paradigmatico riguardo a quest'ultimo: in esso egli contrasta frequentemente le interpretazioni di Porfirio con quelle di altri pensatori più antichi, specialmente con le posizioni di Alessandro di Afrodisia<sup>11</sup>.

Dei due commenti al *De Interpretatione*, il primo è a carattere pedagogico, pensato cioè per i principianti. In esso Boezio si appoggia sull'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, perché la ritiene più semplice di quella di Porfirio. Il secondo commento è invece considerevolmente più lungo, ma anche più interessante. In esso, al contrario di come ha fatto nel primo, egli fa poggiare le sue interpretazioni sull'autorità di Porfirio, che egli reputa migliore<sup>12</sup>. Grazie a questa scelta è stato possibile ricostruire per lo meno in parte le posizioni di Porfirio al riguardo, perché il suo commento al *Perì Hermeneías* è andato perduto<sup>13</sup>.

Nelle pagine che seguono ci soffermeremo sulle scelte terminologiche e sintattiche fatte da Boezio nella sua traduzione delle righe del *Perì Hermeneías* in cui Aristotele descrive il triangolo semantico, considerate alla luce dell'interpretazione che Boezio ne fa nei suoi commenti. Esse avranno infatti delle conseguenze decisive sulla comprensione tardo-medievale della parola interiore come segno delle cose. Considereremo, in fine, la divisione che Boezio fa nel suo secondo commento del discorso in scritto, orale e mentale. Questa tripartizione sarà una delle fonti della dottrina medievale del linguaggio mentale.

## 6.1. La traduzione boeziana di *Perì Hermeneías* I, 16a3-9

Della traduzione di Boezio del trattato aristotelico sull'interpretazione, ci è pervenuta la versione latina continua, insieme con le versioni contenute nei due commenti, che non coincidono spesso con il testo della versione continua<sup>14</sup>. Riportiamo sotto il testo della versione continua di 16a3-9, che sarà l'oggetto principale del nostro studio:

Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem. De

10 Per uno studio dettagliato sulle fonti adoperate da Boezio nei commenti aristotelici e dell'*Isagoge* di Porfirio e sul diverso rapporto con esse si può vedere J. SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in R. SORABJI (a cura di), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, pp. 351–372.

11 Cfr. S. EBESSEN, *The Aristotelian Commentator*, cit., pp. 42–43.

12 Cfr. *In Per. Herm.* 2, cit., pp. 5–9; S. EBESSEN, *The Aristotelian Commentator*, cit., pp. 37, 49.

13 Cfr. J. MARENBOON, *Boethius*, cit., pp. 32–33.

14 Lorenzo Minio-Paluello, autore dell'edizione critica della traduzione boeziana, parla perciò di tre versioni o revisioni distinte della traduzione. Alla luce del dettagliato lavoro di edizione critica egli nega l'ipotesi che la versione continua possa essere una collazione dei testi che appaiono nei commenti, fatta da un anonimo editore prima del nono secolo [Cfr. ARISTOTELES, L. MINIO-PALUELLO – G. VERBEKE (a cura di), *De interpretatione vel Periermenias*, A. M. T. S. BOETHIUS – GUILLELMUS DE MOERBEKA (tradd.), Desclée de Brouwer, Bruges; Paris 1965, pp. x–xi].

his quidem dictum est in his quae sunt dicta de anima —alterius est enim negotii —;<sup>15</sup>

La prima particolarità della traduzione boeziana di questo passo, che attira la nostra attenzione, è il fatto che Boezio abbia deciso di utilizzare *nota* nella sua versione per tradurre sia σύμβολον che σημείον, sebbene il termine greco latinizzato *symbolus* (oppure il neutro *symbolum*) venga ogni tanto usato nei testi dell'antichità latina, e σημείον trovi la sua controparte nel termine latino *signum*. Il calco linguistico *symbolus*, presente già nei testi del periodo pre-classico, esprime primariamente il concetto di simbolo in quanto contrassegno, proprio nel senso dell'interpretazione del termine che abbiamo rilevato quando è stato analizzato il passo aristotelico nell'originale greco<sup>16</sup>. Si potrebbe quindi pensare che esso sarebbe stato il termine giusto da usare in quest'occasione. Si può però trovare nell'autorità di Cicerone una giustificazione della scelta del termine *nota* fatta da Boezio per tradurre σύμβολον. Nei suoi *Topica*, Cicerone afferma *an passant* che « [...] sunt verba rerum *notae*. Itaque hoc quidem Aristoteles σύμβολον appellat, quod Latine est *nota* »<sup>17</sup>. Boezio conosceva molto bene i *Topica*, di cui fece anche un commento, il quale è tuttavia rimasto incompiuto. In esso, al momento di spiegare questo passo, Boezio rende ancor più chiara la ragione per cui egli considera conveniente utilizzare questo termine per tradurre σύμβολον: « *Nota* vero est quae rem quamque designat. Quo fit ut omne nomen *nota* sit, idcirco quod *notam* facit rem de qua praedicatur, id Aristoteles σύμβολον nominavit »<sup>18</sup>. La lettura attenta di questa affermazione ci fa capire anche perché Boezio utilizza lo stesso termine per tradurre sia simbolo che segno. In effetti, sebbene il termine *nota* può significare σύμβολον nel senso adoperato da Aristotele, la scelta a favore della terminologia ciceroniana mostra anche che ai tempi di Boezio si era già sfumata di molto la distinzione tra segno e simbolo<sup>19</sup>. In effetti, se guardiamo all'uso del termine latino *nota*, il peso della significazione cade primariamente sul campo del segno convenzionale, come sinonimo di cenno, indizio, marchio, distintivo, etichetta, lettera<sup>20</sup>. Ulteriori incentivi offerti a Boezio per evitare l'utilizzo del termine *symbolum* potrebbero essere stati sia le connotazioni del suo uso in ambito cristiano per significare l'enunciazione dei dogmi della fede<sup>21</sup>, sia l'impiego all'epoca del termine greco σύμβολον da parte di alcuni neoplatonici — Giamblico e Proclo, per esempio — nelle loro riflessioni sui riti teurgici<sup>22</sup>.

15 *Ibidem.*, p. 5, ll. 4-11.

16 Si veda la sottosezione 2.1.

17 T. REINHARDT (a cura di), *Cicero's «Topica»*, T. REINHARDT (trad.), Oxford University Press, Oxford 2003, p. 132 [n. 35]; Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., p. 55.

18 Si vedano le corrispondenti voci nei vocabolari L. CASTIGLIONI – S. MARIOTTI, *Vocabolario della lingua latina: IL: latino-italiano, italiano-latino*, Loescher, Torino 1966; C. T. LEWIS – C. SHORT, *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary. Rev., Enl., and in Great Part Rewritten*, Clarendon Press, Oxford 1879.

19 Per fondare questa affermazione Magee poggia soprattutto sull'autorità di Ammonio di Ermia, che nel suo commento (greco) al Περὶ Ἑρμηνείας — contemporaneo a quello di Boezio — considera sinonimi esplicitamente i termini σύμβολον e σημείον, accomunati dalla convenzionalità del loro modo di rappresentare [Cfr. AMMONIUS, *In De Int.*, cit., p. 19, l. 32 e p. 20, l. 23; J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., p. 55]. Anche se in passato alcuni lo hanno affermato, questa coincidenza e, in genere, tutti i punti di contatto con commento al Περὶ Ἑρμηνείας di Ammonio, non hanno un solido fondamento filologico per spiegarli come una dipendenza o derivazione diretta da quest'ultimo [Cfr. J. SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, cit., pp. 356-358].

20 Si veda la voce *nota* nei vocabolari *Lewis & Short* e *Castiglioni - Mariotti*.

21 Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., p. 56.

22 Si veda T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic: A Study of Boethius Commentaries on Peri Hermenias*, Brill, Leiden; Boston 2012, pp. 55-58.

Se le cose stanno così, allora ci si potrebbe chiedere perché non utilizzare invece la parola latina *signum*? Sembra che Boezio eviti questo termine latino perché, nell'uso tecnico, esso conservava ancora tutto il carico inferenziale e sillogistico che Aristotele gli aveva dato. Anche qui egli segue l'autorità di Cicerone, che definisce *signum* in modo molto simile a come Aristotele concepisce la sua controparte greca<sup>23</sup>.

Un secondo punto da notare sono le scelte fatte per tradurre le righe 16a7-8, concretamente al momento di rendere in latino πρώτων, πράγματα e ὁμοιώματα. Infatti, tra le varianti registrate nei codici a noi pervenuti, la copia del Περὶ Ἑρμηνείας che Boezio ebbe a sua disposizione riportava molto probabilmente il termine πρώτων, perché egli traduce ὧν ... πρώτων con *quorum ... primorum*<sup>24</sup>. Tuttavia, in sintonia con i principali commenti greci dell'epoca, al momento di commentare il passo egli interpreta la frase come se nel testo si leggesse invece πρώτως (*in primo luogo, principalmente*):

nam cum ea quae sunt in voce res intellectusque significant, *principaliter* quidem intellectus, res vero quas ipsa intellegentia comprehendit *secundaria* significatione per intellectuum medietatem, intellectus ipsi non sine quibusdam passionibus sunt, quae in animam ex subiectis veniunt rebus<sup>25</sup>.

Per rendere soltanto apparente questa contraddizione, Magee sottolinea la fedeltà di Boezio al principio che egli si era prefissato per lo svolgimento del suo lavoro come traduttore: la volontà cioè di rispettare nella misura del possibile la literalità del testo greco, affidando invece al successivo commento il compito interpretativo<sup>26</sup>. Va segnalato anche che le *passiones animae* (παθήματα τῆς ψυχῆς) non sono per Boezio né le percezioni sensibili (*sensus*) né gli oggetti dell'immaginazione (*imaginatio*), ma i pensieri (*intellectus*, νοήματα)<sup>27</sup>.

I termini *res* e *similitudines* sono le scelte di Boezio per tradurre πράγματα e ὁμοιώματα. Al momento di analizzare il testo aristotelico (sottosezione 2.3) abbiamo rilevato la ricchezza semantica di questi termini, e considerato le difficoltà che hanno già dovuto affrontare gli interpreti antichi (greci e latini) al momento di commentare il brano. Questi termini latini possiedono una simile ampiezza semantica, che ne rende impossibile l'interpretazione univoca, il che si riflette anche sull'uso che Boezio ne fa nei suoi scritti. In essi, il significato di *res* non è in effetti confinato agli oggetti materiali appresi dai sensi. La parola *res* può anche significare entità non corporee<sup>28</sup> e idee

23 Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 58, 63; T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, cit., pp. 45–51. Christian Vogel sviluppa dettagliatamente tutta la discussione sulle ragioni delle scelte terminologiche di Boezio per la versione di σύμβολον e σημεῖον nel contesto generale della sua opera di traduttore [Cfr. *Boethius' Übersetzungsprojekt. Philosophische Grundlagen und didaktische Methoden eines spätantiken Wissenstransfers*, cit., pp. 97–112].

24 Sulle varianti riportate dall'edizione critica dell'originale aristotelico si veda la nota 32 del primo capitolo.

25 *In Per. Herm.* 2, cit., p. 33. Magee fa un elenco di altri riferimenti nei commenti che presuppongono quell'interpretazione: *In Per. Herm.* 1, 40,18-21 (*prius*); *In Per. Herm.* 2, 24, 11-12; 34,23; 43,19 (*proxime; principaliter*); 44,14 (*primum*) [J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., p. 52 nota 8. Sull'argomento i vedano anche pp. 16-18, 21-23].

26 Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 52–53.

27 Cfr. *In Per. Herm.* 2, cit., pp. 27–29; T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, cit., pp. 29–31.

28 « arbitratum [Aspasius] Aristotelem passiones animae non de rebus incorporalibus sed de his tantum quae sensibus capi possunt passiones animae dixisse. quod perfalsum est » [*In Per. Herm.* 2, cit., p. 41].

astratte come la bontà, oppure un fatto o un evento o uno stato di cose nella realtà, ma mai un pensiero in quanto tale<sup>29</sup>.

La riconduzione del senso di *similitudo* a quello di immagine o copia nel testo aristotelico in questione poteva avvenire soltanto in sede interpretativa, come era già successo alla sua controparte greca (ὁμοίωμα = εἰκὼν)<sup>30</sup>. Da un'altra parte, l'uso di *similitudo* per esprimere una similarità analogica o proporzionale, che può essere applicata tra realtà appartenenti a generi diversi, non è strano nella letteratura latina<sup>31</sup>. In un passo del suo secondo commento, Boezio spiega infatti il senso non iconico della *passio animae* come *similitudo rei*, distinguendola dall'immagine sensibile della cosa (*imago rei*) in cui la *similitudo rei* è contenuta, e in cui essa viene compresa dall'intelletto. L'*imago rei* può venir conservata nella memoria perché l'intelletto possa eventualmente tornare su di essa al momento di articolare (separare, unire, comparare, ecc.) le *passiones animae* per mezzo del giudizio<sup>32</sup>. In questi casi — allo stesso modo che per πρώτων —, Boezio non ha eliminato le ambiguità presenti nel testo al momento di tradurre, rispettando così la complessità dell'originale greco.

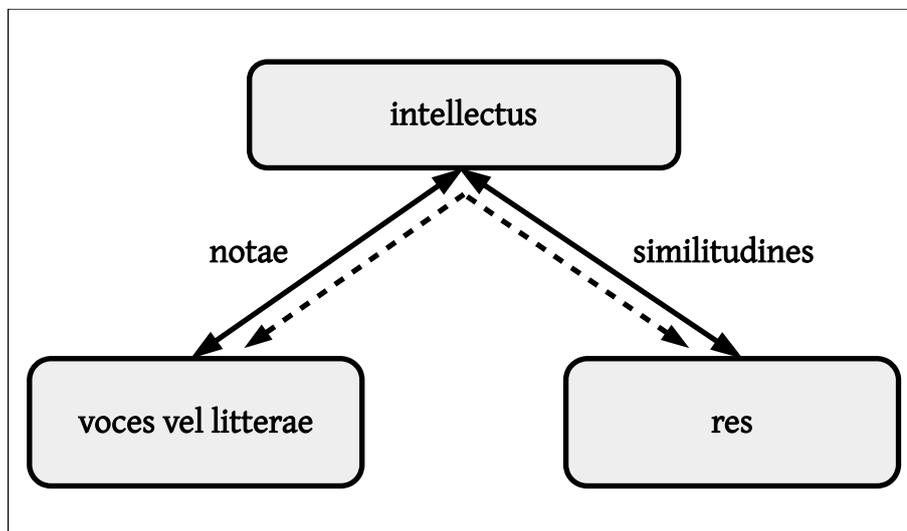


Figure 6: Il triangolo semantico secondo Boezio

29 Cfr. T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, cit., p. 26, nota 43.

30 Si veda la nota 41 del secondo capitolo.

31 Si vedano gli esempi forniti nelle voci *res* e *similitudo* dei vocabolari *Lewis & Short* e *Castiglioni - Mariotti*.

32 « nam qui sphaeram viderit, eius similitudinem in animo perpendit et cogitat atque eius in animo quandam passus imaginem id cuius imaginem patitur agnoscit. omnis vero imago rei cuius imago est similitudinem tenet: mens igitur cum intellegit, rerum similitudinem comprehendit. unde fit ut, cum duorum corporum maius unum, minus alterum contuemur, a sensu postea remotis corporibus illa ipsa corpora cogitantes illud quoque memoria servante noverimus sciamusque quod minus, quod vero maius corpus fuisse conspeximus, quod nullatenus eveniret, nisi quas semel mens passa est rerum similitudines optineret. quare quoniam passiones animae quas intellectus vocavit rerum quaedam similitudines sunt, idcirco Aristoteles, cum paulo post de passionibus animae loqueretur, continenti ordine ad similitudines transitum fecit, quoniam nihil differt utrum passiones diceret an similitudines. eadem namque res in anima quidem passio est, rei vero similitudo » [*In Per. Herm. 2*, cit., p. 35].

In questo diagramma (figura 6) abbiamo schematizzato l'interpretazione boeziana del rapporto stabilito da Aristotele tra il linguaggio, i pensieri e le cose. Le linee continue rappresentano i rapporti *immediati*, sia quello di significazione (*notae*) tra parole (*voces vel litterae*) e pensieri (*intellectus*), che quello di somiglianza (*similitudines*) tra pensieri e cose (*res*). La linea discontinua rappresenta invece il rapporto di significazione *mediato* (dai pensieri) tra parole e cose.

La fusione boeziana di σύμβολον e σημεῖον nel termine *nota* eliminò una distinzione terminologica chiave per comprendere l'intenzione originale di quelle righe del testo aristotelico. Soprattutto quest'ultima scelta interpretativa – ragionevole benché discutibile, come abbiamo appena visto – condiziona inevitabilmente la comprensione medievale del rapporto che Aristotele stabilisce tra parole, pensieri e cose. Le particolari circostanze storiche fecero sì che i grammatici e i filosofi durante una buona parte del Medioevo non avessero accesso al testo greco del Περὶ Ἑρμηνείας, né ad altre traduzioni e commenti all'infuori di quelli di Boezio. Soltanto a partire del XIII secolo, quando diverranno disponibili agli studiosi nell'Europa occidentale le fonti greche e le opere e i commenti aristotelici dei filosofi arabi, essi potranno non solo consultare il testo originale di quest'opera, ma anche usufruire della nuova traduzione latina fatta da Guglielmo di Moerbeke. Tuttavia, l'accesso alle fonti non scioglierà le difficoltà interpretative di questo passo. Per influsso diretto e indiretto di Agostino d'Ippona e del pensiero neoplatonico, l'accostamento del segno al simbolo e la concezione della parola come segno per eccellenza sono un fenomeno storico-culturale molto più ampio e complesso, in cui vengono coinvolti svariati autori, e per tanto non imputabile all'effetto singolo delle traduzioni e commenti di Boezio. Ne sono testimoni le variegature – e a volte incompatibili – scelte terminologiche e concettuali delle diverse traduzioni attualmente a nostra disposizione delle prime righe del Περὶ Ἑρμηνείας alle principali lingue vernacole del mondo occidentale. Basta guardare la bibliografia per costatare che, pur potendo disporre di fonti in edizioni affidabili e confrontarsi con un'immensa mole di studi storico-filologici, il dibattito tra gli studiosi di Aristotele degli ultimi due secoli non è riuscito a generare una comprensione unitaria e definitiva dell'*incipit* del *Peri Hermeneias*<sup>33</sup>. Alla luce di tutto ciò, sono da ridimensionare sia l'accusa rivolta a Boezio da Norman Kretzmann di essere colpevole di aver oscurato per sette secoli la comprensione di questo celebre passo aristotelico<sup>34</sup>, che quella di Umberto Eco di aver creato un primo “triste racconto confusionale”<sup>35</sup> del rapporto tra parole, pensieri e cose.

33 Cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, cit., pp. 34–37; J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 18–21.

34 Cfr. N. KRETZMANN, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, cit., pp. 3, 5. Pur essendo d'accordo con Kretzmann, De Rijk sdrammatizza un po' le sue affermazioni [Cfr. L. M. DE RIJK, *On Boethius's Notion of Being*, in N. KRETZMANN (a cura di), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy: Studies in Memory of Jan Pinborg (Synthese historical library)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; Boston (MA); London 1988, p. 15].

35 «It must be remembered that Boethius, in the translation of *De Interpretatione* used “nota” for both “symbolon” and “semeion,” thus creating a first “sad tale of confusion.” » [U. ECO, *Signification and Denotation from Boethius to Ockham*, «Franciscan Studies», 44 (1984), p. 6; Cfr. T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, cit., p. 44].

## 6.2. La *triplex oratio*

Nel suo secondo commento al *De Interpretatione*, Boezio esprime una dottrina che egli fa risalire agli allievi e seguaci di Aristotele, che va però al di là della mera parafrasi o glossa al testo aristotelico: l'esistenza di tre modalità diverse di discorso (*triplex oratio*): scritto, orale e mentale.

si dice che ci sarebbero tre tipi di discorso presso i Peripatetici: uno scritto con le lettere dell'alfabeto, un altro proferito con la voce e un terzo messo insieme nella mente<sup>36</sup>.

Non si tratta però di modalità di discorso indipendenti fra di loro, perché esiste un *ordo orandi*<sup>37</sup>. Vale a dire, le diverse parti o momenti del discorso — e di conseguenza anche i diversi tipi — si trovano ordinati di modo naturale (cioè non arbitrario o convenzionale) nella sequenza *res, intellectus, voces, litterae*<sup>38</sup>:

sia che si tratti di una qualsiasi domanda o risposta, sia di una perorazione che continua ininterrottamente e del suo corrispondente ascolto e comprensione, oppure sia che qualcuno insegni e un altro impari, *si compie sempre questo ordine tripartito del discorso: le cose, i pensieri, le voci*. Le cose sono infatti concepite dall'intelletto, e la voce significa le concezioni dell'anima e del pensiero, ma i pensieri da una parte concepiscono le cose concrete (*subiectas res*) e da un'altra sono significati dalle voci. Ci dovranno dunque essere tre cose per mezzo delle quali si dovrà compiere ogni discorso o locuzione: le cose concrete in oggetto (*res quae subiectae sunt*), i pensieri che concepiscono le cose e che a loro volta verranno significati dalle voci, che designano però i pensieri. C'è ancora un quarto modo, attraverso il quale le voci stesse possono venir significate: queste sono le lettere, poiché le lettere scritte significano le voci. <Il discorso si scandisce> infatti in questi quattro <momenti/parti>: le lettere significano le voci, le voci i pensieri, i pensieri concepiscono le cose. Questi <momenti/parti> si trovano disposti in una sequenza concreta — né confusa né fortuita — e stanno in un ordine determinato dalla loro natura. Le cose cioè accompagnano sempre il pensiero che le concepisce, la voce segue al pensiero, e le voci i caratteri, cioè le lettere<sup>39</sup>.

36 « dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in voce, tertiam quae coniungeretur in animo ». [*In Per. Herm. 2*, cit., p. 30] Non si tratta di un'affermazione isolata. Magee [*Boethius on Signification and Mind*, cit., p. 118] riporta in nota diversi altri passi nello stesso commento che ripetono la stessa idea: « ea quae sunt in litteris earn significant orationem quae in voce consistit et ea quae est vocis oratio quod animi atque intellectus orationem designet, quae tacita cogitatione conficitur » [*In Per. Herm. 2*, cit., p. 24]; « Peripatetici rectissime posuerunt tres esse orationes, unam quae scribi possit elementis, alteram quae voce proferri, tertiam quae cogitatione coneci » [*Ibidem.*, p. 29]; « Porphyrius vero quoniam tres proposuit orationes, unam quae litteris contineretur, secundam quae verbis ac nominibus personaret, tertiam quam mentis evolveret intellectus » [*Ibidem.*, p. 36]; « triplex est oratio, quae in litteris, quae in voce, quae in intellectibus est » [*Ibidem.*, p. 42].

37 L'*ordo orandi* boeziano è ampiamente sviluppato da John Magee e Taki Suto [Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 63–92; T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, cit., pp. 94–107].

38 La stessa sequenza (πράγματα, νοήματα, φωναί, γράμματα) è presente anche nel commento di Ammonio [Cfr. *In De Int.*, cit., p. 18].

39 « sive enim quaelibet interrogatio sit atque responsio, sive perpetua cuiuslibet orationis continuatio atque alterius auditus et intellegentia, sive hic quidem doceat ille vero discat, tribus his totus orandi ordo perficitur: rebus, intellectibus, vocibus. res enim ab intellectu concipitur, vox vero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a vocibus. cum igitur tria sint haec per quae omnis oratio conlocutioque perficitur, res quae subiectae

Come abbiamo appena detto, l'ordine tra le diverse parti del discorso è di natura ontologica, cioè per Boezio non si possono dare pensieri senza cose che vengano concepite, né voci senza pensieri che vengano da esse significati, né lettere o caratteri scritti che non significhino a loro volta delle voci. Sebbene quest'ordine rifletta i rapporti ontologici tra le parti, che non può dunque cambiare<sup>40</sup>, esso può venir letto in una direzione o nell'altra, a seconda cioè che si tratti di un processo di significazione (elaborazione ed emissione di un messaggio orale o scritto) da parte di un parlante o scrivente, oppure di un processo d'interpretazione del significato (ricezione e comprensione di un messaggio orale o scritto) da parte di un ascoltatore o lettore. Si veda per esempio quest'altro passo in cui Boezio non solo inverte l'ordine, ma anche descrive il processo di significazione in termini di tipi di discorso, risalendo dal discorso scritto a quello mentale:

Di tutte queste cose è necessario sapere solo questo: che ciò che è <contenuto> nel testo scritto significa il discorso che è contenuto nella voce, e ciò che è <contenuto> nel discorso orale designa le cose che sono nel discorso dell'anima e dell'intelletto, che vengono silenziosamente messe insieme dal pensiero. Questo discorso mentale concepisce e designa primariamente le cose concrete (*res subiectae*)<sup>41</sup>.

Infine, Boezio conclude che se ci sono tre tipi di discorso, le parti principali del discorso (nomi e verbi) presenteranno anche quella triplice forma: « ci saranno dei verbi e dei nomi espressi per scritto, altri lo saranno invece oralmente, e finalmente altri saranno silenziosamente (*tacita mente*) impiegati »<sup>42</sup>. Al momento di leggere 16a3-9, Boezio non interpreta infatti τὰ ἐν τῇ φωνῇ (*ea quae sunt in voce*) in modo generico — come segni/simboli (*notae*) di qualsiasi tipo di passioni dell'anima —, ma concretamente come segni/simboli dei nomi e dei verbi che sono stati concepiti dall'intelletto: « I verbi e nomi che sono nella voce sono segni/simboli (*notae*) delle passioni che si trovano nell'anima, e i verbi e i nomi scritti lo sono invece dei verbi e nomi che sono nella voce »<sup>43</sup>. Inoltre, il discorso mentale (*cogitabilis oratio*) può anche essere detto

---

sunt, intellectus qui res concipiant et rursus a vocibus significantur, voces vero quae intellectus designent, quartum quoque quiddam est, quo voces ipsae valeant designari, id autem sunt litterae. scriptae namque litterae ipsas significant voces. quare quattuor ista sunt, ut litterae quidem significant voces, voces vero intellectus, intellectus autem concipiant res, quae scilicet habent quandam non confusam neque fortuitam consequentiam, sed terminata naturae suae ordinatione constant. res enim semper comitantur eum qui ab ipsis concipitur intellectum, ipsum vero intellectum vero vox sequitur, sed voces elementa, id est litterae » [*In Per. Herm. 2*, cit., p. 20]. Nel primo commento troviamo un'analogia affermazione: « tota autem ratio sensus huiusmodi est: tria sunt ex quibus omnis conlocutio disputatioque perficitur: res, intellectus, voces. res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus, intellectus vero quibus res ipsas addiscimus, voces quibus id quod intellectu capimus significamus » [K. MEISER (a cura di), *Anicii Manlii Severini Boetii commentarii in librorum Aristotelis [Peri hermeneias]. Versio continua et prima editio*, Vol. 1 (2 Voll.), In Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1877, p. 37].

40 « Praecedit autem res intellectum, intellectus vero vocem, vox litteras, sed hoc converti non potest » [*In Per. Herm. 2*, cit., p. 21]

41 « Hoc autem ex his omnibus solum cognosci oportet, quod ea quae sunt in litteris eam significant orationem quae in voce consistit et ea quae est vocis oratio quod animi atque intellectus orationem designet, quae tacita cogitatione conficitur, et quod haec intellectus oratio subiectas principaliter res sibi concipiat ac designet » [*Ibidem.*, p. 24].

42 « erunt alia verba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractentur » [*Ibidem.*, p. 30].

43 « sunt ergo ea verba et nomina quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea verba et nomina quae scribuntur eorum verborum et nominum quae sunt in voce » [*Ibidem.*, p. 31].

vero o falso, dal momento in cui nel giudizio che esso esprime i pensieri primi (concetti semplici) vengono composti o disgiunti. Boezio mette come esempio i concetti di “uomo” e “bianco” composti e disgiunti nei giudizi “l’uomo è bianco” o “l’uomo non è bianco”, che possono essere o veri o falsi in rapporto ad uno stato di cose nella realtà<sup>44</sup>.

Nella figura 7 abbiamo schematizzato queste diverse prospettive dell’*orationis ordo*, che fanno luce sul rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, tanto a livello ontologico come semantico, nell’intreccio tra la valenza gnoseologica delle tre modalità del *lógos* (*ratio/locutio*) e quella comunicativa:

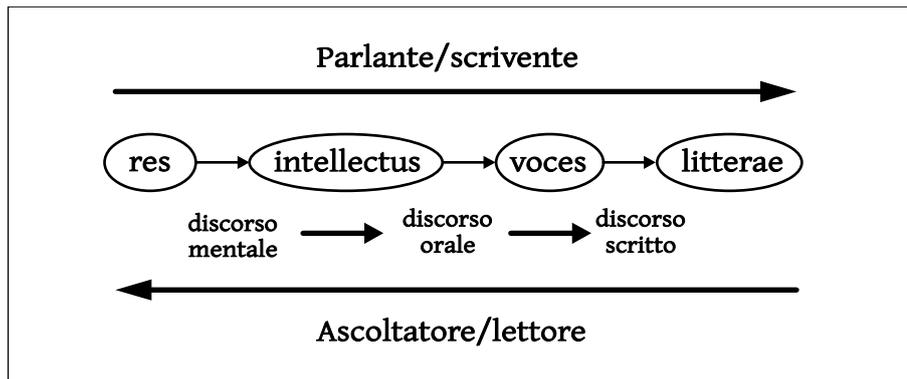


Figure 7: *Orationis ordo*

A questo punto si pone però la domanda sulla natura stessa della *cogitabilis oratio*: essa è simile al *verbum in corde* agostiniano, non appartenente cioè ad alcuna lingua parlata, oppure si tratta di un discorso interiore tacitamente articolato in una lingua concreta? Questa domanda è giustamente posta da Kretzmann, che mette il dito sull’inconsistenza tra l’impostazione aristotelica che afferma che i  $\pi\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$  τῆς ψυχῆς sono gli stessi per tutti, e che Boezio difende ripetutamente nel suo commento al *De interpretazione*, pendendo verso una considerazione a-linguistica della *oratio mentalis*, e da un’altra parte la sua spiegazione del discorso mentale utilizzando categorie grammaticali (nomi e verbi), che fanno pensare invece ai pensieri che scorrono silenziosi nella mente ma articolati in una lingua parlata<sup>45</sup>. Quest’ultima è per Magee la posizione di Boezio. Suto difende per contro la a-linguisticità del discorso mentale. Tutti e due fanno una lunga e complessa analisi testuale per giustificare le loro affermazioni, in cui le ragioni pro e contro le due posizioni vengono discusse nel dettaglio<sup>46</sup>. Non è compito di queste pagine entrare nel merito della questione, ma ciò che comunque resta chiaro è che la *oratio in animo* boeziana è stata interpretata dal pensiero medievale sia in un senso che nell’altro. Guglielmo di Ockham potrà dunque legittimamente appellare all’autorità del commento di Boezio al *Peri Hermeneías* per la sua interpretazione di Aristotele, quando afferma che non dovrebbe sorprendere nes-

44 « fient enim cogitabiles orationes veritatis vel falsitatis participes hoc modo: “homo est, homo non est, homo albus est, homo albus non est,” quarum quidem “homo est” vel “homo albus est” compositione dicitur: nam prior esse atque hominem, posterior hominem albo composita intellectus praedicatione conectit » [*Ibidem.*, p. 44].

45 Cfr. N. KRETZMANN, *Semantics, History of*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Macmillan, New York 1967, p. 367b.

46 Cfr. J. MAGEE, *Boethius on Signification and Mind*, cit., pp. 93–141; T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic*, cit., pp. 77–113. Suto discute esplicitamente la posizione interpretativa di Magee.

suno il fatto che lui dica che ci sono nomi e verbi mentali e anzi ancora, che essi si possono dire nomi e verbi in senso più proprio di quegli oralmente espressi<sup>47</sup>.

In effetti, la grande novità riguardo alla dottrina della *triplex oratio*, che Boezio e Ammonio ricevono da Porfirio, è l'introduzione (o esplicitazione, dipendendo da come si veda) in seno alla tradizione aristotelica dell'esistenza di un linguaggio o discorso interiore (*oratio in animo / oratio intellectus*), perché l'uso tecnico di quel concetto era estraneo ad Aristotele. In effetti, nel *corpus aristotelicum* la contrapposizione *parola interiore* (ἔσω λόγος)— *parola esteriore* (ἔξω λόγος) compare soltanto in un passo degli *Analitici Secondi* (I, 10, 76b 24-29), in cui essa viene applicata nella trattazione dei principi e delle dimostrazioni, ma non discussa o esplicitata. La distinzione tra discorso interiore (λόγος ἐνδιάθετος) e esteriore (λόγος προφορικός) è nata, come abbiamo visto, in ambiente stoico e si è sviluppata ancora nella dottrina del *verbum in corde* di Sant'Agostino, ma troverà la sua versione più compiuta soltanto nel linguaggio mentale di Guglielmo d'Ockham, come vedremo più avanti.

---

47 « Nec miretur aliquis quod dico aliqua nomina et verba esse mentalia, sed prius legat Boethium super *Perihermenias*, et hoc ibidem inveniet. Et ideo quando Aristoteles tam nomen quam verbum definit per vocem, accipit ibi nomen et verbum magis stricte, scilicet pro nomine et verbo vocali » [*Guillelmi de Ockham Summa Logicae*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N. Y.) 1974, p. 14 (Pars I, c. 3)].

# 7

## Le trasformazioni neoplatoniche del triangolo semantico

### 7.1. Il problema degli universali e il rapporto parola-cosa

Nelle prime righe dell'*Isagoge* si enuncia la finalità propedeutica dell'opera, quale introduzione ai concetti fondamentali delle *Categorie* di Aristotele (il genere, la differenza, la specie, il proprio e l'accidente). Da bravo maestro, Porfirio annuncia che concentrerà la sua attenzione nelle questioni più semplici riguardanti quei concetti, lasciando quelle più complesse ad ulteriori indagini. Tra esse, egli menziona espressamente il problema dello statuto ontologico delle categorie logiche del genere e della specie, senza però accennare nemmeno ad una possibile soluzione:

Ti avverto subito che non affronterò il problema dei generi e delle specie: cioè (1) se siano di per se sussistenti o se siano semplici concetti mentali; e, nel caso che siano sussistenti, (2) se siano corporei o incorporei; e, infine, (3) se siano separati o se si trovino nelle cose sensibili, ad esse inerenti; questo è infatti un tema molto complesso, che ha bisogno di un altro tipo di indagine, molto più approfondita<sup>1</sup>.

Pur rifiutandosi espressamente di affrontare il problema, il modo come Porfirio articola la seconda e la terza domanda determina però la ricerca delle possibili risposte. Esse esplorano soltanto l'ambito ontologico aperto dalla prima opzione, vale a dire, dalla sussistenza di per se dei generi e delle specie, condizionate successivamente dal presupposto che essi siano realtà incorporee, senza accennare ai possibili sviluppi nel caso che i generi e le specie fossero soltanto delle concezioni della mente<sup>2</sup>. Orientando in questo modo, l'*Isagoge* ripropone sul tavolo della discussione filosofica il vecchio

---

<sup>1</sup> PORPHYRIUS, A. BUSSE (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. IV.1 Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, A. M. T. S. BOETHIUS (trad.), Reimer, Berolini (Berlino) 1887, p. 1, ll. 9-14; (Trad. it. presa da G. GIRGENTI (a cura di), *Isagoge*, A. M. T. S. BOETHIUS (trad.), Rusconi, Milano 1995, p. 57).

problema metafisico della consistenza ontologica delle caratteristiche condivise da più entità individuali, vale a dire, di ciò che dai medievali verrà più tardi chiamato l'universale. In effetti, Platone, Aristotele e i loro seguaci ne avevano discusso in passato, ma da un punto di vista prevalentemente gnoseologico-metafisico, cioè del rapporto tra le concezioni del pensiero e le cose. Le note dottrine delle idee separate (Platone) e delle forme sostanziali (Aristotele) sono infatti il fondamento metafisico delle loro rispettive risposte alla domanda "Che cosa conosciamo quando conosciamo qualcosa?"

Tuttavia, il tentativo di mostrare la essenziale concordia tra l'ontologia platonica e la logica aristotelica, messo in atto dalla tradizione neoplatonica tardo antica, genera una nuova cornice di pensiero. In effetti, nel suo commento alle *Categorie* (*a modo di domande e risposte*)<sup>3</sup>, Porfirio critica l'interpretazione di Plotino che identifica le categorie con i generi dell'essere. Per lui, i dieci predicamenti sono invece soltanto dei *termini linguistici*, e non *cose*. In effetti, per Porfirio l'oggetto di questo libro non sono i generi dell'essere né le cose in quanto tali, ma le parole che vengono usate per significare le cose, poiché «il congiungimento (combinazione) di cose (ή τῶν πραγμάτων συμπλοκή) non da origine a una affermazione, ma è piuttosto il congiungimento (combinazione) di voci significanti che rivelano cose (ή φωνῶν σημαντικῶν τῶν δηλουσῶν τὰ πράγματα συμπλοκή) ciò che produce un'affermazione»<sup>4</sup>. Tuttavia, per poterlo dire Porfirio deve tener separate la logica aristotelica dalla metafisica dello Stagirita, creando il problema del fondamento della significazione delle parole. La soluzione porfiriana viene trovata a livello di un "richiamo semantico" al significato contenuto dalle parole: «Ciò che in quest'opera occupa [*ad Aristotele*] non sono gli enti e il numero di generi ce ne possano essere, ma piuttosto la domanda su quanti ci siano i generi di espressioni (λέξεων) che significano gli enti. Perciò, [*egli parla*] di cose dette [*sugli enti*], perché le espressioni (λέξεις) sono cose dette»<sup>5</sup>. Come osserva Luigi Adamo, per i neoplatonici della tarda antichità «la logica aristotelica rappresenterebbe il punto di vista linguistico e discorsivo, cioè spazio-temporale, di quegli stessi contenuti ideali che Platone avrebbe colto da un altro punto di vista, ontologico, e, quindi, atemporale. Tale concezione, che larga fortuna incontrerà anche lungo l'Alto Medio Evo, fino al sec. XII, rappresenta il cardine dell'interpretazione neoplatonica di Aristotele, fornita, seppure con qualche sfumatura diversa, sia da Porfirio che da Ammonio Ermeio, principali ispiratori di Boezio, secondo Bidez e Courcelle. Per Porfirio la logica aristotelica, che egli tiene accuratamente separata dalle dottrine metafisiche di Aristotele [...] è un

2 Cfr. F. BERTELLONI, *Status... quod non est res. Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*, «*Mediaevalia. Textos e Estudos*», 7-8 (1995), pp. 157-158.

3 Simplicio menziona l'esistenza di un altro commento di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele (*A Galdalio*), più esteso, che è andato perduto [Cfr. K. KALBFLEISCH (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. VIII Simplicii In Aristotelis Categorias commentarium*, Reimer, Berolini (Berlino) 1907, p. 2, ll. 5-9].

4 *Commentaria in Aristotelem graeca. IV.1 Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, cit., p. 57 ll. 4-9; R. CHIARADONNA, *Porfirio e Giamblico critici di Plotino nei commenti alle Categorie di Dexippo e Simplicio*, «*Florentia Iliberritana*», 7 (1996), p. 79.

5 *Commentaria in Aristotelem graeca. IV.1 Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, cit., p. 86, ll. 35-37; Seguo la lettura che Stephen Strange fa dell'apparato critico nella sua traduzione (PORPHYRY, S. K. STRANGE (a cura di), *On Aristotle Categories*, Bloomsbury, London - New York 2014<sup>2</sup>, p. 74); Cfr. I. YARZA DE LA SIERRA, *Porfirio*, in F. FERNÁNDEZ LABASTIDA - J. A. MERCADO (a cura di), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2011 [http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/porfirio/porfirio.html], n. 4; L. ADAMO, *Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'«Isagoge» di Porfirio*, «*Rivista Critica di Storia della Filosofia*», 22/2 (1967), p. 143, nota. S. EBESSEN, *Porphyry's Legacy to Logic: A Reconstruction*, in R. SORABJI (a cura di), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, pp. 141-171.

puro e semplice *strumento linguistico* cui solo l'ontologia platonica può dare un senso è portata reali. Quindi essa richiama semanticamente, ed introduce, ai “generi dell'essere”, di cui non è altro che il corrispettivo umano e temporale»<sup>6</sup>.

In linea con Platone e Aristotele, Porfirio vede nel linguaggio e nella parola — orale o scritta che sia — il riflesso comunicativo dell'attività razionale svolta da quella parte della mente umana chiamata *dianoia*. Nelle sue opere, Porfirio utilizza gli stessi termini per riferirsi sia all'attività dianoetica che al suo corrispettivo linguistico. Da questa prospettiva, quando c'è bisogno basta dire che il discorso orale significa o esprime il discorso dianoetico, che a sua volta significa o esprime le cose. Detto più brevemente: le espressioni significano le cose. Tuttavia, le proposizioni del discorso dianoetico hanno come proprietà primaria la verità o falsità, mentre le proposizioni del discorso linguistico non sono mai prive di ambiguità<sup>7</sup>.

Stando così le cose, per Porfirio non aveva alcun senso criticare la mancanza di chiarezza metafisica nelle *Categorie* e le altre opere dell'*Organon* aristotelico, perché esse sono opere di logica, cioè di quella scienza che studia il modo come funziona lo strumento utilizzato dagli uomini per comunicare la loro esperienza del mondo: il linguaggio. Nell'eventualità che non ci fossero delle realtà metafisiche in corrispondenza con le categorie logiche — egli riteneva tuttavia che ce n'erano —, il pensiero espresso nelle opere logiche di Aristotele sarebbe comunque ugualmente valido<sup>8</sup>. Questa sua convinzione lo dispensava da affrontare la problematica metafisica.

Tra gli interpreti neoplatonici posteriori questa netta separazione tra l'ambito logico e quello ontologico/metafisico non è stata tuttavia unanimemente condivisa. All'inizio del suo commento alle *Categorie*, quando discute sulla finalità (*σκοπός*) del trattato aristotelico, Ammonio conclude che esso versa « sulle le *voci* che significano le cose attraverso i *pensieri* »<sup>9</sup>. Nel suo commento alle *Categorie*, Boezio segue invece più da vicino Porfirio, affermando semplicemente che « la finalità di quest'opera è trattare delle *voci* che significano le *cose*, proprio in quanto significanti »<sup>10</sup>. Anche se Porfirio e Boezio nei loro commenti alle *Categorie* non negano esplicitamente il ruolo mediatore dei concetti (*έννοια, έπίνοια*) tra parole e cose, l'accento messo sul rapporto *φωνή – πράγμα* avrà tuttavia un influsso decisivo sulla posteriore discussione medievale sulla natura dei cosiddetti universali. Comincia così a delinarsi sull'orizzonte filosofico una domanda filosofica diversa: “Di che cosa parliamo quando parliamo di qualcosa?”<sup>11</sup>. In effetti, come vedremo più avanti, dalle dispute nel XII secolo tra i cosiddetti *Vocales/Nominales* e *Reales* fino ad Occam e Buridano, verrà messo in primo piano il problema del rapporto semantico — di significazione — tra la parola e la cosa<sup>12</sup>.

6 L. ADAMO, *Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell' «Isagoge» di Porfirio*, cit., p. 143, nota.

7 Cfr. S. EBESSEN, *Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic*, in N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG – E. STUMP (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2008, p. 121.

8 Cfr. *Ibidem.*, p. 119.

9 « περί φωνών σημαινουσών πράγματα διὰ μέσων νοημάτων » [A. BUSSE (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. IV.4 Ammonii In Aristotelis Categorias commentarius*, Reimer, Berolini (Berlino) 1895, p. 10, l. 8].

10 « Est igitur hujus operis intentio de vocibus res significantibus, in eo quod significantes sunt pertractare » [In *Categorias Aristotelis libri quatuor*, in J.-P. MIGNÉ (a cura di), *Manlii Severini Boethii Opera Omnia (Patrologia Latina - 64)*, Garnier, Paris 1891, col. 160A].

11 Cfr. A. DE LIBERA, *L'art des généralités: théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 193–196.

12 Cfr. É. GILSON, M. DAL PRA (a cura di), *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 168–169; A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., p. 286. Chi è interessato a una presentazione sintetica del problema degli universali fino a Ockham può

## 7.2. Risposte neoplatoniche al problema degli universali

Sebbene nell'*Isagoge* Porfirio avesse evitato di entrare nel merito della consistenza ontologica dei generi e delle specie, i suoi commentatori neoplatonici non hanno tuttavia resistito alla tentazione. Ammonio di Ermia (440 ca. – 520 ca.), discepolo di Proclo, ha offerto una prima risposta ai quesiti porfiriani, denominata da alcuni studiosi contemporanei la teoria dei “tre stati dell’universale”, che sarà presente sullo sfondo concettuale delle discussioni medievali<sup>13</sup>. Due altri commentatori neoplatonici tra il V e VI secoli d.C., Elia di Alessandria e David Armeno, raccolgono la stessa teoria<sup>14</sup>. Boezio sembra invece di non conoscerla, o per lo meno non ne fa cenno nelle sue opere<sup>15</sup>. La risposta di Ammonio si articola coerentemente con la concezione metafisica platonica.

Per spiegare questi tre modi o tipi di essere dell’universale, Ammonio lo paragona all’immagine di un eroe (Ammonio usa come esempio Achille) incisa in un anello a cestone che viene riprodotta su piastrine di cera, usando l’anello a modo di sigillo. La figura si imprime anche nell’anima di colui che guarda le sembianze dell’eroe sulla cera, e scopre o riconosce sia la somiglianza tra di loro sia la loro comune origine dall’immagine incisa nel sigillo. Per tanto, i tre stati sono [1] l’universale *anteriore* alla molteplicità (πρὸ τῶν πολλῶν), rappresentato dall’effigie di Achille incisa nell’anello nella metafora usata da Ammonio; [2] l’universale *nella* molteplicità (ἐν τοῖς πολλοῖς), corrisponde alle impronte lasciate dal sigillo sui pezzi di cera; infine, [3] l’universale *posteriore* alla molteplicità (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς), che è la rappresentazione di Achille impressa nell’anima di colui che contempla le riproduzioni su cera dell’eroe dei piedi veloci<sup>16</sup>. La teoria dei tre stati dell’universale sarà presente nelle riflessioni della filosofia araba medievale (Avicenna), e attraverso di essa nel pensiero del Medioevo latino tardivo (Alberto il Grande, Tommaso d’Aquino e la scolastica del XIV secolo)<sup>17</sup>, rispecchiandosi nella divisione degli universali in [1] idee esemplari delle cose create, presenti nella mente divina (*universalia ante rem*); [2] le caratteristiche comuni dei singoli enti, inerenti ad essi (*universalia in re*); [3] i concetti delle cose, presenti nella mente umana (*universalia post rem*)<sup>18</sup>.

Nel suo secondo commento all'*Isagoge*, prima di passare alla delucidazione delle spiegazioni delle categorie aristoteliche offerte da Porfirio, Boezio decide di affrontare

consultare G. KLIMA, *The Medieval Problem of Universals*, in E. N. ZALTA (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter/2004, [<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/universals-medieval/>]. Invece, per un’esposizione più estesa, A. DE LIBERA, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Paris 2014<sup>2</sup>; [trad. it. (della prima edizione) *Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo*, La nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1999].

13 Cfr. A. BUSSE (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. IV.3 Ammonii In Porphyrii Isagogen sive V voces*, Reimer, Berolini (Berlino) 1891, pp. 41, l. 10 - 42, l. 26; 68 l. 25 - 69, l. 2.

14 Si veda A. BUSSE (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. XVIII.1 Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, Reimer, Berolini (Berlino) 1900, p. 48, ll. 15-30; DAVID, A. BUSSE (a cura di), *Commentaria in Aristotelem graeca. XVIII.2 Davidis Prolegomena et In Porphyrii Isagogen commentarium*, Reimer, Berolini (Berlino) 1904, p. 113, ll. 14-29.

15 Cfr. A. DE LIBERA, *L’art des généralités*, cit., pp. 200–201.

16 Cfr. AMMONIUS, *In. Porph. Isag.*, cit., p. 41, ll. 10-24; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., pp. 128–130.

17 Cfr. A. DE LIBERA, *L’art des généralités*, cit., p. 201.

18 « Patet igitur philosophorum sententia de universalibus. Patet, secundo, doctorum sententia dicentium quod triplex est universale, scilicet ante rem individuum ut idea, in re ut forma multis rebus communicata, et post rem ut species vel signum priorum » [J. WYCLIF, I. J. MUELLER (a cura di), *Tractatus de universalibus*, Clarendon Press, Oxford 1985, c. 2, p. 69; Cfr. G. KLIMA, *The Medieval Problem of Universals*, cit., n. 1].

la questione dell'essere dei generi e delle specie, che il maestro aveva lasciato aperta. Tuttavia, dopo aver enunciato il problema nei termini in cui era stato posto da Porfirio, egli lo riformula in un modo che può sembrare a prima vista soltanto leggermente diverso, ma che ne modifica radicalmente l'impostazione onto-logica di fondo:

Tutto ciò che la mente comprende è un qualcosa fondato sulla natura delle cose, che con l'intelletto concepisce e con la ragione la mente a se stessa descrive, oppure è qualcosa che non esiste ma che con una vuota immaginazione la mente a se stessa dipinge. Ci domandiamo, perciò, in che modo si dia l'intellezione del genere e del resto <delle categorie>, se cioè comprendiamo le specie e i generi in quanto realtà esistenti e delle quali ricaviamo un'intellezione vera, oppure se inganniamo noi stessi, formando con vuoti pensieri nella nostra mente cose inesistenti<sup>19</sup>.

Invece di metterci di fronte a una scelta *aut-aut* tra la sussistenza in sé stessi dei generi e delle specie e una loro esistenza meramente immaginaria o mentale, Boezio reimposta la domanda come una disgiuntiva tra una esistenza "*in rerum natura*" delle specie e dei generi, che viene veramente colta dal nostro intelletto, e la loro realtà come mere creazioni dell'immaginazione, senza un fondamento "*in rerum natura*". La sua trattazione si snoda lungo due capitoli dell'opera (10-11)<sup>20</sup>, in cui si abbozza già la struttura e la strategia argomentativa delle future *questiones* medievali<sup>21</sup>. Questa risposta, diversamente dalla soluzione proposta da Ammonio e da gli altri neoplatonici, è di carattere nettamente aristotelico, e da questa prospettiva definisce le caratteristiche essenziali degli universali. Essa sarà determinante nella conformazione del futuro dibattito medievale. Ecco l'inizio della trattazione<sup>22</sup>:

I generi e le specie, o sono entità sussistenti, o sono generati dall'intelletto e dal puro pensiero. Tuttavia, i generi e le specie non possono esistere, perché tutto ciò

19 « Omne quod intelligit animus aut id quod est in rerum natura constitutum, intellectu concipit et sibi ratione describit aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit. Ergo intellectus generis et ceterorum cuiusmodi sit quaeritur, utrumne ita intellegamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum, an nosmet ipsi nos ludimus, cum ea quae non sunt, animi nobis cassa cogitatione formamus » [Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., p. 160, ll. 3-10]. Nel primo commento Boezio aveva già riformulato il problema in modo simile: « Ita ergo nunc de generibus, speciebus et ceteris quaerunt, utrum haec vere subsistentia et quodammodo essentia constantiaque intellegantur, ut a corporalibus singulis vere atque integre ductam hominis speciem intellegamur, an certe quadam animi imaginatione fingantur (...) » [*Ibidem.*, p. 25, ll. 11-15].

20 Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., pp. 161, l. 14 - 167, l. 20.

21 In esse, la discussione inizia con una affermazione o negazione netta, oppure con una domanda in termini dicotomici su un tema concreto (p. es. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I<sup>a</sup> q. 2 a. 3 arg. 1: *Videtur quod Deus non sit*). In seguito, si presentano tutti gli argomenti di rilievo a favore e contro le possibili risposte. Dopodiché, l'autore della *questio* ragiona la risposta giusta (il cosiddetto *corpus* della *questio*) e, infine, egli risponde agli argomenti presentati contro la soluzione da lui proposta. Tranne quest'ultimo passaggio argomentativo, tutti gli altri si trovano nella presente *questio* boeziana sull'esistenza degli universali. La struttura viene evidenziata in modo chiaro da Paul V. Spade nella sua traduzione del passo in questione. Cfr. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham.*, Hackett, Indianapolis 1994, pp. 20-25.

22 Abbiamo deciso di eliminare le righe che riguardano il ragionamento di Boezio sul pericolo di regressione *ad infinitum* qualora i generi e le specie fossero delle entità sussistenti, perché non ci interessa qui affrontare il problema ed esse sarebbero di distrazione. Per un'analisi dettagliata del brano, in cui l'autore discute proprio sulla pertinenza di quest'argomento, si veda P. V. SPADE, *Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry*, (1996) [http://www.pv-spade.com/Logic/docs/boethius.pdf], consultato il 18/6/2020.

che è contemporaneamente comune a molti non può essere in se stesso uno (singolo). In effetti, ciò che comune è di molti, e ciò specialmente nel caso in cui una e la stessa cosa sia integralmente e contemporaneamente in molti. Il genere è lo stesso in tutte quante le specie a cui esse appartengono, non perché da esso le singole specie prendano una parte, ma ognuna possiede contemporaneamente tutto il genere. Perciò, il genere, che è contemporaneamente posseduto nella sua integrità da molte singole entità, non può sussistere come uno, poiché non può esserci che sia numericamente uno mentre esso sussiste al contempo integralmente in molti. Se è allora così, non può sussistere individualmente alcun genere, cioè, il genere non è assolutamente nulla, perché tutto ciò che è, proprio in quanto è, esso è uno. E della specie si deve dire lo stesso. [...] Una qualche cosa è infatti comune se (1) è parzialmente comune e non già nella sua integrità, ma parti di essa sono proprie dei singoli, o (2) viene utilizzata da molti successivamente per tempo, come può essere comune uno schiavo o un cavallo, oppure (3) essa è comune contemporaneamente a tutti, ma non in modo tale da costituire la sostanza di quelli a cui è comune, come nel caso del teatro o di qualche spettacolo, che è comune a tutti gli spettatori. *Il genere non può certamente essere comune alle specie in nessuno dei precedenti modi, perché esso deve essere comune in modo tale che sia integralmente in ogni singola cosa contemporaneamente, e possa costituire e formare la sostanza di tutte le cose cui è comune.* Pertanto, se il genere non è uno, perché è comune, né molteplice, perché si dovrebbe allora dar ragione del genere che accomuna quella molteplicità, sembra che il genere non può assolutamente essere, e lo stesso si deve affermare degli altri <predicamenti><sup>23</sup>.

La conclusione a cui Boezio arriva in partenza fa pensare agli universali come sole creazioni della mente. Tuttavia, egli fa notare che se essi fossero soltanto delle entità mentali, senza alcun fondamento nella realtà, diventerebbero delle idee vuote, senza contenuto, cioè dei pensieri di nulla. Ma non può esistere un pensiero vuoto. Cadremmo allora in contraddizione...

Orbene, poggiando sui commenti alle opere dello Stagirita di Alessandro di Afrodisia (inizi del III secolo d.C.), Boezio articola la sua strategia per superare questo dilemma<sup>24</sup>. Egli pone di rilievo il diverso modo di essere dell'universale nella mente e nella molteplicità del reale. La sua argomentazione avrà come primo passo smontare la pre-

23 « Genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur. sed genera et species esse non possunt. hoc autem ex his intellegitur. omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id unum esse non poterit; multorum enim est quod commune est. praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent. quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut, cum in pluribus totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum numero. quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est, quia unum est. et de specie idem conuenit dici. [...] una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut seruus communis uel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, et est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam. quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, uidebitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intellegendum est » [Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., p. 161,14-163,6].

24 Sul rapporto tra Boezio e Alessandro di Afrodisia si può vedere A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., pp. 159-280.

messa che afferma che, perché possiamo chiamare vera l'intellezione di qualcosa, il modo di essere dell'intellezione deve essere lo stesso di ciò che è colto in essa. L'intelletto infatti è capace di unire ciò che nella realtà è separato, come quando sostituisce il collo e la testa di un cavallo per un busto umano, generando l'idea di centauro, e separare ciò che nella realtà è unito, come quando coglie la silhouette formata dal contorno di un oggetto, separando la figura dalla materialità dell'oggetto stesso<sup>25</sup>. Questo è il modo come l'intelletto umano conosce. Ciò che l'intelletto coglie come unito o separato e lo afferma tale è vero, e falso quando afferma diversamente<sup>26</sup>. E così,

queste cose esistono nelle realtà corporali e nelle sensazioni, ma vengono comprese dall'intelletto oltre la sensibilità, in modo tale da poter contemplare la loro natura nella sua particolarità. Perciò, quando si pensa ai generi e alle specie, si coglie la loro somiglianza a partire degli individui in cui essi esistono, come quando a partire dei singoli uomini, che tra di loro sono dissimili, si coglie la loro umana somiglianza. Detta somiglianza, pensata dalla mente e contemplata come vera, è la specie. A sua volta, la somiglianza tra specie, scoperta al considerarle nella loro diversità, che non può essere se non nelle singole specie e negli individui che ad esse appartengono, è il genere. Queste cose [*i generi e le specie*] esistono dunque negli individui ma vengono pensate come universali...<sup>27</sup>.

Come rileva Francisco Bertelloni, « Boezio percepì, con acuta intuizione, che il problema dell'universale non andava risolto facendo ricorso soltanto alla dimensione ontologica, ma che era necessario considerarne anche la dimensione gnoseologica. In sintesi, mentre la prima domanda porfiriana esclude l'alternativa *universale risultante da un'attività intellettuale*, e assume solamente l'alternativa *universale sussistente ontologicamente*, quella stessa domanda, riformulata da Boezio, esclude l'alternativa dell'universale risultante, non dall'attività dell'intelletto, ma dell'immaginazione, e assume l'universale che sussiste ontologicamente e che, inoltre, è risultato di un processo intellettuale »<sup>28</sup>. La risposta di Boezio alle tre domande poste da Porfirio è, per tanto: i generi e le specie (1) non sussistono per sé stessi, ma nelle realtà individuali; (2) sono dunque incorporei, e (3) anche se sussistono uniti alle realtà sensibili, possono

25 Boezio utilizza l'esempio dell'astrazione della linea, che viene conosciuta in modo immateriale anche se essa non esiste separata dalla materia. Non resta chiaro però se a questo punto della discussione l'intenzione di Boezio sia soltanto illuminare la natura *incorporale* dei generi e delle specie, oppure aderire anche alla concezione matematica dell'astrazione di Alessandro di Afrodisia, che Alain de Libera denomina "astrazionismo neutro". L'argomentazione di Boezio sembra invece avere come presupposto l'astrazione induttiva (*epagogé*) aristotelica. John Marenbon propende verso una soluzione del problema in cui alla fine Boezio sostiene una posizione di quest'ultimo tipo, chiamato da Marenbon "astrazionismo realista" [Cfr. J. MARENBON, *Boèce, Porphyre et les variétés de l'abstractionnisme*, «Laval théologique et philosophique», 68/1 (2012), pp. 9–20].

26 « Boezio suggerisce qui che il processo d'astrazione rivela la vera natura della cosa contemplata, ma bisogna sottolineare che Boezio non indica affatto come un tale processo sia possibile » [*Ibidem.*, p. 16].

27 « sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspicere et proprietates valeat comprehendere. quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo ueraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diuersarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum indiuiduis esse non potest, efficit genus. itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur uero universaliter... » [*Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., p. 166, ll. 6–15].

28 F. BERTELLONI, *Status... quod non est res. Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*, cit., p. 160.

tuttavia venir colti dall'intelletto come realtà universali aventi l'essere in se stessi, non in altri. La consistenza ontologica dei generi e delle specie è diversa *in re* e *in mente*: individuale *in re*, in quanto essi sussistono soltanto come proprietà inerenti alle cose, universale *in mente*, in quanto vengono colte e per se stesse dall'intelletto umano. Il loro *modo di essere nelle cose* è infatti diverso dal loro *modo di essere nella conoscenza*. Quelle caratteristiche delle cose individuali, che le rendono somiglianti tra loro, sono la realtà ontologica dei generi e delle specie. Quando vengono considerate in se stesse dal pensiero – separatamente cioè dalle cose in cui ineriscono – diventando realtà universali<sup>29</sup>. Per il Boezio dei commenti all'*Isagoge* non esiste dunque l'universale *in re*, ma soltanto *in intellectu*, ma con fondamento *in re*: le caratteristiche che rendono simili diversi individui, permettendone una considerazione d'insieme<sup>30</sup>.

Tuttavia, Etienne Gilson ritiene che, da una prospettiva meramente aristotelica, il problema può essere considerato solo parzialmente risolto, perché la spiegazione della natura degli universali espressa nei commenti all'*Isagoge* avrebbe bisogno di essere affiancata da una teoria dell'intelletto agente, che spieghi come viene attuata l'astrazione dell'universale. Essa è tuttavia assente dalla trattazione<sup>31</sup>. Inoltre, Boezio lascia la questione aperta, affermando alla fine della discussione che egli ha proposto detta soluzione non perché ne sia convinto della sua superiorità riguardo alla dottrina platonica dell'esistenza delle forme intelligibili separate, ma perché essa è coerente con la dottrina dei predicamenti di Aristotele esposta nell'*Isagoge*, che è l'oggetto del commento<sup>32</sup>. Nella *Consolazione della filosofia*, Boezio esprime infatti una diversa concezione degli universali, più sfumata e coerente con la metafisica neoplatonica e agostiniana, in cui la conoscenza si snoda su quattro livelli: sensibilità, immaginazione, ragione e intelletto:

Ogni cosa è conosciuta non secondo l'essenza propria, ma secondo la natura di colui che conosce. Ti mostrerò un breve esempio chiarificatore. La stessa rotondità dei corpi è conosciuta in un modo dalla vista, in altro modo dal tatto: la prima, da lontano, proiettando sull'oggetto i suoi raggi, vede tutto in un momento solo, con un solo sguardo; il secondo, invece, aderendo a tutta la circonferenza, afferra i movimenti, il giro, la rotondità attraverso le singole parti. L'uomo stesso è percepito in un modo dal senso, in un altro modo dall'immaginazione, in un terzo modo dalla ragione, in un altro ancora dall'intelligenza. Il senso infatti valuta, per così dire, la figura concretizzata nella materia; l'immaginazione invece interpreta la figura priva della materia. E la ragione supera anche questa e considera, con una valutazione universale, la specie che si esprime nelle singole cose. Infine, lo sguardo dell'intelligenza si pone ancora più in alto; superando infatti persino l'universalità, coglie la semplice essenza con la pura acutezza della mente<sup>33</sup>.

29 « His igitur terminatis omnis, ut arbitror, questio dissoluta est. Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in insensibilibus. Intelliguntur vero ut semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia » [A. M. T. S. BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., p. 167, ll. 7-12]

30 Francisco Bertelloni fa un dettagliato analisi della soluzione boeziana al problema della consistenza ontologica degli universali nel secondo commento all'*Isagoge* in *El resultado del conocimiento universal en el segundo comentario de Boecio a la Isagogé de Porfirio*, «Scripta Mediaevalia», 5/1 (2012), pp. 11-34, in cui ci siamo in parte ispirati.

31 Cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 170.

32 Cfr. *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., p. 167, ll. 13-20.

33 « omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut hoc brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotonditatem aliter vi-

Al momento di commentare questo passo, Gilson osserva che « per lui, come per Agostino, la sensazione non è una passione subita dall'anima in conseguenza di qualche azione del corpo, ma l'atto attraverso il quale l'anima giudica le passioni subite dal suo corpo. Le impressioni sensibili ci invitano semplicemente a volgerci verso le idee »<sup>34</sup>, che possono venir contemplate soltanto dall'intelletto<sup>35</sup>. Boezio non chiarisce però se c'è, e come sia possibile, l'interazione tra la sensibilità, l'immaginazione, la ragione e l'intelletto nel processo conoscitivo. Resta dunque il problema di come mettere insieme l'universale astratto (aristotelico) con le forme intelligibili (platoniche). Tra i contemporanei neoplatonici greci di Boezio possiamo tuttavia trovare uno schema di rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, che offre un interessante tentativo di armonizzazione del concetto astratto aristotelico con le forme ideali platoniche.

### 7.3. Parola, pensiero e realtà nel neoplatonismo

Nel *Fedone* (72e-78a), *Menone* (80d-86c) Platone spiega la conoscenza umana come ricordo o reminiscenza dell'esperienza che l'anima ha avuto delle Idee prima di unirsi al corpo. Nel *Fedro* (249b-c) egli l'espone in poche righe:

Bisogna, infatti, che l'uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata Idea (εἶδος), procedendo da una molteplicità di sensazioni ad una unità colta col il pensiero. E questa è una reminiscenza (ἀνάμνησις) di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo che sono essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere<sup>36</sup>.

Platone non spiega però come sia possibile passare dalla molteplicità delle sensazioni all'unità dell'idea colta col pensiero. Sirianus (IV-V secoli d.C.), scolarca della Scuola d'Atene e maestro di Proclo, si è rivolto ad Aristotele per trovare parte della soluzione al problema, affidando al concetto astratto la prima tappa del processo, l'unificazione cioè dell'esperienza sensibile<sup>37</sup>. Tuttavia, gli restava ancora da spiegare in che modo il prodotto dell'induzione/astrazione (ἐπαγωγή) riesce a far tornare all'anima il ricordo

---

sus aliter tactus agnoscit; ille eminus manens totum simul iactis radiis intuetur, hic vero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit. Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur » [A. M. T. S. BOEZIO, F. TRONCARELLI (a cura di), *La consolazione della filosofia*, Bompiani, Milano 2019, pp. 470-471 (V, 4, 25-30)].

34 É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 171.

35 Nell'opuscolo *De Divisione* Boezio sembra sostenere ancora un'altra concezione della specie, questa volta come collezione o insieme di individui somiglianti [J. MAGEE (a cura di), *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber*, Brill, Leiden 1998 pp. 8, ll. 9-16, 38, ll. 22-25]. Essa è incompatibile con la soluzione da lui prospettata nel commento all'*Isagoge*. Non è possibile armonizzare tutte e tre, né capire con certezza qual è la sua posizione ultima al riguardo [Si veda R. CROSS, *Form and Universal in Boethius*, «British Journal for the History of Philosophy», 20/3 (2012), pp. 439-458]. Tuttavia, quest'ultimo problema non interessa direttamente la storia che stiamo raccontando.

36 « δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως » [Traduzione presa da G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994, p. 558].

dell'idea (εἶδος), cioè come avviene la reminiscenza (ἀνάμνησις) dell'idea. Per superare questa difficoltà, Sirianus introduce una forma "psichica" come *trait d'union* tra i concetti astratti e le forme intelligibili separate, che è un'immagine impressa nell'anima della forma intelligibile trascendente. Lo stesso λόγος dell'εἶδος (idea separata) è contenuto sia nell'universale indotto a partire dall'esperienza sensibile di diversi individui somiglianti, che nella forma immanente all'anima (forma psichica). L'identità del λόγος di concetto astratto e di forma psichica fa scattare nell'anima la reminiscenza. L'anima, guardando la proiezione contenuta nell'immagine immanente — come chi guarda uno specchio —, alza lo sguardo verso l'εἶδος contenuto nell'intelletto demiurgico. In questo dinamismo neoplatonico, che porta dall'esperienza sensibile alla contemplazione dell'idea, Alain de Libera vede una *sovrapposizione*, un *innesco* (*déclenchement*) e una *riattivazione*: « Una *sovrapposizione*, perché il λόγος prodotto dall'astrazione e il λόγος connaturale all'anima devono essere "sovrapposti", per assicurare la continuità del processo (che è possibile nella misura in cui il loro "contenuto" noematico o definizionale "è lo stesso"). Un *innesco*, perché occorre che il concetto astratto "ec-citi" o "mobiliti" la forma psichica, così che, nella sua *riattivazione*, essa apra la strada alla reminiscenza »<sup>38</sup>. È in questo modo che, nel processo di conoscenza dell'anima caduta nel corpo, il neoplatonismo articola astrazione aristotelica e reminiscenza platonica.

Simplicio di Cilicia (490 ca. – 560 ca. d.C.) — allievo di Ammonio di Ermia — integra in fine il linguaggio umano con la psicologia di Siriano e la teoria dei tre stati dell'universale di Ammonio, articolando in seno al pensiero neoplatonico il rapporto fra parole, pensieri e cose<sup>39</sup>. Nel suo commento alle *Categorie* Simplicio sostiene che l'oggetto di quest'opera sono le parti più semplici della proposizione, cioè le parole semplici (φωναὶ ἀπλᾶί) che significano le realtà semplici (i generi supremi) attraverso la mediazione dei pensieri semplici che si trovano nell'anima umana<sup>40</sup>. Le categorie sono dunque il sistema composto di questi tre termini: parole, pensieri, cose; perché « le realtà sono significate, vale a dire manifestate (δηλοῦται) dalla categoria non in tanto che esse *sono* delle realtà sostanziali, ma in quanto che esse *vengono conosciute* come tali. La significazione non lega in effetti direttamente la parola e la realtà, ma implica necessariamente la mediazione della rappresentazione nell'anima, cioè della nozione (νόημα) »<sup>41</sup>.

La ragione addotta da Simplicio per giustificare l'imprescindibile mediazione del pensiero nel processo di significazione è però squisitamente platonica: parole, pensieri e cose si trovano originariamente uniti e indistinti nell'intelletto primo<sup>42</sup>. In effetti, in

37 La dottrina di Siriano su quest'argomento ci è stata trasmessa da Ermia di Alessandria, padre di Ammonio, che prese note delle lezioni di Siriano sul *Fedro* [P. COUVREUR (a cura di), *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, Librairie E. Bouillon, Paris 1901, p. 171, 4-30]. Per l'esposizione seguono A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., pp. 131-136.

38 A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., p. 135 (i corsivi sono nostri).

39 Si veda *In Cat.*, cit., pp. 12, l. 13 – 13, l. 11. Per l'esposizione di quest'argomento seguono P. HOFFMANN, *Catégories et langage selon Simplicius. La question du skopos du traité aristotélicien des Catégories*, in I. HADOT (a cura di), *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept.-1er oct. 1985)*, Walter de Gruyter, Berlin; New York 1987, pp. 61-90.

40 « ὥστε περὶ τῶν ἀπλῶν καὶ γενικωτάτων τοῦ λόγου μορίων εἶναι τὸν σκοπὸν τῶν τὰ ἀπλᾶ πράγματα σημαίνοντων καὶ τὰ περὶ τῶν ἀπλῶν πραγμάτων ἀπλᾶ νοήματα » [SIMPLICIUS, *In Cat.*, cit., p. 10, ll. 17-19].

41 P. HOFFMANN, *Catégories et langage selon Simplicius*, cit., p. 75.

42 Si tratta dell'intelletto intelligibile (νοῦς νοητός) della teologia di Proclo. Essendo il commento alle *Categorie* un'opera per principianti, Simplicio "semplifica" la spiegazione. Si veda *Ibidem.*, p. 84.

seno al νοῦς le cose (πράγματα) e le nozioni o concetti (νοήματα) sono una e la stessa realtà. Per via di quest'unità primordiale, nell'intelletto primo non c'è bisogno della parola (φωνή)<sup>43</sup>. Tuttavia, l'anima possiede queste realtà in una modalità diversa: guardando gli esseri presenti nell'intelletto primo, essa ne separa il λόγος, creando in sé delle immagini (εἰκόνας) capaci di sostituire quei prototipi. Questa modalità è al contempo cognitiva (γνωστικούς) e generatrice (γεννητικούς) perché, quando l'anima allontana lo sguardo dall'intelletto primo, il λόγος posseduto nelle immagini ha la capacità di generare nell'anima delle nozioni in accordo con le cose viste in precedenza<sup>44</sup>.

Tuttavia, la caduta delle singole anime nella corporeità e nel divenire ne muta lo stato ontologico, provocando in esse l'oblio delle realtà che avevano conosciuto nell'intelletto primo. Proprio questa nuova situazione dà origine al linguaggio, poiché l'anima ha bisogno non solo della vista, ma anche dell'udito, per poter risvegliare le visioni originarie nelle immagini che porta impresse in sé. C'è infatti bisogno che un'altra anima, il maestro, in cui si è già destato il ricordo della verità e la contempla, per mezzo della parola (φωνή) che la visione della verità ha generato in lei, risvegli il concetto (ἔννοια) che si trova ancora assopito nell'anima del discepolo<sup>45</sup>. « I pensieri, messi in motto nel modo giusto, si aggiustano alle cose, e si genera così la conoscenza degli enti, e il desiderio innato (ὁ αὐτοφυνής ἔρως) dell'anima si acquieta »<sup>46</sup>.

La parola (vox, φωνή) nasce dunque come strumento di mediazione nell'impulso per ristabilire l'unità originaria tra il pensiero e le cose, che l'anima aveva infranto già sin dal momento della generazione delle immagini sostitutive dei prototipi contemplati nell'intelletto primo. Il linguaggio orale rende comunicabile il pensiero tra le anime imprigionate nei corpi — separate tra di loro e dall'intelletto primo — e permette che in esse i pensieri si aggiustino alle cose, riavvicinando in questo modo le anime all'intelletto, e facendole desiderare quello stato originario in cui non c'era bisogno della parola<sup>47</sup>. Il fondamento ultimo dell'unità è anche qui la condivisione di un identico λόγος tra ἔννοια e πρᾶγμα, come abbiamo già visto nel caso della comunanza di λόγος proposta da Siriano tra concetto astratto aristotelico e idea separata platonica, con l'aggiunta però della necessità che l'anima caduta nel corpo ha della comunicazione del pensiero per mezzo della parola — veicolo del λόγος — per ricomporre l'unità originaria tra pensiero e cosa. Costruite sullo stesso sfondo platonico, lo schema proposto da Simplicio e la concezione agostiniana del linguaggio presentano delle analogie. In effetti, la materialità della parola proferita — sia orale che scritta — ha in ambedue un ruolo meramente strumentale per la ricomposizione dell'identità tra pensiero e cosa, in cui consiste la conoscenza. Le differenze sono causate dal diverso sfondo teologico che le sorregge. Per Simplicio la parola del maestro “risveglia” un sapere ormai presente nell'anima del discepolo, frutto della previa contemplazione delle realtà nell'intelletto primo, per Agostino invece la parola proferita dal maestro fornisce l'occasione perché il Maestro interiore — il Dio uno e trino del cristianesimo — illumini l'anima del discepolo, generando in lui la conoscenza delle cose.

43 Cfr. *In Cat.*, cit., p. 12, ll. 16-19.

44 Cfr. *Ibidem.*, p. 12, ll. 19-25.

45 Cfr. *Ibidem.*, p. 12, l. 25 – p. 13, l. 4.

46 « αἱ δὲ νοήσεις οἰκείως κινηθεῖσαι ἐφαρμόττουσι τοῖς πράγμασιν, καὶ οὕτως γίνεται ἡ ὄντων γνῶσις καὶ ὁ αὐτοφυνής ἔρως τῆς ψυχῆς ἀποπίμπλαται » [*Ibidem.*, p. 13, ll. 2-4].

47 Cfr. *Ibidem.*, p. 13, ll. 4-11.