

## **Parte seconda**

**Linguaggio, pensiero ed essere da  
Pietro Abelardo a Guglielmo di  
Occam**



## A cavallo tra XI e XII secoli: Il triangolo semantico nella dialettica di Abelardo

Nel corso del X secolo d.C., l'Europa occidentale e il bacino del Mediterraneo uscirono finalmente dalla lunga crisi politica e sociale che si prolungava sin dal periodo tardo-antico (V-VI secoli d.C.). Il declino demografico ed economico sperimentato in Europa durante l'Alto Medioevo ebbe il suo punto d'inflessione tra il VIII e IX secoli d.C. Il cambiamento di tendenza è stato tradizionalmente associato alla fine delle migrazioni barbariche, la fondazione dell'impero carolingio e l'introduzione di nuove tecniche di coltivazione, come per esempio, l'utilizzo del cosiddetto aratro pesante e la rotazione delle colture. Tuttavia, le condizioni climatiche alla fine del primo millennio sono anche state un fattore importante della ripresa, perché sono diventate più favorevoli all'agricoltura e gli scambi commerciali. Questo nuovo sviluppo economico-culturale culminerà durante il periodo centrale del Basso Medioevo (XIII secolo d.C.).

Anche se il nascente Sacro Impero Romano Germanico garantiva durante il VIII e IX secoli un maggior ordine e controllo del territorio, le popolazioni erano ancora soggette a frequenti saccheggi, massacri e distruzioni, causati dalle scorribande dei Magiari, Normanni e Saraceni. Castelli e roccaforti venivano costruiti per la difesa contro gli attacchi, ma essi offrivano rifugio soprattutto ai nobili, lasciando tante volte i contadini e artigiani in balia degli assalitori. Perciò, a partire del X secolo, il bisogno di maggior sicurezza del resto degli abitanti portò alla fortificazione delle città, e alla loro ripopolazione. I centri abitati medievali — costruiti (o ricostruiti) attorno alle cattedrali — erano spesso guidati dai loro vescovi o da un'aristocrazia formata da proprietari terrieri e immobiliari. Nelle città si svilupparono inoltre ceti imprenditoriali e mercantili, che si aggregavano per la difesa dei loro interessi: nascono così le gilde dei commercianti e le corporazioni degli artigiani e di altri mestieri. Il grado di autonomia di governo delle città europee medievali ri-

guardo alle nobiltà feudali era molto vario, e trovò nei Comuni dell'Italia centro-settentrionale la sua espressione più piena.

Nell'Alto Medioevo l'insegnamento aveva come finalità soprattutto la formazione dei monaci e del clero. Le materie umanistiche venivano insegnate nelle scuole dei monasteri, ma abitualmente il contenuto delle lezioni si riduceva a quanto bastava per una corretta comprensione della Sacra Scrittura e degli scritti dei Padri della Chiesa. Tuttavia, la necessità di educazione dei nascenti ceti cittadini e delle élite governanti (sia civili che ecclesiastiche) dei borghi stimolò la creazione di scuole addossate alle cattedrali delle città, i cui maestri erano i loro canonici, e che saranno il germe delle future università. In effetti, il bisogno di creare una cornice giuridica comune, che facilitasse i rapporti politici e commerciali tra i diversi popoli europei, favorì in questo periodo la riscoperta del diritto romano — il *Codex iuris civilis* di Giustiniano — e la fondazione dell'università di Bologna (1088 d. C.), nonché la sistematizzazione del diritto ecclesiastico (*Decretum Gratiani*, 1140 d. C.)<sup>1</sup>.

La nuova situazione culturale, che era venuta a crearsi in mezzo ai cambiamenti socio-politici ed economici del primo periodo del Basso Medioevo, richiedeva nuovi contenuti formativi e un nuovo stile di insegnamento. Le aspettative e i bisogni degli studenti e i loro interessi erano diversi da quelli dei monaci. Come rileva Charles Lohr, « all'interno di questa matrice è sorto un nuovo tipo di insegnante, un nuovo tipo di *magister*. Sebbene appartenesse ancora al ceto clericale, secondo la divisione tradizionale della società, egli non era più un insegnante come era stato Alcuino, e nemmeno come Notker Labeo o Scoto Eriugena. Invece, allo stesso modo come i commercianti che si stabilivano nelle città, come i carpentieri e i muratori che si organizzavano in gilde, questo nuovo maestro aveva la coscienza di appartenere a un mestiere. Il suo mestiere era l'apprendimento e l'insegnamento, la riflessione personale e la sua diffusione a lezione. Le arti liberali erano la sua specialità. Fu questo tipo di maestro che si rivolse avidamente ad Aristotele »<sup>2</sup>.

L'insieme degli scritti di Aristotele, che fino a quel fomento erano stati tradotti soltanto parzialmente al latino, divenne accessibile nella sua integrità allo studioso medievale grazie allo sforzo fatto nei XII-XIII secoli per assorbire le conoscenze filosofiche, mediche, astrologiche e scientifiche dell'antica Grecia, del giudaismo e della cultura islamica<sup>3</sup>. La sete di sapere dei ceti emergenti era il motore che spingeva buona parte dell'immane opera di traduzione delle opere di Aristotele e dei loro commenti neoplatonici e arabi. Un desiderio di conoscere che non si riduceva però all'ambito teologico o religioso-spirituale, che aveva mosso ai *magistri* formati nelle scuole abbaziali, ma abbracciava ogni aspetto del reale. Questo fatto genererà frequenti tensioni e conflitti tra i sostenitori della visione monastica del mondo e i nuovi maestri, integrati pienamente nella nascente vita civile<sup>4</sup>.

1 Cfr. T. E. HUFF, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003<sup>2</sup>, pp. 120–123; H. J. BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983.

2 C. H. LOHR, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, in N. KREZMANN – A. KENNY – J. PINBORG – E. STUMP (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2008, p. 82.

3 Per rendersi conto della grandezza e della vastità di ambiti in cui si esplica questo periodo di rinascita culturale europea si veda R. L. BENSON – G. CONSTABLE – C. D. LANHAM (a cura di), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, Toronto; Buffalo; London 1999.

La scuola di traduttori creatasi a Toledo a partire della conquista di quella città nel 1085 da parte del re Alfonso VI di Castiglia ebbe un ruolo fondamentale in questa impresa.

Come abbiamo accennato al momento di introdurre la concezione di Boezio del triangolo semantico, all'inizio del secondo millennio soltanto due delle opere logiche di Aristotele erano disponibili nella loro traduzione boeziana, le *Categorie* e il *De interpretatione*. Insieme con l'*Isagoge* di Porfirio, nella traduzione fatta anche da Boezio, esse erano il punto di riferimento nell'insegnamento della logica. Tuttavia, la progressiva riscoperta e diffusione del resto delle vecchie traduzioni latine dell'*Organon* durante il XII secolo (*Analitici primi*, *Topici* e gli *Elenchi sofistici*), assieme alla traduzione contemporanea fatta da Giacomo da Venezia degli *Analitici posteriori*, diedero un nuovo impulso allo sviluppo di un pensiero logico medievale proprio e originale, la cosiddetta "logica moderna" — *logica modernorum* — dei terministi e dei modisti del XIII secolo. Orbene, l'idea della logica aristotelica che si son fatti i dialettici del XI e del XII secoli è fortemente condizionata dalla mancanza del contesto offerto dall'intero *corpus* dello Stagirita, che venne reso disponibile agli studiosi soltanto alla fine di questo periodo. In effetti, molti dei concetti impiegati nell'*Organon* possiedono anche una valenza metafisica e gnoseologica che può essere apprezzata soltanto quando queste opere vengono lette alla luce della *Metafisica*, della *Fisica* o del *De anima*.

Pietro Abelardo [Le Pallet (Nantes), 1079 – Chalon-sur-Saône (Borgogna), 1142] è il filosofo dialettico più importante del XII secolo e una delle figure più note del Medioevo. Sin da molto giovane, Abelardo occupò un posto preminente tra i maestri delle scuole parigine. Insieme con Anselmo d'Aosta, egli è stato uno degli attori della nascita del pensiero scolastico medievale. Anche se lo studio e insegnamento della logica improntarono l'inizio della sua attività docente, nella maturità s'interessò soprattutto di tematiche teologiche e morali. Le sue dottrine trinitarie sono state al centro di accese dispute con Guglielmo di San Thierry e Bernardo di Clairvaux, che portarono alla sua scomunica. Tuttavia, la sua totale fiducia nella capacità della ragione di risolvere le apparenti contraddizioni, sia tra le diverse fonti della Rivelazione cristiana che della tradizione ricevuta dai Padri della Chiesa, avranno un positivo influsso sullo sviluppo della scolastica successiva<sup>5</sup>.

### 8.1. I trattati dialettici di Abelardo

Come la maggior parte delle opere logiche dei maestri del dodicesimo secolo, gli scritti dialettici di Abelardo sono glosse o commenti ai sette testi<sup>6</sup> che compongono la *logica vetus*. Del Maestro di Le Pallet sono stati parzialmente conservati due cicli di commenti testuali<sup>7</sup>: (1) Delle glosse letterali alla *Logica vetus*, appartenenti al suo primo periodo di in-

4 Cfr. C. H. LOHR, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, cit., pp. 82–83. Sul conflitto tra i teologi e i dialettici nei XI e XII secoli si veda É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 281–288.

5 Cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 339. Nel suo contributo al *Cambridge Companion* dedicato a questo pensatore, John Marenbon offre una visione sintetica sia della vita e opera di Pietro Abelardo che del contesto in cui essa si è dispiegata [*Life, Milieu, and Intellectual Contexts*, in K. GUILFOY – J. E. BROWER (a cura di), *The Cambridge companion to Abelard (Cambridge companions to philosophy)*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.] 2004, pp. 13–44].

6 *Isagoge*, *Categorie*, *Sull'interpretazione*, *De topicis differentiis*, *De divisione*, *De syllogismis categoricis* e *De syllogismis hypotheticis* (si veda la nota 4 del capitolo 6).

segnamento (1110 ca. – 1120 ca.)<sup>8</sup>; e (2) la cosiddetta *Logica ingredientibus* (Logica “per i principianti”, 1117 ca. – 1122/23 ca.)<sup>9</sup>. A questi si aggiungono la *Dialectica*<sup>10</sup> (1116 ca.), un manuale per l’insegnamento della logica, di cui mancano l’inizio e la fine; il *Tractatus de intellectibus*<sup>11</sup> (1123 ca. – 1126 ca.), che potrebbe essere stato una sezione di un’opera più estesa che è andata persa, in cui Abelardo discute il processo della conoscenza. Anche se la loro autenticità non è sicura, sono considerati abelardiani un terzo commento all’*Isagoge*: la *Logica “nostrorum petitioni sociorum”*, noto anche come le *Glosulae super Porphyrium*<sup>12</sup> (1123 ca. – 1126 ca.)<sup>13</sup>, e la *Glossae secundum vocales*<sup>14</sup>. Le discussioni ivi contenute sviluppano, oltre a ciò che è strettamente logico, tematiche di carattere metafisico, gnoseologico e linguistico. Il rigore e la chiarezza argomentativa di Abelardo, manifestati in questi scritti, unite all’audacia di affrontare senza paura qualsiasi oggetto degno di essere pensato, saranno un punto di riferimento e una fonte d’ispirazione per i maestri medievali dei secoli successivi<sup>15</sup>.

Come è stato il caso dei commenti all’*Isagoge* porfiriana e all’*Organon* aristotelico di Boezio e dei neoplatonici, discussi nei precedenti capitoli, le glosse di Abelardo sono tutt’altro che mere analisi descrittive di questi testi. Anche se ne seguono l’argomento e la disposizione, essi sono piuttosto un’occasione per esporre le proprie opinioni sugli argomenti ivi trattati, in dialogo sia con le domande poste dal testo che i dibattiti in corso con i suoi contemporanei. Abelardo le interpreta alla luce delle altre opere logiche di Aristotele a lui note, dei commenti di Boezio all’opera in questione, degli altri trattati logici boeziani e delle opere dei grammatici della tarda Antichità (specialmente le *Institutiones* di Prisciano e i *Topica* di Cicerone), ma soprattutto applica ad esse il suo acuto occhio criti-

- 
- 7 Per una presentazione sintetica della datazione delle opere logiche di Abelardo si può vedere l’introduzione all’edizione critica delle *Glossae super Peri Hermeneias*: K. JACOBI – C. STRUB (a cura di), *Petri Abaelardi Glossae super Peri Hermeneias. I*, Brepols, Turnhout 2010, p. LXIII–LXIV (abbreviata GsPeriHerm nei successivi riferimenti). John Marenbon presenta lo *status quaestionis* riguardante le ricerche sull’autenticità e sulla datazione delle opere di questo autore nel primo capitolo del suo *Abelard in Four Dimensions: A Twelfth-Century Philosopher in His Context and Ours*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2013 [pp. 24–43].
- 8 P. ABAELARDUS, M. DAL PRA (a cura di), *Scritti di logica: Introductiones dialecticae: Editio super Porphyrium, Glossae in Categorias, Editio super Aristotelem De interpretatione, De divisionibus, Logica ingredientibus: Super Topica glossae*, La nuova Italia, Firenze 1969<sup>2</sup>. Ci sono ragionevoli dubbi sulla paternità abelardiana di queste glosse [Si veda J. MARENBNON, *Abelard in Four Dimensions*, cit., pp. 30–31].
- 9 Edita per prima volta nei primi decenni del ventesimo secolo: B. GEYER (a cura di), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster i. W. 1919/1933.
- 10 L. M. DE RIJK (a cura di), *Dialectica*, Van Gorcum, Assen 1956.
- 11 Ci sono due edizioni del testo: L. URBANI ULIVI (a cura di), *La psicologia di Abelardo e il «Tractatus de intellectibus»*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1976; P. MORIN (a cura di), *Des intellections*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1994. In queste pagine utilizzeremo quella più recente, utilizzando l’abbreviatura *De Int.*
- 12 *II. Die Logica «Nostrorum petitioni sociorum»*. *Die Glossen zu Porphyrius*, in B. GEYER (a cura di), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster i. W. 1933, pp. 506–648 (abbreviata LNPS nei successivi riferimenti).
- 13 Cfr. K. GUILFOY – J. E. BROWER, *Introduction*, in K. GUILFOY – J. E. BROWER (a cura di), *The Cambridge companion to Abelard (Cambridge companions to philosophy)*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.] 2004, pp. 6–7; J. MARENBNON, *Life, Milieu, and Intellectual Contexts*, cit., pp. 18–19.
- 14 *Glossae secundum uocales*, in C. OTTAVIANO (a cura di), *Testi medioevali inediti (Fontes Ambrosiani)*, presso la Biblioteca ambrosiana, Milano 1932, pp. 93–207.
- 15 Cfr. K. GUILFOY – J. E. BROWER, *Introduction*, cit., pp. 6, 8.

co, allo scopo di purgare il pensiero logico dello Stagirita dalle tendenze platoniche e neo-platoniche che egli credeva di scorgere nelle precedenti interpretazioni. La prospettiva da cui egli tratta gli argomenti è però condizionata dalla sua parziale conoscenza del *corpus* aristotelico, che ne fa diventare preponderante la componente logica. Tuttavia, ciò che da un punto di vista meramente esegetico è stato un chiaro limite, ha lasciato spazio perché l'ingegno di Abelardo si esplicasse liberamente, obbligandolo a creare delle soluzioni alternative per i problemi che doveva affrontare<sup>16</sup>.

Una parte importante della *Logica ingredientibus* è dedicata a glossare l'*Isagoge* di Porfirio<sup>17</sup> e il *Peri hermeneias* aristotelico<sup>18</sup>, che saranno per noi oggetto di speciale attenzione<sup>19</sup>. Questi dettagliati commenti erano stati preceduti da una prima esposizione scolastica del loro contenuto nei commenti letterali a queste opere (*Editio super Porphyrium* e nella *Editio super Aristotelem De interpretatione*)<sup>20</sup>. Per ciò che riguarda la spiegazione delle prime righe del *De interpretatione*, nel primo commento non si trovano approfondimenti teoretici di rilievo. Invece, le *Glossæ* — armonicamente integrate nell'insieme delle esposizioni raccolte nella *Logica ingredientibus*, e lette alla luce della dottrina abelardiana sugli universali, esposta nella prima parte del commento all'*Isagoge*, e del suo particolare modo di concepire l'intellezione nel *De intellectibus* — daranno origine a un nuovo modo di intendere la natura del vicendevole rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, che si distacca nettamente dal modo aristotelico di comprendere il triangolo semantico. Essa poggia su tre affermazioni di carattere ontologico, che sono il nucleo della particolare posizione nominalista di Abelardo:

- 1) Nella realtà non esistono che sostanze individuali a se stanti.
- 2) Le intellezioni non sono forme universali astratte dagli enti concreti, ma idee più o meno vaghe del reale, formate grazie all'esperienza sensibile.
- 3) Soltanto il significato veicolato dalle parole può essere universale.

Anche se, come abbiamo appena accennato, Abelardo affronta tematiche metafisiche o psicologiche, le sue argomentazioni vengono impostate da un punto di vista che egli denomina dialettico, cioè logico. Le risposte alle domande sulla natura delle cose e delle intellezioni con cui cogliamo le cose nella nostra mente sono fondamentali per spiegare la significazione linguistica, ma egli si chiede primariamente sulla natura e il modo di significare dei termini e delle parole che utilizziamo per parlare delle cose, e sulle regole del corretto nominare (la predicazione) e argomentare. Per poter capire la novità e allo stesso tempo la continuità delle sue vedute bisogna tener conto di questo rovesciamento nella prospettiva, ormai non più primariamente ontologica o gnoseologica. A questo scopo, af-

16 Cfr. É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 340–341.

17 *I. Die Logica «ingredientibus»*. 1. *Die Glossen zu Porphyrius*, in B. GEYER (a cura di), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster i. W. 1919, pp. 1–109 (abbreviata LiGsPorph nei successivi riferimenti).

18 *I. Die Logica «ingredientibus»*. 3. *Die Glossen zu Peri Hermeneias*, in B. GEYER (a cura di), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster i. W. 1927, pp. 307–503. In queste pagine utilizziamo però la più recente edizione critica preparata da Klaus Jacobi e Christian Strub (vid. nota 7 del presente capitolo).

19 Nell'edizione di Geyer della Logica 'per i principianti' troviamo tra queste due un lungo commento alle *Categorie* (*I. Die Logica «ingredientibus»*. 2. *Die Glossen zu den Kategorien*, in B. GEYER (a cura di), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster i. W. 1921, pp. 111–305, abbreviato LiG-sCat nei successivi riferimenti).

20 In *Scritti di logica*, cit., pp. 3–42, 69–153.

fronteremo l'analisi della questione a partire degli argomenti sviluppati nelle prime pagine delle sue *Glossae* al *Peri Hermeneias*, ma senza tralasciare ciò che Abelardo discute nella sua glossa all' *Isagoge*.

## 8.2. L'universalità risiede nel significato linguistico

L'obbiettivo di Abelardo quando analizza le domande sulla natura degli universali, poste da Porfirio nel proemio all' *Isagoge*, è mostrare che, secondo la definizione aristotelica di universale — ciò che per natura è atto ad essere predicato da molti<sup>21</sup> —, possono essere chiamati tali soltanto i termini comuni (nomi e verbi)<sup>22</sup>. A questo scopo, il Maestro di Le Pallet procede a smontare per primo le argomentazioni dei suoi contemporanei che sostengono sia l'esistenza di sostanze o essenze universali (realismo forte di taglio platonico), sia di forme universali negli enti individuali (realismo moderato di taglio peripatetico). Dopo averle presentate a una a una, egli mostra le contraddizioni insite nelle ragioni a favore dell'esistenza di entità universali di qualsiasi tipo, per concludere che l'universalità non può essere attribuita alle cose, ma soltanto ad un tipo concreto di parole: i termini (*vocabula*) universali<sup>23</sup>.

Allo stesso modo come alcuni dei nomi vengono detti appellativi dai grammatici ed altri propri, i dialettici chiamano universali alcune delle espressioni (*sermonum*) semplici, ed altre invece particolari, cioè singolari. È universale il termine (*vocabulum*) che può essere per convenzione predicato singolarmente di molti, come il nome 'uomo', che può venir aggiunto al nome particolare degli uomini secondo la natura dei soggetti a cui il termine è imposto. È invece singolare quello che è predicabile di uno solo, come 'Socrates', perché nomina solo uno<sup>24</sup>.

21 « Poiché alcune delle cose sono universali, altre individuali — chiamo universale ciò che per natura si predica di più cose, individuale ciò che non vi si predica: per esempio, *uomo* è tra le cose universali, *Callia* tra quelle individuali —, è necessario enunciare che qualcosa appartiene o no, talvolta a qualcuna delle cose universali, talvolta a qualcuna di quelle individuali » [*Per. Herm.*, cit. 7 (17a39-17b4); Trad. presa da *Organon. 1. Categorie, dell'interpretazione, analitici primi*, cit.; cfr. *LiGsPorph*, cit., p. 9, ll. 18-28].

22 « Nam uniuersale non solum nomina continet, uerum etiam uerba et infinita nomina » [*LiGsPorph*, cit., p. 18, ll. 1-2]. Claude Lafleur e Joanne Carrier hanno fatto una edizione critica della sezione della glossa all' *Isagoge* in cui Abelardo sviluppa il problema degli universali, corrispondenti alle pagine 1 (l. 3) a 32 (l. 12) dell'edizione di Geyer: *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica « Ingredientibus »: Super Porphyrium*, «Laval théologique et philosophique», 68/1 (2012), pp. 129-210. Anche se i riferimenti verranno sempre fatti all'edizione di Geyer, riporteremo però il testo rivisto da questi due studiosi quando verranno citati brani di quella sezione della glossa.

23 « Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res sigillatim neque collectim accepte 'uniuersales' dici possunt, in eo quod de pluribus predicantur, restat ut huiusmodi uniuersalitem solis uocibus adscribamus » [*LiGsPorph*, cit., p. 16, ll. 19-22]. Francisco Bertelloni presenta in modo sintetico gli argomenti di Abelardo contro il realismo in *Pars Destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica « Ingredientibus »*, «Patristica et Mediævalia», 7 (1986), pp. 49-64.

24 « Sicut igitur nominum quaedam appellatiua a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam uniuersales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur. Est autem uniuersale uocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inuentione sua predicari, ut hoc nomen 'homo', quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum. Singulare uero est quod de uno solo predicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur » [*LiGsPorph*, cit., p. 16, ll. 22-30.].

Riteniamo necessario fare a questo punto un chiarimento terminologico di non poca importanza. La parola *vox* fa riferimento di per sé all'emissione vocale di un suono. Questo è il senso del roscellineano *flatus vocis*. Chi legge con attenzione le glosse all'*Isagoge* e al *Peri Hermeneias* della *Logica ingredientibus* intuisce però che quando Abelardo usa il termine *vox* pensa ad essa in quanto portatrice di significato per convenzione (*ex hominum institutione*), e non come mera emissione di suono. Nel passo appena riportato egli adopera il termine *sermo* invece di *vox* per riferirsi al significato convenzionalmente portato dalla *vox*, perché esso non si presta a confusioni. Perciò, nella posteriore esposizione dell'*Isagoge*, contenuta nella *Logica "Nostrorum petitioni sociorum"*, Abelardo utilizzerà a questo scopo solo i termini *sermo* e *nomen*. Il Maestro di Le Pallet vi spiega infatti che il rapporto tra il *sermo* 'homo' e la *vox* 'homo' è analogo a quello tra la forma e la materia di un esistente concreto (una 'essentia'<sup>25</sup>). Possiamo pensare, ad esempio, al rapporto che c'è nel David di Michelangelo tra la concreta *forma* scolpita e la *materialità* del concreto pezzo levigato di marmo di Carrara in cui è scolpita<sup>26</sup>. In effetti, anche se il *sermo* non esiste senza la *vox* che lo trasmette per mezzo del suono — o il suo equivalente scritto —, sono solo i *sermones* — i significati convenzionali — quelli che vengono predicati di molti, e non le *voces* in quanto semplici emissioni sonore<sup>27</sup>.

Il lavoro di decostruzione dei fondamenti del realismo degli universali è soltanto la *pars destruens* della trattazione abelardiana. Per Abelardo, la possibilità di esprimere un significato che riguardi allo stesso modo più individui non può risiedere nella coincidenza dei singoli esistenti in una terza cosa (*res universalis*), neppure nella semplice riduzione antirealistica della *res universalis* a *flatus vocis*, operata dal nominalismo di Roscellino di Compiègne, perché in essa si sostituisce semplicemente una *res universalis* per una *res individualis*<sup>28</sup>. Bisogna perciò liberare il campo per una nuova spiegazione dell'universalità della significazione linguistica, scevra di presupposti ontologici. A questo scopo dedica Abelardo il resto della sua discussione delle domande poste da Porfirio nel proemio dell'*Isagoge*. Sebbene la sua sottile e complessa analisi del problema degli universali sia di grande interesse storico e speculativo, entrare in essa ci porterebbe tuttavia a perdere di fuoco il triangolo semantico nel suo insieme<sup>29</sup>. In queste pagine concentreremo perciò la nostra attenzione nel modo come Abelardo articola la relazione tra i termini linguistici, le

25 Il termine *essentia* adoperato da Abelardo non ha lo stesso significato che avrà nella scolastica posteriore, cioè l'essenza o natura delle cose, ma quello di sussistente o esistente concreto [Cfr. L. M. DE RIJK, *Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being*, «Vivarium», 24/2 (1986), p. 110; N. KRETZMANN, *The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard*, in R. L. BENSON – G. CONSTABLE – C. D. LANHAM (a cura di), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, Toronto; Buffalo; London 1999, p. 497].

26 Cfr. LNPS, cit., pp. 522, 10 – 524, 20; J. MARENBNON, *Abelard's Theory of Universals*, in G. GUIGON – G. RODRIGUEZ-PEREYRA (a cura di), *Nominalism About Properties: New Essays*, Routledge, London - New York 2015, pp. 51–52. L'esempio della statua, che abbiamo usato per illustrare il rapporto tra voce e significato, non è quello usato da Abelardo nella LNPS, ma ci è sembrato più chiaro.

27 Anche se Abelardo non tratta del linguaggio scritto indipendentemente dal linguaggio orale, l'analogia *materia-forma* è applicabile al rapporto tra il significato linguistico e le parole espresse in una scrittura non fonetica.

28 Cfr. F. BERTELLONI, *Status... quod non est res*, cit., p. 166.

29 Chi è interessato ad approfondire la soluzione abelardiana al problema degli universali ne può trovare un'esposizione ragionata in P. KING, *Abelard's Answers to Porphyry*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 249–270; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., pp. 185–198; A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., pp. 281–498; J. MARENBNON, *Abelard's Theory of Universals*, cit.; C. WENIN, *La signification des universaux chez Abélard*, cit..

intellezioni e le cose, che dovremo ricostruire analizzando sia le sue glosse al *Peri hermenias* aristotelico, che le trattazioni del problema dell'universalità della significazione linguistica dei suoi commenti all'*Isagoge* e della funzione e natura delle intellezioni del *De intellectibus*.

### 8.3. La doppia significazione di nomi e verbi

Nel proemio alle *Glossae*, prima di iniziare il commento esegetico al *De interpretatione*, Abelardo sottolinea il fatto che la finalità del trattato aristotelico è la delucidazione di ogni discorso di per sé significativo di natura convenzionale. In effetti, lo Stagirita ivi tratta della proposizione categorica e delle sue parti principali: il nome e il verbo. Sin dalle prime righe, Abelardo mette a fuoco la significazione linguistica, collocando così al centro della discussione l'aspetto semantico del linguaggio, il modo cioè intenzionale di rapportarsi dei verbi e dei nomi con i contenuti mentali e con il reale<sup>30</sup>.

I nomi e verbi hanno un doppio significato, uno in riferimento alle cose, e l'altro alle intellezioni. Significano le cose quando costituiscono (*constituendo*) le intellezioni che le corrispondono, quando fissano cioè l'attenzione (*attendentes*) in qualche natura o proprietà delle cose. Si dice invece che esse designano le intellezioni, sia che si tratti di quelle di colui che emette la voce che di colui che la ascolta. Si dice infatti che la voce significa l'intellezione del parlante nella misura in cui la rende manifesta all'uditore, generando in lui un'intellezione con-simile (*consimilem*)<sup>31</sup>.

Anche se a prima vista la spiegazione del maestro di Le Pallet non sembrerebbe discostarsi dall'impostazione semantica aristotelica — condivisa anche da Boezio —, in cui le parole significano sia le intellezioni in modo immediato che le cose mediante le intellezioni, dietro ciò che si dice in queste righe si cela tuttavia una prospettiva distinta del rapporto di significazione. La differenza radica nel fatto che, diversamente dallo Stagirita, Abelardo imposta il baricentro del rapporto semantico sugli assi parola-cosa e parola-intellezione, e non sull'asse intellezione-cosa. Egli studia cioè il rapporto semantico non da una prospettiva gnoseologica ma dialettico-logica, ossia linguistica. La finalità del lin-

30 « Nella triade φωναί-νοήματα-ὄντα ripresa nella forma *voces-significationes-res* (piuttosto che *voces-cogitationes-res*) Abelardo opta per *voces* e *significationes*, Alberico e i suoi per *res* e *voces*. Possiamo vedere che nel rigore dei termini, Abelardo non è un “concettualista”, come si è detto troppo spesso, ma un “semiotico”. Nella triade di parole, concetti e cose, al centro del dispositivo Abelardo pone la *significatio*, non il *conceptus*. Questo è, secondo la felice formula di J. Jolivet, il segno incontestabile che la sua filosofia non è una filosofia del concetto, ma una “filosofia nel linguaggio” » [A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., pp. 192–193]. Essendo d'accordo con la sostanza di questa osservazione di De Libera, pensiamo sia più giusto dire che Abelardo è un “semanticista” piuttosto che un semiotico.

31 « Nomina enim et verba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus. Res enim significant constituendo intellectus ad eas pertinentes, hoc est naturam aliquam earum vel proprietatem attendentes. Intellectus quoque designare dicuntur, sive is sit intellectus proferentis vocem sive audientis eam. Nam intellectum proferentis in eo significare vox dicitur, quod ipsum auditori manifestat, dum consimilem in auditore generat » [*GsPeriHerm*, cit., p. 18 ll. 27-35; Cfr. *Dialectica*, cit., p. 154, ll. 20-29; *LiGsCat*, cit., pp. 112, l. 31 - 113, l. 3]. L'opinione che significare vuol dire costituire o generare un'intellezione appartiene al patrimonio boeziano ricevuto da Abelardo [Cfr. *In Per. Herm. 1*, cit., p. es. pp. 62, ll. 5-9; J. BIARD, *Logique et psychologie dans le De Intellectibus d'Abélard*, in J. JOLIVET – H. HABRIAS (a cura di), *Pierre Abélard: Colloque international de Nantes (Histoire)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 8/7/2015, § 8, <<http://books.openedition.org/pur/18411>>].

guaggio è pragmatica e comunicativa: la condivisione cioè dei contenuti di pensiero tra i membri della comunità umana, necessaria per la sua sopravvivenza e crescita.

La *significatio rei* e la *significatio intellectus* sono due modi di significare in qualche modo indipendenti perché, come vedremo più avanti, il rapporto che Abelardo stabilisce tra intellesione e cosa è distinto della somiglianza (ὁμοίωσις) aristotelica tra la forma inerente alla cosa e la forma della cosa conosciuta concepita dalla mente del soggetto conoscente. La parola serve in un primo momento a indirizzare l'attenzione della mente sulla cosa, e in questo modo provocare la costituzione dell'intellessione. La parola è perciò lo strumento portatore di significato utile a generare una intellesione, prima nella mente di chi parla e poi nella mente di chi ascolta<sup>32</sup>. Le parole hanno però la capacità di designare direttamente le cose, senza l'intermediazione delle intellezioni. L'affermazione esplicita della *significatio rei* fa parte del contributo di Abelardo a quel sostrato di idee, generatosi a cavallo tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo, su cui si svilupperà più tardi la teoria logico-semantica della *suppositio*<sup>33</sup>, uno degli assi portanti della logica terminista che rivoluzionerà il panorama filosofico tardo-medievale<sup>34</sup>. Tuttavia, anche se la *significatio rerum* è fondamentale per la costituzione delle intellezioni, e svolge inoltre un ruolo linguistico imprescindibile, Abelardo è conscio del fatto che l'intrinseca contingenza del reale rende contingente il rapporto di significazione tra le parole e i singoli esistenti. La *significatio rei* non può perciò fungere di asse portante della comunicazione tra gli uomini.

In effetti, le parole sono gli elementi costitutivi del discorso, e non c'è discorso possibile senza significato. L'uomo è infatti capace di discorrere razionalmente su cose che sono di fronte ai suoi occhi, o che c'erano ma non ci sono più, o che non esistono ma che in futuro potrebbero esserci — o no —, e infine su cose fantastiche che non ci sono e non potranno mai esserci, come l'ircocervo di cui parla Aristotele nelle prime righe del *Peri Hermeneias*. Abelardo spiega perciò che la funzione massimamente attinente alle parole (*maxime attinere*) non è quella di significare le cose (*significatio rerum*) ma le intellezioni (*significatio intellectuum*), perché per costruire una proposizione basta la presenza della *significatio intellectuum*. Una volta costituite nella mente, le intellezioni non perdono la loro forza significativa per il fatto di non essere più legate alle cose.

Il significato delle cose è transitorio, quello delle intellezioni è invece permanente. In effetti, una volta distrutti gli oggetti (*destructis rebus subiectis*) che fondano le intellezioni, se qualcuno proferisce il nome *rosa* o *giglio*, anche se il significato delle cose che esse nominavano non regge più, il significato delle intellezioni non si svuota,

32 Oltre al passo citato sopra, nel proemio delle *Glosse* Abelardo sottolinea questo fatto in più occasioni [Cfr. *GsPeriHerm*, cit. pp. 20, l. 95 - 21, l. 102; 21, l. 112 - 22, l. 120; 28, ll. 68-72].

33 « La *suppositio* è la proprietà dei termini (che si trovano nelle proposizioni) di stare per cose, in modo che queste cose possano essere dette per mezzo di proposizioni. La teoria della *suppositio* (nelle sue diverse versioni) è una teoria che codifica i diversi usi dei termini nelle proposizioni, basata sull'idea che uno stesso termine può stare per cose diverse quando esso si trova in diversi contesti proposizionali » [C. DUTHI NOVAES, *Supposition Theory*, in H. LAGERLUND (a cura di), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500. Vol. 2 M-Z*, Vol. 2 (2 Voll.), Springer, Dordrecht 2011, p. 1229].

34 Jan Pinborg ritiene esagerato considerare Abelardo come il fondatore della "logica linguistica" o logica terministica medievale, sia perché ci sono altri esempi di "logica linguistica" anteriori o contemporanei ad Abelardo, sia per il fatto che, sebbene la logica di Abelardo condivide alcuni elementi con la logica terminista vera e propria, essa è ancora fortemente condizionata da punti di vista di ordine extra-logico, come si può constatare dal modo come egli tratta il problema degli universali [Cfr. J. PINBORG, *Logica e semantica nel Medioevo*, P. Boringhieri, Torino 1984, pp. 55-56; Y. IWAKUMA, *Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abelard*, «Vivarium», 30/1 (1/1/1992), pp. 97-109].

perché quei nomi costituiscono le corrispondenti intellezioni, sia che le cose sussistano, o no. Per tanto, sempre in rapporto a ciò che è concepito dalla mente e non alle cose che vengono nominate, le parole possono essere dette significative e possono sempre costituire una proposizione<sup>35</sup>.

Inoltre, in riferimento a un passo del secondo commento di Boezio, Abelardo fa notare che ogni discorso linguistico è sempre un processo articolato in cui le parole e le cose si collocano agli estremi, mentre le intellezioni occupano il posto intermedio:

Tra i partecipanti al discorso, sia che nel dialogo uno domandi e l'altro risponda, sia che uno insegni e l'altro impari, oppure che uno discorra in continuazione e l'altro ascolti, si articolano sempre tutti e tre gli elementi della comunicazione <voci, intellezioni, cose>. Tuttavia, chi domanda — o chi insegna o parla in continuazione — li prende in un ordine diverso da chi risponde, o da chi impara o da chi ascolta. Quelli esaminano per prima la cosa, dopodiché concepiscono un'intellezione attendendo alla sua natura o a qualche sua proprietà, e, per manifestare l'intellezione, fanno in fine uso della parola. Per tanto, chi interroga, insegna o discorre, progredisce dalle cose alle intellezioni, e dalle intellezioni alle voci. Gli altri tre — chi risponde, o chi impara o ascolta — agiscono invece al contrario. Prima ascoltano la parola, a partire della quale concepiscono l'intellezione, attraverso cui sono portati a fissare l'attenzione nella cosa<sup>36</sup>.

Molti secoli dopo Frege proporrà la distinzione tra senso (*Sinn*) e riferimento (*Bedeutung*) di una espressione linguistica<sup>37</sup>, che è diventata di uso comune nella logica contemporanea, e che offre una risposta al problema della significazione, simile all'abelardiana *significatio rerum et intellectuum*. Tuttavia, da un punto di vista storiografico non è possibile accertare alcun influsso diretto di Abelardo nella conformazione del pensiero fregeano, tale da permettere di considerare il Maestro di Le Pallet un ispiratore del padre della moderna logica simbolica. Come vedremo più avanti, la distinzione dei due tipi di significazione di Abelardo non si muove sullo stesso piano della coppia concettuale *Sinn-Bedeutung*<sup>38</sup>. Inoltre, le differenze tra gli approcci, gli interessi e i contesti concettuali di

35 « Rerum quippe significatio transitoria est, intellectuum vero permanens. Destructis enim rebus subiectis, si quis hoc nomen proferat *rosa* vel *lilium*, licet rerum, quas nominabant, significationem iam non teneant, significatio intellectuum non uacuatur, quia siue res sint, siue non, intellectus semper constituunt. Unde semper propositionem reddere possunt et semper quantum ad conceptionem animi, non quantum ad nominationem rerum significatiua dici possunt » [*GsPeriHerm*, cit., p. 20, ll. 80-87].

36 « Siue enim eorum inter quos sermo est, alter interroget et alter respondeat siue alter doceat et alter discat siue alter continua oratione loquatur et alter audiat, in his tribus semper eorum collocutio uersatur sed tamen interrogans et docens et continua oratione loquens haec tria alio ordine sumunt quam respondens et discens et audiens. Illi enim tres prius rem inspiciunt, deinde naturam eius uel proprietatem attendentes intellectum concipiunt, tandem ad manifestandum intellectum uocem proferunt. Hi itaque de rebus ad intellectum, de intellectibus ad uoces proficisci uidentur. Alii uero tres e conuerso agunt. Prius enim audiunt uocem ex qua concipiunt intellectum, quo, scilicet intellectu, ad rem attendendam perducuntur » [*Ibidem.*, pp. 50-51, ll. 589-600; Cfr. A. M. T. S. BOETHIUS, *In Per. Herm.* 2, cit., p. 20, ll. 12-21].

37 G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892), pp. 25-50.

38 Va pertanto evitato di fare un parallelismo troppo stretto tra la diade fregeana senso-riferimento e i due modi di significare indicati da Abelardo. Il tema esula tuttavia dalla presente trattazione. Chi è interessato all'argomento può consultare K. JACOBI, *Abelard and Frege: The Semantics of Words and Propositions*, in *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica: San Gimignano, 4 - 8 dic. 1982*, CLUEB, Bologna 1983, pp. 81-96.

Abelardo e di Frege fanno sì che le teorie semantiche di questi due pensatori non possano essere equiparate in modo semplice<sup>39</sup>. Entrambi comunque puntano verso il problema della distinzione tra la significazione e la denotazione delle parole. L'uso estensionale dei termini (il *Bedeutung* fregeano), già presente nella coppia *appellatio* – *significatio* discussa nel *De grammatico* di Anselmo d'Aosta, è noto anche ad Abelardo, sebbene la terminologia da lui usata non sia consistente. Come rileva Tweedale, per Abelardo « un nome *appellat* o *nominat* le cose che un logico moderno direbbe che esso denota o di cui è vero, mentre il nome significa (*significat*) qualche proprietà che appartiene a ciò che denota »<sup>40</sup>.

#### 8.4. La natura dell'intellezione

Il maestro di Le Pallet chiarisce nelle prime pagine della *Glossa* la natura dell'intellezione e il suo rapporto con l'immaginazione e i sensi, esplicando una sintesi innovativa delle dottrine aristoteliche e platoniche trasmesse da Boezio. Nel posteriore trattato *De intellectibus* preciserà ancora la sua concezione della conoscenza intellettuale. Data la loro ricchezza e complessità, non è possibile in questa sede affrontare nel dettaglio la psicologia e la gnoseologia abelardiane<sup>41</sup>. Dobbiamo però chiarire bene un assunto chiave per la sua semantica, cioè che « l'intellezione è l'azione in virtù della quale si dice che l'anima è "intelligente"; la forma verso la quale essa è indirizzata è una cosa immaginaria e fittizia, che la mente fabbrica a suo piacimento »<sup>42</sup> e far luce sulle ragioni per cui Abelardo ritiene che, a partire dall'esperienza sensibile delle cose, l'intelletto non ha bisogno dell'intermediazione di immagine alcuna per la formazione dell'intellezione.

Come abbiamo accennato nella sezione precedente, l'*intellectus* abelardiano non è il *conceptus* della tradizione aristotelica. Abelardo non conobbe che per sommi capi la gnoseologia dello Stagirita, non avendo accesso al *De anima* se non attraverso l'uso che Boezio ne fa al momento di spiegare le tre operazioni — sensazione, immaginazione e intellezione — che articolano la conoscenza nei suoi commenti al *Peri hermeneias*<sup>43</sup>. Inoltre, nella trattazione della natura delle intellezioni, che nelle *Glossae* accompagna al commento delle prime righe del *De interpretatione*, Abelardo recepisce anche la spiegazione boezia-

39 Si veda, per esempio, J. MARENBNON, *Abélard, la prédication et le verbe «être»*, in J. BIARD (a cura di), *Langage, sciences, philosophie au XIIIe siècle*; Vrin, 1999, pp. 199–215.

40 M. M. TWEEDALE, *Abelard and the Culmination of the Old 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. 149. Cfr. D. P. HENRY, *Commentary on De Grammatico*, Vol. 8, Springer Netherlands, Dordrecht 1974, p. 68 (4.30 e ss.); U. ECO, *Signification and Denotation from Boethius to Ockham*, cit., pp. 6–9; M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la edad media*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F. 1981, pp. 42–43.

41 Si veda p. es. I. ROSIER-CATACH, *Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard*, in J. E. PELLETIER – M. ROQUES (a cura di), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy Essays in Honour of Claude Panaccio*, Springer, Cham (Switzerland) 2017, pp. 249–274; K. GUILFOY, *Mind and cognition*, in K. GUILFOY – J. E. BROWER (a cura di), *The Cambridge companion to Abelard (Cambridge companions to philosophy)*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2004, pp. 200–222.

42 « Intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma uero in quam dirigitur res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi quando uult et qualem uult animus conficit » [*LiGsPorph*, cit., p. 20, ll. 30–32].

43 La versione latina di Giacomo da Venezia si è diffusa in Europa occidentale attorno al 1150, quando Abelardo era ormai morto.

na di taglio platonico del diverso modo come ogni potenza — sensi, immaginazione, ragione e intelletto — coglie il reale indipendentemente dalle altre, esposta nel quinto capitolo della *Consolazione della filosofia*<sup>44</sup>.

Abelardo inizia l'esposizione delle proprietà delle intellezioni considerando le diverse potenze dell'anima umana: vegetativa, sensitiva e razionale. Come le piante e gli altri animali, l'uomo si nutre, si sviluppa e si riproduce. Egli condivide inoltre con gli animali irrazionali la capacità di aprirsi alla realtà attraverso i sensi e di farsene un'immagine sensibile. Tuttavia, l'intendere, cioè il riflettere sull'esperienza sensibile utilizzando la ragione<sup>45</sup>, appartiene soltanto all'uomo. Gli atti intellettivi gli sono perciò esclusivi:

Dove c'è sensibilità ma manca la ragione, può esserci l'immaginazione, ma non l'intellezione, perché l'intellezione è come un effetto della ragione. La ragione è la potenza capace di discernere, vale a dire di attendere e di deliberare preso di sé su qualcosa, come se quella cosa consistesse in qualche natura o proprietà<sup>46</sup>, cioè come quando qualcuno pensa una cosa in quanto che è cosa, o sostanza corporea, o sensibile o colorata, oppure riflette sulla stessa come dotata di qualche natura o proprietà, anche se la cosa non esista, come l'ircocervo, il giorno di domani o la pietra che ride<sup>47</sup>.

La percezione sensibile necessita dell'attività recettiva dei sensi e della presenza degli enti corporei. Diversamente, l'immaginazione e l'intelletto non ne hanno bisogno. Essi possono dispiegare la loro attività indipendentemente dalla presenza ai sensi degli oggetti. In effetti, « se Roma non c'è, non la posso vedere, ma posso immaginarla o pensarla (*intellegere eam*) »<sup>48</sup>. Anzi, non solo è possibile pensare o immaginare le cose sensibili assenti, ma anche le realtà non corporee come l'anima o la paternità possono essere pensate o immaginate<sup>49</sup>.

44 Per il testo di *Consolazione V* si veda la sezione 7.2 in fine. Cfr. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., pp. 440–443.

45 Cfr. *De Int.*, cit., p. 42, § 25.

46 « Abelardo non spiega da nessuna parte cosa intenda per “nature e proprietà”. I suoi esempi, tuttavia, indicano che le ‘nature’ sono qualsiasi cosa predicabile della cosa a cui l'attenzione è diretta nella categoria a cui appartiene, e anche la cosa individuale stessa, se l'oggetto estrinseco è un individuo extramentale o l'immagine di un individuo. Le ‘proprietà’ sono caratteristiche della cosa che appartengono ad altre categorie. Possiamo quindi, secondo Abelardo, comprendere le sostanze individuali, anche se dire questo significa non dire altro che possiamo pensare ad esse, o riflettere su di esse. Riconosciamo Socrate come Socrate e Platone come Platone proprio come riconosciamo che sono entrambi umani, mediante l'applicazione della nostra capacità razionale » [C. J. MARTIN, *Imposition and Essence: What's New In Abaelard's Theory of Meaning?*, in T. SHIMIZU – C. BURNETT (a cura di), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 September-1 October 2005*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 194–195].

47 « Ubi uero sensus est et si desit ratio, potest imaginatio esse, non intellectus, quippe intellectus quasi effectus rationis est. Est autem ratio potentia discernendi, id est attendendi et deliberandi, apud se aliquid quasi in aliqua natura vel proprietate consistens, ueluti si quis rem aliquam uel in eo quod est res, uel in eo quod est substantia uel corporea uel sensibilis uel colorata penset, uel quasi in aliqua natura uel proprietate excogitet ipsam, etsi ipsa non sit, sicut hircoceruus uel dies crastina uel lapis risibilis » [*GsPeriHerm*, cit., p. 29, ll. 94–102; cfr. *De Int.*, cit., pp. 26–32, §§ 4–12].

48 « absente Roma ipsam uidere non possum, imaginari uero siue intelligere eam possum » [*GsPeriHerm*, cit., p. 30, ll. 120–121; cfr. *De Int.*, cit., p. 28, n. 5].

49 Cfr. *GsPeriHerm*, cit., p. 30, ll. 121–126.

Nel suo secondo commento al *Peri Hermeneias*, Boezio affermava però che non possono essere intellezioni senza il concorso delle immagini<sup>50</sup>. Dopo averlo citato nella *Glossa* — insieme con il passo del *De Anima* aristotelico (III, c. 8) usato dallo stesso Boezio per appoggiare le sue conclusioni —, Abelardo sembrerebbe di dividerne l'opinione quando afferma che « dalle parole dell'uno e dell'altro si mostra chiaramente che non possono esserci intellezioni umane senza immaginazioni »<sup>51</sup>. Tuttavia, poche righe più avanti egli riapre la discussione, precisando meglio la sua personale posizione, in cui integra in modo implicito la spiegazione boeziana del quinto capitolo della *Consolazione*, del diverso e indipendente rapporto che ogni facoltà stabilisce con gli oggetti della conoscenza. Abelardo analizza il caso in cui l'oggetto è fisicamente presente al soggetto che lo sperimenta, e su cui sensibilità, immaginazione e intelletto possono agire contemporaneamente, ma l'atto di ciascuna di esse è essenzialmente diverso<sup>52</sup>. Qualcuno può fissare distrattamente lo sguardo su una cosa, senza applicare la mente ad essa, senza crearne cioè un'immagine o un'intellezione. Analogamente, la mente può generare delle immagini fondate in percezioni sensibili, senza pensare o fissare l'attenzione nella natura o in qualche proprietà della cosa. In effetti,

l'immaginazione è quella percezione mentale per cui percepiamo l'immagine della cosa, senza discernere ancora alcuna sua natura o proprietà. Quando rappresentiamo (*depingimus*) l'immagine costituita per tale cosa, fissando (*attendendo*) cioè l'attenzione a qualche natura o proprietà della cosa, abbiamo un'intellezione. Per mezzo dell'immaginazione cogliamo soltanto l'immagine della cosa, da qui che dall'immagine colta l'operazione venga forse chiamata immaginazione. Con l'intelletto, invece, rappresentiamo la stessa immagine che abbiamo colto e conservato per mezzo dell'immaginazione, ma secondo qualche sua natura o proprietà, in modo tale che l'immaginazione abbia confusamente l'immagine, come contemplandola attonita e piena di ammirazione e senza considerare né definire (*diffiniens*)<sup>53</sup> niente in essa, come fa invece l'intelletto<sup>54</sup>.

L'intellezione — a differenza dell'immagine, che dipende dall'esperienza sensibile per la sua generazione — può essere formata sia a partire dalle cose attualmente presenti ai sensi che da quelle assenti ma conservate nell'immaginazione<sup>55</sup>. Abelardo sostiene però che, quando l'intelletto pensa all'oggetto presente materialmente di fronte a sé, lo fa senza

50 *In Per. Herm.* 2, cit. pp. 28, l. 27 - 29, l. 16.

51 « Ex utriusque itaque uerbis aperte monstratur intellectus humanos sine imaginationibus non haberi » [*GsPeriHerm*, cit., p. 36, ll. 254-256].

52 « Sed haec perfectius distinguemus, si, ubi re <praesente> tria simul concurrunt, sensus scilicet imaginatio, intellectus, quid uniuscuiusque proprium sit, assignabimus. Aliter autem sensus, aliter imaginatio, aliter intellectus rem eandem et in eodem tempore percipiunt » [*Ibidem.*, pp. 36-37, ll. 270-274].

53 *Diffinire* non è negli scritti di Abelardo un sinonimo di *deffinire*. Il termine e i suoi derivati hanno solo il senso tecnico di creare o trovare una definizione (*diffinitio*) di qualcosa [Cfr. *Ibidem.*, p. LXVII].

54 « Tunc enim imaginatio est ea perceptio animi per quam imaginem rei percipimus, nullam adhuc naturam eius uel proprietatem diiudicantes. Cum uero imaginem pro re constitutam eam depingimus, attendendo scilicet rei aliquam naturam uel proprietatem, intellectum habebimus. Per imaginationem ergo imaginem rei tantum capimus, unde fortasse imaginatio dicta est ex imagine quam capit; per intellectum uero ipsam imaginem, ut dictum est, quibusdam naturis uel proprietatibus depingimus, quam per imaginationem cepimus et tenemus, ut imaginatio tantum imaginem teneat, confuse quidem, quasi obstupescens et admirans et nil attendens in ea uel diffiniens, sicut facit intellectus » [*Ibidem.*, pp. 37-38, ll. 288-299].

55 Cfr. *De Int.*, cit., pp. 34-36, § 16.

l'intermediazione dell'immagine o somiglianza generata dall'immaginazione: «la somiglianza (*similitudo*) non è stata concepita se non per stare per la cosa. Per tanto, quando si ha la cosa, non c'è bisogno della somiglianza»<sup>56</sup>. Anzi, nel *Tractatus de intellectibus* Abelardo sosterrà che le attività di sensibilità e immaginazione si escludono a vicenda, perché «quando agisce la sensibilità non può simultaneamente agire nello stesso atto l'immaginazione [...] C'è per tanto immaginazione solo delle cose assenti, di ciò che non è presente ai sensi, e sensazione soltanto di ciò che è presente»<sup>57</sup>.

Il processo che porta alla conoscenza di un oggetto sensibile è dunque questo: se abbiamo di fronte a noi una mela, attraverso i nostri sensi abbiamo un accesso diretto ai suoi accidenti o proprietà sensibili. La percezione che abbiamo di essa a livello sensibile è però vaga o confusa. Vale a dire, l'anima è conscia della mela, ma non ha colto alcuna sua natura o proprietà, perché l'intelletto non ha ancora fissato l'attenzione in essa<sup>58</sup>. A questo punto la ragione si focalizza in qualche aspetto della mela — il suo colore, l'odore, la texture, la figura geometrica, ecc. — e genera una intellesione particolare della mela, sia della sua natura di frutta, o di essere un vegetale, della sua forma geometrica o della sua “rossetà”, ecc.<sup>59</sup> Se la mela non è più alla portata dei miei sensi, la posso comunque rendere presente, grazie all'immagine confusa (*similitudo*)<sup>60</sup> generata dall'originale esperienza sensibile che ho avuto della cosa, e che è stata conservata nella memoria<sup>61</sup>, e applicare ad essa la mia attenzione per produrne un'intellezione<sup>62</sup>.

56 « Dum res praesens est, quae attractatur sensu, imagine non egemus, sed ipsa res et sensu simul et cogitatione percipitur nulla intercedente imagine. Quippe similitudo non nisi pro re concepta erat. Ubi uero res tenetur, non est opus similitudine. » [*GsPeriHerm*, cit., pp. 32–33, ll. 182–185; Cfr. *Ibidem.*, pp. 45–46, ll. 477–483].

57 « Ubi enim sensus agit, imaginatio simul in ipsum agere non potest [...] Est itaque imaginatio de re absente tantum, cuius uidelicet presentia sensui non occurrit, sensus uero de presente tantum » [*De Int.*, cit., p. 34, §§ 15–16].

58 « La percezione sensoriale è confusa nel senso che da parte della sensibilità non c'è attenzione ad alcune caratteristiche piuttosto che ad altre. La sensibilità semplicemente non ha capacità di attenzione e riconoscimento differenziale » [C. J. MARTIN, *Imposition and Essence: What's New In Abaelard's Theory of Meaning?*, cit., p. 194].

59 « Et saepe in eadem imagine diuersae attentiones uariant intellectus, ueluti si eam simpliciter ad naturam qualitatis excogitandam instituam uel ad naturam etiam albedinis. Videns enim lignum diuersa de eo per rationem attendo, quia modo ipsum in eo quod lignum est excogito, modo in eo simpliciter quod corpus, modo in eo quod quercus est uel ficus. Similiter eadem imagine ante mentis oculos constituta ipsam et qualitatis et albedinis naturam considero et licet sit eadem imago, plures sunt de ea concipiendi modi, [quod] modo in eo quod qualitas est, modo in eo quoque quod est album. Vis itaque intellectus non in modo significandi imagines consistit, quod et bestiae faciunt per imaginationem, sed in discretionem attendendi, quod ad rationem solum pertinet, cuius omnino bestiae expertes sunt » [*GsPeriHerm*, cit., pp. 58–59, ll. 786–798].

60 « Se l'anima non percepisce Socrate come sensibilmente presente e desidera pensare a lui, impiega il suo potere d'immaginazione per generare un'immagine di lui. Questa immagine è, secondo Abelardo, una concezione dell'anima, che è confusa allo stesso modo della percezione sensoriale. Infatti, come la sensibilità, l'immaginazione non ha il potere di fissare l'attenzione nelle immagini da lei generate, e di discriminare in esse le nature e le proprietà. Solo l'intelletto è in grado di farlo, e dirige la sua attenzione alle percezioni e alle immagini dei sensi nell'esercizio del potere discriminante della ragione » [C. J. MARTIN, *Imposition and Essence: What's New In Abaelard's Theory of Meaning?*, cit., pp. 195–196].

61 Abelardo non discute la natura e le proprietà della memoria in modo esplicito [Cfr. K. GUILFOY, *Mind and cognition*, cit., p. 221, n. 4].

62 Cfr. *Ibidem.*, p. 207.

Nel suo commento all'*Isagoge* della *Logica ingredientibus*, Abelardo spiega il processo mediante il quale l'intelletto umano astrae le nature e proprietà presenti negli esistenti che apprende nell'esperienza sensibile<sup>63</sup>. Abelardo riprende in quel passo la dottrina sull'astrazione sviluppata da Boezio sulla scia di Alessandro di Afrodisia, donandole però una nuova articolazione, in cui viene sottolineata la modalità non ontologica dell'intellezione. « L'astrazione abelardiana è il prodotto di un movimento che potrebbe venir chiamato di *focalizzazione dell'attenzione*, in cui il fatto di *rivolgere l'attenzione* a questa o a quella proprietà di una natura implica che *l'attenzione si distolga* dalle altre »<sup>64</sup>. Anche se Abelardo non ne fa riferimento esplicito, la centralità dell'*attentio* rende evidente la sostanziale continuità della spiegazione del processo di formazione delle intellezioni, articolato posteriormente nelle glosse al *De interpretatione* e nel *Tractatus de intellectibus* con il processo dell'astrazione descritto precedentemente nel commento all'*Isagoge*<sup>65</sup>.

Nel caso invece della conoscenza di un oggetto non empirico — sia esso una sostanza immateriale, come per esempio un angelo, o un essere fantastico come l'ircocervo, o infine una concezione universale — la spiegazione diventa più complessa, perché la nostra conoscenza è per Abelardo talmente legata ai sensi che « mai o quasi mai possiamo comprendere o pensare qualcosa che non sia immaginata come corporea o come soggetto di proprietà corporee »<sup>66</sup>. Come abbiamo visto, l'immaginazione ha la capacità produttiva di generare immagini utilizzando l'esperienza sensibile, senza essere legata alla sensibilità. Per poter generare un'intellezione delle cose non empiriche deve tuttavia per necessità appoggiarsi a un'immagine prodotta *ad hoc* dall'immaginazione, che in questo caso è ancor più "confusa". Le immagini (*similitudines*) che la *vis imaginativa* genera possono essere proprie di una sostanza concreta (p. es. l'immagine di Socrate) o somiglianze comuni, che si riferiscono in modo uguale e vago a molti (p. es. l'immagine di uomo). Queste ultime servono alla costituzione delle intellezioni di nature o proprietà che accomunano molte sostanze discrete<sup>67</sup>.

In linea con le posizioni aristoteliche esposte nel *Peri Hermeneias*, Abelardo sostiene che la ragione può legittimamente costituire l'intellezione di qualunque cosa che l'anima umana possa immaginare, anche se non esiste nella realtà un essere che corrisponda all'immagine generata, come è il caso dell'ircocervo aristotelico<sup>68</sup>. Tuttavia, le intellezioni che hanno un riferimento reale vengono chiamate dal Maestro di Le Pallet *sane* (*sane*), quelle invece senza riferimento, *vuote* (*vane, casse*)<sup>69</sup>. Esse possono infine essere semplici o complesse, sia che si riferiscano a singoli oggetti o invece a uno stato di cose, e vengono significate rispettivamente dalle singole parole (*dictiones*) e dalle orazioni (*orationes*)<sup>70</sup>. L'intellezione, sia essa sana o vuota, semplice o complessa, non è di per sé vera o falsa. Essa diventa vera o falsa soltanto quando si afferma o nega a livello proposizionale la sua

63 Cfr. *LiGsPorph*, cit., 24, l. 38 - 27, l. 34.

64 A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., p. 455.

65 Irène Rosier-Catach mette a fuoco il ruolo centrale dell'*attentio rationis* nel processo di intellezione in *Understanding as Attending. Semantics, Psychology and Ontology in Peter Abelard*, cit.

66 « *sensus consuetudo adnectitur nobis, ut uix aut numquam aliquid intelligere ualeamus, quod non tamquam corporeum et corporeis proprietatibus subiectum imaginemur* » [*De Int.*, cit., p. 38, § 20].

67 Cfr. *GsPeriHerm*, cit., p. 34, ll. 221-226.

68 Cfr. *Ibidem.*, pp. 44-45, ll. 451-475.

69 Cfr. *De Int.*, cit., pp. 58-60, §§ 56-58. Seguo qui la grafia latina medievale che riduce il dittongo æ a e.

70 Cfr. *GsPeriHerm*, cit., p. 56, ll. 724-730; *De Int.*, cit., pp. 44-58, §§ 31-55.

corrispondenza con uno stato di cose nella realtà<sup>71</sup>. In effetti, come giustamente sottolinea De Libera, glossando a sua volta un passo della glossa abelardiana all'*Isagoge*, « l'inesistente non è il falso. C'è errore solo se la concezione di una cosa che non esiste è "accompagnata dalla credenza" nell'esistenza della cosa. Posso, con il pensiero, concepire un corvo razionale — cioè, nei termini di Boezio, unire mentalmente ciò che è naturalmente disgiunto. Mi sbaglio solo se credo nella sua esistenza »<sup>72</sup>.

Abelardo nega tuttavia qualsiasi tipo di consistenza sostanziale alle immaginazioni e alle intellezioni<sup>73</sup>: non sono, in effetti, né sostanze discrete — siano anch'esse idee platoniche o forme esemplari presenti nella mente divina —, né forme universali inerenti alle sostanze discrete. Abelardo insiste inoltre che le *similitudines* e le *intellectiones* non sono neanche modificazioni dell'anima umana, perché essa è una e indivisibile, e non può dunque diventare ciò che conosce. Il maestro di Le Pallet riduce all'assurdo quell'opinione osservando che l'anima non diventa un quadrilatero per il fatto di pensare una torre quadrata, e facendo notare che essa può inoltre pensare simultaneamente i contrari, cosa che sarebbe impossibile se le intellezioni donassero una qualche forma all'anima<sup>74</sup>.

Ci si pone allora la domanda: se non sono né sostanze, né forme immateriali o immaginarie, né modificazioni dell'anima, qual è dunque la consistenza ontologica delle intellezioni? Stando a ciò che dice nei suoi trattati dialettici, la risposta di Abelardo sarebbe pressoché questa: l'intellezione è un'azione dell'intelletto, un certo tipo di atto spirituale<sup>75</sup>. Abelardo non va purtroppo oltre a questa scarna definizione<sup>76</sup>. Tuttavia, anche se potremmo restare insoddisfatti, saremmo ingiusti nei riguardi di Abelardo se a questo punto gli chiediamo una discussione più dettagliata e approfondita dell'argomento. Dobbiamo ricordare che il trattamento dell'intellezione è strumentale alla sua dialettica. La natura dell'intellezione e le problematiche metafisiche e gnoseologiche ad essa legate vengono da lui approfondite quanto basta per porre delle fondamenta minimamente solide alla sua logica e teoria dell'argomentazione. D'altronde, come abbiamo indicato prima, la sua lacunosa e parziale conoscenza del *corpus aristotelicum*, specialmente della *Fisica* e *Metafisica*, rende problematica l'interpretazione di alcuni termini adoperati dallo Stagirita nell'*Organon*<sup>77</sup>. Ci occuperemo di seguito concretamente del ruolo dei termini forma (*forma*) e somiglianza (*similitudo*) nella spiegazione del rapporto tra le intellezioni e le cose,

71 « Sanus autem est omnis intellectus tam simplex quam compositus, per quem attendimus, uti res se habet. Simplex quidem intellectus sanus est, qui ita attendit coniuncta, uti sunt coniuncta, uel disiuncta, ut sunt disiuncta, ut *homo*, quamdiu homo subsistit, sanum intellectum generat, destructo uero homine cassam opinionem faceret sicut *chimaera* uel *hircoceruus*. Compositus uero intellectus sanus est, ut ille, qui ita res coniungit uel disiungit, uti sunt coniunctae uel disiunctae; cassus autem qui aliter. Nam nec omnis intellectus sanus *uerus* proprie dicitur nec omnis cassus *falsus*. Verus enim uel falsus esse non potest intellectus nisi sit compositus, ut sunt propositionum intellectus uel fortasse quarundam aliarum orationum etiam imperfectarum » [GsPeriHerm, cit., p. 54, ll. 676-687; Cfr. *Ibidem.*, pp. 51-53, ll. 615-661; *De Int.*, cit., pp. 42-52, §§ 25-43].

72 A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., p. 467; Cfr. *LiGsPorph*, cit., p. 26 ll. 36-38.

73 « Si quis autem quaerat, utrum ipsae imaginariae formae, secundum quas imaginatio siue intellectus habentur, aliquid sint, negamus » [GsPeriHerm, cit., p. 31, ll. 152-154].

74 Cfr. *Ibidem.*, pp. 31-32, ll. 154-179.

75 « ... intellectus uero actio quaedam est. Unde intelligere dicimur, cum aliquid cogitamus » [*Ibidem.*, p. 29, ll. 106-108; cfr. *LiGsPorph*, cit., p. 20, l. 30.].

76 Per spiegare la consistenza ontologica dei prodotti dell'attività delle potenze razionali, Tommaso d'Aquino svilupperà la dottrina degli atti secondi.

77 Cfr. K. GUILFOY, *Mind and cognition*, cit., pp. 201-202.

e che a sua volta determina la relazione di significazione tra parola e intellesione, e tra parola e cosa.

### 8.5. Voci, passioni dell'anima e cose

Una volta precisate la natura dell'intellessione e il modo come essa viene generata, Abelardo procede a commentare le righe di *Peri Hermeneias* 16a 3-9. Prima di affrontare il passo, egli fa notare che la finalità del trattato non è chiarire la significazione del linguaggio mentale (le intellesioni) né di quello scritto, ma delle espressioni orali<sup>78</sup>. Abelardo ricorda inoltre che Aristotele non vuol trattare di qualsiasi tipo di emissione fonica, ma soltanto delle voci che hanno un significato per convenzione (nomi, verbi, proposizioni, ecc.)<sup>79</sup>.

La breve parafrasi del testo latino di *Peri Hermeneias* 16a 3-5, con cui inizia la sua analisi, e che verrà glossata da Abelardo con più dettaglio nei paragrafi successivi, è una sintesi di quanto abbiamo finora esposto:

EA quae praemissa sunt, scilicet nomen, uerbum, oratio, etc., QUAE SUNT IN VOCE, id est quae sunt uoces, SUNT NOTAE, id est significatiua, EARUM PASSIONUM QUAE SUNT IN ANIMA, id est intellectuum<sup>80</sup>.

Da una parte, Abelardo afferma la concezione riduttiva della natura della parola al suo carattere segnico (*significativum*), possibilità implicita alla decisione boeziana di utilizzare il termine *nota* per tradurre σύμβολον<sup>81</sup>. Da un'altra, rendendo sinonimi i termini *imago* e *similitudo* — come abbiamo visto nella sezione precedente —, egli ha equiparato la somiglianza alla rappresentazione iconica, come avevano già fatto in precedenza Ammonio e Boezio<sup>82</sup>. Tuttavia, fedele allo spirito aristotelico, egli rigetterà l'interpretazione delle *passiones animae* come immagini mentali raffiguranti gli oggetti della conoscenza, affermando che esse sono invece delle intellesioni, giacché per cogliere la natura o le proprietà delle cose serve la ragione, che appartiene esclusivamente all'anima umana<sup>83</sup>. Di conseguenza, negherà anche che le parole siano state costituite per significare o nominare le immagini mentali. Qualche riga più avanti, Aristotele dice però — in *Peri Hermeneias* 16a 7-8 — che le *passiones animae* sono *similitudines rerum*. Orbene, per rispettare la coerenza della sua interpretazione, Abelardo afferma che le passioni dell'anima — vale a dire, le intellesioni — possono venir chiamate somiglianze delle cose perché esse “generano” (*conciunt*) l'immagine mentale in cui l'intelletto contempla la cosa quando essa non è fisicamente presente ai sensi:

78 Cfr. *GsPeriHerm*, cit., p. 40, ll. 353-359.

79 Cfr. *Ibidem.*, pp. 40-41 ll. 360-365. Come abbiamo già chiarito all'inizio della sezione 8.2, Abelardo utilizzerà più tardi in altri scritti il termine *sermo* invece di *vox* al momento di far riferimento alle voci significanti per convenzione ed evitare così confusioni e ambiguità.

80 *Ibidem.*, pp. 39-40, ll. 339-343. Si riporta il testo di Aristotele in maiuscolo per distinguerlo dalla parafrasi.

81 Cfr. sezione 6.1.

82 Si veda al riguardo pp. 20 e 68.

83 Cfr. *GsPeriHerm*, cit., p. 40, ll. 346-352; *LiGsPorph*, cit., p. 21, ll. 1-17.

Intellectus sunt eidem apud omnes ET RES EAEDEM sunt. QUORUM, neutraliter, id est quarum rerum, HAE, scilicet passiones animae, SUNT SIMILITUDINES, secundum hoc scilicet quod rerum similitudinem concipiunt, in quam agunt, non tamen semper etiam quando sunt sani intellectus, quia, ut supra docuimus, quando res praesens est, non est opus imagine rei sed rem ipsam in se ipsa speculamur, dum sensui ipsa se praesentat<sup>84</sup>.

Le immaginazioni sono dunque funzionali alla generazione delle intellezioni. Esse sono degli “artefatti” (*figmenta*) che svolgono un ruolo sostitutivo quando manca l’esperienza sensibile immediata delle cose a cui l’intelletto deve applicare la sua attenzione, quando sono assenti ai sensi. Al tempo stesso, esse sono le *forme* fittizie che l’intellezione genera e su cui dirige la sua attenzione<sup>85</sup>. Egli insiste che le intellezioni non sono composte *a partire* del materiale fornito dalle immagini (*de figmentis*) ma *per mezzo* delle immagini (*per figmenta*). Le *similitudines* sono segni che hanno una funzione di intermediazione (*intersigna*) nel processo comunicativo avviato dalle parole sentite nel processo di generazione delle intellezioni *delle cose* nella mente di chi ascolta. Esso è così perché il discorso porta l’ascoltatore a fissare l’attenzione nell’immagine mentale *della cosa*, ma non allo scopo di contemplare l’immagine in quanto tale, ma per guardare la cosa stessa *per mezzo* della sua somiglianza, e poter così generare un’intellezione della cosa<sup>86</sup>. La verità di un’intellezione risiede per tanto nel rapporto di attenzione (*attentio*) che si stabilisce tra l’intellezione e la cosa, e non tra l’intellezione e l’immagine o forma della cosa che l’immaginazione genera, sia quest’ultima corporale o incorporale. In effetti,

Quando fissiamo l’attenzione (*attendimus*) nelle caratteristiche e nella natura delle cose non sensibili, quali gli spiriti o le qualità che non percepiamo sensibilmente, l’uno se ne crea un’immagine, l’altro un’altra, benché sia l’uno che l’altro attendano correttamente alle caratteristiche della natura. E così, per esempio, quando io e un altro pensiamo alla “razionalità” e attendiamo (*attendimus*) in essa a quello che fa l’anima capace di discernimento, l’attenzione (*attentio*) è vera ed è la stessa, anche se costituiamo immagini diverse della “razionalità”<sup>87</sup>.

A questo punto emerge un’altra importante novità nell’interpretazione abelardiana di *Peri Hermeneias* 16a 3–9. Se, come abbiamo appena visto, le intellezioni e il loro contenuto significativo non sono per Abelardo né forme a se stanti né modificazioni dell’anima che le concepisce, ma azioni dell’intelletto senza alcuna consistenza ontologica, l’afferma-

84 *GsPeriHerm*, cit., pp. 45–46, ll. 476–483; cfr. *Ibidem.*, p. 46, ll. 494–498.

85 Cfr. *LiGsPorph*, cit., p. 20, ll. 30–32.

86 « Quas quidam uolebant a uocibus nominari uel designari et in primo loco, quod Aristoteles omnino reprobatur. Non enim propter similitudines rerum uel propter intellectus similitudinem uoces repertae sunt sed magis propter ipsas res et earum intellectus, ut uidelicet de rerum naturis doctrinas facerent, non de huiusmodi figmentis, et intellectus de rebus constituerent, non de figmentis sed tamen per figmenta quando pro rebus absentibus ipsa constituimus quasi quaedam intersigna rerum. Unde potius uoces per ea, quibus quasi intersignis utimur, intellectus de rebus, non de ipsis, constituunt, cum uidelicet uoces animum audientis ad similitudinem rei applicant, ut in ea non ipsam, sed rem pro qua ponitur, attendat » [*GsPeriHerm*, cit., pp. 33–34, ll. 197–208].

87 « Cum enim uim et naturam rerum insensibilium attendimus sicut spirituum uel qualitatuum, quas non sentimus, alius aliam fingit imaginem et alius aliam, cum tamen uterque uim naturae recte attendat. Cum enim de rationalitate ego et alius cogitamus eamque in eo attendimus, quod animam potentem discernere faciat, uera est utriusque attentio et eadem, licet diuersas imagines pro eadem qualitate constituamus » [*Ibidem.*, p. 58, ll. 778–784].

zione aristotelica che le passioni dell'anima sono le stesse per tutti diventa priva di fondamento. Per salvare questa difficoltà, egli sostiene che riteniamo le intellezioni essere le stesse presso tutti i popoli perché, nonostante la diversità delle lingue, le anime dei singoli uomini non generano arbitrariamente concezioni diverse, ma *con-simili* (*consimiles*). Abelardo fa l'esempio di un greco e un latino che, guardando un cavallo, l'uno non considera che esso sia un uomo, e l'altro invece un cavallo, ma tutti e due generano secondo la natura del cavallo una intellezione che significa la sostanza del cavallo. Le intellezioni non sono tuttavia identiche nella mente del greco e in quella del latino, ma *con-simili*, vale a dire, l'una somiglia all'altra perché ambedue sono state concepite nello stesso modo e intendono la stessa cosa. Tuttavia, quando l'uno o l'altro vogliono segnalare il cavallo o manifestarne la propria intellezione, l'uno dice ἵππος e l'altro *equus*<sup>88</sup>. E così, le intellezioni si possono dire uguali per tutti, ma solo in quanto esse condividono la stessa modalità di generazione psichica e lo stesso riferimento o significato. Anzi, qualche paragrafo più avanti Abelardo sembra di correggere lo Stagirita quando afferma in modo provocatorio che si dovrebbe dire lo stesso delle voci, cioè che secondo il loro modo di significare esse sarebbero le stesse per tutti, nonostante la diversità delle lingue:

Così come giudichiamo essere le intellezioni le stesse <per tutti> non secondo l'identità della loro sostanza (*secundum identitatem suae essentiae*) ma secondo il modo *con-simile* di essere concepiti (*secundum consimilem modum conceptionis*), allo stesso modo le voci delle diverse lingue risultano essere le stesse secondo l'identico modo di significare (*secundum eundem significationis modum*) la stessa cosa. *Anthropos* e *homo* significano la stessa cosa e nello stesso modo, cioè in quanto che è un animale razionale mortale. Di conseguenza, così come le intellezioni dei greci e dei latini sono dette le stesse certamente non in quanto alla loro sostanzialità (*essentialiter*) ma secondo il modo *con-simile* di essere concepite, nella stessa maniera le loro voci risultano essere le stesse in quanto al modo *con-simile* di significare (*quantum ad consimilem modum significationis*). Perciò Aristotele sbaglia quando distingue dicendo che le intellezioni rimangono le stesse ma non le voci, perché così come le intellezioni, anche le voci sono le stesse<sup>89</sup>.

Vale a dire, quando il greco dice ἵππος e il latino *equus*, anche se essi esprimono foneticamente diverse *voces*, vogliono significare lo stesso *logos*, la natura cioè del cavallo, oppure essi intendono o indicano la stessa *res*, cioè lo stesso cavallo concreto, sotto gli occhi di ambedue. Abelardo ricuce immediatamente lo strappo con lo Stagirita, facendo vedere di seguito che questa nuova prospettiva sul rapporto voci-intellezioni-cose non è incompatibile con la tradizionale posizione aristotelica riguardo alla differenza di natura tra le intellezioni e le voci che le significano — nel senso cioè come originariamente viene interpretato il passo del *Peri Hermeneias* in questione —, perché sia le cose che le intellezioni sono naturalmente le stesse per tutti qualora vengano guardate dal punto di vista della

88 Cfr. *Ibidem.*, pp. 43–44, ll. 434–439.

89 « Quippe sicut intellectus eosdem iudicamus non secundum identitatem suae essentiae sed secundum consimilem modum conceptionis, ita etiam uoces diuersarum linguarum easdem esse contingit secundum eundem significationis modum de eadem re. Eandem namque rem significat 'anthropos' quam significat 'homo' et eodem modo, secundum hoc scilicet quod est animal rationale mortale. Unde quemadmodum intellectus Graeci et Latini eidem dicuntur non essentialiter quidem sed secundum consimilem modum concipiendi, ita etiam uoces eorum easdem esse contingit quantum ad consimilem modum significationis. Quare non [?] bene ad differentiam dicit Aristoteles intellectus eosdem permanere et non uoces, quia sicut intellectus eidem sunt, ita et uoces » [*Ibidem.*, p. 48, ll. 533–544].

diversità delle lingue, perché sia ciò che le cose sono sia le intellezioni che esse generano nell'anima umana non sono frutto di una convenzione o accordo tra i parlanti. In effetti, data la loro natura convenzionale, le voci significative variano invece sostanzialmente (*essentialiter*) da una lingua all'altra nella loro concretezza, sia fonetica che grammaticale. Ciononostante, come abbiamo appena visto, resta fermo che della stessa cosa possono diversi uomini formare intellezioni diverse, tutte corrette e giuste (*sane*), perché indipendentemente dalla diversità delle lingue, gli singoli uomini non guardano le cose fissando in esse la loro attenzione allo stesso modo, o sulla stessa natura o sulla medesima loro proprietà<sup>90</sup>. Indipendentemente dal fenomeno linguistico dell'omonimia, dato che le intellezioni presso tutti gli uomini non sono identiche ma *con-simili*, le parole non prenderanno mai significati che siano sempre esattamente uguali, ma anch'essi saranno *con-simili*, al momento di venir usate da ciascun parlante di una comunità linguistica.

In fin dei conti, per Abelardo non soltanto le voci, ma anche le intellezioni non sono le stesse per tutti, nel senso in cui era stato originariamente inteso da Aristotele in *Peri Hermeneias* 16a 3-9. Orbene, se le intellezioni con cui apprendiamo la natura delle cose e le voci che portano il loro significato non sono comuni a tutti, ma *con-simili*, come mai possiamo avere una qualche certezza del fatto che intendiamo o che stiamo parlando delle stesse cose? Qual è la causa della corrispondenza tra i nostri pensieri e la realtà? Che criterio ci permette capire se i parlanti ci intendiamo circa una realtà comune a tutti? In effetti, se non ci fossero significati linguistici comuni a tutti i parlanti, capaci cioè di fare riferimento alle stesse cose, non solo nella loro individualità ma anche designando la loro natura, la comunicazione fra gli uomini diverrebbe un fatto impossibile, oppure essa sarebbe un gigantesco inganno collettivo. Tuttavia, per Abelardo il problema non si pone, sia perché la capacità d'intesa tra gli uomini è un fatto d'esperienza, sia perché egli è convinto che c'è qualcosa che rende possibile una vera conoscenza del mondo, vale a dire, che esiste un fondamento del sapere, *indipendente del soggetto conoscente*, condiviso dagli uomini e di carattere oggettivo e universale. In effetti, la conoscenza — sapere ciò che le cose sono — ha per Abelardo come fondamento a livello gnoseologico la capacità dell'intelletto di cogliere ciò che egli chiama lo *status rei*. Invece, a livello ontologico-metafisico, essa poggia in ultimo termine sull'esistenza di idee nell'Intelletto Divino creatore, che sono il modello su cui Dio dona la forma (natura) alle cose.

## 8.6. Lo *status rei*, l'Intelletto Divino e le cose

Come abbiamo già accennato diverse volte, Abelardo è convinto che nella realtà esistono soltanto sostanze discrete (*nulla subsistit praeter discreta*<sup>91</sup>), cioè individuali, distinte l'una dall'altra<sup>92</sup>. Le diverse sostanze non hanno nulla in comune tra di loro: né la ma-

90 Cfr. *Ibidem.*, p. 50, ll. 572-585. In tutta questa discussione l'uso che il maestro di Le Pallet fa dell'identità varia di modalità a seconda si tratti di cose, intellezioni o voci, ma questo fatto non viene mai giustificato in modo esplicito.

91 Cfr. *LiGsPorph*, cit., p. 28, l. 19 - p. 29, l. 7.

92 L'intrinseca individualità di ogni esistente è per Abelardo un fatto primario ed evidente. Da questa posizione ontologica non ha senso porsi il problema sul principio d'individuazione degli esistenti, perché essi sono originariamente discreti, cioè diversi gli uni dagli altri. Non c'è dunque bisogno di spiegare la loro individualità [Cfr. P. KING, *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, «Theoria», 66/2 (2000), p. 180; A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., pp. 289-293].

teria né le forme (sia sostanziali che accidentali). Materia e forma non esistono mai separatamente, ma possono essere considerate indipendentemente, *in abstracto*, grazie alla *attentio*. Abelardo concepisce la forma soprattutto come la configurazione delle diverse parti materiali della sostanza concreta. Vale a dire, la forma di una statua è la sua figura, cioè il modo come si ordinano le sue parti, che viene colta dall'intellezione<sup>93</sup>.

La forza delle sue argomentazioni contro il realismo degli universali porta in modo paradossale ad Abelardo a concludere che, se esistono solo cose individuali, concrete, a se stanti, diverse le une dalle altre, sembrerebbe non esserci alcun supporto nella realtà che giustifichi l'imposizione di nomi universali alle cose<sup>94</sup>. Ciononostante, egli sosterrà che possiamo comunque predicare un termine comune di molti individui diversi poggiando sul fatto che essi convengono in ciò che egli chiama lo *status* de la cosa (*status rei*). Per spiegare che cosa intende per *status rei* il Maestro di Le Pallet adopera come esempio il caso dell'uomo:

I singoli uomini, distinti gli uni dagli altri, anche se differiscono sia nelle loro sostanze che nelle loro forme, [...] convengono nel fatto che sono uomini. Non voglio dire che essi coincidano *nell'uomo (in homine)*<sup>95</sup>, poiché l'uomo nulla è se non una cosa discreta, ma nell'essere uomo ('*esse hominem*'). L'essere uomo non è "uomo" né cosa alcuna [...]. Sembra però assurdo concepire la coincidenza delle cose su qualcosa che non è qualche cosa, come se unissimo nel nulla le cose che sono quando diciamo che questo e quello convengono nello *status* di uomo, in quanto cioè essi sono uomini. Ma noi non cogliamo nient'altro che il fatto che essi sono uomini, e secondo questo non differiscono in assoluto, secondo che essi sono cioè uomini, anche se per fare ciò non ci appelliamo ad alcuna realtà esistente. Chiamiamo lo "*status di uomo*" l'essere uomo medesimo, che non è una cosa, e che abbiamo anche detto essere la *causa comune (communem causam)* dell'imposizione dei nomi ai singoli, perché in esso convengono gli uni con gli altri [...] Possiamo allora chiamare "*status di uomo*" le cose stesse fissate nel momento presente dalla natura dell'uomo (*res ipsas nunc natura*

93 « Proprie quidem materiam dicimus eam, quae tempore quoque praecessit et subiecta fictum operantis in se suscepit, sicut aes, quod ante aes fuit quam statua et attractione artificis sculptum est, ut statua fieret. Formam uero proprie dicimus eam quae ex compositione partium uenit, sicut illam quae in statua consideratur ex curuo naso uel directo, ex paruis et magnis oculis et caeteris, quae pertinent ad compositionem. Unde statua proprie ex materia et forma constare dicitur » [*LiGsPorph*, cit., p. 79, ll. 5-13; Cfr. P. KING, *The Metaphysics of Peter Abelard*, in K. GUILFOY – J. E. BROWER (a cura di), *The Cambridge companion to Abelard (Cambridge companions to philosophy)*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.] 2004, p. 76; J. MARENBNON, *Abelard in Four Dimensions*, cit., pp. 182-192].

94 « De quibus uniuersalibus posite fuerant questiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam uideantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere. Rebus autem nullis uidebantur inponi uniuersalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, conuenirent, secundum cuius rei conuenientiam uniuersalia nomina possint inponi » [*LiGsPorph*, cit., p. 18, ll. 6-12].

95 Vale a dire, essi non coincidono in una stessa umanità esistente, condivisa da ogni uomo. Questa è una delle posizioni realiste criticate da Abelardo.

*hominis statutas*<sup>96</sup>), delle quali, chi ne ha imposto il nome, ha concepito la comune somiglianza<sup>97</sup>.

Sebbene lo *status hominis* sia un fatto, e non qualcosa di inerente a quella cosa chiamata uomo, secondo Abelardo possono tuttavia venir denominati uomini quegli esistenti discreti a cui viene accordato lo “stato umano” — vale a dire la natura umana —, perché chi ha imposto il nome “uomo” coglie nella sua mente (*concepit*) una somiglianza fattuale tra di essi: l’essere uomini (*hominem esse*). Pertanto, quando l’intelligenza una ciò che è disgiunto nella natura della cosa (*rei natura*) — o separa ciò che è unito —, devia dallo *status* della cosa (*status rei*) e non concorda con esso, diventando l’intellezione una mera opinione o idea vuota<sup>98</sup>. Francisco Bertelloni sintetizza così la concezione abelardiana di *status*: « che cosa è lo *status hominis*, che a sua volta si fonda sul “fatto” di essere uomini? Semplicemente, la situazione concreta di trovarsi in una determinata circostanza fattuale che può essere paragonata a un’altra circostanza fattuale simile, ma senza attribuire la causa della somiglianza che ne risulta a un’entità che si trovi al di sopra degli individui e che sia anteriore ad essi »<sup>99</sup>. Tuttavia, nel postulare come causa dell’imposizione dei nomi lo *status rei*, insistendo che esso non è una cosa (*res*), ma un “fatto” — nel caso esemplificato “l’essere uomini” —, l’intuizione abelardiana mette in luce in modo inconsapevole la ricchezza semantica originaria del  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$  aristotelico, che non può essere semplicemente ridotto all’esistente (*essentia, res*), perché implica anche lo stato o disposizione fattuale dell’esistenza.

96 Si è discusso molto riguardo al significato dell’ultima frase del passo riportato, di cui i diversi editori hanno corretto il testo riportato dall’unico manoscritto conservato del commento all’*Isagoge* della *Logica ingredientibus*, allo scopo di renderlo più coerente con il resto della trattazione dello *status* [Si veda, per esempio, J. MARENBNON, *Abelard’s Theory of Universals*, cit., pp. 47–49]. Dove il manoscritto riporta “...cui *res ipsas non natura hominis statutas...*”, nella sua edizione Bernhard Geyer sostituisce il *non* per *in*. Essendo d’accordo con Geyer sulla necessità di emendare il testo, Lambertus de Rijk propone invece collocare *nunc* al posto del *non* [Cfr. Martin M. Tweedale on *Abailard. Some Criticisms of a Fascinating Venture*, «Vivarium», 23/2 (1985), pp. 94–95]. Questa è la soluzione adottata da Claude Lafleur e Joanne Carrier nella loro edizione critica delle pagine dedicate da Abelardo al problema degli universali nella *Logica ingredientibus* [Cfr. *Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la Logica «Ingredientibus»: Super Porphyrium d’Abélard*, «Laval théologique et philosophique», 68/1 (2012), pp. 122–124].

97 « Singuli homines, discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, [...] in eo tamen conueniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum *res nulla sit homo nisi discreta*, sed in ‘esse hominem’. Esse autem hominem non est homo nec *res aliqua* [...]. Abhorrendum autem uidetur quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus quod non est *res aliqua*, tanquam in nichilo ea que nunc sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in *statu hominis*, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus. Sed nichil aliud sentimus nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam uocemus *essentiam*. ‘*Statum*’ autem ‘hominis’ ipsum ‘esse hominem’, quod non est *res*, uocamus, quod etiam diximus ‘*communem causam*’ impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt [...] ‘*Statum*’ quoque ‘hominis’ *res ipsas nunc natura hominis statutas* possumus appellare, quarum *communem similitudinem* ille concepit, qui uocabulum imposuit » [*LiGsPorph*, cit., p. 19, l. 21 - p. 20, l. 14].

98 Cfr. *Ibidem.*, p. 16, ll. 4-15. Nelle Glosse al *De Interpretatione* troviamo un’affermazione simile: « Hoc enim loco *passiones animae pro sanis intellectibus tantum ponit*, qui uidelicet cum *statu rei concordant*, non pro *cassis opinionibus*. Quippe *cassae opiniones quae ad nullam rei naturam applicantur nullam identitatem ex substantia rei habent*, quia id quod non est, quoquomodo significant, nil impedit. Praeterea *intellectus similitudo rei dici non potest ipsa re non existente*; quod enim non est, similitudinem non habet » [*GsPeriHerm*, cit., p. 44, ll. 447-453].

99 F. BERTELLONI, *Status... quod non est res*, cit., p. 169.

Considerare lo *status* la causa della comune imposizione del nome non lo rende però una cosa, perché le cause frequentemente non sono cose. L'esempio addotto da Abelardo per supportare quest'affermazione è prodromo dei futuri sviluppi del *razionalismo* nella Modernità, perché in questo caso l'uso generico del termine *causa* che lo rende sinonimo di *ragione*: « diamo frequentemente il nome di "causa" a ciò che non è cosa alcuna, come quando si dice: "è stato bastonato, perché non volle andare al foro". "Non volle andare al foro", che è premesso come causa, non è un esistente »<sup>100</sup>. Nonostante gli argomenti adottati da Abelardo in supporto dello *status rei* come causa della significazione dei nomi, non resta chiaro come mai la fattualità degli *status* — necessariamente singolari e concreti — possa causare la significazione universale dei termini comuni<sup>101</sup>. La spiegazione va trovata a un altro livello.

Per Abelardo — pensatore cristiano medievale —, Dio ha creato *ex nihilo* tutto ciò che esiste, senza essere cioè condizionato né limitato da nulla di preesistente, sia esso di natura formale o materiale. L'ordine e le forme delle cose — opera di Dio —, che la mente umana coglie, sono l'ordine e le forme che la mente divina ha donato alle cose che compongono il mondo al momento di crearlo. Orbene, il fatto di ritenere che le idee dell'Intelletto divino sono la causa o modello della natura (*formae exemplares*) delle cose fa parte dell'immaginario filosofico-teologico condiviso dai medievali, generatosi per l'influsso di autori genericamente platonici o neoplatonici come Agostino, Boezio e Prisciano. Quest'ultimo si trova tra le autorità che Abelardo adduce nel commento all'*Isagoge* della *Logica ingredientibus* come supporto per la sua posizione riguardo agli universali. In effetti, per giustificare che le parole universali, oltre a nominare le cose singole e significare le intellezioni, possono anche significare le concezioni comuni che sono oggetto del pensiero, egli cita un passo delle *Institutiones grammaticae*, in cui Prisciano sostiene che le parole universali possono essere considerate come nomi propri delle forme, sia generiche che specifiche delle cose, che si trovano stabilite intellegibilmente nella mente divina, prima ancora che esse trovino una espressione nelle cose<sup>102</sup>.

Tuttavia, benché Abelardo sia in sostanziale accordo con lui, non condivide il modo come Prisciano spiega questo fatto, paragonando Dio a un artigiano che utilizza le proprie idee come modello per le sue creazioni. Abelardo rileva piuttosto le differenze tra il modo divino e il modo umano di conoscere. Dio conosce le forme delle cose, e quindi il loro *status*, immediatamente e in modo perfetto, essendone il creatore. L'uomo le conosce invece soltanto attraverso l'esperienza sensibile, che è sempre contingente e concreta. La cono-

100 « Sepe autem 'cause' nomine ea quoque que res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur : 'Verberatus est, quia non uult ad forum'. 'Non uult ad forum', quod ut causa ponitur, nulla est essentia » [*LiGsPorph*, cit., p. 20, ll. 9-12]. Essa è un riflesso della mancata conoscenza della distinzione aristotelica dei diversi tipi di cause (materiali, formali, agenti e finali), sviluppata dallo Stagirita soprattutto nella *Fisica* e nella *Metafisica*, opere ignote ad Abelardo.

101 Nell'articolo appena citato, Bertelloni cerca di risolvere quest'aporia poggiando su una presunta capacità universalizzante del linguaggio, che sarebbe capace di significare in modo universale nella proposizione (*dictum*) la stessa circostanza fattuale reiterata più volte in casi simili, grazie alla mediazione dell'immagine o intellezione confusa (pseudo-universale) che si genera a partire dell'esperienza sensibile [Cfr. *Status... quod non est res*, cit., pp. 171-175]. Questa soluzione però non risolve veramente il problema, lo sposta invece in avanti. In effetti, se le intellezioni che mediano tra *status* e linguaggio non sono universali, si deve allora spiegare come o perché il linguaggio è capace di significare qualcosa di universale a partire di una realtà fatta di soli stati particolari.

102 Cfr. *LiGsPorph*, cit., p. 22, 31-34; *GsPeriHerm*, cit., p. 31, ll. 139-155; PRISCIANUS, *Institutiones grammaticae*, 17,6,44.

scenza umana dello *status* è per tanto imperfetta e vaga. La concezione comune coglie, in modo imperfetto però, quella forma che l'Intelletto Divino ha dato alla cosa perché essa sia quello che è<sup>103</sup>. I termini universali possono dunque significare sia le concezioni comuni che le idee presenti nella mente divina, perché sebbene coloro che hanno imposto i nomi alle cose non potevano conoscerne perfettamente il loro *status*, lo hanno fatto attendendo a ciò che realmente sono le loro nature e proprietà, e non secondo le loro parziali conoscenze<sup>104</sup>. Detto sinteticamente, « Abelardo usa talvolta la parola *status* sia per designare la struttura intelligibile delle cose, colta a livello del paradigma divino, sia per designare il loro stato reale, cioè la struttura colta a livello dell'esistenza sensibile. In questo senso, lo *status* è quindi sia il prototipo che ectipo<sup>105</sup> »<sup>106</sup>.

Dopo aver presentato le diverse posizioni delle *auctoritates* (Platone, Aristotele, Porfirio, Boezio e Prisciano) riguardo al rapporto di significazione tra termini comuni e forme comuni, Abelardo chiude l'argomentazione dicendo

La ragione sembra anche acconsentire alle autorità portate che sembrano mostrare che i nomi universali designano le forme comuni concepite. Certo che concepire queste forme comuni con dei nomi, cos'altro è se non che da questi nomi esse sono significate? Ma sicuramente quando rendiamo queste forme comuni diverse dalle intellezioni, allora oltre alla realtà e all'intellezione è venuto fuori una terza modalità di significazione dei nomi. Questo, anche se non c'è un'autorità che lo garantisca, non è tuttavia contrario alla ragione. Ora risolviamo quello che ci siamo ripromessi di definire sopra, cioè se è dalla causa comune di imposizione <lo *status rei*> o dalla concezione comune o da entrambe che si giudica la comunanza dei nomi universali. Ora non c'è nessun ostacolo se essa si fonda sia sull'una che sull'altra, ma sembra possedere una forza maggiore la causa comune, che è colta secondo la natura delle realtà<sup>107</sup>.

Benché il Maestro di Le Pallet non si esprima in questi termini, le idee divine diventano la condizione di possibilità ontologico-metafisica della conoscibilità dello *status rei*. Vale a dire, perché si possa *in verità* predicare il termine 'uomo' a diversi esistenti concreti, essi devono 'essere uomini' (*status hominis*), e poter essere riconosciuti tali dall'intelletto umano che, anche se imperfettamente, è capace di cogliere nello *status hominis* la natura dell'uomo. Ed è questo proprio ciò che Dio *ha fatto*, quando al momento di creare gli uomini li ha necessariamente pensati tali, donando loro la natura e le proprietà che li

103 « Sicut enim in rerum natura quaedam est actualis constitutio et uera, ita in animo quaedam intellectualis et imaginaria, quae uoce prolata animo audientis ingeretur, ueluti cum dicitur 'homo', cuiusdam rei formam concipio intelligibilem quasi ex quibusdam aliis intelligibilibus rebus coniunctam » [*LiGsPorph*, cit., p. 81, ll. 15-19].

104 Cfr. *Ibidem.*, p. 23, ll. 20-24; *Dialectica*, cit., p. 595, ll. 25-31; J. MARENBNON, *Abelard in Four Dimensions*, cit., pp. 161-164; J. MARENBNON, *Abelard's Theory of Universals*, cit., pp. 49-51.

105 Un ectipo è la riproduzione *reale* del prototipo o archetipo *ideale*.

106 A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, cit., p. 461.

107 « Inductis autem auctoritatibus que astruere uidentur per uniuersalia nomina conceptas communes formas designari, ratio quoque consentire uidetur. Quippe eas concipere per nomina, quid aliud est quam per ea significari? Sed profecto cum eas ab intellectibus diuersas facimus, iam preter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio. Quod, etsi auctoritas non habet, rationi tamen non est aduersum. Quod autem superius promissimus diffinire, utrum scilicet propter communem causam impositionis uel propter communem conceptionem uel propter utramque communitas uniuersalium nominum iudicetur, assignemus. Nichil autem obest si propter utramque, sed maiorem uim obtinere uidetur communis causa que secundum rerum accipitur naturam » [*LiGsPorph*, cit., p. 24, ll. 25-37].

rendono tali<sup>108</sup>. Diventa così più salda per Abelardo l'universalità dei termini comuni, perché si fa poggiare l'universalità della significazione su qualcosa che è in stretto rapporto con la causa formale dell'essere della cosa — lo *status rei* —, invece di farlo sulla *forma comunis concepta*, che è per Abelardo come abbiamo visto in precedenza un costrutto mentale soggettivo.

### 8.7. I triangoli semantici abelardiani

Nella figura 8 proviamo a schematizzare e sintetizzare la concezione abelardiana del rapporto fra realtà, pensiero e linguaggio, per averne una visione d'insieme.

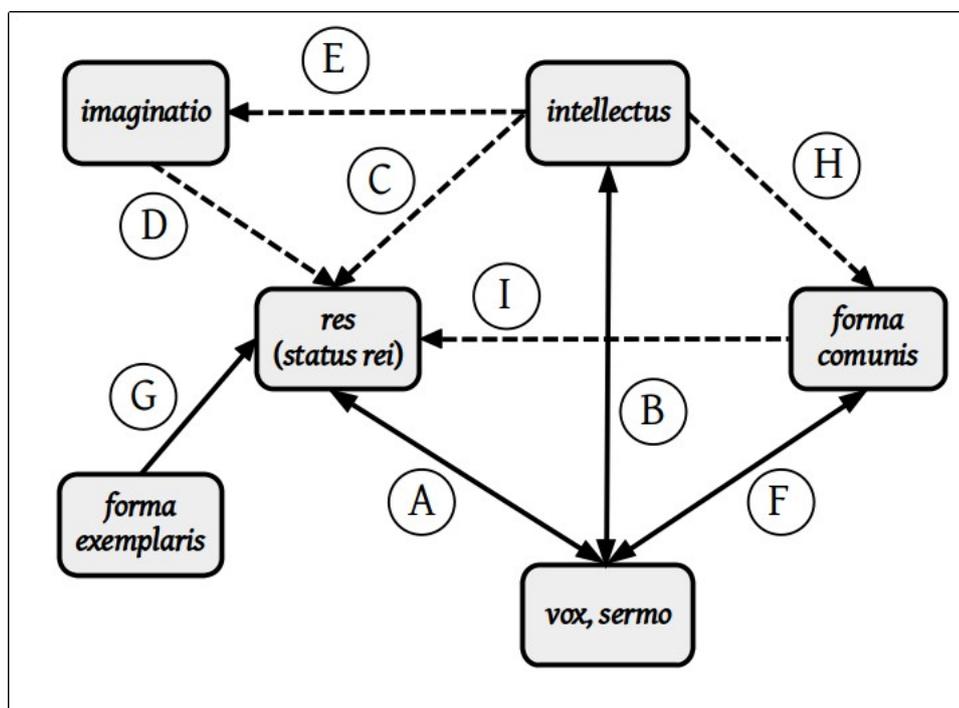


Figure 8: Triangoli semantici abelardiani

Le parole che compongono il discorso linguistico (*voces vel sermones*) possono avere una tripla significazione:

1) Attraverso il meccanismo dell'*appellatio* o *nominatio*, le parole significano direttamente le cose (*significatio rerum*, ⑧). Chi impone il nome a la cosa, o la indica nominandola a chi non la conosce, impone il nome, donando significato alla parola e generando al contempo — o richiamando alla mente (propria o altrui) — un'intellezione (*intellectus*) della cosa o di una qualche sua natura o proprietà, poggiando su quello che Abelardo chiama *status rei* (vale a dire, il fatto di essere la cosa proprio ciò che essa è).

2) Tuttavia, le parole fanno di per sé stesse venire alla mente — richiamano cioè alla coscienza — un'intellezione, e perciò le parole significano soprattutto le intellezioni (*significatio intellectuum*, ⑨). Questa seconda modalità di significare, benché dal punto di vista genetico sia posteriore alla *significatio rerum*, è il modo principale di significazione

108 A questo riguardo si può vedere J. MARENBNON, *Abelard in Four Dimensions*, cit., pp. 171–173.

delle parole, sia dei termini comuni che dei nomi propri. Le intellezioni intenzionate dalle parole rimangono infatti nella mente anche dopo l'eventuale scomparsa o annientamento delle cose nominate da quelle stesse parole, garantendo così l'intelligibilità del linguaggio. Se così non fosse, l'emissione di voce smetterebbe di essere parola, diventando un suono incomprensibile, cosa che invece non succede. Le intellezioni si formano quando l'intelletto fissa la sua attenzione (*attentio*) su di un oggetto percepito attraverso i sensi (©) o su di un'immagine previamente formata dall'immaginazione (Ⓓ + Ⓔ). In base alle percezioni sensibili, l'immaginazione può formare immagini reali o fantastiche, sulle quali l'intelletto può fissare la sua attenzione, generando a sua volta intellezioni piene o vuote. Queste due modalità di significazione valgono sia per i termini comuni che per i nomi propri.

3) Infine, i termini comuni o universali possono anche significare le forme comuni (Ⓕ) concepite dall'intelletto (© + Ⓓ) a partire dall'esperienza sensibile. Le *formae communes conceptae* sono un vago e pallido richiamo (Ⓓ) alle forme esemplari presenti nella mente del Creatore divino e impresse nelle cose, configurando il loro *status* (Ⓢ). Il maestro di Le Pallet ritiene però che l'universalità dei termini comuni si fonda sulla causa d'imposizione dei nomi, cioè i loro *status rei*, e non sulla forma comune che essi significano.

Abelardo ha cercato di non far poggiare l'universalità dei significati linguistici sull'esistenza di qualcosa di comune inerente alla *res subiecta*, cioè all'oggetto dell'intellezione. Tuttavia, l'opera di demolizione degli argomenti contrari al suo non-realismo rende molto difficile trovare una soluzione che non soccomba alla sua stessa critica, perché qualora si voglia affermare una qualsiasi oggettività della conoscenza, bisogna allora riconoscere una qualche consistenza ontologica a questa "quasi-cosa" che è lo *status rei*. In effetti, di ciò che non è non si può parlare. Da questo paradosso sembrerebbe essere sorta l'oscillazione di Abelardo tra il platonismo e il nominalismo, rilevata da alcuni<sup>109</sup>. Orbene, come abbiamo appena visto, più che di un'oscillazione tra due fondazioni diverse della predicazione di termini universali, dobbiamo parlare di due diversi livelli di fondazione del rapporto fra linguaggio, contenuti mentali e cose: (1) fondazione nominalista della predicazione dei termini comuni e (2) fondazione ontologico-metafisica della conoscenza dei significati universali di carattere platonico-cristiano, che garantisce la loro verità.

D'altra parte, l'argomentazione di Abelardo per spiegare lo *status rei* potrebbe a più di uno sembrare tautologica<sup>110</sup>, ma essa riflette piuttosto un'indigenza linguistica: gli mancano le parole e i concetti adatti per esprimere il suo *non-realismo dei significati universali*. In effetti, come rileva De Libera, è « la nozione di *status* che costituisce il cuore della dottrina di Abelardo, del suo "non-realismo platonico", questo *status* che non è una cosa (da cui il non-realismo), ma che non è nemmeno l'idea di una cosa, questo *status* che è una *quasi res*, una "quasi-cosa" che solo la proposizione infinitiva esprime pienamente,

109 « Rifiutando il realismo, Abelardo vuole ammettere solo cose individuali; d'altra parte, attento alle parole e alle loro relazioni tanto come grammatico quanto come lettore della *logica vetus*, vede nel linguaggio l'interfaccia tra l'intelletto e la natura delle cose, e il luogo dove si può trovare questa non-differenza che egli ammette nel significato degli universali mentre nega che gli individui "nominati" abbiano trovato in essi una vera identità. Di qui un'oscillazione che, così come la sua riflessione sulla semantica e sulla sintassi, lo porta talvolta dalla parte del nominalismo e talvolta verso una forma di platonismo » [J. JOLIVET, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 97/1 (1992), p. 141].

110 Cfr. M. K. SPENCER, *Abelard on Status and their Relation to Universals: A Husserlian Interpretation*, «International Philosophical Quarterly», 51/2 (24/6/2011), p. 229.

questo *quasi nomen*, questo “quasi-nome” dove la pienezza dell'essere che è alla base di ogni cosa è segnata nella sua dimensione verbale. L'originalità delle formule implica l'originalità del pensiero »<sup>111</sup>.

---

111 A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., p. 187.