Teorie sul linguaggio dal mondo greco al Medioevo[[1]](#footnote-1)

La riflessione sul linguaggio nella cultura occidentale nasce come sottoprodotto dell’ontologia. La ricerca sull’essere giunge ad un certo punto ad interrogarsi su come e se l’essere si possa dire. Ci si chiede se sia possibile una conoscenza linguistica dell’essere. L’indagine sui nomi equivale ad un interrogativo sulla conoscibilità del reale.

Già filosofi del VI e V sec. a.C. si ponevano la domanda circa il modo in cui vengono dati i nomi alle cose, cioè se si tratti di un’operazione convenzionale o se i nomi siano legati alla natura delle cose. Nel caso in cui i nomi siano convenzionali, sarà più difficile stabilire un rapporto tra il linguaggio e la realtà.

L’uso polisemico del termine *logos* ai primordi della filosofia sembra testimoniare in favore dell’idea di un’unità del linguaggio e della realtà. Il logos è la legge unitaria del tutto che impregna di sé tanto il linguaggio quanto la natura.

L’alternativa natura/convenzione è formulata in uno dei testi fondatori della riflessione sul linguaggio, cioè il *Cratilo* di Platone. Nel dialogo Cratilo esprime la tesi di una coappartenza di linguaggio ed essere. Alla base di questa tesi ci sarebbe la visione filosofica di Eraclito, di cui Cratilo sarebbe stato discepolo.

La tesi convenzionalista (espressa nel dialogo da Ermogene) sarebbe invece da attribuire ad una visione di tipo parmenideo, dal momento che Parmenide ipotizzava l’antecedenza della realtà rispetto al pensiero, il che comporta una relativizzazione del linguaggio.

Dalla lettura del *Cratilo* non bisogna ricavare l’idea di posizioni nette dei filosofi relativamente all’opposizione natura/convenzione. Il *Cratilo* infatti rappresentava una sistemazione teorica dello *status quaestionis* del tempo relativamente a questo argomento.

I Sofisti optavano invece decisamente per una visione convenzionalista del linguaggio, dal momento che si ritenevano teorici del ben dire e tendevano ad elaborare un repertorio normativo rispetto al linguaggio.

Nella seconda parte del dialogo, Socrate prova a confutare le tesi convenzionaliste di Ermogene. È necessario infatti che le cose abbiano una loro stabilità, mentre l’idea di un carattere convenzionale dei nomi sembrerebbe sottrarle a questa stabilità necessaria. Piuttosto, dice Socrate, i nomi vanno pensati come strumenti. Usiamo infatti i nomi per insegnarci qualcosa reciprocamente.

Definendo i nomi come strumenti di insegnamento e di distinzione di essenze, Platone attribuisce all’atto del nominare una duplice funzione, comunicativa e conoscitiva. Un nome viene valutato quindi in base al suo scopo, cioè se è un buon arnese. I nomi hanno quindi principalmente lo scopo di aiutare a mettere ordine nelle cose.

Sulla base del criterio dell’utilità dei nomi, la contrapposizione natura/convenzione perde molto della sua forza.

Successivamente Socrate confuta anche il naturalismo di Cratilo, ma con un procedimento più sottile: attraverso un’analisi dell’etimologia dei nomi, Socrate sembra prima condividere il naturalismo, per poi mostrarne l’infondatezza attraverso una *reductio ad absurdum*.

Dialogo ed Eros nel Fedro[[2]](#footnote-2)

L’opera di Platone secondo alcuni studiosi va letta sullo sfondo del passaggio da un mondo morente di oralità a un mondo nascente di scrittura.

Socrate articola nel dialogo ciò che è implicito in genere nelle preoccupazioni sulla comunicazione oggi: il desiderio ardente di contatto con un altro intoccabile. Nel Fedro la questione non è sui mezzi di comunicazione, ma sull’amore, non sulle tecniche ma sulla reciprocità.

Per Socrate la questione non è tanto l’incontro tra le menti, ma l’unione dei desideri. L'eros, non la trasmissione, dovrebbe essere il principio cardine della comunicazione.

Al centro del dialogo c’è l’idea che Socrate esprime circa il discorso: esso deve essere composto come un essere vivente che abbia un corpo (*soma*).

La prima metà del dialogo consiste di tre discorsi sull’amore.

La seconda metà riguarda la scrittura del discorso, ossia la retorica, e si conclude con la critica di Socrate alla scrittura.

La scena d'apertura è fondamentale per capire il dialogo:

Fedro, un entusiasta dell’eloquenza e impresario dei grandi oratori del momento s’imbatte in Socrate fuori delle mura di Atene.

Fedro riporta a Socrate il discorso ascoltato quella mattina dalla bocca di Lisia, illustre politico e maestro di retorica.

Socrate è desideroso di ascoltare il discorso, ma si accorge di un particolare: chiede a Fedro cosa ha in mano sotto il mantello.

Fedro tiene in mano il discorso scritto di Lisia, il che fa perdere interesse a Socrate, perché può avere Lisia stesso.

La parola scritta è presentata già qui come un oggetto erotico, nascosto vicino al corpo.

Socrate si mette comunque ad ascoltare la lettura che Fedro fa del discorso di Lisia.

Nel discorso di Lisia si dice che un corteggiatore mosso non dalla follia dell’amore, ma dal calcolo del proprio interesse dovrebbe essere preferito da un giovane.

In altre parole, un approccio freddo nella relazione amorosa può risparmiare ad entrambi le sofferenze dell’amore.

Il corteggiatore guadagna i favori sessuali del giovane, e il giovane guadagna la protezione e i consigli di un uomo di esperienza più anziano.

In quest’epoca, ad Atene, l’educazione (paideia) di un giovane passa attraverso l’attaccamento a un uomo più anziano in un’istituzione conosciuta come *synousia*.

Per Lisia l’amore è quindi un accordo che può essere gestito meglio in assenza di frenesia.

Fedro è il fidanzato di Lisia.

La lettura del discorso di Lisia è metafora del loro rapporto sessuale.

Fedro infatti presta la sua voce, cioè il suo corpo, affinché Lisia possa esprimersi attraverso la scrittura, simbolo del controllo sull’altro.

Scrivere è l’agire dell’amante.

Leggere è l’agire dell’amato.

Lo scrittore è dominante e attivo, il lettore è passivo e vinto.

Ma cosa succede quando il discorso viene letto ad un altro come sta facendo Fedro con Socrate?

Ecco la distorsione che può intervenire nella comunicazione \ relazione erotica a causa della scrittura.

Nella logica di Lisia l'amore è tale anche quando uno dei partner è soggetto e l'altro è solo un oggetto.

Prima di andare via, Socrate è spinto dal suo *daimonion* a tenere un secondo discorso, in cui esplicita il conflitto presente in ogni anima tra ragione (*logos*), volontà (*thumos*) e brama (*epithumia*). Situazione rappresentata dal carro trainato da due cavalli, quello bianco (virtù) e quello nero (brama terrena).

Con questo secondo discorso, Socrate inventa un nuovo tipo di amore e una nuova visione della comunicazione.

In tale concezione non c’è né padrone né schiavo: così come Socrate si rifiuta di scrivere, così si rifiuta di intraprendere una relazione affettiva in cui dominare.

Il Fedro descrive una forma di amore reciproco (senza penetrazione, poi detto amore platonico).

In questo modo però Socrate descrive anche un tipo di comunicazione, secondo lui il più alto, ossia quello in cui coloro che comunicano sono in una relazione di assoluta reciprocità.

Questo tipo di amore\comunicazione serve, secondo Socrate, a recuperare il rapporto originario con la divinità, perché la contemplazione di questa armonia presente nella relazione affettiva\comunicativa consente di contemplare il divino.

L’amore, come è detto più chiaramente nel *Simposio*, è ricerca di reminescenza dell’unità perduta.

L'amore dell'altro è il modo per far ricrescere le proprie ali divine perdute.

In altre parole, l'amore diventa uno strumento di reciproca salvezza.

Stranamente, Fedro sembra non recepire quanto Socrate ha detto e gli sottopone un nuovo argomento, apparentemente slegato dal resto: gli chiede la sua opinione circa la recente polemica che ha coinvolto Lisia, accusato di essere un *logosgraphos* (scrittore di discorsi).

Ma in questo modo diventa più evidente il rapporto tra scrittura e relazione d'amore: proprio come è sbagliato concedersi a chiunque, è scorretto rivolgere messaggi a destinatari che non sono adatti a loro. Le anime dell'oratore e dell'ascoltatore hanno bisogno di essere tenute strettamente unite.

La buona retorica è quindi erotica, perché si prende cura delle anime particolari. Sia retorica che erotica comportano un’unione reciproca e un circuito di comunicazione chiuso.

 Come il discorso di Lisia non riconosce la differenza tra un amante innamorato e uno che non lo è, così la scrittura non ha idea dell'anima del destinatario.

Aristotele

La teoria semantica aristotelica ha il suo luogo classico nei primi capitoli del *De interpretatione*, dove vengono definiti il discorso e le sue parti.

In questo libro, che appartiene agli scritti di logica, raccolti sotto il nome di *Organon*, si affronta il discorso apofantico o dichiarativo, cioè il giudizio affermativo o negativo che è dunque suscettibile di essere vero o falso. Gli altri tipi di discorso, per es. la preghiera che non può essere mai né vera né falsa, sono di competenza della poetica e della retorica.

Le due categorie verbali minime richieste affinché ci sia un giudizio sono il nome e il verbo.

L’incipit del *De interpretatione* mette in relazione i segni esterni con quello che avviene dentro l’uomo, cioè con i suoi pensieri: «I suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell’anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce».

Aristotele aggiunge che come le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi. Però lettere e suoni sono segni delle affezioni dell’anima che invece sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini degli oggetti, che già di per sé sono identici per tutti.

Aristotele ci sta presentando qui il linguaggio come strumento di mediazione tra il pensiero (le affezioni dell’anima, in gr. pathèmata) e la realtà (gli oggetti, in gr. pragmata, e le loro immagini uguali per tutti). Pertanto è necessario che il linguaggio rispecchi l’univocità del reale. Altrimenti sarebbe inutilizzabile al suo scopo.

Gli scritti di logica vanno quindi letti in relazione con la Metafisica, per esempio in Metafisica G, 4, 1006b, 6-13, Aristotele dice che se il termine ‘uomo’ avesse infiniti significati, allora non si potrebbe evidentemente fare alcuno ragionamento, «giacché non avere un solo significato equivale a non avere significato alcuno, e se i nomi non hanno significato alcuno, viene di fatto soppresso ogni scambio di pensiero non solo con gli altri, ma, a dire il vero, anche con se medesimi; difatti è impossibile possedere un pensiero, se non si pensa una cosa sola, e […] a questa cosa non si potrà assegnare che un solo nome. Allora […] il nome sta a significare qualcosa, anzi […] sta a significare una cosa sola».

Nella semantica di Aristotele ha un ruolo del tutto particolare la metafora, di cui parla nel cap. XXI della *Poetica*. La metafora consiste nel trasferire ad un oggetto il nome che è proprio di un altro. E ciò avviene usando il genere in luogo della specie, la specie invece del genere, una specie in luogo di un’altra specie appartenente allo stesso genere. Un quarto dispositivo per produrre traslati (cf *Retorica* 141 1 a, 1-2) è fondato sull’analogia, o proporzione, che si ha quando, di quattro termini, il secondo sta al primo come il quarto al terzo (la vecchiaia è il crepuscolo della vita).

La metafora non è un ornamento del discorso, ma ha un’intrinseca funzione conoscitiva. È strumento essenziale di comunicazione. È strumento di innovazione lessicale: vale là dove manca un nome specifico (*Poetica* 1457b, 24-29; *Retorica* 1405a, 34-36), è la sostanza stessa dei proverbi e delle iperboli. Fare metafore è uno strumento di concettualizzazione.

In conclusione, il mondo greco porta l’analisi del linguaggio essenzialmente sul piano delle proposizioni dichiarative. Questo tipo di proposizione è assunta come funzione basilare del linguaggio.

Plotino e i padri della Chiesa

Plotino dedica al linguaggio pochi accenni sparsi nelle Enneadi. In questi casi egli sottolinea la natura parcellizzante del discorso che si esprime in parole.

Il processo di conoscenza ripercorre in maniera ascendente i gradi di emanazione dell’Uno. In questo percorso il pensiero discorsivo è luogo per eccellenza della divisione, della segmentazione, del diverso. È esattamente il contrario dell’Essere, perché può cogliere i concetti solo uno dopo l’altro, quindi nel tempo e nella differenza.

Il linguaggio è per Plotino segno di inopia, nasce quando l’intelligenza non basta più a se stessa. L’artigiano comincia a ragionare quando incontra una difficoltà, altrimenti l’arte in cui agisce è sovrana. Solo il bisogno quindi spinge all’uso delle parole.

Nonostante i pochi riferimenti al linguaggio che si incontrano nell’opera di Plotino, essi sono comunque importanti, perché ad essi si ispirano i successivi svolgimenti della tradizione teolinguistica.

L’Uno è ineffabile, perché quando parliamo, parliamo di qualcosa, ma l’Uno e solo Uno senza il qualcosa. Si pone quindi il problema di come si possa parlare dell’Uno.

I padri della Chiesa riprendendo una tradizione che viene fatta risalire al *Timeo* di Platone, affermano l’impossibilità del linguaggio teologico: ammesso che si possa conoscere Dio, è comunque impossibile parlarne. La proposta di Plotino è di parlarne per via negativa, dire cioè quello che non è. oltre alla teologia negativa, può parlare di Dio la follia o coloro che il dio ispira e invade.

Troviamo un riferimento all’uccisione del linguaggio anche nello scritto sull’ebbrezza di Filone d’Alessandria, filosofo ebreo di lingua greca.

Il primo grande divorzio del linguaggio dall’essere non avviene in seno allo scetticismo antico, ma nella teologia neoplatonica, perché lì si dà il primo divorzio dell’essere da se stesso.

Agostino

Attraverso la mediazione della filosofia stoica e del neoplatonismo, la riflessione sul linguaggio trova un punto di fondamentale sintesi nella riflessione di Agostino d’Ippona.

Le sue considerazioni sul linguaggio hanno conosciuto un progressivo sviluppo lungo tutto la sua opera. È possibile riconoscere questo sviluppo attraverso l’analisi dei concetti di segno (*signum*) e parola (*verbum*), mediante un’indagine sull’uso di questi termini nei suoi scritti.

Mi riferirò pertanto innanzitutto alla funzione assegnata alle parole nel *De magistro*, uno scritto databile al periodo tra il 388 e il 390[[3]](#footnote-3), quindi nella fase a cavallo tra il periodo di Cassiciaco, quello dei Dialoghi, e il ritorno in Africa, che segnerà poi l’inizio del periodo del presbiterato e quindi dell’episcopato di Agostino. Per seguire il percorso dello sviluppo del concetto di *verbum* sarà necessario ampliare la riflessione all’intero ambito dei *signa*, di cui i *verba* fanno parte (secondo una relazione non sempre univoca).

## Struttura e scopo del *De magistro*

Per capire un testo di Agostino è sempre utile partire dall’interpretazione che ne dà Agostino stesso. A proposito del *De magistro* Agostino ne spiega così il senso in *Retractationes* I,12: «In quo disputatur et quaeritur, et invenitur, magistrum non esse, qui docet hominum scientiam, nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: *Unus est Magister vester Christus*».

L’analisi della struttura del *De magistro* conferma la veridicità dell’interpretazione agostiniana.[[4]](#footnote-4) Al fine di mostrare che Cristo è l’unico maestro (Mt 23,10), Agostino costruisce tutta la prima (e più ampia) parte del libro, nella quale mette in luce l’incapacità delle parole, e di conseguenza di coloro che usano le parole, cioè i cosiddetti maestri umani, di insegnare.[[5]](#footnote-5) Il limite della trattazione di Agostino sta nel fatto che la sua *pars* *destruens*, nella quale dimostra l’incapacità della *locutio* ai fini dell’insegnamento, è una condizione necessaria per affermare che l’unico maestro è Cristo, ma non è una condizione sufficiente. Dal momento che non sono le parole dei maestri ad insegnare, la possibilità dell’insegnamento va certamente ricercata altrove, ma ciò non vuol dire necessariamente che l’alternativa debba essere il maestro che insegna dentro.[[6]](#footnote-6)

Il *De magistro* si potrebbe prestare ad una rilettura platonica molto riduttiva. In realtà la maieutica agostiniana che emerge dal libro presenta significative differenze rispetto alla maieutica socratica descritta per esempio da Platone nel *Menone*, il dialogo a cui si suole accostare il *De magistro*.

Agostino per esempio non pone l’accento sul ruolo del maestro umano, al contrario egli vuole evidenziare l’autonomia del discepolo nel rinvenire la verità nell’interiorità. Mentre l’obiettivo della maieutica socratica è il portar fuori le verità custodite nella memoria, l’indicazione fornita dalla *locutio* nel *De* *magistro* è piuttosto quello di ritornare dentro, perché è l’interiorità il luogo in cui si può vedere la verità (*totum conspicere*):

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 12, linea 48 Velut si abs te quaererem hoc ipsum quod agitur, utrumnam uerbis **doceri** nihil possit, et absurdum tibi primo uideretur non ualenti totum conspicere, sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese uires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: ea quae me loquente uera esse confiteris et certus es et te illa nosse confirmas, unde **didicisti**?  | Come se ti interrogassi su ciò di cui stiamo trattando, vale a dire che niente può essere insegnato con le parole, e all’inizio a te sembrerebbe assurdo non essendo capace di vedere l’intero, così sarebbe dunque opportuno fare in modo che, affinché le tue stesse forze siano disposte ad ascoltare dentro quel maestro, io possa dire: quelle cose che, mentre io parlavo, hai ritenuto fossero vere e ne sei certo e confermi che le hai sapute, da dove le hai apprese? |

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 14, linea 5 At istas omnes disciplinas, quas se **docere** profitentur, ipsiusque uirtutis atque sapientiae cum uerbis explicauerint, tum illi, qui discipuli uocantur, utrum uera dicta sint, apud semetipsos considerant interiorem scilicet illam ueritatem pro uiribus intuentes.  | Piuttosto, quando hanno spiegato con parole tutte queste discipline, che dichiarano di insegnare, comprese quelle della morale e della filosofia, allora coloro che sono chiamati discepoli, considerano in se stessi se siano state dette cose vere, osservando cioè quella verità interiore come possono.  |

 Un’ulteriore differenza significativa sta proprio nel riferimento al ricordare (*commemorare* o *commonefacere*). Lungo il dialogo ci si rende conto infatti di un progressivo spostamento dell’attenzione: la domanda-risposta che apre il dialogo individua nell’insegnare e imparare gli scopi del parlare, ma sin dal primo capitolo, anche a livello quantitativo di occorrenze, l’imparare è nettamente sostituito dal ricordare come scopo del parlare. Quando però si arriva al capitolo 9, anche il ricordare scompare dagli scopi del parlare. Lo scopo è individuato unicamente nell’insegnare. È proprio questo trascurare consapevolmente l’aspetto della memoria che allontana ulteriormente il *De* *magistro* da riduttive riletture platoniche:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 9, linea 55 Quod si haec uera sunt, sicuti esse cognoscis, uides profecto, quanto uerba minoris habenda sint quam id propter quod utimur uerbis, cum ipse usus uerborum iam sit uerbis anteponendus; uerba enim sunt, ut his utamur; utimur autem his ad **docendum**.  | Poiché, se queste cose sono vere, come riconosci che sono, ti accorgi certamente di quanto le parole siano da ritenere inferiori a ciò per cui usiamo le parole, dal momento che l’uso stesso delle parole è già da anteporre alle parole stesse; le parole infatti sono in funzione di ciò per cui le usiamo; e di fatto le usiamo per insegnare. |

Per capire quale sia il sostrato filosofico dominante nel *De magistro*, è necessario seguire lo sviluppo della riflessione su quel particolare tipo di segni che sono le parole.

Su un totale di 14 capitoli, i primi 9 sono dedicati infatti alla descrizione del funzionamento dei segni, per poi arrivare al cuore della trattazione in *De* *magistro* 10,34 dove Agostino capovolge improvvisamente quello che sembrava l’esito scontato del libro: in realtà «per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere». L’enigma del *De magistro* è capire perché le parole non insegnano nulla. La demolizione del ruolo delle parole nell’insegnamento non solo consente ad Agostino di giungere alla conclusione che gli interessa, ossia l’esegesi di Mt 23,10, ma anche di ridefinire i limiti e i compiti della *locutio*.

Nella prima parte del *De magistro*, Agostino offre una sua classificazione dei segni, distinguendo tra i segni che mostrano altri segni e i segni che mostrano le cose. Le cose (*res*) a loro volta sono distinte tra le cose che vengono mostrate per mezzo dei segni e le cose che possono essere mostrate senza segni.

I limiti dei segni sono anticipati nel capitolo 9, dove Agostino fornisce una gerarchia nel rapporto tra *verba*, *locutio* e *docere* sulla base del principio aristotelico secondo cui ciò che serve per qualcosa è inferiore a ciò in funzione di cui esiste[[7]](#footnote-7): le parole pertanto sono a livello più basso di una scala che porta alla *locutio* e quindi al *docere*. Questa è la premessa del capovolgimento che troviamo nel capitolo 10 del *De magistro*. La tesi centrale è che le parole non ci consentono mai di conoscere un oggetto che non conosciamo già. L’esempio di Agostino è quello del termine ‘sarabara’ che egli riprende del libro di Daniele[[8]](#footnote-8). Se infatti non conosciamo già questo oggetto, il nome, da solo, è del tutto incapace di farcelo conoscere:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 10, linea 115 Cum enim mihi signum datur, si nescientem me inuenit, cuius rei signum sit, **docere** me nihil potest, si uero scientem, quid disco per signum?  | Quando infatti mi è dato un segno, se mi trova nella non conoscenza della cosa di cui è segno, non mi può insegnare nulla, ma se la so già, allora che cosa imparo mediante il segno?  |

Un primo grado di conoscenza sta dunque nella visione dell’oggetto: sono le cose stesse che insegnano, non le parole:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 10, linea 168 Non enim, cum rem ipsam **didici**, uerbis alienis credidi, sed oculis meis; illis tamen fortasse ut adtenderem credidi, id est ut aspectu quaererem, quid uiderem.  | Quando ho imparato la cosa stessa, non ho creduto infatti alle parole di un altro, ma ai miei occhi; tuttavia in un certo senso ho creduto alle parole al fine di volgere l’attenzione, cioè affinché cercassi con lo sguardo, verso ciò che dovevo vedere. |

Se infatti non conosciamo in precedenza un oggetto, il nome da solo non ci consente di conoscerlo, ma d’altra parte se conosco già quell’oggetto, il nome semplicemente mi rievoca l’oggetto, ma ciò non vuol dire che me lo faccia conoscere. Le parole possono talvolta suggerire dove volgere l’attenzione: è il caso dei termini deittici che spesso sono accompagnati da un gesto.

L’incapacità delle parole di insegnare potrebbe essere definita come vuoto epistemico del segno. Per Agostino la conoscenza avviene infatti nell’interiorità, perché è il solo luogo in cui, superando la frammentarietà del reale è possibile vedere l’intero (*totum conspicere*). Le parole affettano i sensi e indicano dove cercare, ma non entrano nell’interiorità. Si tratta di capire perciò che cosa induca Agostino a tenere le parole fuori dall’interiorità. Una delle piste possibili rimanda alla nozione stoica di segno, che Agostino sicuramente conosceva.[[9]](#footnote-9)

Agostino assegna dunque alle parole due funzioni principali: una funzione evocativa (richiamare alla mente l’oggetto già conosciuto) e una funzione segnaletica (indicare dove portare lo sguardo, *adtendere*, per trovare l’oggetto che mi consente di apprendere). In questa fase del pensiero di Agostino, il modello rappresentativo, di una conoscenza per immagine, sembra dunque essere prevalente rispetto a quello linguistico.

Le parole conservano ad ogni modo un rapporto privilegiato con la verità. Sebbene la verità sia indipendente dal parlante, essa dipende però dalle parole, come emerge dall’esempio dell’epicureo, che non conoscendo l’immortalità dell’anima, argomenta citando le prove tradizionali a favore dell’immortalità:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 13, linea 10 At ille, qui dicit, utrum uera dicat ignorat, immo etiam falsissima existimat; num igitur putandus est ea **docere**, quae nescit? | Ma colui che parla, ignora di dire cose vere, anzi le ritiene estremamente false; si deve allora pensare che insegna le cose che ignora? |

Il discepolo che ascolta sarà portato, secondo Agostino, a considerare nella sua interiorità tali argomenti e a dare il suo consenso all’immortalità dell’anima. In questo caso non è stato il parlante ad insegnare, perché nessuno insegna ciò che non conosce. Il discepolo, invece, sostenuto dal maestro che insegna dentro, ha ritenuto di dare il proprio assenso alla verità. Anche il riferimento ad un assenso dato nell’interiorità richiama il concetto stoico di assenso concesso alla sola rappresentazione catalettica.

## *Signum* nel pensiero di Agostino

Per comprendere l’idea del vuoto epistemico del segno espressa nel *De* *magistro* è necessario indagare come si è sviluppato il concetto di *signum* nel pensiero di Agostino.[[10]](#footnote-10) Ritengo sia questa la chiave non solo per capire il tipo di sfondo filosofico a cui Agostino sta facendo riferimento, ma anche l’originalità nell’idea di *verbum* e più in generale nella dottrina della conoscenza che Agostino giunge ad elaborare nel *De Trinitate*.

Due cesure evidenti nel modo di intendere il *signum* emergono dal confronto tra il *De dialectica* (386)[[11]](#footnote-11) e il *De magistro* (389) e tra il *De magistro* e il *De doctrina Christiana* (inizia nel 397).[[12]](#footnote-12)

Il *De dialectica* esprime una visione piuttosto ingenua circa una corrispondenza immediata tra i segni e le cose (*De dialectica* 5,7,7). I segni coincidono sostanzialmente con le parole (*verba*) e il parlare è inteso con un *signum dare*.

È proprio questa idea di una corrispondenza tra *signa* e *res* che va in crisi nel *De magistro*. Anzi lo stesso *De magistro* potrebbe essere considerato come un dialogo tra il vecchio modo di intendere i segni (espresso da Adeodato) e la nuova concezione (espressa da Agostino). Agostino infatti non è più convinto di questa corrispondenza tra *signa*  e *res*, come dimostra la sua analisi di un verso di Virgilio («Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui»)[[13]](#footnote-13) con cui incalza Adeodato affinché trovi dei corrispondenti nella realtà di termini come *nihil* ed *ex*:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 2, linea 25 (Augustinus) Quare secundum uerbum in hoc uersu non est signum, quia non significat aliquid, et falso inter nos constitit, quod omnia uerba signa sint aut omne signum aliquid significet. (Adeodatus) Nimis quidem urges, sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte uerbum aliquod promimus; tu autem nunc me cum loquendo credo quod nullum sonum frustra emittis, sed omnibus, quae ore tuo erumpunt, signum mihi das, ut aliquid intellegam.  | (Agostino) Perciò la seconda parola in questo verso non è un segno, perché non significa qualcosa, e ci siamo sbagliati nel dire che tutte le parole sono segni o che ogni segno significa qualcosa. (Adeodato) Mi incalzi troppo in verità, ma quando non abbiamo cosa significare, è proprio sciocco proferire delle parole; ma tu adesso, mentre parli con me, credo che non emetti nessun suono inutilmente, ma con tutti quelli che escono dalla tua bocca, mi dai un segno, affinché io capisca qualcosa.  |

Nel *De magistro* dunque troviamo, rispetto al *De dialectica*, un ampliamento dell’universo dei segni, che non contengono più solo i *verba*, e anche le *res* possono a loro volta diventare segni.

È importante notare che nel *De magistro* Agostino evidenzi la distinzione tra una componente materiale del *verbum*, quella che colpisce l’orecchio e la componente che viene intesa, che è la *vis verbi*, cioè il significato (cf DeM 10,149).

Rileggendo però i testi del *De doctrina Christiana* in cui Agostino definisce il segno, troviamo un’idea ancora diversa e che, per certi versi, sembra un ritorno alle posizioni del *De dialectica*.

È ovvio che il vuoto epistemico del segno, cui Agostino era giunto nel *De magistro*, mal si adattava a un contesto esegetico come quello del *De doctrina Christiana*, in cui la debolezza della parola avrebbe inficiato ogni tentativo di elaborare una teoria dell’interpretazione.

Il passaggio che si verifica con il *De doctrina Christiana* è evidente fin dal confronto tra la definizione di *signum* che troviamo in DeM 10,149 con quella che troviamo all’inizio del primo libro del De doctrna Christiana 1,2,1:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 10, linea 149  | De doctrina Christianalib. 1, cap. 2, linea 1  |
| Per ea signa, quae uerba appellantur, **nos nihil discere**. | Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res **per signa discuntur**.  |

A differenza di quanto era emerso dal *De magistro*, nel *De doctrina Christiana* si afferma la possibilità di far passare i contenuti interiori da un’anima all’altra, si individua l’obiettivo nel portar fuori i contenuti interiori piuttosto che nel cercare la verità nell’interiorità come nel *De magistro*, i segni tornano a svolgere un ruolo di mediazione fondamentale (che era andato in crisi nella trattazione del *De magistro*) e le parole tornano ad assumere il primato (*principatum*) nell’universo dei segni.[[14]](#footnote-14) In particolare i capitoli 3 e 4 del secondo libro del *De doctrina Christiana* mettono in relazione il primato delle parole con quel primato ricercato dagli uomini attraverso la costruzione della torre di Babele, accostando in tal modo guarigione del linguaggio, che è l’obiettivo dell’opera di Agostino, e guarigione dell’interiorità dell’uomo, che è il problema emerso per Agostino a partire dall’*Ad* *Simplicianum*:

|  |  |
| --- | --- |
| De doctrina Christianalib. 2, cap. 2, linea 1 Data uero signa sunt, quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui uel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat.  | I segni dati sono quelli che gli esseri viventi si danno a vicenda per mostrare, per quanto possibile, un moto dell’animo o qualsivoglia cosa sentita o compresa. E non abbiamo alcun motivo di significare, cioè di dare segni, se non per tirar fuori e far passare nell’animo altrui ciò che ha in animo colui che dà il segno.  |
| De doctrina Christianalib. 2, cap. 3, linea 15Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere uelit. | In realtà, le parole hanno tra gli uomini il primato nel significare le cose che sono concepite nell’animo, se uno le vuole portare fuori. |

Benché Agostino definisca l’argomento del II e del III libro del *De doctrina Christiana* come “doctrina signorum” o “de signiis”, egli elabora una vera e propria teoria dei segni in pochi paragrafi all’inizio del II libro (II,i,1 – iv,5).[[15]](#footnote-15) Si tratta della distinzione tra *signa naturalia* e *signa data*. Questi ultimi, a loro volta si distinguono in *signa propria* e *signa translata*. Non mi soffermo su queste distinzioni, in quanto l’obiettivo per ora è quello di mettere in evidenza la continuità (nonostante le discontinuità) della riflessione agostiniana sul segno. Si tratta in altre parole di una chiave preziosa per accedere al pensiero di Agostino.

La mia ipotesi è che nella sua riflessione sul concetto di segno Agostino si sia alimentato alla dottrina stoica dei segni e abbia dialogato con essa.

## La rielaborazione agostiniana della logica stoica

La conoscenza della logica (termine comunque inappropriato) stoica da parte di Agostino è innegabile. Basta considerare *Contra Academicos* III,xiii,29 dove Agostino fornisce esempi di proposizioni che oggi chiameremmo molecolari, mostra di conoscere i connettivi di implicazione, congiunzione e disgiunzione, usa espressioni tipiche della logica stoica come *per connexionem* e *per disiunctionem*, cita in forma metalogica i cinque postulati della logica stoica.[[16]](#footnote-16)

Un’analogia di fondo tra la logica stoica e quella agostiniana sta nel fatto che entrambe assumono la riflessione sul segno all’interno della riflessione sul linguaggio, cosa insolita all’interno della letteratura patristica, come ha messo in evidenza Jackson.[[17]](#footnote-17)

L’ipotesi di una rielaborazione della logica stoica da parte di Agostino era stata già messa in evidenza in un articolo di M. Baratin del 1981.[[18]](#footnote-18) L’autore propone un’analisi prevalentemente linguistica accennando soltanto alle conseguenze per una teoria della conoscenza. La tesi centrale di Baratin è che il concetto di segno di Agostino viene dalla filosofia stoica, ma in maniera mediata attraverso la tradizione dei grammatici alessandrini.

Condividendo l’analisi di Baratin, ritengo che a partire da questa ipotesi sia possibile capire il motivo per cui le parole, nel *De magistro*, non insegnano nulla.

Per capire la rielaborazione operata da Agostino, bisogna partire dalla tripartizione operata dagli stoici all’interno del significante (tò shmaînon). Il significante ha tre possibili realizzazioni: la fwnÔ che non è, a priori, né articolata né portatrice di significato (comprende quindi tanto la voce animale che quella umana); la léxij che è caratterizzata dal fatto di essere articolata, e dunque è suscettibile di essere presentata nella forma scritta, ma essa non è, a priori, portatrice di significato; il lógoj che è invece doppiamente caratterizzato dal fatto che è significante articolato e portatore di significato, è cioè il significante come enunciato.

Tra la dottrina stoica e quella agostiniana viene però a realizzarsi uno spostamento decisivo: mentre per gli stoici il portatore di significato (cioè del lektón immateriale) è l’enunciato (lógoj), per Agostino il portatore del significato è il *verbum*, la parola, identificata da Agostino nella léxij (che, come ogni altro aspetto della dottrina stoica, ad eccezione del lektón, è materiale). Questo spostamento dall’enunciato alla parola come unità di significato non è probabilmente opera di Agostino, perché è già presente nel libro X del *De lingua latina* di Varrone e nella parte degli *Adversus Mathematicos* di Sesto Empirico conosciuta come “Contro i logici”.

La mia ipotesi è che fin quando opera l’idea di un *verbum* materiale assimilato alla léxij, Agostino eviterà di attribuire il termine *verbum* alla seconda persona della Trinità. Sarebbe stato infatti imbarazzante e teologicamente fuorviante. È in questo senso che il *De Trinitate* rappresenta invece un superamento di quella prima concezione agostiniana del *verbum*.

## L’originalità del *De Trinitate*

Nel *De Trinitate* l’incarnazione del verbo che era presso il Padre è la chiave teologica che Agostino sceglie per interpretare la relazione tra Creatore e creatura. I continui riferimenti al prologo giovanneo e le distinzioni operate nel concetto di *verbum* inducono a chiedersi il perché di questo cambiamento nell’uso di *verbum*.

A tal proposito P. Brown ritiene che proprio in riferimento a un cambiamento nell’uso di *verbum* sia opportuno individuare nell’anno 389 uno spartiacque della produzione agostiniana.[[19]](#footnote-19)

Prendendo le distanze dalle posizioni di autori come P. Alfaric e A.D.R. Polman, D.W. Johnson ritiene che l’uso agostiniano del termine *verbum* nel periodo 386-387 non si radichi in una visione neoplatonica e che non sia equivalente al termine biblico di *sapientia*, piuttosto, secondo Johnson, il termine *verbum* ha una connotazione eminentemente linguistica[[20]](#footnote-20).

La tesi di Johnson mi sembra supportata dalla costatazione della stretta relazione, evidente nel *De Trinitate*, tra la dottrina dell’incarnazione e la riflessione sulla connotazione linguistica di *verbum*. In un certo senso estenderei l’affermazione di Johnson, nel senso che la connotazione linguistica di *verbum* si mantiene costante in Agostino. La novità è che nel *De Trinitate* ci viene offerta una chiave teologica (il Verbo che era presso il Padre si è fatto carne) per interpretare un problema epistemologico e linguistico (rapporto tra *notitia* e *cogitatio* e struttura della parola).

Nelle opere precedenti al 389, soprattutto i Dialoghi di Cassiciacum e il *De* *magistro*, l’idea agostiniana di *verbum* è strettamente legata all’idea stoica della materialità della parola. Proprio l’influenza dello stoicismo sulle prime opere di Agostino l’aveva indotto a non attribuire questo termine alla seconda persona della Trinità.

Un momento decisivo di questa sorta di svolta linguistica in Agostino è costituito dalla distinzione tra *verbum* e *vox*. La prima chiara indicazione di questa distinzione si trova nel *Sermo* 288, datato intorno al 405, che viene quindi ad essere un momento di svolta tra una prima accezione di *verbum* fortemente connotata in senso stoico e l’elaborazione di un’idea originale di *verbum* presente nel *De Trinitate*. Questo sviluppo passa quindi attraverso la recezione di un dualismo platonico che si prestava meglio alla elaborazione di una teologia cattolica. In tale contesto Agostino identifica il *verbum* con Gesù e la *vox* con Giovanni, la voce che grida nel deserto.[[21]](#footnote-21)

L’idea di *verbum* si è dunque affrancata dalla visione stoica iniziale, ed evidentemente risente adesso di una rilettura platonica. Questo comunque non autorizza una riduttiva rilettura platonica della filosofia della conoscenza agostiniana nel *De Trinitate*, così come non eravamo autorizzati a fare una simile lettura rispetto al *De magistro*.

È possibile che fin dai primi scritti Agostino volesse presentare il *Verbum* come autoespressione attiva di Dio, ma di certo non poteva farlo per l’inadeguatezza della sua teoria linguistica per un uso simile. In effetti l’uso di *verbum* in relazione al Figlio di Dio comincia ad apparire a partire dal *De Genesi contra Manichaeos.*[[22]](#footnote-22) Al contrario, negli scritti precedenti il termine *verbum* non sembra solo assente, ma addirittura volutamente evitato, come per esempio in *De libero arbitrio* I,ii,5:

|  |  |
| --- | --- |
| De libero arbitrio lib. 1, cap. 2, linea 30Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non crearit, sed genuerit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamur, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt.  | Da ciò segue che ha creato dal nulla tutte le cose; da sé però non ha creato, ma generato ciò che è simile a lui, colui che chiamiamo l’unico Figlio di Dio, che, quando cerchiamo di esprimerci più chiaramente, chiamiamo Forza di Dio e Sapienza di Dio, per mezzo del quale fece tutte le cose, che dal nulla sono state fatte.  |

Un altro testo in cui può sorprenderci l’assenza di *verbum* è *De magistro* XI,38. Dal momento che Agostino ha appena affermato che le parole non insegnano nulla, ci si aspetterebbe che, mediante un procedimento antonimico, egli giochi la carta del *Verbum*, quale unico *verbum* capace di insegnare. Sorprendentemente invece Agostino usa anche qui la coppia che abbiamo già trovato nel *De libero arbitrio*, cioè *virtus et sapientia*:

|  |  |
| --- | --- |
| De magistrocap. 11, linea 46De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia. | Ma circa tutte le cose che comprendiamo non consultiamo il parlante che ri­­­suo­na fuori, ma nell’in­teriorità consultiamo la verità che presiede alla mente stessa, tutt’al più spinti dalle parole a consultare.Ma insegna colui che è consultato, Cristo, di cui è stato detto che abita nell’uomo interiore, ossia l’im­mutabile forza di Dio e l’eterna Sapienza. |

Attraverso la riflessione sul verbum, Agostino sta esponendo nel *De Trinitate* anche la sua cristologia. In *De Trinitate* IV,ii,4 Agostino considera l’illuminazione come partecipazione del verbo: «Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est».

Nelle differenze tra *verbum Dei* e *verbum hominis*, su cui Agostino riflette nel libro XV del *De Trinitate*, occupa un ruolo centrale il rimando alla differenza tra *nosse* e *cogitare.* In Dio infatti i due aspetti coincidono, perché in Dio la conoscenza è sempre attuale e fuori dal tempo ed è una conoscenza coeterna a sé. Pertanto *notitia* e *cogitatio* coincidono. Nell’uomo invece la *cogitatio* porta, nel tempo, l’attenzione su ciò che si conosce, ma ogni volta che il pensiero si porta su un oggetto, si distoglie da un altro.

È fondamentale a questo punto capire perché il *verbum hominis* sia formabile, mentre il *verbum Dei* è sempre e solo formato. Per capire questa distinzione è necessario tornare ancora una volta alla distinzione tra *nosse* e *cogitare*. Infatti, le conoscenze verbalizzabili - ma non verbali in atto - sono ovviamente quelle contenute nel *nosse*, quelle cioè a cui non pensiamo attualmente, ma che, non per questo, non sono conoscenze possedute. A livello della *cogitatio* invece sarebbe insostenibile – e Agostino ne è consapevole - l’idea di un pensiero non verbalizzato. Di fatto noi verbalizziamo le conoscenze che possediamo solo quando portiamo il pensiero su di esse. Tali conoscenze però sono da sempre verbalizzabili.

L’analogia tra verbo umano e verbo divino è comunque rintracciabile, secondo Agostino, in quel verbo che si produce quando si dice ciò che si sa, ossia quando c’è una piena coincidenza tra *verbum* e *notitia*. Questo verbo si produce nel cuore e non appartiene a nessuna lingua: «quando quod scitur dicitur, et nullius linguae cordis verbum est, habeat in sua magna disparitate nonnullam similitudinem Filii».[[23]](#footnote-23)

Agostino parte dal principio generale che ogni conoscenza è mossa dall’amore. In un certo senso ogni conoscenza è completamento di una conoscenza parziale che, in una sorta di curiosità, stimola a proseguire l’itinerario. Se un oggetto non è conosciuto per niente, non è possibile che inizi un processo di conoscenza. Applicando questo principio alla stessa *mens*, che nel linguaggio agostiniano è il soggetto della conoscenza, Agostino si chiede cosa ami la *mens* quando cerca di conoscersi: in questo caso l’*initium* imprescindibile, che non può non essere già dato da sempre, è la consapevolezza di essere un soggetto che cerca e, come tale, un soggetto che ignora. Non a caso in *De Trinitate* X,iii,5, dove si parla appunto della ricerca di sé da parte della *mens*, Agostino costruisce questa descrizione muovendosi tra due avverbi, *iam* e *dum*, proprio per indicare una conoscenza già (*iam*) data (anche se bisognerà chiarire di quale tipo di conoscenza si tratti), ma nel contempo una conoscenza che si sta realizzando mentre (*dum*) si conosce:

Quid ergo amat mens, cum ardenter se ipsam quaerit ut noverit, *dum* incognita sibi est? Ecce enim mens semetipsam quaerit ut noverit, et inflammatur hoc studio. Amat igitur: sed quid amat? […] Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se *iam* novit. *Iam* se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae *dum* se nescientem scit, se utique scit.[[24]](#footnote-24)

*Memoria*, *intelligentia* e *voluntas* costituiscono non solo la struttura trinitaria all’interno dell’uomo, ma sono anche i termini fondamentali del processo di conoscenza. La *memoria* è definita da Agostino *arcana* *notitia*, in quanto in essa sono depositate le conoscenze che potremmo definire passive, ossia quelle conoscenze sapute, ma non attualmente pensate, conoscenze acquisite, possedute, ma su cui *ora* non si volge lo sguardo dell’intelletto. Quando invece lo sguardo dell’intelletto (Agostino usa spesso questa metafora del vedere), spinto dalla *dilectio*, che è un altro nome per la *voluntas*, va a cercare quei contenuti nella memoria, li riconosce e genera la conoscenza (*cognitio*). La *memoria* funziona però anche come una sorta di specchio per la stessa *mens* che si vede nella memoria, si riconosce mediante l’intelletto e genera la conoscenza di sé: «Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam».[[25]](#footnote-25)

In questo testo emerge la centralità della *cogitatio*, termine fondamentale dell’epistemologia agostiniana. *Cogitatio* indica quella funzione della mente umana per mezzo della quale l’uomo può raccogliere insieme gli elementi delle sue esperienze, elementi che giacciono latenti nei recessi della memoria.[[26]](#footnote-26)

Questo processo dà luogo a quella che per Agostino è la seconda immagine della Trinità. Una prima immagine, infatti, Agostino la ritrova già nel livello più esterno della conoscenza sensibile. Si tratta della relazione costituita da soggetto conoscente, dall’oggetto sensibile verso cui è spinto, e dalla volontà che mette in moto questo movimento. Dell’oggetto sensibile, però, una volta conosciuto, resta un’immagine nella memoria e, se da una parte è vero che abbiamo nella memoria solo le immagini delle cose conosciute, è anche vero che possiamo poi liberamente combinare queste immagini. Proprio queste immagini, che costituiscono il primo elemento della seconda trinità intravista da Agostino, sono l’oggetto della *visione interna*, secondo elemento della trinità. Anche in questo caso è poi la volontà a legare insieme immagini e visione interiore. È proprio all’unità di questi tre elementi che Agostino dà il nome di pensiero (*cogitatio*).[[27]](#footnote-27)

Già nelle *Confessiones*[[28]](#footnote-28) Agostino aveva definito la funzione della *cogitatio* come un raccogliere (*colligere*) e tenere insieme (*cogere*) i ricordi dispersi e ritrovati nella memoria e, sebbene i ricordi corrispondano a quanto conosciuto, è anche vero che le possibili combinazioni e adattamenti di questi ricordi sono infiniti. Proprio dalla possibilità di credere che quanto elaboro nell’immaginazione, a partire dai ricordi posseduti nella memoria, necessariamente esista nella realtà, apre all’eventualità dell’errore e fa emergere la necessità dell’illuminazione interiore, come ricorso a un criterio certo di verità.[[29]](#footnote-29)

La conoscenza generata dalla *cogitatio* è il punto d’arrivo di un processo. Tale conoscenza pertanto ha come sua caratteristica immanente l’esprimibilità. Sta qui il rapporto essenziale tra la *cogitatio* e il *verbum*, ovviamente *verbum interius*, pienamente autonomo e autosufficiente rispetto alla sua espressione esterna e materiale nella *vox* del *verbum exterius*. Probabilmente proprio nella relazione tra *cogitatio* e *verbum* va ricercato il motivo per cui Agostino non parla mai del Figlio come *cogitatio* *Dei*, ma solo come *verbum Dei*. La *cogitatio* infatti implica un processo mentale per mezzo del quale raggiungiamo la conoscenza e, una volta raggiunta tale conoscenza, formiamo la nostra parola. Ma in Dio non c’è nulla senza forma, niente che necessiti di assumere una forma, cosa che costituirebbe un’imperfezione in Dio. La *cogitatio* si predica perciò propriamente solo dell’uomo.[[30]](#footnote-30)

Come ha fatto notare Biolo «si deve ammettere una reale distinzione tra l’*intelligentia* e la sua conseguente formulazione che è il *verbum*, tanto nella nostra *mens* che nella Trinità»[[31]](#footnote-31), distinzione che è del resto espressa dallo stesso Agostino quando afferma «et verbum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur».[[32]](#footnote-32) Mi sembra piuttosto evidente che Agostino legga la relazione tra *notitia* (non *cogitatio* che è informe) e *verbum* alla luce della generazione del Figlio.[[33]](#footnote-33) *Notitia* e *verbum* traducono entrambi aspetti del *logos*, quel *logos* che era presso Dio, ma anche che era Dio. Dio che è *logos* come pensiero compiuto genera il *logos* come parola che lo esprime, parola che è da sempre nel pensiero e che ha, come dice Agostino, nella conoscenza il suo inizio. In tal senso la *notitia* avrebbe un’antecedenza logica, non ontologica, rispetto al *verbum interius*, proprio perché sono della stessa sostanza. Il *verbum interius* è l’esprimibilità immanente della *notitia*/*logos*. Questa interpretazione trova fondamento anche nella conclusione del libro nono del *De Trinitate*: «Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia».[[34]](#footnote-34) In questa unica sostanza, il *verbum* viene dalla (*de*) conoscenza (*notitia*).[[35]](#footnote-35) Parlando dei contenuti già appresi dalla *mens*, Agostino precisa che certamente li conosciamo anche se non li pensiamo, però volendoli esprimere non possiamo non pensarli: «nota sunt nobis etiam si non cogitentur a nobis. Sed certe si ea dicere velimus, nisi cogitata non possumus».[[36]](#footnote-36)

Mi sembra che possiamo cogliere un’analogia tra la relazione sussistente tra il *nosse* e il *cogitare* da una parte e la *notitia* e il *verbum* dall’altra, in quanto così come la pensabilità è immanente alla conoscenza (e quindi è presente nella conoscenza dei contenuti anche prima che i contenuti siano di fatto pensati), così l’esprimibilità, che è il senso del *verbum* interiore, è immanente alla *notitia*, e in tal senso il *verbum* è generato dalla *notitia*.

Agostino tratta della relazione tra pensiero e parola anche in un altro testo molto eloquente e cronologicamente pressoché parallelo[[37]](#footnote-37) al *De Trinitate*. Mi riferisco a *In Iohannis Evangelium tractatus* XIV,7, dove Agostino si interroga proprio sulla perplessità che può nascere dal confronto di espressioni evangeliche apparentemente contraddittorie: da un lato infatti si dice che il Figlio ha udito dal Padre le parole, ma dall’altro sappiamo che il Figlio è la parola del Padre. Agostino risolve la questione proprio facendo appello alla distinzione tra l’esprimibilità presente fin dall’inizio nella *conceptio* del pensiero, quindi un’esprimibilità che non si identifica con nessuna lingua umana, e l’espressione del pensiero in un linguaggio umano al fine di comunicare il pensiero a un altro (o anche a me stesso):

Cor tuum adtende. Quando concipis verbum quod dicas: dicam enim, si potero, quod in nobis adtendamus, non unde illud comprehendamus: quando ergo concipis verbum quod proferas, rem vis dicere, et ipsa rei conceptio in corde tuo iam verbum est; nondum processit, sed iam natum est in corde, et manet ut procedat: attendis autem ad quem procedat, cum quo loquaris; si Latinus est, vocem latinam quaeris; si Graecus est, verba graeca meditaris; si Punicus est, adtendis si nosti linguam punicam; pro diversitate auditorum diversas linguas adhibes, ut proferas verbum conceptum: illud autem quod corde conceperas, nulla lingua tenebatur. Cum ergo Deus loquens, linguam non quaereret, et genus locutionis non assumeret, quomodo auditus est a Filio, cum ipsum Filium sit locutus Deus?[[38]](#footnote-38)

La distinzione tra *concipere verbum* e *proferre verbum* sottende quella tra *verbum interius* e *verbum exterius* e sul piano teologico questa differenza è resa evidente dalla relazione tra *il verbo che è Dio* e *il verbo che è detto da Dio*. Il verbo che è già nella *conceptio*, che nasce con essa, è analogo al verbo che è da sempre presso Dio, così come il verbo proferito nella *vox* è analogo al verbo detto da Dio. L’esigenza della *vox*, dice ancora Agostino in questo testo, è un’esigenza comunicativa, infatti la lingua umana è scelta in relazione all’interlocutore. In questa possibilità di adattare il *verbum interius* della *conceptio* a qualunque lingua umana è rinvenibile la possibilità della traduzione[[39]](#footnote-39), il *verbum interius* è infatti autosufficiente e pienamente realizzato indipendentemente dalla formulazione vocale.

Procedendo a ritroso, nel *Sermo* 223/A, scritto intorno al 399 (o comunque non dopo il 405), troviamo già questa analogia tra il *Verbum* che era presso il Padre e il pensiero umano che si serve di un veicolo sensibile per comunicarsi alla mente dell’interlocutore, entrandovi attraverso la porta costituita dalle orecchie. In questo testo l’identificazione tra *verbum* e *conceptio* è evidente: «Gero intus verbum corde conceptum, et volo in auribus tuis parere quod corde concepi».[[40]](#footnote-40) Il suono è dunque come un veicolo (*quasi vehiculum sonum*) che permette di far arrivare all’altro il *verbum* concepito nell’interiorità senza che questa parola/pensiero si allontani da colui che la proferisce. Anche qui Agostino propone l’incarnazione come chiave di lettura, per cui l’incarnazione del *Verbum* ci aiuta a capire la realtà umana dei *verba* e dei suoni. Il Figlio infatti ha assunto la carne come una sorta di veicolo per arrivare all’umanità, senza però mai allontanarsi dal Padre, presso il quale è da sempre.

Nel *Sermo* 28, la cui datazione è più controversa, troviamo la stessa analogia, ma con qualche variante terminologica. Agostino descrive la relazione tra *sonus* e *intellectus*: il primo rimane nelle orecchie, il secondo arriva al cuore; il primo è un po’ come il corpo, il secondo è come l’anima. In questo testo mi sembra di particolare interesse l’analogia che Agostino pone tra *vox* e *Verbum Dei*. La voce infatti non si divide ma rimane unica pur rivolgendosi a molti e pur venendo ascoltata da molti, così il *Verbum Dei* conserva la sua totalità pur nelle sue manifestazioni particolari: «Sic cogitate Verbum Dei […] Haec dixi de sono».[[41]](#footnote-41)

L’articolazione del processo di conoscenza nel *De Trinitate*, con tutta la sua complessità, ci permette di distinguere l’idea agostiniana di apprendimento da una sua banale riduzione all’idea platonica di reminiscenza. La formazione dei concetti presuppone una forma di conoscenza preconcettuale che è espressa dal *nosse* e che molto chiaramente Agostino ha distinto dal *cogitare* come conoscenza riflessa. D’altra parte il pensiero forma i concetti ritornando nella memoria, ma non riconoscendo semplicemente dei contenuti pregressi, quanto piuttosto mettendo insieme e legando, in modo attuale, nel presente, ciò che è ritrovato nella *mens*, e in tale operazione la *cogitatio* è spinta dalla *voluntas*, cioè da un amore che è sempre già amore di qualcosa che si intuisce, o preconosce, seppur in maniera imperfetta, o comunque in modo tale che susciti il desiderio di essere conosciuto di più. La nozione stessa di *memoria* è articolata da Agostino in modo più complesso, non solo per la differenza tra *memoria rerum* e *memoria sui*, ma anche per l’introduzione di un nuovo aspetto della memoria, la *memoria praesentis*, nozione che richiama la consapevolezza latente o riflessa, che la *mens* ha di sé.

## Conclusione

In sintesi ho cercato di mostrare l’originalità del concetto di *verbum* nel *De Trinitate* e di conseguenza l’originalità della riflessione sulla conoscenza che vi è connessa. In questo modo è emersa una prima fase del pensiero di Agostino maggiormente caratterizzata da uno sfondo filosofico di tipo stoico che ha alimentato un’interpretazione del *verbum* in modo tale da renderne difficile l’utilizzo in chiave teologica. Attraverso una rielaborazione del concetto di *verbum* alla luce di suggestioni platoniche, Agostino è giunto a formulare una sua teoria sul *verbum* e sulla conoscenza, che, pur conservando un interessante matrice linguistica, si presentava estremamente feconda per l’elaborazione dei concetti fondamentali della teologia cattolica.

Capitolo quarto. La filosofia del linguaggio da Boezio a Locke

87. La teologia del XII e XIII secolo affronta decisamente il problema della differenza tra linguaggio umano e linguaggio divino.

Già Agostino e Boezio avevano precisato che le categorie non possono essere applicate allo stesso modo all’uomo e a Dio.

Seguendo analiticamente i testi dallo Pseudo-Dionigi a Tommaso d’Aquino si perviene ad una vera e propria grammatica del linguaggio teologico.

Nella Summa, Tommaso precisa che parliamo di Dio solo per analogia. Solo per analogia applichiamo a Dio verbi, participi, pronomi; con i deittici (cioè le espressioni interpretabili solo in base al contesto empirico dell’enunciazione) lo indichiamo come oggetto d’intelligenza, non già come oggetto dei sensi.

Quando nominiamo le cose conosciute, implicitamente le definiamo, mentre nel caso di Dio, può essere nominato solo per analogia con qualità creaturali (S.T. I, q.13, ad 5).

Il tema dell’analogia resterà al centro della discussione sulla natura del linguaggio teologico ben oltre il Medioevo. Nel XX secolo questo tema sarà ripreso da Barth e Bultmann. I testi di Tommaso saranno ripresi per esempio dal domenicano Tommaso De Vio (il Cajetano) nel *De nominum analogia* (1506) e dal gesuita spagnolo Francisco Suarez nelle *Disputationes metaphysicae* (1597).

Le teorie semantiche medievali sono fortemente intrecciate alla questione degli universali.

Circa la questione degli universali bisogna partire da Porfirio (siriano di lingua greca, opera tra II e III sec. d. C.). Boezio suo traduttore e commentatore latino opera tra V e VI sec.

Una della cause che porta al sorgere della questione degli universali sono le discussioni sulla teologia trinitaria: ci si chiede se le tre Persone fossero tre realtà distinte o una sola.

Prima ancora che i Medievali si chiedessero se gli universali fossero cose, concetti o parole, i neoplatonici si erano domandati se le categorie di Aristotele fossero enti, noèmi o suoni vocali.

L’universale può essere inteso:

A. nella tradizione logica, nei commentatori neoplatonici di Aristotele e in Boezio troviamo un’accezione logico-semantica: l’universale è il culmine di una gerarchi di classi alla cui base stanno le sostanze individuali o enti. È il prodotto quindi di una progressiva generalizzazione. In tal senso l’universale è il prodotto di un’induzione astrattiva e quindi è secondario rispetto alle cose (*post rem*).

L’universale può essere inteso però anche in senso metafisico come essenza (ousìa, quidditas) e assume quindi altre accezioni:

B. forma particolare dell’individuo concreto, ciò che lo caratterizza in quanto tale. È un concezione vicina a quella dell’eidos aristotelico, cioè la causa formale dell’individuo formato da materia e forma. L’universale in tal senso è inerente alla cosa, *in re*.

C. sarebbe la forma anteriore alle cose individuali (*ante rem*), l’esemplare di cui gli individui partecipano in maggiore o minore misura. È il modello platonico, non del *Cratilo*, ma presente per esempio nel *Fedone*. Le forme esistono come tali e le cose traggono la loro denominazione dalla partecipazione ad esse. Nel platonismo cristiano le Forme vengono spesso identificate con le Idee sussistenti nella mente divina.

Il caso di Abelardo. Oggi nessuno dà per scontato che si possa definire nominalista.

### Nominalismo e Realismo

Nominalismo e realismo rappresentano due modi diversi, e talvolta duramente contrapposti, di affrontare la questione degli universali, cioè di quei termini che possono essere usati per definire dei concetti generali, per es. 'umanità', 'rosso', 'bellezza' ecc. Questa disputa appassionò particolarmente i medievali, i quali erano interessati a capire il legame tra questi termini e la realtà a cui essi sembrano riferirsi.

Roscellino, nell'XI secolo, è considerato come l'instauratore della dottrina del nominalismo. Dai suoi contemporanei egli fu considerato come il rappresentante di un gruppo di filosofi che confondevano l'idea generale con la parola con la quale tale idea viene designata. L'idea sarebbe quindi solo una parola e non indicherebbe una realtà. La realtà, per i nominalisti, è infatti solo e sempre individuale. Reale, per esempio, non è l'umanità, ma reali sono solo gli individui che costituiscono l'umanità. Roscellino ha adottato questo atteggiamento nominalista non solo in sede dialettica, ma ha dedotto una serie di conseguenze logiche anche in sede teologica. La più celebre applicazione del nominalismo da parte di Roscellino alla teologia riguarda l’interpretazione triteista del dogma della Trinità.

Anche il termine 'trinità' va considerato come un termine universale. Pertanto non esiste una realtà che corrisponda a questo termine. Il termine 'trinità' si riferisce invece ad una serie di individui, di cui si predica l'esistenza. Il principio che guida Roscellino è sempre lo stesso: come nella specie creata, anche in Dio sono gli individui ad essere reali. La trinità quindi, secondo Roscellino, si compone di tre sostanze distinte, benché esse non abbiano che una sola potenza e una sola volontà.[[42]](#footnote-42)

Il termine ‘realismo’ sembra sia stato usato per la prima volta da Silvestro Mazolino nel *Compendium Dialecticae* del 1496. Il termine indicava gli approcci filosofici che, nell’ambito delle dispute medievali, riconoscevano agli universali un proprio modo di essere al di fuori della mente umana e indipendente da essa. Supposto quindi che la realtà esista, il problema diventava quello della possibilità e dei modi di conoscerla.

Il pensiero medievale si sviluppa in relazione alla filosofia di Platone e di Aristotele, scegliendo e approfondendo uno di questi due filoni. In generale però sia Platone che Aristotele erano approdati a un realismo di tipo ontologico, in quanto avevano cercato di dar conto dell’essenza delle cose. Ad ogni modo il passaggio dalla filosofia platonica e aristotelica a quella medievale si intreccia, soprattutto per quanto riguarda la riflessione metafisica, con il sistema di Plotino e con le novità introdotte dal pensiero cristiano.

In Plotino, la realtà assume una sua consistenza effettiva, in quanto partecipa, seppur in forma depotenziata, all’essere, cioè all’Uno, ossia al principio dal quale per processione deriva la materia. Tale processo non è frutto di una libertà, ma di una necessità intrinseca all’Uno, il cui essere degrada nella materia. Il realismo di Plotino può essere perciò definito metafisico. Anche nel pensiero cristiano la realtà creata partecipa del creatore, ma a differenza di quanto avveniva in Plotino, la realtà è qui anche nettamente differenziata dal creatore (c’è infatti una relazione di trascendenza e non di immanenza). La creazione infatti, quanto alla sua esistenza, è contingente e non necessaria.[[43]](#footnote-43)

In questo contesto si inserisce l’opera di Anselmo di Canterbury (o d’Aosta o di Bec), il quale arriverà a considerare il realismo come una condizione necessaria dell’ortodossia teologica. Il merito di Anselmo sta in particolare nel tentativo di sostenere gli argomenti relativi all’esistenza e all’essenza di Dio con l’apporto della sola ragione, senza fare ricorso all’autorità delle Scritture.

Il *Monologion* è la risposta di Anselmo alla richiesta di alcuni monaci dell’abazia di Bec di un modello di meditazione sull’esistenza e sull’essenza di Dio basato sulla ragione. Anselmo parte dalla considerazione che l’uomo ha a disposizione due fonti di conoscenza: la ragione e la fede.[[44]](#footnote-44)

Il dato da cui si deve partire è offerto dalla fede. Questo dato, contenuto nella Sacra Scrittura, non va sottoposto alla dialettica (cioè alla logica). Questo è il senso dell’espressione *credo ut intelligam*: il punto di partenza è la fede e questo punto di partenza serve per poter capire meglio.[[45]](#footnote-45) L’intelligenza delle cose presuppone quindi la fede. Anselmo suggerisce quindi di partire innanzitutto dal credere ai misteri della fede prima di discuterli con la ragione. Solo successivamente ci si sforzerà di comprendere ciò a cui si crede.

Il *credo ut intelligam* diventa così la premessa per una critica indirizzata tanto ai dialettici, cioè a coloro che hanno la presunzione di partire dalla ragione senza anteporre ad essa la fede, quanto ai loro avversari, cioè a coloro che ritengono inutile l’appello alla ragione per comprendere meglio quello che si crede.

Le prove offerte da Anselmo nel *Monologion* sono piuttosto complesse. Esse partono dai fatti, dove per ‘fatti’ Anselmo intende il bene, l’essere e i gradi dell’essere. Questi dati possono essere sviluppati, sostiene Anselmo, fino a giungere alla dimostrazione dell’esistenza di Dio.

A causa della complessità di queste prove, Anselmo si produrrà nel *Proslogion* nel tentativo di fornire una prova unica e più accessibile. Anche in questo caso Anselmo parte da un fatto, si tratta però di un fatto della fede, cioè la definizione di Dio che tutti, credenti e non credenti, possono comprendere e condividere. Da questo fatto della fede si sviluppa un ragionamento che ritorna però alla fine al dato della fede, cioè all’esistenza di Dio. La conclusione del ragionamento di Anselmo lo porterà infatti ad affermare che l’esistenza di Dio non può sussistere solo nell’intelligenza, ma richiede necessariamente un riferimento nella realtà. Questa necessità di esistere, ricavata a partire dalla definizione di Dio come l’essere rispetto a cui non esiste un essere più perfetto, sussiste solo nel caso della definizione di Dio, come definizione peculiare dell’essere di cui non si può pensare nulla di più grande. Lo stesso Anselmo risponderà alle accuse dei suoi critici, sostenendo che questo ragionamento non è applicabile ad ogni ente solo perché nel suo genere è il migliore.

Questo modello di ragionamento, applicato alla teologia, rappresentava il trionfo della pura dialettica. A differenza di Roscellino, Anselmo afferma la realtà delle idee generali. È proprio a partire da questa convinzione, che Anselmo approda all’argomento ontologico. Le idee sono per Anselmo già degli esseri e proprio per questo è possibile il passaggio dall’idea all’essere.

### E se non ci fossero più rose? La soluzione di Pietro Abelardo

Nel XII secolo Pietro Abelardo scrive un’opera teologica, il *Sic et non*[[46]](#footnote-46), usando il metodo dialettico, cioè la logica.

Abelardo è noto soprattutto per la sua storia d’amore con Eloisa, la fanciulla di cui gli era stata affidata l’educazione. Lo zio di Eloisa non gradì il diverso indirizzo amoroso dato da Abelardo al suo incarico di precettore e provvide pertanto a farlo evirare dai suoi sicari. A quel punto Abelardo si ritirò a vita monastica. Abelardo racconterà queste vicende nella *Historia calamitatum mearum*.[[47]](#footnote-47)

Questo esito drammatico della vita di Abelardo è fortemente in contrasto con l’arroganza che caratterizzò la prima parte della sua vita. Innanzitutto la lotta con il suo maestro Guglielmo di Champaux, di cui criticò aspramente il realismo circa la questione degli universali. Successivamente tentò di sottoporre alle sue critiche anche il pensiero teologico di Anselmo di Laon, alla cui scuola si era messo per lo studio della teologia.

Consapevole delle sue qualità intellettuali, Abelardo aprì una sua scuola a Parigi, conseguendo un tale successo da suscitare profonda invidia. È proprio in questo tempo di fioritura del suo insegnamento che si colloca la storia d’amore con Eloisa.

Dal punto di vista dell’uso della logica in teologia è interessante analizzare il modo di procedere di Abelardo nel *Sic et non*. Quest’opera raccoglie le testimonianze, in apparenza contraddittorie, della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa su un gran numero di argomenti.

L’obiettivo di Abelardo è di mettere in evidenza le contraddizioni, non per scopi dissacranti, ma per stimolare a risolverle. Ciò implica innanzitutto il rifiuto di usare le *auctoritates*, in materia di teologia, in maniera arbitraria. L’idea di riportare argomenti diversi su una questione rifluirà nella *Summa Theologica* di Tommaso, dove ogni *quaestio* è costruita mostrando proprio i diversi apporti della tradizione a sostegno di punti di vista contrastanti.

Come per Anselmo, anche per Abelardo la fede viene comunque prima della ragione. Ed anche in questo caso lo scopo della dialettica è di chiarire le verità di fede. La salvezza, dirà Abelardo, viene dalla Sacra Scrittura, non dai libri dei filosofi.[[48]](#footnote-48)

Come tutti gli insegnanti di logica del suo tempo, Abelardo si confronta con il testo dell’*Isagoge* di Porfirio (233-305 d.C.), un testo introduttivo alla lettura delle *Categorie* di Aristotele. Nell’indirizzo del suo scritto a Crisaorio, suo allievo a Roma, Porfirio dichiara la sua intenzione di spiegare cosa siano il genere, la differenza, la specie, il proprio e l’accidente. Tale conoscenza è necessaria per poter capire la dottrina di Aristotele, ma anche per poter formulare delle definizioni.

Porfirio continua però dicendo che non intende in questa introduzione affrontare «il problema dei generi e delle specie: cioè se siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali; e, nel caso che siano sussistenti, se siano corporei o incorporei; e, infine, se siano separati o se si trovino nelle cose sensibili, ad esse inerenti».[[49]](#footnote-49)

Ai quesiti posti da Porfirio sono state date diverse risposte, scegliendo tra le alternative suggerite. Anche Abelardo si chiede dunque se gli universali esistano nella realtà o solo nel pensiero (1) (e questo rimane il quesito fondamentale); nel caso in cui si affermasse che gli universali esistono realmente, allora ne derivano altri due quesiti: se esistono realmente sono corporei o incorporei? (2), separati dalle cose sensibili o vincolati ad asse? (3).

A queste tre questioni, Abelardo ne aggiunge una quarta: i generi e le specie avrebbero ancora un significato per il pensiero se gli individui corrispondenti cessassero di esistere? La parola ‘rosa’ per esempio avrebbe ancora un senso se non ci fossero più rose?

Abelardo ha innanzitutto commentato e criticato la risposta data da Boezio al primo quesito. Per Boezio l’universale è una cosa, nel senso che in una specie, per esempio la specie umana, tutti gli individui che appartengono a questa specie possiedono la stessa essenza di uomo: la specie umana si riferisce quindi ad una *res* presente in tutti gli uomini. La differenza di un uomo dall’altro è affidata al gruppo di accidenti. Il gruppo di accidenti posseduto da ogni uomo in aggiunta all’essenza comune rende un individuo diverso dall’altro.

Abelardo nota però che il problema sorge nel momento in cui prendiamo in considerazione esseri appartenenti a diverse specie, per esempio un uomo, un cavallo e un cane. Questi tre esseri sono accomunati dall’appartenenza allo stesso genere, quello animale. Essi però si distinguono l’uno dall’altro per la differenza specifica, cioè la specie a cui ciascuno di essi appartiene è differente. L’uomo per esempio appartiene al genere animale, ma la differenza specifica, cioè quello che distingue in modo peculiare la sua specie da quella degli altri animali, sta nella sua razionalità: la specie umana è razionale a differenza della specie del cavallo o del cane.

Per Boezio il genere, così come la specie, è un’essenza. Se così fosse, nota Abelardo, un genere, per esempio il genere animale, dovrebbe sussistere in modi diversi a seconda della specie. Quindi il genere animale sarebbe razionale nell’uomo e non razionale nel cavallo, e questo non è ammissibile in base al principio di non contraddizione, perché significa attribuire ad una stessa sostanza due caratteristiche opposte.

Una seconda soluzione al problema degli universali era quella sposata dal maestro di Abelardo, Guglielmo di Champaux. Guglielmo aveva sostenuto in un primo momento una posizione di tipo boeziano, cioè l’idea della specie come essenza presente nell’individuo, ma era stato costretto a modificare la sua lezione in seguito alle critiche di Abelardo.

Guglielmo continua quindi a dire che la specie è un’essenza, ma rinuncia a sostenere che questa essenza è comune a tutti gli individui della specie. L’essenza sarebbe dunque specifica di ogni individuo, si tratterebbe cioè di un’essenza individualizzata. Guglielmo non vuole però rinunciare all’universalità dell’essenza e conclude pertanto che tra un’essenza e l’altra non c’è differenza. Le essenza sono individualizzate, ma senza differenza.

Abelardo attacca anche questa posizione dicendo che Socrate non differisce da Platone nel suo essere uomo, ma Socrate non differisce da Platone neppure nel suo essere pietra. La nuova posizione di Guglielmo rischia così di cadere in un tutto indifferenziato. Qualora Guglielmo fosse tentato di dire che l’indifferenza delle essenze vale solo nel caso di ciò che si ha in comune (nel caso di Socrate e Platone riguarderebbe solo l’essenza di uomo), allora si ricadrebbe banalmente nella prima versione di tipo boeziano.

Bisogna infine escludere l’idea di universale come gruppo di individui. Il gruppo si forma sulla base dell’universale che precede, cioè che sta prima del gruppo. L’universale è precedente agli individui che si dispongono in esso come nella loro specie. Il gruppo è invece posteriore agli individui di cui si compone.

La conclusione di Abelardo è che siccome l’universale non può essere attribuito alle cose, non resta che attribuirlo alle parole: l’universalità è la funzione logica di certe parole. Mentre un termine particolare non è predicabile che di un solo individuo, per esempio Socrate, un termine universale viene utilizzato per predicare una pluralità di individui, presi uno per uno, ai quali il termine si applica in ragione della loro natura. Il termine universale ha quindi la proprietà di nominare tanti, senza però indicare alcuno.

A differenza di Roscellino, Abelardo è ben consapevole della differenza tra logica e grammatica. Una proposizione come “l’uomo è una pietra” è corretta grammaticalmente, ma non lo è dal punto di vista logico. Abelardo si chiede pertanto cosa differenzi una proposizione grammaticale da una proposizione logica.

Quello che predichiamo delle cose non viene dall’esterno delle cose. Predichiamo infatti quello che è già contenuto nelle cose. La validità e l’invalidità logica dipendono dal rapporto tra la predicazione e l’oggetto della predicazione. Anche l’universale ha dunque il suo fondamento nelle cose. Questa maniera di essere propria di ciascuna cosa è chiamata da Abelardo lo *status* della cosa.

Possiamo dunque attribuire qualche realtà agli universali se distinguiamo tra ‘uomo’, che non è niente, da ‘essere uomo’, cioè lo status reale in cui alcuni individui si trovano (la stessa differenza sussiste tra ‘cavallo’ ed ‘essere cavallo’). Quello che più individui hanno in comune non è quindi un’essenza, ma il fatto di trovarsi nello stesso stato. Lo *status* di una cosa è il suo essere costituita in una determinata natura. Per ricavare gli universali dalle cose stesse, basta cogliere la somiglianza comune degli esseri che sono nello stesso stato, e a questa somiglianza attribuiamo un nome.

Riflettendo sulla formazione degli oggetti di pensiero, Abelardo nota una differenza tra la formazione di un oggetto di pensiero di un termine particolare e la formazione di un oggetto di pensiero di un termine generale o universale.

La rappresentazione di un individuo determinato è viva, definita, chiara, quella di un universale è debole, confusa, relativamente indeterminata. La rappresentazione di un universale conserva gli elementi comuni agli individui simili da cui è stata tratta: «Un universale non è dunque che un nome che designa l’immagine confusa estratta dal pensiero da una pluralità di individui di natura simile, e che sono, di conseguenza, nello stesso *stato*».[[50]](#footnote-50)

L’universale non può essere quindi un’idea, ma solo un nome. L’idea è piuttosto l’atto della rappresentazione, mediante il quale l’intelletto si rappresenta la pluralità di individui contenuti in una specie o in un genere.

Dal punto di vista epistemologico ciò vuol dire che per l’uomo le sole conoscenze precise, riguardanti oggetti reali, sono quelle relative ad esseri particolari. Solo in questo caso si ha infatti *intelligentia*. Quando invece pensiamo in generale, abbiamo soltanto *opinio*. Il rapporto tra universale e particolare è rovesciato rispetto alla prospettiva aristotelica che giungerà fino a Tommaso.

L’universale può essere definito come *nominum significatio* (significato dei nomi) e si forma certo mediante un processo di astrazione. In termini moderni potremmo dire che l’universale non è meramente un nome, ma un nome portatore di significato.

A questo punto possiamo ritornare alle domande in cui Abelardo si era imbattuto nel suo insegnamento di logica leggendo Porfirio.

Abelardo nega che generi e specie abbiano un’essenza propria. Egli ritiene piuttosto che esistono solo nell’intelletto, ma significano esseri reali. La realtà designata dai termini generali è la stessa di quella designata dai termini particolari, con la differenza però che il termine particolare svolge anche la funzione di indicare quella stessa realtà. Il termine generale contiene quindi qualcosa in meno, e non in più, rispetto al termine particolare, dal momento che nomina solo, ma senza indicare. Il rapporto dell’universale con il reale non sta dunque nell’avere esso stesso un’essenza, ma nel significare delle essenze.

Porfirio si interrogava poi sul carattere corporeo o incorporeo degli universali. A tal proposito Abelardo risponde che in quanto parole gli universali sono corporei, ma in quanto *nominum significatio* sono incorporei. Questo duplice aspetto degli universali implica anche una duplice risposta al terzo quesito: in quanto nomi, gli universali sono nel sensibile, ma se li consideriamo come significati, essi sono il risultato di un’astrazione, e dunque sono al di là del sensibile. Se consideriamo ‘rosa’ come un nome, nella sua materialità, esso è sensibile nel sensibile, ma se consideriamo il significato a cui fa riferimento, cioè il trovarsi nello *status* di essere una rosa, allora esso prescinde dai singoli casi sensibili in cui si trovano le rose.

Quest’ultima distinzione prelude alla risposta al quesito aggiunto dallo stesso Abelardo a quelli presenti nell’*Isagoge* di Porfirio. Abelardo si chiedeva cosa accadrebbe al termine ‘rosa’ nel momento in cui non ci fossero più rose. Anche in questo caso se consideriamo la funzione di significare svolta dal termine universale, essa verrebbe meno nel momento in cui non ci fossero più cose da significare. D’altra parte però il significato sussisterebbe ancora. Il significato di ‘rosa’ sussisterebbe ancora anche qualora non ci fossero più rose da significare, in quanto sarebbe sempre possibile affermare “la rosa non esiste”.

### Logica, linguaggio e teologia

Nella *Teologia del Sommo bene* Abelardo dimostra come le armi della logica possano essere usate a vantaggio di un corretto discorso su Dio. L’uso della ragione nelle questioni teologiche si rivela necessario quando per esempio si dialoga con un non credente. In questo caso infatti non è possibile utilizzare le *auctoritates*, cioè le fonti bibliche o patristiche che possono invece essere correttamente invocate in un dibattito tra credenti.[[51]](#footnote-51)

La *Theologia Summi Boni* è la prima opera teologica di Abelardo. Successivamente scriverà al *Theologia Scholarium* che nasceva dalle richieste degli studenti di poter capire ciò che veniva comunicato nelle lezioni, per evitare di dover mandare a memoria ciò che non era stato compreso.

La *Theologia Summi Boni* fu condannata dal Concilio di Soisson (1121). Sono anni difficili per Abelardo, dal momento che la condanna giunge pochi anni dopo l’evirazione e la fuga, più per pudore che per senso religioso, nell’abazia di San Dionigi. Abelardo stesso stabilisce un’analogia tra questi due momenti drammatici della sua vita: come l’evirazione poneva fine alla lussuria e al rapporto con Eloisa, così la condanna da parte del Concilio di Soisson che gli imponeva di bruciare la sua opera teologica poneva fine al suo peccato di superbia. Abelardo però aggiunge che nel caso dell’oltraggio al suo corpo, egli era consapevole di aver peccato, mentre nella condanna del suo libro egli si sentiva condannato ingiustamente, poiché era stato spinto a scrivere il suo libro dall’amore per la sua fede.[[52]](#footnote-52)

Nell’abazia di San Dionigi Abelardo riprende lo studio della logica e della Sacra Scrittura. La *Theologia Summi Boni* nascerebbe dalla richiesta che i monaci gli avrebbero fatto di dedicarsi piuttosto a questioni teologiche. Più probabilmente l’opera nasce dallo scontro con Roscellino, il quale sembrava ricavare un triteismo che contrastava con il dogma della Trinità. Le posizioni di Roscellino erano proprio una conseguenza dell’applicazione della logica alla teologia. Per questo Abelardo decide di rispondere con le stesse armi della dialettica: «Ma poiché gli argomenti scorretti non possono essere respinti per mezzo dell’autorità dei santi e dei filosofi, se non si contrastano con umane ragioni coloro che si basano su argomenti razionali, abbiamo deciso di rispondere agli stolti attraverso i mezzi della loro follia e di abbatterne le obiezioni con le stesse arti che essi utilizzano contro di noi».[[53]](#footnote-53)

La risposta a Roscellino è rivolta ad un ambiente intellettuale che secondo Abelardo abusava della logica e traeva conseguenze teologiche inaccettabili. Pertanto egli ritiene di dover rispondere usando le stesse armi dialettiche. La scelta dello strumento dialettico è motivata però da Abelardo anche dal fatto che questo è l’unico strumento interamente nelle mani dell’uomo quando affronta la ricerca teologica.

Nella *Theologia Summi Boni* non solo Abelardo afferma la necessità di usare la logica nell’ambito delle discipline sacre, ma ne giustifica l’uso e ne stabilisce le forme.[[54]](#footnote-54) Il punto di scontro che porterà alla condanna di Abelardo riguarda proprio la relazione che Abelardo vorrebbe stabilire tra logica e sacra dottrina.

Il secondo libro della *Theologia Summi Boni* si apre con la *laus dialectica*, che ha il compito specifico di difendere la logica dall’accusa di essere dannosa e nociva per la fede. Questa difesa si articola su tre livelli: ad un primo livello, Abelardo richiama la tradizione e specificamente l’*auctoritas* di Agostino, di cui vengono ricordate alcune affermazioni del *De ordine* e del *De doctrina Christiana*. Nel *De ordine* per esempio Agostino poneva la dialettica al di sopra di tutte le altre discipline perche capace di insegnare ad imparare e di insegnare ad insegnare. Ogni disciplina deve inevitabilmente fare i conti con la dialettica, cioè con la corretta argomentazione.[[55]](#footnote-55)

La *laus dialectica* continua ad un secondo livello relativo all’utilità della dialettica. Abelardo istituisce un’analogia tra la logica e la spada: la spada può essere usata in modo distorto e distruttivo se è nelle mani del tiranno, ma se essa è nelle mani del principe consente la protezione e la difesa dei sudditi. Il tiranno nel caso della logica corrisponde agli pseudodialettici che non usano, ma abusano della logica.[[56]](#footnote-56)

Abelardo riprende poi un concetto già espresso da Cicerone, secondo il quale la scienza non può essere condannata solo per il cattivo uso che ne può essere fatto, in quanto anch’essa viene da Dio. Ciò che determina l’utilità o il danno è secondo Abelardo l’*intentio utentium*, concetto che egli riprende poi anche in ambito etico.

Ad un terzo livello, Abelardo porta a compimento la difesa della dialettica riprendendo il concetto di un’origine divina della scienza e del potere. Perfino la scienza del male è indispensabile per non fare il male. Anzi il merito deriva proprio dal fatto che, pur conoscendo come fare il male, non lo si compie: «nessuno pecca conoscendo il peccato, ma commettendolo».[[57]](#footnote-57) Se ci fosse una conoscenza malvagia, e fosse quindi un male conoscere certe cose, allora Dio sarebbe cattivo, perché conosce tutto, quindi anche quelle cose che rendono cattivo.

Dopo aver discusso i motivi per cui la dialettica non è dannosa per la fede, Abelardo argomenta circa il contributo imprescindibile che le arti del trivio, ma in particolare la dialettica, sono chiamate a dare alla teologia. Anche in questo caso l’argomentazione di Abelardo è costruita su tre livelli che potremmo definire apologetico, esegetico e gnoseologico.[[58]](#footnote-58)

A livello apologetico, la dialettica, come abbiamo già messo in evidenza, è necessaria soprattutto nel dialogo con i non credenti, con i quali non è possibile utilizzare le *auctoritates* della Bibbia o della tradizione patristica.

A livello esegetico invece il contributo della dialettica si riferisce proprio alla valutazione delle *auctoritates*. Innanzitutto perché la corretta interpretazione della Bibbia richiede una valutazione di come essa è stata interpretata nella tradizione, e tale indagine è indispensabile perché il lavoro del teologo è subordinato al testo sacro.

È quindi necessario per il teologo dotarsi di strumenti esegetici necessari e tali strumenti sono offerti, secondo Abelardo, dalle arti del trivio.

Il lavoro sui testi biblici e patristici è preliminare a qualsiasi autonoma riflessione della ragione in campo teologico. Per tale motivo occorre elaborare regole per la corretta lettura dei testi. Si può dire quindi che Abelardo ponga l’ermeneutica a fondamento della teologia.[[59]](#footnote-59) L’uso corretto degli strumenti ermeneutici fa quindi da garanzia ad un’elaborazione autonoma della ragione in ambito teologico.

In questo contesto esegetico, Abelardo riprende molti suggerimenti contenuti nel *De doctrina Christiana* di Agostino, per esempio circa la pluralità di interpretazioni possibili di un passo biblico. È come se, dice Abelardo, da una stessa materia potessimo tirar fuori diverse forme.[[60]](#footnote-60) Il limite però della fabbricazione di diverse opere è dato dal testo sacro, all’interno del quale continuano a valere le regole della ragione. Il verosimile infatti non può essere contrario alla ragione.

L’uso delle arti del trivio in ambito teologico si giustifica poi anche a livello gnoseologico, dal momento che la verità rivelata si esprime attraverso enunciati. Ciò che viene detto, affinché possa essere capito, deve essere detto secondo ragione, cioè in maniera logica. Anche le parole della fede quindi non possono entrare in conflitto con l’intelletto. Nella successiva *Theologia Scholarium* Abelardo dirà che i termini di un discorso, quindi anche i termini di un discorso teologico, divengono inutili per la comunicazione se coloro che li pronunciano non sono in grado di comprenderli: «Se è opportuno che coloro che predicano, quando non sono in grado di esporre ciò che dicono, interrompano la predica, ciò è tanto più necessario quando gli stessi non capiscono ciò che enunciano, cosicché l’intera loro fede pone il proprio fondamento più nella bocca che nel cuore».[[61]](#footnote-61)

Questa argomentazione gnoseologica secondo cui è impossibile comunicare ad altri quello che non si è capito, è alla base di tutta la produzione filosofica di Abelardo.

Ad ogni modo il discorso teologico conserva però delle peculiarità. È certamente vero che anche le proposizioni teologiche devono rispettare il rigore della logica, ma d’altra parte nel caso della teologia emerge anche il problema di una sproporzione tra il linguaggio umano con cui la teologia si esprime e la divinità dell’oggetto su cui essa indaga. C’è dunque una sproporzione tra linguaggio e oggetto. Il problema sollevato da questa sproporzione va affrontato per evitare di relegare il teologo al silenzio.

A tale scopo è utile riprendere il concetto di *significatio* che Abelardo introduce nella *Logica ingredientibus* quando affronta la questione degli universali. Il processo conoscitivo si realizza, secondo Abelardo, attraverso tre piani, ciascuno dei quali sta a fondamento dell’altro: *sensus*, *imaginatio*, *intellectus*.

Il *sensus* ha un ruolo primario, ma ci mette a contatto solo con la superficie delle cose, facendoci incontrare solo l’individuale. Con l’*imaginatio* invece fissiamo lo spirito su una cosa e ne traiamo un’immagine che, come accade anche nell’*intellectus*, permane anche quando la cosa viene meno. L’*imaginatio* non ha necessariamente bisogno della cosa, perché può operare anche mediante la similitudine con un oggetto che l’intelletto stesso si forma. Le immagini svolgono quindi un ruolo di mediazione tra l’azione dell’intelletto e la realtà. Proprio per questo loro ruolo di mediazione, Abelardo chiama le immagini *intersigna*. Neanche le immagini quindi ci fanno conoscere la natura delle cose, perché sono rappresentazioni che l’intelletto si forma proprio allo scopo di conoscere le cose stesse. Notiamo una certa somiglianza tra la *significatio nominum*, introdotta da Abelardo parlando degli universali, e l’*imago*: in entrambi i casi si tratta infatti di una funzione di mediazione tra pensiero e realtà.

È solo l’*intellectus* infine che ci fa cogliere la natura e le proprietà delle cose.

Nel momento in cui questo percorso gnoseologico viene applicato a Dio, ci si rende conto che l’*imaginatio* ha lo spazio principale. Il ruolo di mediazione operato dall’*imaginatio* è quello svolto dai segni linguistici. Il linguaggio copre quindi una parte fondamentale nella conoscenza di Dio. Il *sensus* non scompare del tutto perché ci mette in contatto con la Rivelazione così come essa ci è stata comunicata. La Rivelazione ci riporta quindi al linguaggio, cioè all’unico modo in cui essa può essere espressa e comunicata.

D’altra parte proprio perché l’*intellectus* è nel caso della conoscenza di Dio limitato nella sua funzione, per l’inconoscibilità della natura di Dio, occorre dare maggiore spazio al linguaggio. Se infatti è impossibile elaborare un concetto preciso e definito di Dio, si può operare però mediante le parole e il loro significato, attraverso cui si cercherà di avvicinarsi all’idea di Dio.

Se il processo di conoscenza è portato ordinariamente a compimento dall’*intellectus*, mediante la conoscenza della natura e delle proprietà delle cose, si capisce perché Abelardo dica che il teologo è costitutivamente impedito nel cogliere il vero attraverso l’uso della propria ragione. Egli può al più proporre il verosimile: «A proposito di queste cose non ci impegniamo ad insegnare la verità, che evidentemente non possiamo conoscere né noi né alcun altro mortale, ma ci sembra giusto proporre qualcosa di verosimile, vicino all’umana ragione e non contrario alla sacra Scrittura, contro coloro che si vantano di combattere la fede attraverso ragioni umane e non si curano di esse, trovando facilmente molti adulatori, quasi che la maggior parte degli uomini sia di natura terrena piuttosto che spirituale […] Dichiariamo quindi che tutto ciò che esporremo a proposito di questa altissima filosofia, non è verità ma ombra della verità, non è la cosa ma una certa similitudine di essa. Solo Dio conosce ciò che è vero; io ritengo invece di dover dire ciò che è verosimile e in massimo grado conforme alle ragioni filosofiche per mezzo delle quali veniamo attaccati».[[62]](#footnote-62) Il teologo si ferma quindi al livello dell’*imago*, che, sebbene non possa sostituire l’*intellectus*, non è però aliena dalla *ratio*.

Proprio l’efficacia dell’*imago* e della *similitudo* in ambito teologico mette in luce lo stretto rapporto tra le arti del trivio e la teologia, e in particolare la centralità del linguaggio nel lavoro del teologo. Uno strumento linguistico privilegiato in ambito teologico è la *translatio*, usato in particolare nella *similitudo*. Nella teologia la *translatio* serve non solo come abbellimento retorico, ma anche per significare un oggetto che non potrebbe essere indicato con un nome preciso.

La rilevanza dell’uso della *translatio* in teologia deriva anche dal modo in cui Abelardo ha impostato il suo ragionamento nei primi due libri della *Theologia Summi Boni*: Abelardo è partito infatti da un livello ontologico, dove è emersa la radicale differenza tra Dio e le creature; questa radicale diversità implica una incomprensibilità (livello gnoseologico) di Dio da parte delle creature; infine in virtù del primato del concetto rispetto alla parola nella filosofia di Abelardo, ciò che è incomprensibile non può neppure essere esprimibile (livello linguistico).[[63]](#footnote-63)

La teologia sembrerebbe così condannata al mutismo, da cui può uscire solo grazie ad un linguaggio analogico. Ecco dunque il motivo della centralità della *translatio* in teologia. Ad ogni modo attraverso la *translatio* e quindi attraverso la *similitudo* non si arriva a conoscere, ma ad assaporare qualcosa di Dio.[[64]](#footnote-64) La *similitudo* permetto solo di degustare, cioè di toccare superficialmente qualcosa di Dio, perché si ferma all’*imago*. La teologia si muove quindi per Abelardo nell’ambito dell’immaginazione e del linguaggio piuttosto che in quello dell’intelletto e della natura delle cose.

L’uso della *translatio* non è comunque arbitrario. Innanzitutto esso si fonda sulla similitudine, che la Scrittura insegna, tra Creatore e creatura. Questa relazione rende possibile il trasferimento dei termini dalla creatura al Creatore. Insieme a questa analogia, la Scrittura insegna però anche che sussiste una radicale differenza tra Creatore e creatura. Per questo motivo è necessario riconoscere anche i limiti e l’insufficienza di questa operazione.[[65]](#footnote-65)

L’uso della *translatio* non è arbitrario anche per un altro motivo: esso si colloca all’interno di un contesto comunicativo. Le parole hanno il compito di comunicare concetti, quindi possono essere utilizzate al di là del loro significato originale se rendono più chiara la comunicazione tra gli uomini, in modo particolare nell’ambito dell’insegnamento.[[66]](#footnote-66) Il linguaggio teologico non deve scandalizzare, ma istruire.[[67]](#footnote-67) L’uso della *translatio* deve quindi necessariamente rispettare lo scopo didattico del linguaggio.

Il compito del teologo non è quindi la ricerca della verità del proprio oggetto di indagine, perché la teologia non è propriamente discorso dell’uomo su Dio, ma un dialogo fra gli uomini sul modo più corretto per parlare di Dio. Il lavoro sulle parole ha come scopo quindi quello di migliorare la capacità di comunicazione.

Il teologo ha quindi bisogno del linguaggio per il suo lavoro. Si tratta di un linguaggio certamente ambiguo e povero (*inopia verborum*), ma strumento indispensabile. Questo linguaggio è strutturato inevitabilmente secondo regole logiche, ragion per cui lo stesso linguaggio teologico non può prescindere dalle stesse regole logiche della predicazione.

I vantaggi e i limiti del linguaggio teologico, come luogo necessario della conoscenza possibile che l’uomo può farsi di Dio, sono ben sintetizzati in questo passaggio di Abelardo: «A ciò ritengo si debba rispondere che non deve stupire se la natura della divinità, così unica, ha un modo d’espressione particolare. È senza dubbio opportuno che ciò che è assai diverso da tutte le creature sia espresso attraverso un discorso di diverso genere, e che quell’unica maestà non sia racchiusa nei limiti di un linguaggio comune e volgare; in modo che ciò che è del tutto incomprensibile e ineffabile non sia subordinato alle regole cui soggiacciono tutte le cose, in quanto non può essere pensato dall’uomo, che ha istituito le parole per manifestare i suoi pensieri. Questo fatto non fu ignoto ai filosofi, essi hanno avuto timore di esprimere con le parole quel sommo bene che riconoscevano come incomprensibile e ineffabile, ciò è evidente da quanto si è detto in precedenza, che il sommo filosofo “non osò dire cosa esso fosse, poiché a questo proposito sapeva solo che l’uomo non può sapere ciò che esso è”. L’insegnamento adeguato su questi problemi doveva essere riservato alla stessa sapienza incarnata, cosicché Dio stesso esponesse ciò che conosciamo di lui, dal momento che nessuna creatura è in grado di innalzarsi a questa conoscenza».[[68]](#footnote-68)

Teoria della supposizione e teoria dei modi di significare.

A partire dalla fine del XII secolo era emerso nell’analisi della proposizione un nuovo termine e un nuovo criterio, quello della *suppositio*. Anselmo aveva distinto l’*appellatio*, come atto di denotazione, dalla *significatio* e Abelardo aveva descritto due modalità interne alla significazione: il significare le cose, che corrisponde alla funzione denotativa (estensionale) e il significare i concetti, che corrisponde alla funzione significativa in senso proprio (intensionale). La nozione di *suppositio* assume su di sé la funzione denotativa già assegnata all’*appellatio* o denominazione.

Pietro Ispano (portoghese, futuro papa Giovanni XXI) in un trattato conosciuto più tardi come *Summulae Logicales* definisce la *suppositio* come accezione d’un sostantivo in luogo di un altro. Ma la *suppositio* è diversa dalla *significatio*: la prima è il significato della parola in contesto, la seconda è il suo significato astratto, potenziale. La significazione viene prima della supposizione e le due cose si distinguono in questo: la significazione pertiene alle parole, la supposizione al termine già composto di voce e significazione (cf Pietro Ispano, *Tractatus*, VI/3). La significazione è data nell’atto dell’imposizione. La supposizione è invece di per sé plurima, connessa con diversi atti di designazione.

Nel XIV secolo assistiamo ad una vera rivoluzione circa le teorie sul linguaggio. Punto di riferimento di questo cambiamento sono gli scritti del francescano inglese Guglielmo di Ockham.

Ockham esprime una posizione ontologica di tipo nominalista: l’arredo del mondo è costituito solo da enti ed eventi individuali. Anche l’universale è di questo tipo: malgrado significhi più realtà extramentali, è singolare e uno di numero. L’universale è tale solo per significazione, dal momento che è segno di più cose. L’universalità è quindi una funzione esercitata esclusivamente dai segni, tanto mentali (naturali) che verbali (volontari).

Il rapporto tra segno e designato ci rimanda alla *suppositio*, a cui Ockham dedica diversi capitoli della sua *Summa*.

Accanto ad una significazione primaria, che compete ai termini assoluti, cioè a quelli che possono essere indicati con un ‘questo è’, Ockham affianca una significazione secondaria o connotazione che è il contenitore di tutte le funzioni semantiche non referenziali (quelle che non si possono esprimere con il ‘questo è’). per esempio le relazioni, le espressioni di quantità, tempo, luogo, le espressioni negative, i concetti matematici, i termini astratti in genere.

1. Cf L. Formigari, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari 2001 (capp. 2-4). [↑](#footnote-ref-1)
2. J.D. Peters, *Parlare al vento. Storia dell'idea di comunicazione*, Meltemi, Roma 2005. [↑](#footnote-ref-2)
3. M. Bettetini (ed.), *Agostino. Il maestro e la parola. Il maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*, Bompiani, Milano 2004, 20; A. Trapè, «S. Agostino. Il Maestro», in Sant’Agostino, *Dialoghi*, vol. III/2, Città Nuova, Roma 1976, 712. Tra le più recenti traduzioni in inglese del *De magistro*, segnaliamo la traduzione che compare in appendice a *Saint Augustine's childhood: Confessiones book one*, Garry Wills (ed.), Continuum, London 2001. Circa l’edizione critica più recente del testo del *De magistro* rimando a *De magistro liber unus*, cura et studio K.-D. Daur, in Sancti Aurelii Augustini, *Opera*, pars II, 2 (*CCL*, XXIX), Turnholti 1970, 139-203. [↑](#footnote-ref-3)
4. E. Piacenza, «El *De magistro* de san Agustín y la semántica contemporánea», in *Augustinus* 37 (1992) 55 e 57. Sulla struttura del *De magistro* si veda anche F.G. Crosson, «The structure of *De Magistro*», *REAug* 35 (1989) 120-127 e G. Madec, «Analyse du *De magistro*», *REAug* 21 (1975) 63-71. [↑](#footnote-ref-4)
5. C. Ando, «Augustine on Language», *REAug* 40 (1994) 49. [↑](#footnote-ref-5)
6. Agostino si riferisce a Cristo come maestro che insegna dentro (*intus*), usa quindi un avverbio di luogo e non un aggettivo. L’identificazione esplicita tra il maestro interiore e Cristo avverrà solo più tardi e in testi propriamente esegetici: *In Iohannis epistulam ad Parthos* III,13 e *In Iohannis evangelium tractatus* XCVI,4 e XCVII,1. [↑](#footnote-ref-6)
7. La fonte diretta di Agostino è probabilmente Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* III,xi,39. Per i possibili riferimenti ad Aristotele e Plotino si veda *Etica Nicomachea* I,vii,1097a 30-34 e *Enneadi* V,1,1. [↑](#footnote-ref-7)
8. Dn 3,94. [↑](#footnote-ref-8)
9. Nel *De magistro* coesistono due modalità di conoscenza: la prima potremmo definirla per assenza (il segno sta al posto di o implica la cosa), la seconda è quella per presenza (vedo l’oggetto o il concetto). [↑](#footnote-ref-9)
10. Per una rassegna degli studi sulla teoria del segno in Agostino si veda A. Pieretti, «Introduzione generale», in Sant’Agostino, *Enciclopedia*, vol. XXXVI, Città Nuova, Roma 2005, 55 (note 255 e 266). [↑](#footnote-ref-10)
11. Il *De dialectica* fa parte di quel gruppo di opere, cui Agostino fa riferimento in *Retractationes* I,6, informandoci del fatto che, nel periodo in cui era a Milano in attesa di ricevere il battesimo, si dedicò ad elaborare un’opera in più libri sulle discipline, coinvolgendo con le sue domande le persone che erano con lui e che non erano del tutto aliene dai suoi interessi. Questi dialoghi sono da collocare dunque negli ultimi mesi del 386 o nei primi dell’anno successivo. Nelle *Retractationes*, Agostino ci avverte anche del fatto che, dei libri progettati, è riuscito a portare a termine solo il *De grammatica* e i sei libri del *De musica*. Gli altri sono stati portati a termine dopo il ritorno di Agostino in Africa, perché a Milano egli li aveva solo abbozzati, cf A. Pieretti, «Introduzione generale», in Sant’Agostino, *Enciclopedia*, vol. XXXVI, Città Nuova, Roma 2005, 6 e 9. Uno studio di cui tener conto è J. Pepin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova University Press, Villanova 1976. [↑](#footnote-ref-11)
12. Circa la questione della datazione, gli studiosi sono concordi nel ritenere che la stesura dell’opera sia avvenuta in due momenti, sebbene la cucitura tra le due parti sia così perfetta che forse non ce ne saremmo accorti se Agostino non l’avesse detto esplicitamente. La prima parte, dunque, che corrisponde sostanzialmente ai primi tre libri (arrivava fino a III,xxv,35), sarebbe stata composta intorno al 396-397. Il seguito sarebbe stato aggiunto solo trent’anni dopo, quando nel 426-427, interrompendo la stesura delle *Retractationes*, Agostino aveva sentito l’esigenza di dare una conclusione ai primi tre libri del *De doctrina Christiana* e di aggiungerne un quarto. Cf G. Lettieri, *L’altro Agostino*. *Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001; M. Simonetti, «Introduzione», in Sant’Agostino, *L’istruzione cristiana*, M. Simonetti (ed.), Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1994; G.A. Press, «The Subject and Structure of Augustine’s “De Doctrina Christiana”», *AugSt* 11 (1980) 99-124; E. Kevane, «Augustine’s *De doctrina christiana*: A Treatise on Christian Education», *RechAug* 4 (1966) 97-133; L.M.J. Verheijen, «Le *De doctrina christiana* de saint Augustin», *Aug(L)* 24 (1974) 10-20. [↑](#footnote-ref-12)
13. Virgilio, *Eneide*, II,659. Anche Cenacchi ritiene che questa domanda abbia una funzione cruciale e afferma che dal tentativo di spiegare *nihil* ed *ex* si arriva ad introdurre la distinzione tra linguaggio segnico-cosale e linguaggio segnico-non-cosale, ossia tra linguaggio e metalinguaggio. Secondo Cenacchi, Agostino nel *De doctrina Christiana* preciserà poi il significato di segno, come aggiunta di significato attribuita dall’uomo alle cose, cf G. Cenacchi, «Problemi linguistici in S. Agostino», *SapDom* 38 (1985) 291. [↑](#footnote-ref-13)
14. Un’altra differenza significativa tra il *De magistro* e il *De doctrina Christiana* riguarda proprio la figura del maestro: mentre nel *De magistro* non si potrebbe neanche attribuire il titolo di maestro ai maestri umani, nel *De doctrina Christiana* l’oratore è capace non solo di insegnare, ma addirittura di *flectere*, cioè di persuadere. A mio parere questa differenza rispecchia l’altra differenza che è andata emergendo con il *De doctrina Christiana* a proposito della necessità e dell’efficacia della grazia. [↑](#footnote-ref-14)
15. D.B. Jackson, «The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*», *REAug* 15 (1969) 9-10. [↑](#footnote-ref-15)
16. Questi elementi della logica stoica si trovavano già espressi per esempio in Diogene Laerzio, *Vitae*, VII,xlvii,48; Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos*,VIII,124. [↑](#footnote-ref-16)
17. L’unico caso sarebbe quello rintracciabile nel *Commento al Vengelo di Giovanni* di Origene, cf D.B. Jackson, «The Theory of Signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*», *REAug* 15 (1969) 13 e 30. [↑](#footnote-ref-17)
18. M. Baratin, «Origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe», *REL* 59 (1981) 260-268. [↑](#footnote-ref-18)
19. P. Brown, *Augustine of Hippo*, Faber and Faber, London 1967, 137. [↑](#footnote-ref-19)
20. D. W. Johnson, «“Verbum” in the early Augustine (386-397)», *RechAug* 8 (1972) 28. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cf anche D. W. Johnson, «“Verbum” in the early Augustine (386-397)», *RechAug* 8 (1972) nota 10. [↑](#footnote-ref-21)
22. O. Du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, 148, 269-71, 428-29. [↑](#footnote-ref-22)
23. *De Trinitate* XV,xxiii,43. Cf anche *De Trinitate* XV,xii,22: «sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni». [↑](#footnote-ref-23)
24. *De Trinitate* X,iii,5: «Che cosa ama dunque la *mens*, quando ardentemente si cerca per conoscersi, mentre è ancora ignota a se stessa? La *mens* infatti cerca se stessa per conoscersi ed è accesa da questo desiderio. Ama dunque, ma cosa ama? […] Dunque, quando si cerca per conoscersi, si conosce già come uno che cerca. Dunque già si conosce. Perciò non può ignorarsi del tutto, essa che, mentre si sa come non conoscente, senz’altro si sa». [↑](#footnote-ref-24)
25. *De Trinitate* XIV,vi,8: «La *mens* dunque, quando mediante il pensiero si vede, si comprende e si riconosce; genera dunque questa comprensione e la sua conoscenza». [↑](#footnote-ref-25)
26. Cf R.G. Gassert, «The Meaning of “cogitatio” in St. Augustine», *MSM* 25 (1948) 239. [↑](#footnote-ref-26)
27. *De Trinitate* XI,iii,6. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Confessiones* X,xi,18: «cogitando quasi colligere». [↑](#footnote-ref-28)
29. *De Trinitate* XI,viii,13: «Hae autem rerum formae, quoniam corporales atque sensibiles sunt, errat quidem animus, cum eas opinatur eo modo foris esse, quomodo intus cogitat». *Queste forme delle cose, poiché sono corporali e sensibili, l’anima sbaglia in verità quando pensa che esse esistano nel medesimo modo in cui le pensa interiormente*. A tal proposito si veda anche R. G. Gassert, «The Meaning of “cogitatio” in St. Augustine», *MSM* 25 (1948) 244. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cf R. G. Gassert, «The Meaning of “cogitatio” in St. Augustine», *MSM* 25 (1948) 244. [↑](#footnote-ref-30)
31. S. Biolo, *La coscienza nel “De Trinitate” di S. Agostino*, PUG, Roma 1969, 147. [↑](#footnote-ref-31)
32. *De Trinitate* XV,xv,25. [↑](#footnote-ref-32)
33. Credo che Biolo sia giunto a una conclusione simile, in quanto afferma: «anche il nostro verbo interiore, prima di incarnarsi in una parola esterna che lo giustifichi agli altri, o prenda corpo dentro noi in un fantasma, *preesiste già* in qualche modo nella gestazione della scienza dalla quale ha origine», cf S. Biolo, *La coscienza nel “De Trinitate” di S. Agostino*, PUG, Roma 1969, 131. [↑](#footnote-ref-33)
34. *De Trinitate* IX,xii,18. [↑](#footnote-ref-34)
35. Mi sembra che G. Lettieri giunga ad una simile conclusione in G. Lettieri, «La dialettica della coscienza nel “De Trinitate”», in L. Alici (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1990, 145-176, in particolare p.149. [↑](#footnote-ref-35)
36. *De Trinitate* XV,x,17. [↑](#footnote-ref-36)
37. Si ritiene sia stato scritto nel 407. Cf J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», *Augustinus* 47 (2002) 263. [↑](#footnote-ref-37)
38. *In Iohannis Evangelium tractatus* XIV,7: «Presta attenzione al tuo cuore. Quando concepisci la parola che dici, intendo dire, se potrò, ciò che notiamo in noi, non come lo comprendiamo, quando dunque concepisci la parola che proferisci, vuoi dire una cosa, e la stessa concezione della cosa nel tuo cuore è già la parola; non è ancora venuta fuori, ma è già nata nel cuore, e vi rimane per venir fuori; ma tu presti attenzione a chi ti rivolgi, alla persona con cui stai parlando; se è latina, cerchi una parola latina, se è greca pensi a parole greche; se è punica vedi se conosci il punico; ricorri alle diverse lingue in base alla diversità degli ascoltatori, per proferire la parola che hai concepito; ma ciò che avrai concepito nel cuore non era legato a nessuna lingua. Ora, dal momento che Dio, quando parla non si serve di nessuna lingua e non assume nessun tipo di linguaggio, in che modo è ascoltato dal Figlio, dal momento che Dio ha detto il Figlio stesso?». [↑](#footnote-ref-38)
39. Si tratta di una riflessione per molti versi analoga a quella proposta da Chomsky circa l’ipotesi di una grammatica universale. Cf N. Chomsky, *Current issues in linguistic theory*, The Hague, Mouton 1966; Id., *Topics in the theory of generative grammar*, The Hague, Mouton 1966; Id., *La grammatica trasformazionale: scritti espositivi*, Bollati Boringhieri, Torino 1975. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Sermo* 223/A, 2: «Porto dentro di me la parola che ho concepito nel cuore e voglio partorire nelle tue orecchie ciò che ho concepito nel cuore». [↑](#footnote-ref-40)
41. *Sermo* 28,4: «Pensate così il Verbo di Dio […] Queste cose ho detto del suono». [↑](#footnote-ref-41)
42. É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Milano 20082, 273. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cf. G. Piccolo, *Significato e interpretazione. Indagine sulla conoscenza*, Carocci, Roma 2011, 36-37. [↑](#footnote-ref-43)
44. Su questo argomento si veda C.É. Viola, *Anselmo d’Aosta. Fede e ricerca dell’intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cf C.É. Viola, *Anselmo d’Aosta. Fede e ricerca dell’intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, 25-48. [↑](#footnote-ref-45)
46. Nell’impossibilità di reperire una traduzione italiana, rimando a Abelardus, *Opera omnia*, *Patrologia latina*, MPL178, coll.1329-1610A. [↑](#footnote-ref-46)
47. Rimane fondamentale su questo argomento É. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi 1950. [↑](#footnote-ref-47)
48. É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Milano 20082, 320. [↑](#footnote-ref-48)
49. Porfirio, *Isagoge*, 1,1-15. [↑](#footnote-ref-49)
50. É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Milano 20082, 326. [↑](#footnote-ref-50)
51. Nel *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, quest’ultimo rivolgeva al filosofo queste parole: «Con te, poi, bisogna tanto meno ricorrere all’autorità, in quanto ti appoggi soprattutto alla ragione e riconosci minor valore all’autorità della Scrittura», cf Pietro Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, G. Dotto (ed.), Nardini, Firenze 1991, 152. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cit in M. Rossini, *Introduzione*, in Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, Marco Rossini (ed.), Rusconi, Milano 1996, 9. [↑](#footnote-ref-52)
53. Abelardo, *Theologia Summi Boni* II,25. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cf M. Rossini, *Introduzione*, in Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, Marco Rossini (ed.), Rusconi, Milano 1996, 20. [↑](#footnote-ref-54)
55. In *Theologia Summi Boni* II,5 Abelardo cita per esempio *De ordine* II,13,XXXVIII. [↑](#footnote-ref-55)
56. Abelardo, *Theologia Summi Boni* II,4. [↑](#footnote-ref-56)
57. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, II,7. [↑](#footnote-ref-57)
58. M. Rossini, *Introduzione*, in Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, Marco Rossini (ed.), Rusconi, Milano 1996, 22. [↑](#footnote-ref-58)
59. Abelardo aveva esplicitato le sue regole ermeneutiche nel Prologo del *Sic et non*, che quindi rappresenta una sorta di *discorso sul metodo* dell’esegesi di Abelardo. [↑](#footnote-ref-59)
60. Abelardo riprende questo concetto nel *Sermo* XIX, *In feria secunda Pentecostes*, P.L. 178, co. 514: «Non si deve infatti credere che lo Spirito santo, ogni volta che ha parlato per mezzo dei profeti, abbia ispirato a ciascuno di coloro per mezzo dei quali egli parlava la totalità dei significati compresi in quelle parole. Ma ha loro rivelato soltanto uno o più significati che prevedeva esse avrebbero acquisito. Perciò quando vediamo che una profezia è esposta in modo diverso da diversi dottori, non è necessario pensare che il profeta abbia compreso tutti questi significati; ma tutto ciò che in questo caso ha potuto essere compreso correttamente è stato preconosciuto dallo Spirito». [↑](#footnote-ref-60)
61. Abelardo, *Theologia scholarium*, II, E.M. Buytaert, P. Abaelardi, Opera teologica II, C.C.C.M. XII, Brepols, Turnhout 1969, 373-451. [↑](#footnote-ref-61)
62. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, II,27. [↑](#footnote-ref-62)
63. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, II, 71. [↑](#footnote-ref-63)
64. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, II, 78: «Cosicché l’uomo, che ha inventato le parole per manifestare i suoi concetti, non potendo assolutamente comprendere Dio, correttamente non ha osato esprimere questo bene ineffabile per mezzo di un nome. Per questo in Dio nessun vocabolo sembra conservare il significato per cui è stato inventato, ma tutti gli sono attribuiti in modo traslato e sotto forma di enigmi figurati; essi devono perciò venire indagati attraverso una similitudine che si fondi su un rapporto, così da assaporare superficialmente quella ineffabile maestà utilizzando la congettura piuttosto che la conoscenza. E poiché le similitudini che noi creiamo sono parzialmente insufficienti ad istruirci intorno a ciò che è unico, in questo caso non possiamo che essere minimamente appagati da esse». [↑](#footnote-ref-64)
65. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, III,71: «Ogni similitudine è riferita ad una certa parte e nessuna similitudine si estende al tutto, poiché ogni simile è necessariamente dissimile in qualcosa. Se perciò una similitudine deve essere presa esclusivamente dal punto di vista secondo cui è stata introdotta a maggior ragione ciò deve avvenire per Dio al quale […] le similitudini si riferiscono in modo assai incompleto, poiché la natura della divinità è assai diversa da quella delle sue creature. Tuttavia Dio si rapporta ad esse per una qualche similitudine e, nonostante la sua natura sia per molti aspetti diversa, frequentemente si utilizzano per lui similitudini derivate dalle creature, che contengono un evidente difetto». [↑](#footnote-ref-65)
66. M. Rossini, *Introduzione*, in Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, Marco Rossini (ed.), Rusconi, Milano 1996, 31. [↑](#footnote-ref-66)
67. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, III,33. [↑](#footnote-ref-67)
68. Abelardo, *Theologia Summi Boni*, II,64. [↑](#footnote-ref-68)