

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Número 5_{03/2016}

Mosè Cometta **Prologo** p. 2

Omar García Temprano **La época presente:
una aproximación a la ontología política de
Søren Kierkegaard** p. 4

Marc Peguera **Acerca de los orígenes
de la integración europea. Libre comercio,
federalismo y anticomunismo
como condicionantes de la soberanía
y la democracia.** p. 10

Francesco Consiglio **Linguaggio mentale
e rappresentazioni mentali. Una breve diacronia
da Platone a Guglielmo d'Ockham** p. 39

Daria Mascotto **Natya Yoga, il movimento
consapevole come strumento
di crescita creativa** p. 63

Mosè Cometta **La spesa è un diritto
per tutti** p. 73



*Francesco Consiglio**
**Linguaggio mentale
e rappresentazioni mentali.
Una breve diacronia
da Platone a Guglielmo
d'Ockham**

ABSTRACT

Il problema dell'esistenza di un linguaggio mentale ha occupato le menti di molti filosofi dall'età classica fino ai nostri giorni. Quando esprimiamo un concetto, per esempio "un uomo corre", seppure lo traduciamo in una lingua differente (e dunque lo esprimiamo con parole e fonemi differenti), notiamo al tempo stesso che permane immutato il contenuto concettuale, ovvero il corrispettivo mentale delle parole che pronunciamo. In sintesi, uno stesso stato mentale complesso può essere espresso con parole differenti. I fautori del linguaggio mentale postulano delle rappresentazioni mentali che siano differenti dalle parole delle singole lingue e che siano, al contempo, dotate della possibilità di combinarsi tra loro in vario modo, così che agli stati mentali viene attribuito un ruolo semantico e una struttura compositiva, come quella delle lingue naturali. Particolarmente, si conosce oggi Jerry Fodor come il maggior sostenitore dell'esistenza di un linguaggio mentale. Tuttavia, c'è chi, come Claude Panaccio, sostiene che la nozione di *language of thought* che egli propone non sia così diversa da quella di *oratio mentalis*, proposta nel XIV secolo da Guglielmo d'Ockham.

Dopo una messa a fuoco del contesto storico che origina la nozione di *oratio mentalis*, ci concentreremo sul problema delle rappresentazioni mentali e della loro valenza cognitiva.

KEYWORDS

Linguaggio mentale / Rappresentazioni mentali / Ockham / Fodor / Scolastica

**Parte prima. La cornice storica.
1. Introduzione**

Quando esprimiamo un concetto, ad esempio "un uomo corre", seppure lo traduciamo in una lingua differente (e dunque lo esprimiamo con parole e fonemi

* Francesco Consiglio è dottorando in Filosofia della Mente, presso il Dipartimento de Filosofia I dell'Università di Granada. Formatosi nelle università di Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Specialistica in Filosofia) e Salamanca, ha focalizzato i suoi studi principalmente sulla teoria della conoscenza e la teoria della mente. Più di recente, ha iniziato ad occuparsi di teoria dell'intelligenza collettiva. Ha pubblicato articoli e traduzioni su alcune riviste spagnole di filosofia e ha presentato contributi scientifici durante dei congressi tenutisi presso l'Università di Salamanca e l'Università Complutense di Madrid. e-mail: drosofilo@hotmail.it

differenti), notiamo al tempo stesso che permane immutato il contenuto concettuale, ovvero il corrispettivo mentale delle parole che pronunciamo. In sintesi, uno stesso stato mentale complesso può essere espresso con parole differenti.

È questa l'osservazione di base su cui poggia la tesi del linguaggio mentale; essa ci porta già ad enucleare un primo problema: se dietro parole differenti si cela una medesima credenza, occorre affermare che, a prescindere dalla varietà delle lingue, i contenuti mentali sono identici in ogni uomo. Da qui, i fautori del linguaggio mentale postulano delle rappresentazioni mentali che siano differenti dalle parole delle singole lingue e che siano, al contempo, dotate della possibilità di combinarsi tra loro in vario modo.

Dal momento che possono esprimere il significato di quella stessa credenza che si cela dietro parole differenti, agli stati mentali viene attribuito un *ruolo semantico*. Infine, essi ipotizzano che queste rappresentazioni mentali siano dotate di una *struttura compositiva*, come quella delle lingue naturali comunemente parlate¹.

In questo contesto, il filosofo americano Jerry Fodor si presenta come uno dei più conosciuti teorici contemporanei del linguaggio mentale. Egli è convinto che i contenuti mentali siano dotati di una struttura interna, ovvero che si possano concepire come unità significative organizzate sintatticamente, e tali da poter esprimere un valore semantico.

Dato questo quadro, un celebre studioso esperto del problema come Claude Panaccio² ha posto due interrogativi interessanti:

1) È possibile rintracciare già in Guglielmo d'Ockham una tesi originale a favore del linguaggio mentale, considerando che il suo concetto di *oratio mentalis* si riferisce a una sorta di linguaggio universale, indipendente dalla lingua parlata e nondimeno strutturato linguisticamente (cioè dotato di categorie sintattiche e di funzioni semantiche)? Di fatto la tesi di Panaccio è che si possa istituire una forte analogia tra l'*oratio mentalis* e il *language of thought* di Fodor.

2) Com'è che la tradizione medievale ha condotto alla formulazione di una teoria come quella di Ockham e secondo quale percorso storico-culturale?

Panaccio (e noi con lui), per ricostruire il percorso che conduce ad Ockham (e quindi all'elaborazione di una teoria del linguaggio mentale che implica categorie logico-grammaticali), ritorna alle fonti, setacciando la filosofia dall'antichità al XIV secolo, rintracciando tutte le occorrenze di termini filosofici che possono essere inerenti al dominio del linguaggio e al dominio del mentale. Ridiscende poi il corso di questo tortuoso fiume del pensiero, per evidenziarne le foci occamiste.

2. Platone e Aristotele

Le fonti antiche giungono al medioevo, come si sa, frammentarie e filtrate. A quel tempo le tre *auctoritates* che esercitano l'influenza culturale maggiore e vengono associate automaticamente al discorso sul linguaggio mentale, sono Agostino d'Ippona, Severino Boezio e Giovanni Damasceno. L'ultimo dei tre, col suo *De*

1 «Les états mentaux, dans cette approche, se voient confier des rôles sémantiques: on dira que telle croyance est *vrai* ou *fausse*, que tel concept, telle idée signifie pour l'esprit telles ou telles choses. La doctrine, en outre, attribue à l'ordre de ces symboles mentaux une structure compositionnelle semblable à celle des langues parlées»; da PANACCIO Claude, *Le discours intérieur*, Parigi: Édition du Seuil, 1999. Ci appoggeremo, in questa prima parte introduttiva, alla ricostruzione storica offerta dal Panaccio nel testo suddetto.

2 Cfr. nota 1.

fide orthodoxa, rappresenta l'allaccio principale tra il mondo latino e i Padri greci. In generale, ognuna di queste tre autorità cela dietro di sé una tradizione differente, una differente pista d'indagine per risalire alle fonti del linguaggio mentale. Per Agostino la parola chiave è *verbum in corde*, mentre Boezio conia l'espressione *oratio animi* e infine Damasceno utilizza i termini greci *logos endiathetos*. Tuttavia, sullo sfondo di questa terminologia filosofica si stagliano due grandi figure del pensiero antico: Platone e Aristotele.

La prima tappa è dunque quella della classicità: in quest'epoca, Platone e Aristotele emergono come i principali protagonisti della riflessione su linguaggio e pensiero³.

In Platone il tema del dialogo è centrale, è la forma stessa dei suoi scritti. Non a caso, allora, la prima manifestazione del discorso interiore (che noi chiameremmo pensiero) è proprio quella di un "dialogo dell'anima con se stessa". Certo, bisogna dire che i passaggi in cui Platone parla di dialogo interiore sono quasi del tutto sconosciuti in epoca medievale, eccetto alcuni brani del Timeo tramandati da Calcidio. Altri scritti come il Teeteto, invece, sono piuttosto espliciti a proposito di questo tema. In questo dialogo, il protagonista Teeteto chiede a Socrate cos'è ciò che egli chiama pensare e l'interpellato risponde definendolo come una discussione che l'anima tiene con se stessa, a proposito delle cose che esamina. In effetti, aggiunge, l'anima quando pensa non fa null'altro che dialogare, interrogando se stessa, affermando e negando⁴. Questo è un punto cruciale, in quanto ciò che si può trarre da Platone, dal Teeteto e dal Sofista, è che il pensiero si presenta come un dialogo dell'anima con se stessa, dialogo che procede per domande e risposte e si conclude con la formazione di un'opinione. È un procedimento tipico della logica dicotomica della dialettica platonica.

Sia il Teeteto che il Sofista erano estranei alla cultura medievale; tuttavia si erano conservati nell'ambito culturale greco, esercitando una grande influenza sui Padri greci e, tramite il pensiero di Giovanni Damasceno, indirettamente anche sulla cultura latina⁵.

Ancora, dal Sofista si ricava che Platone instaura un parallelismo tra attitudini locutorie e proposizioni mentali: egli, in effetti, individua un evidente isomorfismo tra questi due modi di darsi del linguaggio, tra «credenza e assentimento epistemico» da un lato e «asserzione e negazione» dall'altro. «C'est sur la base de ce parallélisme qu'il introduit l'idée d'un discours intérieur, encore une fois décrit dans ces lignes comme "un dialogue de l'âme avec elle-même"»⁶. Ulteriori approfondimenti del concetto di *discorso interiore* si ritrovano nel Filebo, dove risulta ancora più evidente che la formazione della credenza è legata ad un processo discorsivo interiore, costituito da un susseguirsi di domande e risposte⁷.

Sebbene, infine, sia evidente in Platone un interessamento per la tematica del linguaggio interiore, d'altro canto risulta altrettanto evidente la mancanza di approfondimenti sui contenuti sintattici e semantici del linguaggio e di strumenti teorici adeguati a studiarli.

È proprio Aristotele a intervenire su questo punto, segnando un marcato passo in avanti rispetto alla concezione platonica. Il contributo decisivo dello Stagirita alla riflessione sulla natura del pensiero, del discorso interiore, è legato

3 Nondimeno bisogna notare la grande influenza esercitata dalla logica e dalla teoria del linguaggio degli Stoici nel periodo ellenistico. Ma di ciò discuteremo ulteriormente più avanti.

4 Vedi Teeteto, 189e – 190a.

5 Cfr. Panaccio, op. cit., p. 30 e ss.

6 Cfr. Panaccio, cit., p. 32.

7 Id., p. 33.

a doppio nodo all'introduzione in quest'ambito di studio dei *rapporti logici*, il cui luogo originario è ritenuto appunto il discorso mentale⁸. Per Aristotele il discorso interiore è formato da credenze⁹, inoltre egli è molto più esplicito di Platone nell'affermare che le parole sono simboli degli stati dell'animo che differiscono da popolo a popolo, mentre quegli stessi stati dell'animo sono invariabili, universali, indipendenti dalle lingue convenzionali. Di ciò Panaccio trova un indizio nel seguente brano del *De interpretatione*:

«Si, en effet, les sons émis par la voix accompagnent ce qui se passe dans l'esprit, et si, dans l'esprit, est contraire le jugement (*doxa*) qui a un attribut contraire, comme par exemple le jugement que *tout homme est juste* est contraire au jugement *tout homme est injuste*, il doit nécessairement en être de même pour les affirmations prononcées. Par contre, si dans l'esprit, ce n'est pas le jugement à attribut contraire qui est contraire, ce n'est pas non plus l'affirmation qui sera contraire à l'affirmation, ce sera la négation énoncée. [...] Si donc les choses se passent de cette façon pour le jugement, et si les affirmations et les négations proférées par la voix sont les symboles de celles qui sont dans l'esprit, il est évident que l'affirmation a pour contraire la négation portant sur le même sujet pris universellement».¹⁰

Due sono i punti particolarmente interessanti a detta di questo studioso: il primo consiste nel fatto che Aristotele dica che “i suoni emessi dalla voce accompagnano ciò che avviene nello spirito”, sottolineando quindi una stretta correlazione tra i due elementi e forse una priorità temporale (e ontologica) dei contenuti mentali rispetto alle parole proprie del linguaggio orale; e in secondo luogo aggiunge che “le affermazioni e le negazioni proferite dalla voce sono i simboli di quelle che vi sono nello spirito”, evidenziando dunque un rapporto di rimando simbolico tra parole e concetti, su cui si fonda il carattere semantico dei secondi.

Le conclusioni di Aristotele rivelano al contempo un ulteriore risvolto dato che, l'introduzione di valori di verità attinenti al piano dei contenuti mentali, conduce a leggere i rapporti tra le varie unità semantiche appartenenti a questa categoria in chiave di *rapporti logici*. Difatti è questa la grande novità dell'approccio aristotelico: l'associazione tra il discorso interiore e l'ordine della logica formale¹¹. Alla similitudine col dialogo fatto di domande e risposte si sostituisce qui l'analogia tra discorso interiore e dimostrazione logica; alla dialettica platonica subentra il sillogismo aristotelico, al dialogo il ragionamento.

Collegato al tema del pensiero come dimostrazione logica, dove risultano d'ineludibile importanza i valori di verità degli assunti (ovvero dei pensieri), emerge gradualmente il problema tutt'altro che banale della *composizionalità dei pensieri*¹². La questione si incentra sulla tesi che le caratteristiche logiche e aleitiche di un'entità complessa come un enunciato (o un pensiero), ovvero in generale le sue caratteristiche semantiche, sono dipendenti dalle caratteristiche semantiche di unità più piccole e semplici, come i singoli termini che la compongono. Di questo problema, tuttavia, Aristotele a livello teorico tace e tutto fa pensare che non l'abbia neppure percepito¹³.

8 Id., p. 36.

9 «Le discours intérieur, par conséquent, est formé de ce qu'Aristote appelle ici le “croyance”» Id., p. 39.

10 Cfr. *De Interpretatione*, 23a – 24b. Il brano riportato è offerto in questa versione francese dallo stesso Panaccio, nel suo libro già citato alle pagine 38-39.

11 «Ce qu'il y a de nouveau, c'est l'association privilégiée de ce discours intérieur avec l'ordre de la logique formelle» (Id., p. 40).

12 Caratteristica essenziale del *language of thought* teorizzato da Jerry Fodor.

13 «un problème qu'Aristote lui-même ne semble pas avoir aperçu» Id., p. 42 e ss.

Come si è detto, la teorizzazione di questo problema non è stata assolutamente presa in considerazione da Aristotele (né da Platone, in precedenza); in pratica sembra che esso sarà destinato a non essere formulato e risolto seriamente fino ad Ockham¹⁴. Nonostante questa premessa, Panaccio riprende i testi di Platone e Aristotele per evidenziare come nei loro scritti il problema già sussistesse, sebbene *in nuce* e implicitamente. Il nocciolo dell'argomentazione si basa sulla tesi di isomorfismo tra pensiero e discorso orale avanzata dai due filosofi greci. Difatti già nel *Sofista* Platone afferma per bocca dello Straniero che persino il più piccolo tra i discorsi deve essere formato perlomeno da nome (soggetto) e verbo (predicato), ma la teorizzazione platonica non procede oltre. Ora, effettivamente una frase, per essere vera o falsa, ha necessità perlomeno di tale minima funzione compositiva. Per altri versi, anche Aristotele viene a cadere nel ginepraio della compositività: estendendo le caratteristiche logiche e aleatiche del discorso orale al discorso pensato (ovvero il ragionamento) in ragione del già citato principio d'isomorfismo, lo Stagirita ricade nella stessa lacuna esplicativa del maestro. Al di là dell'isomorfismo, Aristotele introduce nella questione il sillogismo (una diretta conseguenza del passaggio dal *dialogo interiore* al *ragionamento dimostrativo* cui si è accennato sopra). Ora, un sillogismo è formato da due premesse (maggiore e minore) e da una conclusione; questi tre enunciati a loro volta rispondono a valori di verità, valori di verità che in definitiva dipendono dalle singole parti da cui è composto ogni enunciato¹⁵. «Ce qui revient à dire que les propriétés sémantiques de la proposition mentale doivent être fonction des propriétés sémantiques de ses constituants infrapropositionnels» da cui segue che «La théorie aristotélicienne de l'esprit implique le principe de compositionnalité»¹⁶. Ovviamente quanto detto finora è presente, come più volte ricordato, in maniera frammentaria e implicita nell'opera aristotelica e lo stesso Panaccio evidenzia come sia del tutto assente una "fine teorizzazione dei rapporti semantici".

In ultimo, il *De interpretazione* ci fornisce un altro dato importante utile a spiegare il rapporto tra stati mentali e cose: i primi sono *immagini* delle seconde. Eppure anche qua mancano ulteriori elementi teoretici per approfondire il punto. Non entra in gioco il rapporto semantico se non in maniera limitata: difatti gli stati mentali non sono simboli delle cose e il rapporto simbolico o segnico è limitato da Aristotele alla sola relazione tra parole e concetti¹⁷. Non è dunque presente alcun esplicito riferimento teorico per inquadrare il rapporto semantico tra parole e cose.

Riassumendo quanto detto, abbiamo visto che sia Platone che Aristotele leggono il pensiero in analogia col discorso. Tuttavia, tra i due sono evidenti delle differenze concettuali: per il primo il pensiero è un *dialogo interiore* fatto di domande e risposte che, tramite affermazione o negazione, conducono al formarsi di un'opinione; per il secondo, invece, il pensiero è molto più simile a un discorso dimostrativo, a un *ragionamento*, organizzato in sillogismi. Sia per Platone che per Aristotele assentimento e opinione non necessitano, al livello del linguaggio mentale, di appoggiarsi ad una lingua naturale; tuttavia, sebbene si sia implicitamente ammessa una compositività intrinseca al pensiero, il tema di una vera

14 «ce problème, déjà présent *en principe* dans les toutes premières approches de la pensée en termes de discours intérieur, sera néanmoins éludé pendant très longtemps, jusqu'à ce qu'il se retrouve au cœur de la problématique de l'*oratio mentalis* dans les premières décennies du XIV siècle» Ibid.

15 In più punti del corpus aristotelico ci sono accenni ad elementi che fanno riferimento alla compositività sebbene, sottolineiamo ancora, si tratta di riferimenti sparsi e frammentari, difficilmente riconducibili ad una teoria organica della compositività del discorso. Notare a titolo di esempio *De Interpretatione* (16a, 9-15); *De Anima* (III, 8, 432a, 10-11); *Metaphysica* (1027b, 18-22).

16 Ultimi due brani estratti da Panaccio, op. cit., p. 45.

17 Cfr. id., p. 47.

e propria *grammatica del pensiero* risulta fin qui inesplorato. Di fatto, mancano ancora una sintassi e una semantica del discorso mentale che siano esplicite.

3. Giovanni Damasceno e il *logos endiathetos*

Logos endiathetos. Sono le parole con cui Giovanni Damasceno, nel suo *De fide orthodoxa*, ampiamente diffuso e letto tra gli scolastici, parla di un “discorso disposto all’interno”. L’espressione, tuttavia, non è originale. Già dal I secolo avanti Cristo la nozione risulta piuttosto diffusa, tanto da influenzare in seguito molti autori ellenistici, come Filone d’Alessandria e Galeno, il celebre medico di Marco Aurelio, ma ancora Plutarco e Tolomeo. Appare inizialmente affiancata in un binomio col concetto di *logos propherikos* (discorso proferito).

Le origini del concetto, risalgono forse agli Stoici o, ancora più precisamente, ad un dibattito tra Stoici e filosofi platonici circa la razionalità degli animali¹⁸. La diatriba, ruotava proprio attorno al presunto possesso, da parte degli animali, di una o di entrambe queste tipologie di *logos* e sulla loro differenza o somiglianza col genere umano. In questo contesto alcuni pensatori sostengono che ciò che distingue l’uomo dagli animali è il suo essere dotato di discorso interiore (*logos endiathetos*), mentre gli animali, dal canto loro, possono vantare il mero possesso del discorso esteriore, della “parola” potremmo dire¹⁹. Tali pensatori sono chiamati da Sesto Empirico *dogmatici*. Curzio Chiesa²⁰ interpreta tale definizione come se fosse riferita esclusivamente agli Stoici, ma il punto è problematico: sotto tale definizione potrebbero celarsi genericamente tutti i filosofi non scettici²¹.

Sesto riporta che il *logos endiathetos* era letto dai dogmatici (tra cui gli Stoici) come “un’impressione discorsiva e sintetizzante” che organizzava le connessioni semiotiche nella forma *se p, allora q* ($p \rightarrow q$). Tale *logos*, era dunque letto da un ampio numero di pensatori come un’entità psichica; in essa risiedeva la capacità deliberativa ed era organizzata nella forma di *pensiero discorsivo*.

Gli Stoici erano per loro parte interessati a costruire una teoria semantica non psicologica né materialistica, ed i *lekta* (contenuti cognitivi degli stati mentali e significati delle frasi orali, portatori dei valori di verità) erano effettivamente concepiti come entità astratte. Per questa ragione, quelli che tra loro interpretavano il *logos endiathetos* come un’entità psichica (e dunque distinta dal *lekton*), lo leggevano come la sequenza dei processi psicologici nella quale lo spirito apprende i *lekta*. È su questo differente piano che si sposta allora il livello della composizionalità semantica, in quanto i portatori dei valori di verità e costituenti delle proposizioni sono proprio i suddetti *lekta*²².

Rispetto ad Aristotele, gli Stoici segnano un passo avanti, in quanto la semantica generale è finalmente pensata su di una base composizionale. In essa giocano un ruolo decisivo i rapporti termine-cosa come fondamento della teoria della verità.

Sebbene la teoria della verità degli Stoici abbia per oggetto i *lekta* in quanto “contenuti possibili del discorso” e non il *logos endiathetos*, nondimeno la struttura del discorso mentale, essendo sequenziale, è capace d’imitare la struttura

18 Panaccio cita il lavoro di Curzio Chiesa, cfr. id., p. 55.

19 Cfr. id., p. 56.

20 Cfr. nota 18.

21 Cfr. PANACCIO, cit., p. 58.

22 Cfr. id., pp. 60-62.

logica dei *lekta*. Questi ultimi, sottolinea Panaccio, sono il correlato oggettivo delle impressioni di un soggetto pensante, organizzati in una sequenza strutturata di stati mentali che ricalca la loro struttura logica. Come suggerito sopra, tale sequenza corrisponde al *logos endiathetos*, che ne riproduce la forma logica sul piano psichico.

Anche qua bisogna porsi la domanda che ci si era posto in precedenza: questo discorso interiore, questo *logos endiathetos*, prende corpo in una particolare lingua comunicativa o è da esse indipendente, unico per tutto il genere umano? Panaccio opta per la seconda risposta²³.

Tra i pensatori interessati al tema della bipartizione tra *logos endiathetos* e *logos prophorikos*, anche Filone d'Alessandria riveste un ruolo interessante. Per lui il primo è un discorso interiore identificato come “pensiero discorsivo o ragionamento”.

Il punto di partenza è legato sempre alla discussione sulle capacità linguistiche e razionali degli animali e la sua opinione è che, anch'essi, siano dotati di queste ultime dal momento che sono in grado di apprendere, rappresentarsi situazioni future, studiare strategie d'azione. Nel suo *Alessandro*, Filone, analizzando la questione degli animali, si pronuncia sul discorso interiore, definendolo essenzialmente come l'attività mentale volontaria e moralmente responsabile che procede secondo una “deliberazione ragionata”. Gli animali, secondo lui, sono dotati di entrambi i *logoi*, ad un livello meno perfetto di quello umano. Il rapporto tra i due tipi di discorso (interiore ed esteriore), è tuttavia espresso nei termini di fonte e prodotto²⁴. Nella sua concezione la preminenza è attribuita all'interno, letto sempre come “fonte o genitore” di quanto si manifesta all'esterno.

Filone, peraltro, era un pensatore di cultura ebraica e ricorre ampiamente al dualismo *endiathetos/prophorikos* nei suoi scritti di commento ai testi biblici. Quello che è saliente in quei suoi lavori, è il salto interpretativo di questo binomio dal livello linguistico-semanticò al livello dell'esegesi biblica e della natura del Logos divino: l'analogia è quella tra pensiero fonte di parola nell'uomo e Logos fonte di creazione in Dio. In quest'ultimo caso, il *logos prophorikos* si dà, dunque, come “l'ordine immanente della creazione sensibile”²⁵.

Di certo bisogna sottolineare che il *logos endiathetos*, per Filone, non è una mera ripetizione del linguaggio orale, bensì è dotato di una voce che “è sua propria”; in effetti, esso si esprime nella natura cogitativa dell'atto intellettuale. Come è estranea alla convenzionalità delle lingue parlate, la deliberazione mentale, nel suo pensiero, è però ugualmente estranea al principio di composizione grammaticale che caratterizza il livello orale.

Dopo Filone, i pensatori che si inscrivono in un arco temporale che va da Plutarco di Cheronea a Plotino, leggono il discorso interiore come *dianoia* (conoscenza razionale discorsiva, come già in Platone e Filone), ma lo legano al riconoscimento cognitivo delle connessioni logiche (come già Aristotele). Esso si presenta come una deliberazione privata che analizza i rapporti logici come “giudizio intellettuale prelinguistico”. Ed in effetti, la natura prelinguistica di questo discorso interiore è affermata con forza, tra gli altri, anche da Claudio Tolomeo, che sottolinea la sua totale indipendenza dalle lingue comunicative.

23 «Les données textuelles disponibles favorisent en général, pour l'ensemble de la philosophie grecque, une interprétation du discours intérieur comme indépendant des langues de communication» *ibid.*

24 «parce qu'il représente les deux sortes de raisons (*logoi*): l'une ayant la force d'une source, celle qui se trouve dans l'esprit, et l'autre étant produite au dehors, la [parole] proférée» *cfr. id., p. 68.*

25 *Id., p. 70.*

Plotino, dal suo canto, usa una differente terminologia (*logos en prophora*, *logos en psuchè*), ma si colloca pressoché nel medesimo ambito di pensiero.

A partire dal III secolo la discussione sul discorso interiore prenderà due vie separate: una prima che elaborerà la questione a partire dai commenti alla logica aristotelica; una seconda che si svilupperà nell'ambito più prettamente religioso della speculazione trinitaria.

Infine, Giovanni Damasceno (VIII secolo) si configura come l'anello di congiunzione più immediato tra questa tradizione ellenistica e il contesto culturale della scolastica dei secoli XIII-XIV. Egli non è un pensatore originale, ma fornisce un quadro sufficientemente dettagliato del pensiero greco dei primi secoli dell'era cristiana, particolarmente in materia di teologia. I suoi scritti saranno conosciuti dalla latinità a seguito della traduzione di Burgundio da Pisa, giungendo così a portata dei lettori facenti parte della scolastica medievale.

Il suo *De fide orthodoxa*, come già accennato in precedenza, offre diverse occorrenze del termine *logos endiathetos*. Particolarmente dal capitolo 13 del libro I emerge che, secondo il Damasceno, esistono due tipi di logos: a) Logos divino (realmente sostanziale, è la seconda persona della Trinità); b) logos umano tripartito (i suoi tre modi di darsi sono potenze dell'anima umana)²⁶. In questa tripartizione, la prima figura rappresenta il lume razionale, mentre la seconda e la terza figura sono rispettivamente il discorso interiore (*logos endiathetos*) e il discorso proferito (*logos prophorikos*).

Tommaso d'Aquino legge il *logos endiathetos* di Damasceno come *imaginatio vocis*, ovvero come rappresentazione mentale delle parole esteriori, vincolando così il discorso interiore alla particolarità delle lingue comunicative. Tuttavia, nota Panaccio, quella di Tommaso si presenta come una chiave di lettura, piuttosto infondata e marginale: difatti, l'idea di *logos endiathetos* che ritroviamo in Anastasio Sinaita, teologo di poco anteriore al Damasceno, è ancora quella tipicamente classica di un discorso interiore indipendente dalle singole lingue comunicative; ciò è ancora più accentuato dall'accostamento tra il discorso interiore umano, di natura dianoetica, e l'idioma angelico che, puramente intellettivo, è estraneo alla comunicazione orale delle particolari lingue umane. È presumibile, dunque, che l'ambiente culturale familiare al nostro autore siriano fosse ancora profondamente intriso della concezione classica, favorevolmente predisposta ad un'interpretazione universalistica del *logos endiathetos*.

La novità aggiunta al contesto classico è l'introduzione, accanto al *logos endiathetos*, di un logos ancora più intimo, distinto da quello grazie al suo carattere particolare di lume razionale non discorsivo; nozione che poi verrà ripresa anche da Al-Farabi²⁷.

Per quanto concerne il *logos endiathetos* del Damasceno, Nemesio (IV-V secolo), vescovo d'Emesa, si presenta come una sua fonte certa dato che, nel suo *Trattato della natura umana*, descrive quella tipologia di logos come un movimento dell'anima generato dalla sua facoltà discorsiva, ma distinto dal *logos prophorikos* ancora una volta in quanto quest'ultimo "agisce nella voce e nella conversazione", mentre il primo è un discorso interiore. In questo contesto, il *logos endiathetos* è dunque collegato al pensiero discorsivo, deliberativo, moralmente responsabile.

Ancora, il *logos endiathetos* era stato inteso come discorso interiore già da Ireneo di Lione, in un'analisi filosofica dei movimenti dello spirito, inclusa nel

26 Cfr. id., p. 80.

27 Id., p. 83.

suo *Adversus haereses*. Di cinque movimenti (interconnessi quasi in uno schema emanazionistico), i più interessanti sono il quarto, la comprensione deliberativa (*consilium*), e il quinto che da questa si sviluppa: il discorso interiore (*cogitatio, logos endiathetos*).

Probabilmente Ireneo propone una terminologia, così vicina al vocabolario gnostico e neoplatonico dei suoi nemici, grazie alla mediazione culturale di Giustino, cristiano il cui pensiero è intriso di stoicismo, pitagorismo e platonismo. Potremmo considerarlo, allora, il più remoto anello di collegamento tra la concezione specificatamente greca del *logos endiathetos* e l'orizzonte culturale latino del tomismo e della scolastica più tarda, in un arco che va dagli Stoici ai latini, passando dallo stesso Giustino, Ireneo, Nemesio, Massimo il Confessore, Anastasio e Giovanni Damasceno²⁸.

Ancora una volta il *logos endiathetos*, abbiamo visto, si presenta come un ragionamento, ancora una volta si afferma come una discorsività intellettuale prelinguistica²⁹. L'idea che il giudizio, nell'intelletto, si sviluppi da una "pluralità organizzata" è sicuramente presente; tuttavia, ancora non si sviluppa un approccio semiotico al problema del linguaggio mentale.

4. Agostino e il *verbum cordis*

Agostino, nel suo *De Trinitate*, cerca di ricavare una spiegazione del rapporto tra lo spirito e la propria parola interiore, partendo dall'analisi dei rapporti tra Dio Padre e Logos all'interno della Trinità e declinandoli poi a livello umano. Alla base dell'analogia c'è la concezione secondo la quale l'uomo è immagine di Dio e quindi gode di una somiglianza analogica con Lui.

Il tenore teologico delle speculazioni sul linguaggio interiore non è, come abbiamo già visto precedentemente, solo tipico di Agostino: già Filone aveva dato il suo contributo al genere col suo *De vita Mosis*. Nei secoli della prima cristianità, la speculazione sul Logos divino appartiene ad un contesto culturale piuttosto consolidato, quello che, con Ireneo a capo, si propone di combattere la diffusione dell' "eresia" gnostica.

Contemporaneo di Ireneo è Teofilo, vescovo d'Antiochia. Il suo pensiero è teso a qualificare il Figlio di Dio come *logos endiathetos*, ovvero interno al Padre, immanente al Padre. Con questo contestando la dottrina emanazionistica delle ipostasi divine, comune sia al neoplatonismo che allo gnosticismo. L'obiettivo è difendere, contro gli "eretici", l'interiorità e la sussistenza coeterna del Logos (ovvero il Figlio) con Dio Padre. La fonte su cui fanno forza è il vangelo di Giovanni, particolarmente nel suo incipit.

Ad ogni modo, grazie alla *querelle* teologica che si profila sullo sfondo, il concetto di *logos endiathetos* rimane protagonista del dibattito intellettuale.

Con Teofilo, la parola interiore è descritta come la fonte prima da cui quella esteriore deriva e della quale è mero riflesso, come la fiamma del fuoco che produce calore senza duplicarsi in altro fuoco.

Ancora, nella teologia latina, Tertulliano distingue due sensi della parola greca *logos*: un primo che corrisponde al latino *ratio*, ed indica la capacità razionale, cui si affianca un secondo significato che è quello di *sermo*, ovvero il discorso orale. Il Logos è dunque "voce e saggezza" di Dio.

28 Id., pp. 86-89.

29 «On revient toujours à cette idée d'une discursivité intellectuelle et prélinguistique [...] dans laquelle s'organisent les connexions logiques et où la réflexion se structure ou se dispose, s'étale ou se déploie, en une pluralité de parties, rationnellement agencée les unes aux autres» id., p. 90.

In questo contesto speculativo, Agostino è colui il quale ha più di tutti insistito sulla comparazione analogica tra Logos divino e pensiero umano.

La sua meditazione sul tema matura nell'arco di tre fasi. Una prima fase dei suoi scritti si può individuare, secondo Panaccio, fino al 395. A questa data, le sue opere maggiori sono il *De dialectica* e il *De magistro*. Fino a questo punto, la tematica del verbo interiore è del tutto assente: difatti, nel *De dialectica* la parola latina *verbum* significa semplicemente “discorso proferito”; non indica neppure la parola scritta, che si distingue come mero *signum verbi*. Ancora nel *De magistro*, *verbum* si riferisce al solo discorso orale e le parole scritte sono nuovamente relegate al livello dei *signa verborum*³⁰.

L'unica traccia di un probabile riferimento al discorso interiore è la definizione di *imaginatio vocis* presente nel *De magistro*³¹. La riflessione giunge qua a proposito della preghiera silenziosa: Agostino ritiene che in mente si formino immagini delle parole e che queste compongano il contenuto interiore di una preghiera o di qualsiasi cosa detta in silenzio. La memoria non fa altro, secondo lui, che ricordare i segni delle parole che abbiamo appreso come immagini. Da queste premesse segue necessariamente che il discorso interiore, pensato come *imaginatio vocis*, si vincola alla particolarità delle lingue comunicative, delle cui parole ci formiamo immagini in mente.

Nel *De dialectica*, invece, è presente un richiamo al tema stoico del *lekton* nel concetto di *dicibile*. Con esso Agostino indica “ciò che lo spirito apprende di una parola”, ovvero il suo senso, che è qualcosa di differente dalla parola stessa e dal suo correlativo esterno. Il senso è dunque qualcosa di mentale. Tuttavia il concetto non è approfondito ulteriormente, non ci sono tracce di una teorizzazione in questo senso, che sfoci in un concetto organico di discorso mentale.

La seconda fase del pensiero di Agostino su questo tema, è segnata particolarmente dalla composizione del *De doctrina christiana*. L'opera sviluppa il tema del linguaggio in analogia al Verbo divino; difatti la parola è definita come “il verbo che abbiamo nello spirito” che si fa suono, senza smettere di esserne distinto in quanto pensiero. Il procedimento è accostato al Verbo di Dio che si separa da Lui nella figura del Figlio, senza smettere di essere sostanzialmente Dio. Questa seconda fase vede largamente preminente l'influenza dei pensatori cristiani rispetto agli apporti stoici, particolarmente Giustino e Teofilo. È la fase in cui Agostino giunge alla conclusione che il *verbum* si dà in un idioma particolare solo allorquando lo utilizziamo nella comunicazione; mentre fino a che si trova al livello mentale, non è legato a nessuna lingua particolare.

Un'ultima e terza fase è caratterizzata dal *De Trinitate*, l'opera cui si accennava in apertura di paragrafo e nella quale Agostino cerca di spiegare la consustanzialità delle persone divine. L'analisi richiede una ricerca della medesima struttura ternaria della divinità all'interno dell'anima umana, sempre in virtù della già vista analogia Dio/uomo.

Ciò che all'interno dell'opera è di particolare interesse per il nostro discorso, è però il libro VIII, nel quale il vescovo d'Ipbona prende in esame il tema delle immagini mentali, con l'esempio specifico delle immagini che rechiamo in mente di città conosciute, come è il caso particolare, per il nostro autore, di Cartagine e Alessandria³².

30 «[...] il verbo è un segno di una cosa qualunque, che può essere compreso da un uditore e proferito da un locutore»; «Si dice parola tutto ciò che è proferito come un suono articolato, con un significato» Cfr. id., p. 109 (traduzioni all'italiano mie).

31 Id., p. 110.

32 Cfr. id., p. 115.

Emerge l'equivalenza tra *verbum* e immagine mentale intesa, quest'ultima, come rappresentazione mentale, oggetto di visione interna.

Alla fine di questa elaborazione, è vero che si giunge ad una teorizzazione dei contenuti mentali, ma dall'altro lato si è persa la componente aristotelica che leggeva il discorso interiore come ragionamento, articolato in sequenze strutturate. Di conseguenza, cade anche l'interesse per il problema della composizionalità. Per Agostino il verbo interiore non è più composto di segni, ma anteriore a tutti i segni³³.

5. Boezio e l'*oratio mentalis*

Fino al III secolo il discorso interiore era stato trattato come un'entità intellettuale e prelinguistica, nella forma di una deliberazione discorsiva privata. Agostino, come abbiamo appena visto, fa cadere il carattere di discorsività preferendogli l'immagine mentale. A lato della suddetta tradizione cristiana, se ne sviluppa una di filosofi professionisti che, da Porfirio, giungono fino al medioevo tramite Severino Boezio. Si tratta del ramo speculativo che conserva ancora il connotato dell'approccio aristotelico al pensiero. Di particolare interesse, a questo proposito, risultano proprio le traduzioni e i commenti che Boezio fa di buona parte dell'opera aristotelica e dell'*Isagogê* di Porfirio.

L'idea principale che il grande commentatore del *De interpretatione* veicola (e più volte sottolinea), è che lo spirito è costituito da *espressioni strutturate* (*scilicet* le frasi) che lo caratterizzano come logos (*oratio*).

Come Agostino, anche la tradizione filosofica neoplatonica considera il linguaggio interiore come distinto dalle lingue comunicative: sia Porfirio (che tratta il *logos endiathetos* nei termini tradizionali, tornando sulla scia dell'*Alessandro* di Filone sul problema del linguaggio animale, nel suo *De abstinentia*), sia Ammonio di Ermia (nei suoi commentari ad Aristotele) si pronunciano in questo senso. Il primo, sulla scia della tradizione, tratta il logos come tripartito: interno (*endiathetos*), proferito e scritto. Inoltre, aggiunge Porfirio, il discorso (in tutt'e tre le sue forme) è costituito da nomi e verbi. Per questa ragione, alcuni studiosi hanno ipotizzato la presenza di un'ipotesi composizionale nel pensiero di Porfirio³⁴.

Ammonio, dal canto suo, riprende nel suo commento al *De interpretatione* la medesima tripartizione del logos proposta da Porfirio, aggiungendo però che il discorso è formato da *noêmata*, somiglianze delle cose esteriori e non già rappresentazioni delle parole orali. Dal rapporto diretto tra *logos endiathetos* e cose esteriori, segue che il primo è universale e non si dà in una lingua particolare³⁵.

L'ipotesi della composizionalità è per un certo verso presente sia in Porfirio che in Ammonio; tuttavia riguarda solo nomi e verbi (intesi in un senso generico) o i concetti intesi come "immagini intellettive" e unità combinabili. Non c'è alcuna traccia di una teorizzazione della composizionalità sul piano grammaticale; la grammatica, anzi, resta relegata (come da tradizione) al livello del solo discorso orale, distinta dal piano del *logos endiathetos* (universale) e associata invece al piano delle lingue comunicative (particolari). Boezio, traducendo e commentando Aristotele, veicola allo stesso tempo la nozione di linguaggio interiore propria di Porfirio.

Nell'interpretazione del termine greco *logos*, ne sottolinea la duplicità di significato, evidenziando come esso si riferisca sia alla parola orale che al ragionamento interiore.

33 Id. p. 118.

34 Cfr. PANACCIO; op. cit., pp. 122 e ss.

35 Cfr. id., p. 130.

Per Boezio il discorso interiore è composto, come per Ammonio, di concetti. Concetti, questi, che rappresentano il significato delle parole orali, ma in maniera naturale e universale. Essi non sono frutto di convenzione, a differenza delle parole orali in cui si compongono le lingue comunicative. *L'oratio animi*, per Boezio, è dunque costituita da concetti che rappresentano il significato delle parole, non da "immagini mentali" di queste stesse parole che si fissano poi nell'animo. E qua si segna, netta, la separazione dal pensiero agostiniano. Nomi e verbi, per Boezio come per Ammonio, si associano solamente al discorso esteriore, convenzionale, non al linguaggio mentale³⁶.

L'oratio animi si compone di concetti semplici e composti; essa è prelinguistica e non convenzionale. Tuttavia, della composizione di questi concetti Boezio non fa alcuna analisi grammaticale. A dispetto di ciò che ipotizzano alcuni studiosi³⁷, è piuttosto dubbia l'ipotesi di una teoria della composizione del linguaggio mentale. I tempi sono ancora prematuri.

L'influenza neoplatonica nei commentari ad Aristotele, si fa sentire anche tra i pensatori arabi. È il caso ad esempio di Al-Farabi, che legge il logos come triplice: interno allo spirito, proferito verbalmente e, infine, potenza di comprensione (ovvero la *ratio* latina). È quest'ultima, secondo il filosofo arabo, che ci distingue dagli animali.

Anche Al-Farabi denota il discorso interiore, inserendosi nella stessa scia di pensiero di Ammonio e Boezio, come composto di concetti che rappresentano il significato delle parole. Per quanto concerne le categorie grammaticali, anche lui le limita al solo discorso orale, esteriore, che prende corpo nelle lingue comunicative.

Avicenna, invece, nel suo *Isagogè* parla di *locutio interior* regolata dalla logica, esattamente come il discorso orale è regolato dalla grammatica³⁸. Come per i suoi predecessori, anche per Avicenna il discorso interiore è composto da concetti, ma essi sono indispensabilmente accompagnati dalle parole orali: esse sono necessarie per la cogitazione, che consiste in un dialogo dell'uomo con se stesso, effettuato tramite le parole immaginate. Queste parole immaginate sono conservate nella memoria e possono essere ricombinate dalla facoltà cogitativa dell'intelletto³⁹.

Il linguaggio svolge dunque, per Avicenna, un ruolo ausiliario nell'economia del pensiero. Ugualmente, però, egli rimarca la natura assolutamente prelinguistica del pensiero di per sé, semplicemente gli affianca (e in questo è originale) le parole, con una funzione sussidiaria.

Finora abbiamo visto lo sviluppo di una corrente di pensiero che potremmo definire "concettualista", per quanto riguarda la natura dei contenuti mentali. Solo Avicenna coinvolge le parole, sebbene con un ruolo di assistenza per la combinazione dei concetti. Le lingue parlate, nella sua prospettiva, sono stampelle per il ragionamento⁴⁰.

Due tradizioni ci hanno accompagnato in questo percorso: una propriamente filosofica, di origine greca; un'altra, invece, di carattere teologico, prevalentemente cristiana.

La prima risale a Platone e Aristotele e associa il discorso mentale al pensiero deliberante (*dianoia*); esso coinvolge le operazioni logiche e procede in

36 Id., pp. 136-137.

37 Cfr. nota 33.

38 Cfr. PANACCIO, op. cit., pp. 141 e ss.

39 Id., p. 144.

40 Id., p. 145 e ss.

maniera sillogistica. La seconda, invece, parte dal concetto greco di *logos endia-thetos* e lo sviluppa nelle speculazioni teologiche sul Logos divino.

Queste due correnti influiranno ciascuna per la sua parte sulla concezione scolastica del discorso mentale. Ancora, tuttavia, la speculazione su questa spinosa tematica non si è interessata di una vera e propria semantica del pensiero; come abbiamo visto la grammatica è ancora unanimemente relegata al livello del discorso orale.

6. Gli sviluppi della scolastica

6.1 *Sermo in mente*

Le polemiche universitarie, tra il XII e il XIV secolo, saranno particolarmente caratterizzate da un esame filosofico attento, mirato a dipanare la matassa concettuale in cui si trovava intricato il tema dello statuto ontologico del verbo mentale.

Novità nel dibattito è il concetto di *sermo in mente*, diffuso e discusso durante il secolo XIII: la rappresentazione delle parole non è più concepita come esclusiva pertinenza dell'immaginazione, ma si ritiene che in essa giochi un ruolo peculiare l'intelletto.

A questo contesto, si deve aggiungere che la formula della triade linguistica, già propria di Agostino, diviene un essenziale protagonista della teoria del linguaggio medievale. Praticamente immancabile, la ritroveremo in molti approcci già a cominciare da Anselmo d'Aosta. Più nel dettaglio, Anselmo parla, nel suo *Monologion*, di tre tipi di linguaggio: un primo costituito dai segni esteriori sensibili; un secondo che consta dei segni esteriori sensibili, ma pensati interiormente, slegati dalla percezione sensibile; infine un terzo che si compone di un duplice apporto: da un lato "immagini corporali" delle cose stesse; dall'altro, invece, concetti. Quest'ultimo è il vero e proprio "verbo mentale". Fin qui risulta piuttosto chiara l'influenza agostiniana del *De Trinitate* (ricordiamo che il vescovo d'Ippona aveva parlato di verbo orale, di parole immaginate nel pensiero e, infine, di un verbo mentale costituito da immagini perlopiù mnemoniche delle cose esterne). Anselmo specifica che ciascuno di questi tre linguaggi è composto dalla sua peculiare tipologia di parole. L'ultimo, tuttavia, poggia su segni naturali uguali per tutti. E ciò è legato al fatto che esso è il più vicino alla natura delle cose, prese per come esse sono, in quanto si esprime nello spirito con una *similitudo* della cosa⁴¹.

La "parola mentale" nell'agostinismo di Anselmo è il *pensiero cosciente* nella sua totalità (sia concetti che immagini sensibili).

Nel *Monologion* compare poi un'espressione piuttosto emblematica, che esprime il rapporto che sussiste tra parola e cosa a questo terzo livello del verbo: *verbum rei*. Qui il genitivo indica uno stretto rapporto di referenza tra quei due elementi: quella parola è il verbo di quella cosa specifica, così come "Cartagine" è il verbo che esprime la Cartagine immaginata da Agostino.

Ancora, nel leggere le parole del linguaggio mentale come *similitudines* universali delle cose, resta difficile non riscontrare un'influenza del pensiero aristotelico, che leggeva appunto tali similitudini come identiche per tutti (e quindi sciolte dal legame col linguaggio ordinario). Anselmo fonde, nella sua concezione del linguaggio mentale (terza accezione del *verbum*), le due tradizioni aristotelica e agostiniana in quei "concetti", che si richiamano alle similitudini del *De interpretatione*, e in quelle "immagini corporali", imparentate strettamente con le immagini mentali di cui scriveva Agostino.

Sebbene anche Anselmo sostenga che queste differenti similitudini debbano potersi liberamente combinare nello spirito, tuttavia ancora una volta neppure si accenna ad una organizzazione logica di esse che presuma una teoria della composizionalità.

Nel XII secolo il concetto di *verbum mentale* ha un gran successo: sulla scia di Anselmo e Agostino, Abelardo parla di *verbum intellectuale* e di *locutio intellectualis Dei*, mentre Guglielmo di Saint-Thierry (discepolo di Bernardo di Chiaravalle) parla di un verbo *in interiore cordis*, “senza voce e senza sillabe”. In quest’ultimo l’impronta agostiniana è del tutto palmare: difatti, il *verbum cordis*, come ricordiamo, non è fatto di parole, ma di immagini ed è universale. Stesso discorso per Ugo di San Vittore, che ritiene, seguendo Agostino, che il verbo interiore sia l’unico vero verbo, mentre la parola proferita è verbo solo in seconda accezione.

Notevole diffusione caratterizzerà anche il sistema triadico. La tripla *oratio* (orale, scritta, mentale) di Boezio, come poi le triadi linguistiche familiari al pensiero di Agostino, Giovanni Damasceno, Anselmo, Al-Farabi, si influenzeranno (o compenetreranno) reciprocamente nell’evoluzione del pensiero filosofico di tutto il secolo XII e fino al XIII. Così Bonaventura ritrova in Agostino pressappoco la medesima triade di Anselmo e sempre Anselmo è citato da Alessandro di Hales, che in precedenza aveva fatto riferimento al Damasceno⁴².

Alberto Magno riporta, nel suo *Commento alle Sentenze*, un catalogo di quattro triadi del verbo mentale. Di queste, una si riconduce ad Agostino, un’altra a Giovanni Damasceno, una terza ad un non meglio specificato trattato *Super Ioannem*, infine una quarta è riconducibile ad Anselmo. Le quattro triadi vengono poi ricondotte ad Anselmo e Agostino. La terminologia anselmiana è ripresa poi specificamente da Alberto anche nella sua *Somma di Teologia*.

Pure Tommaso d’Aquino, seguendo Alberto, cita Damasceno, una Glossa al vangelo di Giovanni e il solito Agostino. Nel corso del XIII secolo la triade agostiniana (*verbum sensibile, verbum imaginabile, verbum intelligibile*), seppure riletta nell’ottica del *Monologion*, segna così il suo trionfo⁴³. La distinzione tra parola immaginata (legata alle lingue convenzionali) e il discorso mentale (da esse indipendente) risulta allora onnipresente a metà del XIII secolo.

Un’altra nozione saliente che è protagonista del dibattito scolastico è quella di *sermo internus*, che si afferma giusto a metà del ‘200. Il *sermo internus* è costituito da astrazioni degli oggetti esterni, legate da stretta parentela alla riflessione aristotelica sulle *species intelligibiles*, pensate come oggetti astratti della riflessione intellettuale. A questo contenuto aristotelico però, nell’espressione “*sermo internus*”, se ne somma anche uno prettamente scolastico e che risale a Pietro Abelardo. Abelardo, in effetti, collocava il senso della parola *sermo* nel connubio costituito da *vox* e *significatio*. Alla funzione rappresentazionale delle *species* si sommava così quella linguistica e semantica della voce e della significazione. Ma quel binomio, che ricostituiva il legame tra il discorso interiore e le lingue convenzionali, sarebbe stato destinato alla grande diffusione solo dopo la morte dello stesso Abelardo.

A metà del XIII secolo è Alberto Magno che recupera tale terminologia col suo *sermo interius*, un discorso interiore che coniuga rappresentazione del suono e rappresentazione della cosa, non solamente nell’immaginazione, ma anche nell’intelletto⁴⁴.

42 Id., p. 163.

43 Id., p. 167.

44 Id., p. 170.

In termini non molto dissimili è un *Trattato sulla grammatica* pressoché contemporaneo, attribuito a Roberto Grossatesta, a riproporre la medesima questione. E sulla stessa scia di pensiero segue un altro scritto, anonimo, detto dello Pseudo-Kilwardby, che indica nel *sermo interior* l'oggetto proprio della grammatica. Esso parla di due tipi di rappresentazione della parola esteriore: un primo che l'astrae nell'intelletto; un secondo che la rappresenta nell'immaginazione (da cui segue la produzione della parola orale).

La parola astratta forma un *sermo interior* intelligibile, poiché l'anima associa ad ogni concetto una rappresentazione intellettuale di una parola esteriore, associando ad una *vox in anima* il concetto significato. In questo si rimarca la distanza con la parola meramente immaginata di Avicenna, Anselmo o Tommaso, ma anche col verbo mentale agostiniano, estraneo alla struttura grammaticale delle lingue e composto piuttosto di immagini mnemoniche⁴⁵. In definitiva, è l'intelletto che si rappresenta la parola che forma il discorso interiore e non l'immaginazione⁴⁶.

Sono dunque tre le accezioni di discorso interiore che abbiamo visto contendersi il campo nelle università del periodo scolastico: una prima che si richiama ad Agostino (e Anselmo); una seconda che seguiva invece il tracciato dei commentari ad Aristotele e metteva l'accento sulla parola immaginata (Avicenna *et alii*); infine una terza che difendeva la nozione di *sermo interior* propugnata da Alberto Magno e dallo Pseudo-Kilwardby.

6.2 Atto ed idolo

Altri due concetti-chiave all'interno delle discussioni scolastiche sono quelli di *atto* e *idolo*. Il problema, nello specifico, consiste nel capire se il verbo mentale sia una sorta d'immagine della cosa (un *idolum*, dunque), oppure se esso non sia piuttosto riducibile all'atto d'intellezione stesso. Ma procediamo con ordine.

Nel XIII secolo la filosofia naturale di Aristotele occupa saldamente tutte le università. In questo contesto esercita una grande influenza la teoria psicologica presente nel *De anima*. La difficoltà, però, sorge quando bisogna cercare di unificare il processo cognitivo aristotelico con la concezione del verbo mentale teorizzata da Agostino: dove situare quest'ultimo in quel processo?

Una prima possibilità sarebbe quella di identificarlo con le *species intelligibiles* astratte dall'intelletto agente e depositate in quello possibile, come propongono Alessandro di Hales e un giovane Tommaso d'Aquino nel suo *Commento alle Sentenze*.

Tuttavia, per Agostino il verbo mentale è qualcosa che viene generato dall'anima, in un processo cogitativo, a partire dai saperi depositati nello spirito. Non si identifica, dunque, con quei saperi medesimi (le *species*, scil.). Per risolvere questo problema, Tommaso, nel suo pensiero più maturo, teorizza un elemento intermedio nel processo cognitivo aristotelico, il quale trae origine dall'intelletto possibile, ma si presenta come un oggetto di natura puramente mentale⁴⁷: si tratta di un *idolum*, un'immagine della cosa esterna prodotta intellettivamente a partire dalle *species intelligibiles*, conservate nell'intelletto possibile. I suoi oppositori (prevalentemente francescani) sosterranno, però, che questa sorta di "idolo" si configura piuttosto come un ostacolo alla conoscenza, in quanto si

45 Id., p. 172-173.

46 Qua si consuma un netto strappo con la tradizione aristotelica (cfr. Ammonio, Boezio, Avicenna), che ancora nella seconda metà del XIII secolo vedeva in Tommaso d'Aquino un convinto proselita e sostenitore, e che associava abitualmente la rappresentazione mentale al livello dell'immaginazione.

47 Probabilmente una natura molto vicina a quella del *lepton* stoico.

interpone tra essa e la cosa esterna, recidendone il legame diretto. Secondo loro il verbo mentale è piuttosto l'atto stesso dell'intellezione.

Nelle sue *Quaestiones de potentia*, Tommaso sviluppa lo schema di un processo cognitivo quadripartito: a) cosa esteriore; b) *species intelligibilis*; c) atto d'intellezione; d) verbo mentale. Quest'ultimo è interno allo spirito; è il risultato di un atto d'intellezione ed è diverso dalla specie intellegibile, la quale rappresenta il punto di partenza di quel processo intellettuale che vede il suo termine proprio nel verbo mentale.

Questo prodotto interiore allo spirito si manifesta come una sorta di "idolo" (rappresentazione), generato dall'intelletto e che è significato dalla parola orale (*per vocem significatur*); esso è identificato da Tommaso col *verbum mentis* di Agostino. Esso, in quanto concetto, esiste solo finché è pensato attivamente (a differenza della specie intellegibile, che è invece sempre conservata nell'intelletto possibile).

Infine, esistono secondo Tommaso due varietà di verbo interiore: le *definzioni* (es. nomi) e le *enunciazioni* (es. proposizioni mentali). Al discorso interiore si attribuisce, così, una struttura logica i cui componenti sono organizzati secondo un principio di composizione⁴⁸.

Ciò che è importante sottolineare di quanto abbiamo visto finora, è che Tommaso compie una sintesi tra Aristotele e Agostino, elaborando uno schema cognitivo impressionante, concependo il verbo mentale come un oggetto puramente intellettuale, logicamente ordinato e significato dalla parola orale.

Tuttavia, per quanto intriganti, le sue tesi inizieranno ad essere poste in dubbio (se non apertamente contestate) già dai primissimi anni seguenti la sua morte. I suoi principali avversari (quasi tutti francescani) batteranno su una serie di aporie rintracciate nella sua tesi, prima tra tutte "com'è possibile concepire il verbo interiore come *similitudo* e al contempo affidargli il ruolo di via diretta di accesso alla cosa conosciuta?". È emblematico l'esempio di Pietro di Giovanni Olivi, che attacca il Dottore Angelico sostenendo che nel processo d'intellezione non vi è null'altro all'infuori di *atti e abiti*; ragion per cui se il verbo fosse l'atto, esso sarebbe l'atto d'intellezione (tesi agostiniana sostenuta dai francescani), mentre se al contrario esso fosse un abito, esso sarebbe una *species* custodita nella memoria. Da quest'argomentazione segue che l'idolo di Tommaso si presenta come inutilmente pleonastico. Il problema che additano i francescani risiede nel fatto che il verbo mentale, concepito come frutto di una intellegione, rimanda alla cosa esterna tramite una sorta di "inferenza", perdendo così l'immediatezza del rapporto conoscitivo con la cosa esterna. Fondamentalmente, l'*idolum* è visto come un doppione superfluo, anzi, addirittura come un ostacolo che impedisce la conoscenza diretta, generando non pochi problemi in campo teologico (es. conoscenza beatifica). I francescani concludono che l'unica maniera di risolvere il problema della conoscenza diretta, è leggere il verbo mentale come l'*atto d'intellezione* stesso; questo sarebbe dunque il concetto, non l'idolo.

6.3 Segno, concetto e parola

Un ulteriore problema grandemente dibattuto riguarda il come concepire il concetto e la funzione del segno: la parola orale è segno del concetto o della cosa esterna? Alcuni pensatori, tra i quali Tommaso, sostengono che il rapporto semiotico sia gerarchico e transitivo: la parola è segno del concetto e il concetto è

48 Cfr. PANACCIO, cit., p. 185 «Le discours intérieur, par conséquent, se voit accorder un structure logique en constituants qui doit obéir au principe de composition».

segno della cosa. Dall'altro lato, invece, i pensatori avversari (tra i quali ancora una volta spiccano i francescani) ribattono che la parola è significato della cosa esteriore stessa e lo è direttamente, non mediata dal rapporto col concetto. Le due posizioni si collegano alla polemica che si è vista in precedenza, anzi, ne sono una naturale conseguenza: mentre Tommaso vedeva nell'idolo il concetto (e verbo mentale), i francescani (che si richiamavano ad Agostino) individuavano invece il verbo mentale nell'atto d'intellezione stesso; essi negavano l'esistenza di quel concetto intermedio teorizzato da Tommaso, preservando così, a loro giudizio, il carattere immediato della conoscenza. La parola, per essi, era dunque il segno della cosa esteriore.

Fin dall'antichità greco-latina il concetto non è mai stato interpretato come segno, questo perché il segno è "un indice della realtà", cosa che risulta piuttosto problematica nel campo dei concetti, in quanto non sempre rispecchiano fedelmente la realtà, talvolta la rappresentano, ma non la indicano.

Agostino, come avevamo già visto in precedenza, non legge più il concetto con una funzione indicativa, bensì evocativa: difatti, il verbo mentale agostiniano è costituito da immagini evocative della realtà (vedi esempio di Cartagine e Alessandria).

Sulla stessa linea si muove Guglielmo d'Alvernia (fl. 1220), che riprende il concetto agostiniano di parola mentale, anteriore alla dimensione linguistica e di natura intellettuale. Parla di un verbo spirituale, una *locutio intellectualis* che si produce come rappresentazione mentale di un'azione e ne norma il compiersi. Il discorso mentale è, per Guglielmo, il pensiero inteso come cogitazione in atto, la cogitazione che si cela dietro ogni parola orale e scritta⁴⁹. Egli si separa, però, sia da Agostino che da Aristotele col sostenere che il concetto, contenuto nell'intelletto, è il segno della cosa che rappresenta. Mentre le parole sono convenzionali, i concetti sono segni naturali delle cose e possono combinarsi *partem post partem*. Abbiamo già qui un abbozzo di principio di composizionalità dei segni di un secolo anteriore ad Ockham, sebbene sia però privo di tutto l'arsenale teorico che costruirà quello per corroborarne le basi.

Tommaso d'Aquino parla dei concetti del verbo mentale come di segni delle cose esteriori, antepoendo anch'egli la funzione rappresentativa a quella indicativa, mentre Duns Scoto ritiene dal suo canto che le *species intelligibiles* siano *signum rei in mente*, ovvero segni naturali delle cose esterne; rimane invece un po' più vago sul carattere semiotico della parola orale.

Durante il corso del XIII secolo, sul tema del segno si opporranno due schieramenti di pensatori: da un lato chi come Tommaso, ispirandosi alla tradizione aristotelica e a Boezio, affermerà che le parole sono segni dei concetti che, a loro volta, sono segni delle cose; dall'altro lato, invece, pensatori come Sigieri di Brabante e Pietro di Giovanni Olivi, che affermeranno con altrettanta convinzione che le parole significano direttamente le cose esterne ed è di esse che sono segno, non dei concetti.

Duns Scoto, come abbiamo visto, ritiene che il concetto sia segno della cosa, ma è più incerto sul ruolo della parola. Dopo una prima fase nella quale glissa un po' sulla questione, in una seconda fase dimostrerà una maggiore propensione per un parallelismo tra linguaggio orale e mentale, poiché "parole scritte, parole orali e concetti sono dei segni dello stesso significato". Anche secondo Ockham i concetti e le parole hanno il medesimo significato (la cosa esterna), ma i primi significano naturalmente mentre le seconde convenzionalmente. Si teorizza

quindi una sorta di ordine gerarchico della significazione: al primo posto si ha il concetto, che significa naturalmente; al secondo la parola orale che significa convenzionalmente; all'ultimo posto poi la parola scritta, convenzionalmente riferita alla parola orale (il cui suono è già di per sé convenzionale), quindi doppiamente convenzionale. Se Ockham è vicino a Scoto per il parallelismo tra discorso mentale e orale, d'altro canto è invece innovativo nell'estensione al discorso mentale di quelle categorie logico-grammaticali già applicate all'analisi del discorso orale.

La discussione tra i pensatori della Scolastica sulla natura del linguaggio mentale, e sul ruolo del segno, tocca anche un'altra singolare tematica: la natura del linguaggio angelico. Se da un lato c'è chi, come Filippo il Cancelliere, ritiene che gli angeli si servano di segni per comunicare; dall'altro lato, invece, c'è chi, come Bonaventura da Bagnoregio, ritiene, seguendo Agostino, che il segno appartenga al piano del sensibile e di conseguenza gli angeli non ne necessitano. La comunicazione angelica, secondo Bonaventura, si manifesta con un semplice *atto di volontà*. Secondo Bonaventura è la stessa specie intellegibile che, in principio verbo mentale, diviene parola esteriore nell'atto comunicativo.

Tommaso, al contrario, preferisce parlare di rappresentazione intellettuale indirizzata ad un destinatario: un ordine di pensieri privati associati ad oggetti, e comprensibile per un destinatario, viene trasferito a questi in maniera istantanea. Su questo punto prende invece le distanze Ockham: gli angeli non pensano né comunicano in maniera istantanea; essi, come anche gli uomini, sono dotati di un pensiero *locutorio*, quindi inferenziale e logicamente composto.

7. Ockham e il suo pensiero.

Il contesto filosofico nel quale si forma e lavora Ockham è caratterizzato da uno studio attento della logica aristotelica. Un problema centrale era quello dei valori di verità di un enunciato; di essi bisognava individuare e descrivere i contorni e il ruolo. In questo contesto, risultava basilare lo studio del rapporto tra categoremici e sincategoremici, tra elementi che, come soggetti e verbi sono portatori di un senso proprio, ed elementi come avverbi e proposizioni che invece possono solo influire collateralmente sul significato finale di una proposizione. Su questa base si innesta una diatriba energica su quali siano gli oggetti fondamentali di cui si occupa la logica: alcuni ritengono che la logica si occupi di oggetti reali, di cose, altri invece pensano che essa si occupi di parole e frasi, altri ancora pensano che essa studi i concetti, la loro natura e il loro rapporto con la realtà.

In questo panorama Gauthier Burley e Richard Campsall rappresentano due alternative opposte ai partigiani del concetto. Entrambi rigettano l'approccio tomista dell'idolo, ma con due conclusioni differenti. Burley ritiene che l'idolo sia un'entità superflua e, preferendo un'ottica realista, sostiene che le associazioni operate dallo spirito non si compongono di concetti, ma delle cose reali stesse; lo spirito le associa tramite operazioni di sintesi intellettuale. Campsall, dal canto suo, combatte il partito concettualista partendo da un'osservazione, a suo avviso piuttosto perspicua, sui meccanismi del sillogismo: se ogni uomo corre e Tullio è un uomo, da questo non segue necessariamente che Marco corra. Campsall sostiene che questo sillogismo non funziona, proprio per il fatto che il significato della proposizione sta nelle parole e non nell'identico concetto (Marco Tullio Cicerone) sotteso ai due termini differenti (Marco, Tullio).

Sia Burley che Campsall si presentano alternativi, oltre che a Tommaso, al loro contemporaneo Guglielmo d'Ockham, per il quale gli oggetti del sapere scientifico non sono gli oggetti esteriori, bensì le proposizioni. Su questo punto

si basa il suo deciso rifiuto del realismo. Secondo lui, il discorso mentale è composto di concetti e non appartiene ad alcuna delle lingue comunicative. In questo contesto, i termini sono l'oggetto del sapere, ma solo in quanto sono dotati di una funzione referenziale (*suppositio*). Grazie a queste due caratteristiche (il non appartenere ad alcuna lingua e la funzione referenziale che lo connota), il linguaggio mentale, per come è teorizzato da Ockham, non rischia di cadere né nel relativismo linguistico e neppure nello scetticismo, in quanto non condizionato dalla particolarità delle lingue e neppure fondato su di un'ontologia autoreferenziale ed aliena al mondo delle cose esterne.

La funzione referenziale della *suppositio*, caratteristica della teoria occamista, si presenta in tre differenti varianti: a) *suppositio personalis*, per un termine che si riferisce a cose singolari (es. "cavalli" in "i cavalli sono mammiferi"); b) *suppositio materialis*, quando il termine si riferisce alla parola stessa (orale o scritta) implicata nella proposizione (es. "'cavalli' è una parola di sette lettere"); c) *suppositio simplex*, quando il termine suppone per il concetto stesso (es. "'cavallo' è un concetto di specie naturale").

Se le parole sono segni convenzionali (vincolati alle lingue) delle cose esterne, i concetti si differenziano da esse in quanto sono segni naturali di quelle medesime cose. Come in Scoto, anche in Ockham si delinea una sorta di parallelismo tra concetti e parole, tra linguaggio mentale e linguaggio comunicativo.

Attorno agli anni '10 del '300 il *venerabilis inceptor* elabora la teoria del *fictum*; una teoria molto vicina a quella tomistica dell'idolo, che presuppone la formazione di una sorta di *similitudo* intellettuale (non immaginativa), una sorta di schema intellettuale chiamato appunto *fictum*. Esso si genera nell'intelletto per rappresentare i termini generali. Difatti, i *ficta* sono ineluttabilmente generali in quanto rappresentano sempre una pluralità di individui possibili. Essi costituiscono, in questa prima fase del pensiero di Ockham, le unità di base del discorso interiore, i concetti. Circa un decennio più tardi, maturando l'idea che il *fictum* più che necessario risulta superfluo nell'ontologia del linguaggio mentale, egli sposterà progressivamente le sue posizioni fino ad avvicinarsi alla tradizionale tesi francescana, che individuava i costituenti del discorso interiore negli stessi atti d'intellezione.

In Ockham il discorso interiore è una struttura compositiva, formata da atti intellettivi semplici e complessi, ma la vera novità è l'applicazione di criteri logico-grammaticali allo studio del linguaggio mentale. Esso si compone di categoremi e sincategoremi. I primi sono elementi dotati di una significazione determinata (es. cavallo, bianco, cavaliere), mentre i secondi non significano alcunché di distinto rispetto ai categoremi; tuttavia, nell'insieme della frase, influenzano il significato finale. Esempi di sincategoremi sono gli avverbi o le preposizioni.

I categoremi, dal canto loro, si dividono in *assoluti* e in *connotativi*. I primi sono i concetti di specie naturale, come "cavallo" o "fiore", mentre i secondi sono gli individui singoli cui si riferisce il termine oppure degli elementi qualificativi, degli attributi⁵⁰.

Nella teoria occamista, tutti questi elementi linguistici sono di una certa rilevanza nel valore semantico del linguaggio mentale. In questo il "mentalese" di Ockham, non si propone come un linguaggio ideale; esso si distanzia in maniera piuttosto marcata, ad esempio, dalla teoria di Frege: in effetti, Frege cerca di elaborare un linguaggio logicamente ideale "le cui fonti semantiche sono ridotte al minimo", mentre Ockham si accontenta di eliminare le ridondanze del linguaggio parlato.

Infine, come abbiamo visto in precedenza, nel pensiero del *venerabilis inceptor* gioca un ruolo centrale il concetto di *suppositio* (ovvero la referenza), ma è ancora prioritario, basilare anche rispetto a quello, il concetto di *significazione*. In effetti, a prescindere dal genere di supposizione che caratterizza un termine, il suo significato rimane invariato (es. il termine cavallo è indissolubilmente legato al suo significato reale dell'animale cavallo, indipendentemente dal fatto che supponga in maniera personale, materiale o semplice).

Se ogni termine è dotato di un suo proprio significato, non è così per la proposizione, il cui significato è dato dalla struttura composta dei termini, presi nel loro insieme. Ancora, dunque, il pensiero concettuale “appare come un sistema compositivo complesso, dove le proprietà semantiche delle proposizioni – i loro valori di verità in particolare – sono funzione, secondo delle regole precise, di quelle dei loro costituenti”⁵¹.

Riassumendo, alla base del sistema di Ockham si trova la *significazione*; essa marca la distinzione tra *categoremi* e *sincategoremi*, poi, nell'ambito dei primi, la differenza tra *connotativi* ed *assoluti*.

Categoremi e *sincategoremi* sono i segni linguistici che compongono le frasi; essi non significano i concetti ma le cose stesse (nozione derivata da Scotus e Burley⁵²). Per questa ragione la *significazione* precede la *supposizione*: infatti, indipendentemente da quella, non cambia il significato evocato nello spirito da un termine linguistico⁵³.

Per Ockham, tra segni vocali e concetti esiste dunque un parallelismo semantico; tuttavia i primi sono subordinati ai secondi in quanto, a differenza di quelli, non significano naturalmente le cose, ma convenzionalmente. Questa *significazione naturale* dei concetti si manifesta nel rapporto di *similitudine* e in quello di *generazione causale*. I concetti di elementi singolari sono generati causalmente e non per via rappresentativa. Essi si creano nell'intelletto tramite un processo intuitivo. D'altro canto, invece, i concetti di elementi generali si formano nell'intelletto in maniera rappresentativa. Se la *similitudine* può fungere in maniera ottimale alla creazione dei concetti generali (in quanto include nella funzione rappresentativa un ampio ventaglio di oggetti possibili e di singoli appartenenti alla medesima specie), la formazione di un concetto di un oggetto singolo avviene necessariamente grazie all'intervento di un *atto d'intellezione intuitiva*. Infatti, è solo l'intuizione che è in grado di distinguere, di rendere discernibili, due identici (es. due cavalli)⁵⁴.

In ultimo, come accennavamo in precedenza, nell'ultima fase del suo pensiero Ockham abbandona la dottrina del *fictum* per identificare il concetto “con l'atto noetico”, rompendo radicalmente col modello visuale della cognizione. Non ci sono più correlati mentali oggettivi delle cose esterne prodotti dall'atto intellettuale, ma è lo stesso atto intellettuale che, ora dotato di *significazione*, si propone come oggetto della conoscenza. Contro realismo e concettualismo tomista, ora “il pensiero astratto è meno uno sguardo che una parola”.

51 Id., p. 270. Traduzione mia.

52 Cfr. *supra*.

53 Cfr. PANACCIO, op. cit., p. 272.

54 Id., pp. 273 e ss.

Parte seconda.

Il problema delle rappresentazioni mentali

Le rappresentazioni mentali, come abbiamo già visto nella prima parte di quest'articolo, sono state un tema piuttosto discusso in epoca scolastica. Particolarmente, abbiamo visto alcuni pensatori, tra cui Tommaso e il primo Ockham, sostenere apertamente una teoria rappresentazionalista della conoscenza. Nel caso di Ockham, la rappresentazione intesa come *fictum* riguarda particolarmente i termini generali, in quanto il *fictum* è una *similitudo* intellettuale che si propone come uno schema, quindi con la possibilità di essere declinata in un ampio ventaglio di casi particolari.

Questa teoria del *fictum*, come abbiamo già notato in precedenza, sarà successivamente abbandonata, ritenuta difficile a difendersi dal suo stesso autore. Su questa evoluzione influiranno molto le pesanti critiche mossegli dal collega oxoniense e confratello Walter Chatton.

Il caso di Tommaso è differente e più complesso. La teoria dell'idolo occupa un posto preminente all'interno della teoria della conoscenza di Tommaso; essa lascerà il segno anche dopo la sua morte. I suoi più acerrimi avversari saranno anche in questo caso dei pensatori francescani, a lui contemporanei (come Pietro di Giovanni Olivi) o successivi. La critica che viene mossa al suo pensiero è legata al carattere presumibilmente indiretto della conoscenza che ne vien fuori: una *similitudo*, sostengono i detrattori di Tommaso, si interpone tra l'intelletto conoscente e l'oggetto conosciuto, interrompendo il rapporto cognitivo diretto. Anche Panaccio, nel dipinto che ci ha dato di Tommaso, sembra piuttosto convinto della correttezza di questa tesi. Tuttavia, anche per offrire una prospettiva differente sul problema, è interessante confrontare l'interpretazione di Panaccio con quella di Cyrille Michon⁵⁵, che ritiene che la teoria rappresentazionalista della conoscenza elaborata da Tommaso, rientri nell'ambito di un realismo (inteso come conoscenza reale delle cose esterne) di tipo diretto, non indiretto.

Panaccio definisce la rappresentazione mentale come un'occorrenza mentale che si riferisce a qualcos'altro di esterno alla mente. Il rappresentazionalismo è visto da lui come opposto del realismo diretto, ma dato che Tommaso è rappresentazionalista ed inequivocabilmente realista, ne consegue che in quest'ottica gli si dovrebbe attribuire l'etichetta di realista indiretto. Difatti, aggiunge Michon, è un realismo indiretto qualsiasi dottrina realista della conoscenza che ammetta delle rappresentazioni. Questo sottintende che in una cornice di realismo indiretto, noi conosciamo qualcosa di differente dalle rappresentazioni, ovvero le cose stesse, e tra quelle rappresentazioni e le cose reali conosciute si può stabilire una relazione d'inferenza, nella quale queste ultime sono dedotte dalle prime. Le cose sarebbero dunque conosciute, in questa cornice, per via indiretta, inferenziale. Nel realismo indiretto sono allora le rappresentazioni l'oggetto primo della conoscenza, mentre le cose rappresentate ne sono oggetto solo in secondo luogo. Tuttavia, secondo Michon, il fatto che Tommaso sia un rappresentazionalista non implica che sia anche un realista indiretto. L'argomentazione procede nella maniera seguente, partendo dalla definizione di rappresentazionalismo.

55 Faremo qua esplicito riferimento alla tesi presentata dal professor Michon nell'articolo *Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?*, apparso in BIARD Joël, *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Leuven: Peeters, 2009, pp. 45-60.

A un primo livello di senso del rappresentazionalismo, bisognerebbe includere in quest'ambito sia Tommaso che Ockham in quanto sia l'uno che l'altro ammettono delle rappresentazioni, intese come entità mentali dotate di contenuto semantico, poiché è esattamente ciò che Ockham intende per atto mentale⁵⁶.

La prima definizione di rappresentazionalismo è allora la seguente: R1 = dottrina che ammette delle occorrenze mentali (rappresentazioni) dotate di un contenuto semantico. Escludendo dal novero di tali occorrenze mentali gli atti di conoscenza, questa nuova definizione R2 non si applica più ad Ockham, in quanto questi esclude qualsiasi intermediario tra gli atti di conoscenza e le cose conosciute, mentre secondo Panaccio R2 calzerebbe ancora bene a Tommaso, sebbene molti interpreti lo neghino, a cominciare da Michon.

Egli sottolinea che, in molti testi, Tommaso descrive il processo d'intellezione come composto da due termini, che sembrano essere distinti sia dall'atto di conoscere che dalla cosa conosciuta. Il primo è la specie intelligibile, mentre il secondo è l'*intenzione* o verbo mentale, che può formare un giudizio o un ragionamento. La specie rende conto della prima conoscenza della cosa (carattere chiaramente aristotelico), mentre l'intenzione rende conto degli usi ulteriori del concetto⁵⁷.

La specie e il verbo sono sì similitudini della cosa conosciuta, ma tale cosa conosciuta, spiega Michon, non è l'individuo, bensì "la sua forma universale, la sua natura"⁵⁸. Tommaso sembra dunque afferire effettivamente alla categoria R2; eppure è possibile obiettare che in molti testi egli non dice che la forma nell'intelletto è *distinta* dall'oggetto (ponendosi dunque come un'entità intermedia), ma che anzi gli è identica⁵⁹. La relazione di similitudine, per Tommaso, è quindi fondata su questa basilare identità formale, sulla condivisione della medesima forma universale. L'esempio di Michon è icastico: due cani non si assomigliano perché il primo è uguale al secondo, ma perché condividono la medesima forma universale di cane.

Tommaso distingue due forme di similitudine: una prima che si fonda sulla condivisione di una medesima natura; una seconda che invece si fonda sulla rappresentazione. Tuttavia, non rinnega mai la sua spiegazione di rassomiglianza che risiede nell'identità formale. Identità formale che si presenta poi in diversi gradi e tipologie di condivisione di una medesima forma⁶⁰. A questo punto, suggerisce Michon, si potrebbe perfino parlare di "un realismo più diretto di quello di Ockham", dal momento che la relazione d'identità tomista si presenta come un rapporto più diretto della mera significazione proposta dal filosofo oxoniese⁶¹. La definizione vincente sembra dunque quella di rassomiglianza in termini di condivisione di una medesima forma. Panaccio magari controbatterebbe che, sebbene la specie e il verbo sono la forma stessa della cosa, quantunque a livello intellettuale, ugualmente sono distinti dall'oggetto esterno che è questa stessa forma a livello extramentale. A questo si aggiunge che anche se questi elementi mentali sono delle entità soltanto parzialmente, sono pur sempre entità ed entità distinte da quelle extramentali cui fanno riferimento. A questo punto Tommaso sembrerebbe ricadere ugualmente nella definizione di rappresentazionalismo R2. Eppure, dice Michon, anche ammettendo questa obiezione di Panaccio (ovvero

56 C. Michon, cit., p. 47.

57 Id., p. 48.

58 Id., p. 49.

59 Ibid.

60 Id., p. 51.

61 Id., p. 52.

che specie e verbo sono entità rappresentative, distinte dalla cosa esterna), non è detto che per questo Tommaso sarebbe un realista indiretto. Le *similitudines* potrebbero essere ritenute da Tommaso non necessariamente degli oggetti di conoscenza (che si interpongono davanti alla cosa esterna), quanto piuttosto dei semplici mezzi per conoscerle. In effetti la critica tradizionale, già con Ockham, legge queste *similitudines* come piccole cose (*parvae res*) che s'interpongono tra conoscente e conosciuto, un po' come una statua che percepisco si interpone tra me e il suo modello. Si tratterebbe così di un modello conoscitivo di tipo "ricordativo" che impossibiliterebbe del tutto un rapporto diretto tra conoscente e conosciuto. Secondo Panaccio, allora, sono proprio queste *species* che devono essere apprese dall'intelletto, mentre Michon sostiene che esse siano solo il mezzo dell'apprensione, non l'oggetto primo di essa. Secondo Michon, per Tommaso più che la *species* è il *verbum intellectum*. In effetti Tommaso, nelle *Quaestiones de potentia* dice che ciò che è pensato in senso primo è la definizione o l'enunciazione della cosa pensata e non questa cosa stessa che è pensata solamente in potenza⁶².

"Potremmo dire che l'intellezione del verbo è una conoscenza intellettuale di questo verbo e che questa conoscenza conduce, mediatamente, a quella della cosa". Tommaso sembra così propendere per una forma di realismo indiretto, in quanto il verbo rappresenta la cosa e conduce alla sua conoscenza. Tuttavia questa spiegazione, secondo Michon, non è convincente. Dice lui, se la cosa è esclusa da ciò che è *intellectum*, si può dubitare del fatto che Tommaso usi, in quell'occorrenza, *intelligere* nel senso di conoscere. *Intellectum*, secondo la sua interpretazione, non vorrebbe dunque dire, a questo proposito, "conosciuto intellettualmente", quanto piuttosto pensato nel senso di "generato, prodotto dall'intelletto". In questo senso è facile spiegarsi come mai sia il *verbum* ciò che è *intellectum* e non la cosa esterna. È poi mediante *questa* intellezione del verbo che la cosa è conosciuta⁶³.

Il verbo e la cosa sono intellette, ma non nel medesimo senso, secondo Michon. I due sensi che propone nella sua interpretazione sono quindi: un primo, in cui l'accezione del termine *intelligere* è ontologica (corrisponde alla produzione del verbo nell'intelletto); un secondo, semantico (corrisponde alla cosa conosciuta tramite la proposizione verbale). In questo modo potremmo concludere che "il verbo è intelletto, e intelletto in primo luogo, nel senso in cui esso termina l'atto d'intellezione nella sua realizzazione psico-ontologica, e fa così conoscere la cosa, conoscenza semantica che è il vero risultato epistemologico"⁶⁴. Nel mentre che l'intelletto forma in sé il verbo, esso conosce la cosa, esattamente come mentre giro la maniglia apro la porta. È l'atto stesso della formazione del verbo che corrisponde alla conoscenza della cosa, dunque. Questa, almeno, è la tesi di Michon.

A questo punto, seppure rimane fermo che Tommaso sia un rappresentazionalista, nondimeno il rappresentazionalismo che si presenta ora ai nostri occhi, risulta depurato dal carattere indiretto con cui ce lo aveva lumeggiato Panaccio: le rappresentazioni non si frappongono più tra conoscente e conosciuto, non si dà più un processo in cui le cose sono inferenzialmente dedotte dalle rappresentazioni. Esse sono sì un presupposto per la conoscenza delle cose, ma non uno stadio intermedio di detta conoscenza che è, invece, immediata.

62 Id., p. 55.

63 La frase in questione è la seguente: «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur» da *Qu. de pot.*, q. 9, a. 5.

64 C. Michon, op. cit., p. 57.

L'etichetta di realista indiretto avrebbe invece implicato, secondo Michon, una lettura inferenziale del processo cognitivo, ma in Tommaso la conoscenza della cosa avviene *mediante* la formazione (ovvero conoscenza in quel senso ontologico visto sopra) del verbo, e non *a seguito* della conoscenza del verbo.

Laddove, dunque, i suoi oppositori preferiscono optare per un riassorbimento del ruolo semantico nell'ambito dell'atto d'intellezione, secondo Michon Tommaso propone una "*analisi dell'intellezione*" in cui specie, verbo e loro apprensione costituiscono una composita relazione cognitiva.

A questa conclusione Panaccio potrebbe, allora, muovere l'obiezione che realismo indiretto non è inteso nel senso di una conoscenza posposta a una deduzione inferenziale, ma basta già il solo carattere composto della conoscenza a inficiarne l'immediatezza, avvalendosi del fatto che l'Olivi ed Ockham descrivono la relazione di conoscenza come una relazione semplice⁶⁵.

Ma qui Michon ribatte che "la relazione di conoscenza è indiretta nel senso in cui essa è composta da altre relazioni, ma da ciò non segue che la conoscenza delle cose sia una conoscenza indiretta, nel senso in cui essa sarebbe ottenuta a partire da un'altra conoscenza, e da una relazione entro il termine di questa prima conoscenza e le cose"⁶⁶. Ancora una volta possiamo concludere che le *similitudines*, per Tommaso, non sono degli oggetti che stanno là a mezz'aria a fraporsi tra conoscente e conosciuto, ma si identificano con lo stesso conoscere, che è poi la formazione del verbo nell'intelletto. Un realismo indiretto, nel lessico di Michon non sarebbe quindi quello di Tommaso, ma più a buon diritto quello del più recente Bertrand Russell che, nel suo *I problemi della filosofia*, distingue tra le apparenze dei sensi (nostra unica conoscenza diretta) e gli oggetti reali che da esse possiamo dedurre.

65 Id., p. 58.

66 Id., p. 59.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, marzo 2016

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X