

**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE
MILANO**

**Dottorato di ricerca in Scienze linguistiche, filologiche e letterarie
ciclo XIX
S.S.D.: L-LIN/01**

**LA METAFORA IN ARISTOTELE:
DAL PENSIERO AL LINGUAGGIO**

**Tesi di Dottorato di: Andrea Sozzi
Matricola: 3280143**

Anno Accademico 2007/2008



**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE
MILANO**

**Dottorato di ricerca in Scienze linguistiche, filologiche e letterarie
ciclo XIX
S.S.D.: L-LIN/01**

**LA METAFORA IN ARISTOTELE:
DAL PENSIERO AL LINGUAGGIO**

Coordinatore: Ch.ma Prof. Serena VITALE

**Tesi di Dottorato di: Andrea Sozzi
Matricola: 3280143**

Anno Accademico 2007/2008

SOMMARIO

Premessa	4
Introduzione	5
I. Una nozione preliminare: la definizione di <i>ònoma</i>	14
II. La metafora come <i>ònoma</i> : il capitolo XXI della <i>Poetica</i>	32
III. La definizione di metafora in Aristotele	48
IV. Le quattro possibili realizzazioni di metafora	58
V. Pensiero, lingua, realtà in Aristotele. Alcuni problemi relativi al triangolo semiotico	88
VI. Alcune critiche contemporanee ad Aristotele: Austin, Lakoff e altri	105
VII. All'interno del processo metaforico: somiglianza, analogia, logica	125
VIII. «Porre davanti agli occhi»: dal pensiero al linguaggio	154
Conclusioni	169
Bibliografia	171

Premessa

Il presente lavoro nasce come excursus all'interno di una più ampia ricerca sulla metafora nel pensiero e nel linguaggio.

Questa ricerca, che ha avuto inizio insieme al ciclo degli studi dottorali, negli intenti originari avrebbe dovuto riguardare i rapporti tra la metafora ed il sistema segnico del linguaggio da Aristotele fino alla contemporaneità, attraverso le più importanti riletture antiche e moderne del pensiero aristotelico.

Tuttavia, per questioni linguistiche, filologiche e filosofiche via via emergenti, l'indagine su Aristotele ha occupato dimensioni sempre maggiori, fino a costituire un corpo a sé all'interno della ricerca.

Le numerose implicazioni tra le moderne teorie sulla metafora ed i presupposti aristotelici ci hanno imposto dapprima una maggiore attenzione al *corpus aristotelicum*, ed infine la complessità ed insieme il fascino dell'indagine ci hanno condotto a delimitare il campo della ricerca al solo Aristotele.

Il presente lavoro, dunque, seppure sullo sfondo di un panorama più ampio, che considera anche successive riletture di Aristotele e comparazioni con la contemporaneità, si pone come principale obiettivo la restituzione della concezione di metafora alla complessità del pensiero aristotelico in merito al linguaggio.

* * *

Desidero ringraziare il prof. Mario Baggio per le indicazioni sul metodo e per l'inquadramento teorico della ricerca. Esprimo la mia gratitudine alla prof.ssa Luisa Camaiora, per la disponibilità e la fiducia accordatami durante il periodo del suo coordinamento del dottorato. Sono molto grato al prof. Aldo Frigerio per le preziose osservazioni nell'ambito della filosofia del linguaggio.

Introduzione

Se c'è un punto d'unione tra i diversi studi che affrontano in qualunque ambito l'argomento della metafora, questo punto è la necessità di un tributo al pensiero aristotelico.

A questo proposito, in un fondamentale lavoro sulla metafora, Ortony sostiene che qualunque approccio scientifico in questo campo non possa che rifarsi ad Aristotele, il cui pensiero è oggi ancora influente:

«Because rhetoric has been a field of human enquiry for over two millennia, it is not surprising that any serious study of metaphor is almost obliged to start with the works of Aristotle. Aristotle was interested in the relationship of metaphor to language and the role of metaphor in communication. His discussion of the issues (...) has remained influential to this day.»¹

Questa riflessione è ampiamente condivisa dagli studiosi; al contrario, genera profonda divisione il tentativo di individuare oggi quei contenuti del pensiero aristotelico che siano ancora validi e a cui le contemporanee teorie sulla metafora possano attingere.

Ne è un esempio lampante il prosieguo del discorso dello stesso autore:

«He believed metaphors to be implicit comparisons, based on the principles of analogy, a view that translates into what, in modern terms, is generally called the comparison theory of metaphor. As to their use, he believed that he was primary ornamental.»²

Questa affermazione di Ortony, consequenziale alla precedente, potrebbe oggi essere smantellata parola per parola sulla base di una consistente mole di studi in proposito.

Non è infatti esatto affermare che Aristotele ritenne le metafore paragoni impliciti, né che si basasse unicamente sul principio di analogia, ammesso che ci sia oggi un comune intendimento sul concetto di analogia in Aristotele.

Ancora, è fuorviante dire che Aristotele credesse ad un uso solo ornamentale della metafora, poiché proprio ad Aristotele si ascrive la prima intuizione del potere conoscitivo della metafora, che, come avremo modo di vedere, poco ha a che fare con il concetto di retorico di *ornatus*.

¹ Andrew Ortony, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, New York 1993, prefazione alla seconda edizione, p.3.

²Ibidem.

Il caso ora esaminato non è isolato: negli studi sulla metafora, spesso il riferimento ad Aristotele si configura come un tributo concesso per motivi tradizionali e bibliografici, ma, dal punto di vista contenutistico, risulta poco sostanziale, se non, come abbiamo visto, addirittura fuorviante.

L'idea che l'indagine di Aristotele sia ancorata all'aspetto esornativo della metafora è tra le più persistenti anche tra studi recentissimi. Tra le critiche più frequenti, si annota il fatto che Aristotele avrebbe considerato la metafora da un punto di vista esclusivamente letterario:

«It may be said that traditional approaches have been mainly either literary (e.g. Aristotle's Poetics) or philosophical, in which a metaphor is seen as a linguistic process which is given a novel meaning/use as opposed to the previous or usual meaning/use of a term or expression»³.

Tra gli altri, ricordiamo uno studio recente di Silk⁴, che considera l'aspetto cognitivo della metafora completamente estraneo ad Aristotele.

L'elenco di simili pregiudizi sul pensiero aristotelico potrebbe continuare a lungo.

Queste valutazioni errate hanno origine, tuttavia, da alcuni dati realistici, primo tra tutti il fatto che non esista nel *corpus aristotelicum* un trattato specifico sulla metafora né sul linguaggio: Aristotele parla di metafora e di linguaggio all'interno di speculazioni intorno all'*ars poetica* e all'*ars rhetorica*.

La metafora è dunque analizzata, in Aristotele, solo negli aspetti che sono inerenti agli argomenti trattati nella singola opera, e non come oggetto di studio a sé stante.

Ciò, tuttavia, non deve per forza significare che non esista un pensiero aristotelico sulla metafora in quanto tale, al di fuori di un discorso propriamente poetico o retorico.

Quello che ci proponiamo è di ricostruire, attraverso un'esegesi attenta dei testi, una teoria della metafora che sia coerente con il sistema filosofico aristotelico, basandoci sui risultati acquisiti dai recenti contributi sul pensiero linguistico aristotelico.

Non tutti gli studiosi, infatti, sono così negativi nei confronti di Aristotele.

Secondo un recente studio di Lo Piparo⁵, ad esempio, la concezione aristotelica della metafora prescinde dall'ambito retorico-letterario e riguarda l'aspetto cognitivo del

³ Shi-xu, *Linguistics as metaphor: analysing the discursive ontology of the object of linguistic inquiry*, in «Language Sciences», 22, 4, Elsevier, Amsterdam, 2000.

⁴ Michael Silk, *Metaphor and Metonymy: Aristotle, Jakobson, Ricoeur, and Others*. Si trova in G.R. Boy-Stones, *Metaphor, allegory and the classical tradition, ancient thought and modern revisions*, Oxford University Press, New York 2003, pp.115-147.

linguaggio. Sempre secondo questo autore, la concezione linguistica aristotelica sarebbe ancora in larga parte misconosciuta, a motivo delle incomprensioni in cui incorsero gli epigoni di Aristotele.

Se la rivalutazione di Aristotele è dunque un processo in corso da alcuni decenni, è tuttavia opportuno, in limine alla ricerca, scongiurare il rischio opposto: le riflessioni aristoteliche sono talvolta così profonde, da portarci a sopravvalutare la portata degli studi aristotelici in materia di linguaggio ed a correggerli involontariamente alla luce delle moderne conoscenze.

Critica, rivalutazione, rifiuto, superamento convivono dunque come approcci discordanti al pensiero aristotelico sulla metafora.

Su questo punto, merita di essere citata la posizione di Annamaria Lorusso, secondo cui fare riferimento ad Aristotele è un «riconoscimento che deriva dall'archeologia di un concetto»⁶.

La scoperta di dati archeologici può talvolta meglio spiegare un periodo storico, ed anche le evoluzioni ed i cambiamenti ad esso seguiti. Come ultima conseguenza, uno studio archeologico può influire anche sulla contemporaneità, mutando la considerazione che il presente ha del passato ed anche del presente stesso.

Per questi motivi, riteniamo che un approccio serio alla concezione linguistica di Aristotele non sia soltanto una ricerca archeologica, o comunque non fine a se stessa.

La metafora è davvero una struttura cognitiva, o è semplicemente un fenomeno linguistico? Sembra essere questo l'interrogativo ricorrente negli studi della seconda metà del secolo scorso.

Riflettere sul fatto che il primo autore nella storia del pensiero filosofico ad occuparsi di metafora, cioè Aristotele, la ritenesse uno strumento necessario alla conoscenza ed alla comunicazione, potrebbe aiutarci ad intraprendere una risposta.

D'altra parte, però asserire che la metafora per Aristotele era una struttura cognitiva, e quindi uno strumento di conoscenza, non deve condurci ad escludere a priori l'aspetto linguistico della metafora aristotelica: al contrario, l'aspetto cognitivo ne esalta la portata, aprendo la strada a molte possibilità di studio dei tropi al di fuori delle ristrettezze dell'ambito stilistico-retorico.

⁵ Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Laterza, Roma-Bari 2003.

⁶ Anna Maria Lorusso, *Metafora e Conoscenza*, Bompiani, Mi 2005, p. 8.

Poiché non è possibile dunque prescindere dalla metafora come avvenimento linguistico, allo stesso modo non è auspicabile isolare una teoria della metafora aristotelica da una teoria del segno linguistico: il procedimento simbolico che è alla base del binomio saussuriano *signifiant/signifié*, calco etimologico degli aristotelici *semànon* e *semainòmenon*, entra di buon diritto in un discorso sulla metafora.

Viceversa, non pare nemmeno possibile postulare una teoria del segno linguistico che non tenga conto del linguaggio metaforico, altrimenti privo di alcuna giustificazione.

Per questi motivi, dunque, il presente studio muove da una riflessione sul concetto aristotelico di *ònoma*, per rivolgersi successivamente alla connessione tra *ònoma* ed il concetto di *metaphorà*, connessione stabilita esplicitamente da Aristotele stesso nella *Poetica*.

Nella prima parte del lavoro, ancora, la ricerca si rivolge all'analisi filologica e linguistica dei testi aristotelici, in modo da tentare una comprensione definitiva del concetto di *epiphorà*: comprendere e tradurre con esattezza questo termine sarà un passo importante per la comprensione generale della teoria aristotelica sulla metafora.

Dopo Aristotele, le teorie sulla metafora, dall'antichità fino al ventesimo secolo, hanno prodotto grosso modo tre tipi di spiegazione del fenomeno, riconducibili a tre rispettive teorie: esornativa, sostitutiva e comparativa.

Le teorie esornative, prettamente retoriche in senso riduttivo, hanno puntato l'attenzione sull'aspetto letterario della metafora, probabilmente il meno interessante dal punto di vista del funzionamento del linguaggio, poiché è l'applicazione più artificiosa e meno popolare della metafora.

La concezione sostitutiva della metafora, invece, forte della tradizione autorevole di Dumarsais, intende tale processo come un'operazione che coinvolge il singolo segno linguistico a livello semantico: i segni sono lemmi, e la metafora è una sostituzione di vocabolario⁷.

La visione comparativa della metafora, infine, poggiante sulla concezione latina di Quintiliano e Cicerone, intende la metafora come un paragone accorciato, o *comparatio brevis*.

Questi tre approcci esplicativi hanno tutti un archetipo in Aristotele e tuttavia nessuno di essi è propriamente aristotelico, poiché nessuno di questi approcci coglie l'idea cognitiva

⁷ César Chesneau Dumarsais, *Des tropes, ou des differents sens; figure; et vingt autres articles de l'Encyclopedie*, Flammarion, Paris 1988.

della metafora come procedimento intellettuale di conoscenza non solo possibile, ma necessario all'uomo.

Max Black⁸, nella sua *interaction view*, che desume da Ivor A. Richards⁹, ritiene che la metafora generi un significato nuovo, prodotto grazie a quel *flash insight*, che è un momento di pura intuizione associativa, possibile grazie all'interazione tra *focus* e *frame*.

Il significato di una metafora, dunque, è qualcosa di più e di diverso dalla semplice sostituzione dei dati di partenza. Questo surplus cognitivo della metafora rispetto all'utilizzo non metaforico dei segni linguistici è ben descritto da Aristotele nella *Retorica*, sebbene non siano convinti di questo gli studiosi che non riconoscono ad Aristotele altra indagine che quella stilistica.

L'equivoco di queste mancate interpretazioni, come si cercherà di dimostrare, nasce dal presupposto, tutto da dimostrare, che in Aristotele sia implicita l'idea di metafora come sostituzione, sebbene non sia chiaro di quale sostituzione si parli, dal momento che nella *Poetica*, come vedremo, sono delineate quattro tipi di realizzazioni metaforiche, che dovrebbero attuare la cosiddetta sostituzione secondo altrettante diverse modalità.

Aristotele, inoltre, non parla mai di sostituzione: usa, per l'appunto, il termine *epiphora*.

La situazione è paradossale: la teoria denominata *interaction view* nasce in opposizione ad una supposta teoria sostitutiva di Aristotele che di fatto non è mai esistita.

La definizione di metafora come sostituzione è di certo posteriore ad Aristotele, secondo alcuni da collocarsi in periodo ellenistico. Quest'idea di metafora si impone poi in tutta l'antichità, fino a confluire nella nota definizione di Dumarsais.

In un volume che rappresenta un autorevole punto di partenza per gli studi contemporanei sulla metafora, Silk¹⁰, dopo aver sostenuto l'aporia sostanziale della presunta teoria sostitutiva di Aristotele, si trova costretto ad ammettere che l'*interaction view* è un «giusto corollario ad Aristotele», mostrando tutta la contraddizione di questa capziosa opposizione. Per i motivi qui sopra esposti, uno degli approcci ricorrenti nel presente studio sarà inevitabilmente la distinzione tra il pensiero aristotelico e la sua tradizione, operazione che è stata ben sintetizzata in un recente seminario di studi aristotelici:

⁸ Max Black, *Metaphor*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 55, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1954.

⁹ Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York 1965.

¹⁰ Silk, op. cit., p. 119.

«Tutti coloro i quali, da Demetrio a Cicerone a Quintiliano, ritengono di usare e definire la nozione in senso aristotelico, in realtà ne hanno già perduto il tratto saliente: vale a dire il valore eminentemente conoscitivo»¹¹.

Nella prima parte del lavoro che consta dei primi quattro capitoli, in definitiva, ci si propone di vagliare l'inquadratura teorica, la definizione, le possibilità formali ed espressive della metafora in Aristotele, con particolare riferimento alla *Poetica* ed alla *Retorica*, senza però considerare questi due trattati separati dal resto del *corpus aristotelicum*, cui si farà costante riferimento per quanto concerne gli aspetti logici, ontologici e filosofici.

Nella seconda parte del lavoro, invece, l'attenzione si sposta dalla metafora come prodotto linguistico alla metafora come processo mentale. Alla fine del nostro studio, si cercherà di dimostrare che la metafora è per Aristotele un processo analogico, logico e cognitivo.

Come detto, non vi è dubbio che *metaphorà*, in Aristotele, sia certamente un avvenimento linguistico, un fatto di *onòmata*.

Tuttavia, quando parla di *metaphérein*, che potremmo tradurre non senza qualche dubbio come: "metaforizzare", Aristotele designa una serie di operazioni del pensiero umano, che sono all'origine della produzione della metafora come fatto di lingua.

Se questo è vero, la metafora in Aristotele non può non rappresentare uno strumento utile per comprendere le facoltà mentali, in un cammino a ritroso che muove dal linguaggio al pensiero.

Lo stretto rapporto sussiste tra lingua e pensiero presuppone che i meccanismi logici ed analogici che governano il pensiero governino nel contempo la metafora, poiché quest'ultima è un prodotto di quello.

Da ciò si arguisce che, in Aristotele, il discorso sulla metafora si trova al centro di riflessioni stilistiche, linguistiche, retoriche, ma anche epistemologiche, ontologiche e filosofiche in genere.

Per questi motivi, il presente studio non ha potuto prescindere da un'indagine sul rapporto tra lingua, pensiero e realtà, con l'obiettivo di restituire la concezione di metafora alla complessità ed alla sistematicità del pensiero aristotelico.

¹¹ Daniele Guastini, *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, conferenza tenuta nel seminario di studi *Vedere il simile nel dissimile: la metafora in Aristotele e il simbolo in Kant*, tenutosi a Urbino il 7 dicembre 2004. Si trova in «Isonomia», 2005. Rivista elettronica dell'Università di Urbino, www.uniurb.it

Sebbene in Aristotele il pensiero e il linguaggio siano notoriamente dimensioni interconnesse, sussistono alcune difficoltà nel ricostruire un quadro chiaro e coerente di una filosofia del linguaggio aristotelica, anche per la scarsità di luoghi specificamente pertinenti all'analisi linguistica all'interno di una produzione filosofica variegata e vastissima.

In uno studio sulla metafora tra il pensiero ed il linguaggio, poi, vi sono difficoltà intrinseche, dovute da un lato all'assenza di un punto di osservazione esterno all'oggetto, che possa prescindere dal pensiero e dal linguaggio e dall'altro insite nel fatto che l'oggetto di indagine, il pensiero linguistico, è anche l'unico strumento a disposizione per condurre la ricerca. Rileva Ortony:

«The world is not directly accessible, but is constructed on the basis of the constraining influences of human knowledge and language (...) language, perception and knowledge are inextricably intertwined»¹².

Queste difficoltà di comprensione dei rapporti tra pensiero e linguaggio, difficoltà che permangono anche oggi, non erano ignote ad Aristotele, seppure la sua visione filosofica, in particolare in relazione alle *Categorie*, sia spesso erroneamente tacciata di ingenuità.

Comprendere quale sia per Aristotele la natura del processo mentale che dà origine alla metafora, in definitiva, potrebbe aiutarci a definire meglio il rapporto aristotelico tra pensiero e linguaggio.

Il presente lavoro considera a questo punto alcune importanti critiche contemporanee che sono state mosse ad Aristotele, con due scopi principali: da un lato verificare fino a che punto le moderne interpretazioni di Aristotele siano fondate e coerenti, e dall'altro lato mettere alla prova la validità odierna di alcuni assunti aristotelici.

Del resto, anche le teorie più moderne sulla metafora rischiano spesso di cadere in antiche aporie, dovute alla difficoltà di costruire un sistema complessivo e coerente del ruolo cognitivo e del funzionamento del pensiero e quindi della metafora.

Riguardo alla teoria della metafora concettuale elaborata da Lakoff e Johnson, di cui si tratterà nella seconda parte dello studio, Federica Casadei muove la seguente obiezione:

«Un primo punto problematico riguarda la plausibilità cognitiva della teoria, vale a dire se essa sia solo uno strumento di descrizione di un fenomeno linguistico oppure costituisca un'ipotesi sull'effettivo funzionamento della mente».¹³

¹² A. Ortony, *op. cit.*, p.2

La criticità che si esprime nella cosiddetta «plausibilità cognitiva» è una costante dell'indagine sulla metafora sin dai tempi di Aristotele e non pare completamente risolta negli studi contemporanei. La portata cognitiva del linguaggio è da alcuni autori contemporanei addirittura assunta per definizione. Per Danesi, ad esempio, il linguaggio è definito come:

«l'insieme dei segni verbali per mezzo dei quali l'uomo riesce a classificare il mondo e, di conseguenza, a capirlo»¹⁴.

Questa definizione pone nuovamente l'attenzione su di una questione non estranea al pensiero aristotelico, e divenuta rilevante per la filosofia medievale, ovvero quale grado di conoscenza sia raggiungibile attraverso i nomi.

La filosofia del linguaggio si è interrogata anche in età moderna su cosa debba intendersi per *modus significandi*, il processo di attribuzione di un *significatum* alle *voces*.¹⁵

Il significato delle parole non è direttamente connesso alla comprensione del mondo, a meno che non si ammetta la totale corrispondenza tra *modus intelligendi* e realtà.

L'affermazione di Danesi, dunque, non è di per sé né vera né falsa, ma semplicemente è ancora oggi in attesa di una dimostrazione definitiva. Non è chiaro nemmeno come intendere l'affermazione, secondo cui i segni servono a «capire il mondo», dal momento che essi sono uno strumento classificatorio, e come potremmo riuscire a «meglio capire le cose dando ad esse dei nomi»¹⁶.

La questione è pertinente, poiché anche per Aristotele, come vedremo, esiste una capacità classificatoria del reale, precedente al linguaggio, e risiedente nella facoltà del pensiero umano; i segni verbali sono certamente un'espressione di questa facoltà del pensiero.

Dal momento che è nel definire la nostra comprensione del mondo che risiede l'interconnessione tra pensiero, lingua e realtà, cercheremo di ricostruire alcune linee del

¹³ F. Casadei, *Alcuni pregi e limiti della teoria cognitivista della metafora*, «Lingua e Stile», XXXIV, 2, 1999.

¹⁴ M. Danesi, *La metafora nel pensiero e nel linguaggio*, La Scuola, Brescia 2003, p.11.

¹⁵ Il trattato *de modis significandi* di Tommaso da Erfurt è il testo principale della filosofia medievale dei cosiddetti modisti, la cui fonte è la filosofia aristotelica e che influenzò probabilmente anche Saussure per quanto riguarda il rapporto tra significante e significato. Fu inoltre studiato da Heidegger. In generale, si veda R. H. Robins, *A Short History of Linguistics*, Longman, London-New York, 1997, 79-109. Per il testo di Tommaso, G. L. Bursill-Hall, *Thomas of Erfurt: Grammatica Speculativa*, Longmans, London 1972; per un'analisi Costantino Marmo, *Grammatica e semantica dei Modisti: fonti e chiavi di lettura*, in «Studi filosofici», 29, 2006.

¹⁶ M. Danesi, *La metafora.. cit.*, p. 9.

pensiero aristotelico in proposito, anche e soprattutto con l'aiuto delle osservazioni aristoteliche sulla metafora.

Una delle difficoltà insite nel presente lavoro è delimitare preliminarmente l'oggetto di studio, cioè la metafora in Aristotele nella sua complessità, poiché tale delimitazione è nel contempo uno degli scopi della ricerca.

Prima di definire che cosa sia linguaggio metaforico, sarà dunque fondamentale fare riferimento alla concezione aristotelica del linguaggio in generale, limitandoci a quegli aspetti e a quelle osservazioni che possono trovare l'accordo degli studiosi.

Aristotele intendeva per linguaggio insieme il concepire e l'esprimere enunciati linguistici, con l'obiettivo di comunicare più o meno complesse significazioni in riferimento a qualunque tipo di concetto, esistente oppure no. Il linguaggio veicola significati che si riferiscono all'idea che ciascuno dei parlanti ha della realtà, ed è senza dubbio composto da segni regolati da rapporti fonetici, morfo-sintattici, logici, analogici. Il significato non è veicolato da rapporti di tipo mimetico tra un suono e un concetto: è un sistema di significazione autosufficiente rispetto ad altri sistemi semiotici, come la mimesi, o la deissi. Ciò significa, ad esempio, che il linguaggio umano è l'unico sistema di significazione che ha una struttura fonologica e simbolica.

Queste ed altre caratteristiche furono identificate da Aristotele nel *De interpretatione* e nella *Poetica* come esclusive della comunicazione umana.

È quindi all'interno di una più ampia considerazione del linguaggio che, negli ultimi due capitoli del presente lavoro, potremo delineare le caratteristiche e la natura cognitiva del linguaggio metaforico in Aristotele.

Ed è sempre all'interno di una più ampia coerenza filosofica che cercheremo di comprendere quali basi linguistiche, cognitive, ontologiche Aristotele sottenda al processo metaforico.

I. Una nozione preliminare: la definizione di *ònoma*

Aristotele, come è noto, non dedica alla metafora, in nessuno dei suoi aspetti, stilistico, linguistico o cognitivo, alcun trattato specifico.

Il filosofo dà una definizione della metafora nella *Poetica*, all'interno di un discorso finalizzato all'analisi della λέξις (*lèxis*), ovvero dell'espressione linguistica.

Con finalità diverse, Aristotele riprende il concetto nella *Retorica*.

Generalmente, le riflessioni degli studiosi sulla metafora di Aristotele, come sulla sua concezione linguistica, si limitano ad analizzare quanto contenuto nelle due opere citate, con l'ausilio ulteriore del *De interpretatione*, trattato ambiguo e di cui in passato si è discussa anche l'attribuzione. Quest'ultima opera non contiene alcun riferimento alla metafora, ma fornisce alcune informazioni basilari sulla concezione di linguaggio, utili per ricostruire una teoria generale della metafora Aristotelica, che l'autore lascia solo intendere, ma non espone apertamente.

Tuttavia, i termini μεταφορά (*metaphorà*), μεταφέρειν (*metaphérein*, “metaforizzare”, “usare metafore”) e μεταφορικός (*metaphorikòs*, “metaforico”) compaiono anche in altre opere aristoteliche: nell'*Etica a Nicomaco*; nel *De Anima*, nella *Metafisica* e in altre ancora. Alcuni di questi passi, spesso ignorati dalla letteratura specificamente linguistica, potranno più avanti risultare utili per esemplificare ciò che Aristotele intendeva per *metaphorà*.

Sull'argomento molto è stato detto. Riteniamo opportuno, dunque, più che dar conto di ogni singola ipotesi avanzata sul pensiero aristotelico, cercare di ancorare il più possibile l'indagine a quelli che paiono al giorno d'oggi i punti saldi nell'interpretazione dell'idea di metafora di Aristotele.

È necessario anzitutto rifarsi alla trattazione della metafora contenuta nella *Poetica*.

Nel capitolo XX, Aristotele elenca e definisce, con spiegazioni ed esempi, le parti della λέξις, l'“espressione linguistica”, che constano del singolo fono (στοιχείον), della sillaba (συλλαβή), del connettivo (σύνδεσμος), dell'articolazione (ἄρθρον), del nome (ὄνομα), del verbo (ῥῆμα), della flessione (πτῶσις) e del discorso (λόγος).

Terminato il capitolo con la definizione di λόγος (*lògos*), il capitolo XXI riprende con un'analisi più dettagliata dell'ὄνομα (*ònoma*), a cui non segue però alcuna ulteriore analisi

del verbo o di altre parti della λέξις. Sono state avanzate varie ipotesi¹ sul progetto espositivo della *Poetica* in generale, ed in particolare sul motivo per cui Aristotele inserisca quella che appare come una vera parentesi, ovvero i capitoli XX e XXI.

Nel capitolo XX, gli elementi della lingua vengono trattati dal punto di vista grammaticale-sintattico e lessicale, scelta che ha disorientato i commentatori di Aristotele e gli studiosi moderni; nel capitolo XXI, invece, si considera il solo elemento lessicale, con l'esclusione degli aspetti fonetico, sintattico, logico.

La spiegazione migliore è nel ritenere che Aristotele, per motivi di sintesi, scelga di analizzare soltanto gli elementi della composizione pertinenti ad un trattato sulla poetica, ovvero gli aspetti semantici e lessicali, in quanto le scelte fonetiche sono appannaggio della metrica, disciplina a sé stante che si affianca alla poetica, come afferma lo stesso Aristotele:

«περὶ ὧν καθ' ἕκαστον ἐν τοῖς μετρικοῖς προσήκει θεωρεῖν»²:

«riguardo a ciò [cioè la fonetica] conviene trattare negli scritti di metrica».

Per quanto concerne gli aspetti sintattici, essi sono sicuramente materia della retorica, in quanto ben più sviluppati nella prosa che nella poesia.

Per questo motivo, dunque, l'analisi del capitolo XXI prende in considerazione soltanto ὄνομα, in quanto Aristotele propone un'indagine semantica e lessicale sulla lingua, ed il *nome*, nel discorso, poiché è la parte minima dotata di significato, rappresenta l'unità semantica del linguaggio.

Esistono infatti nomi composti da due o tre altri nomi, ma essi sono scomponibili in parti dotate di significato, parti che sono sempre ὀνόματα (*onòmata*) esse stesse: da ciò possiamo affermare che per Aristotele ὄνομα, che per chiarezza e brevità tradurremo come “nome”, è il nucleo semantico del discorso, motivo per cui alcuni autori lo traducono come “segno linguistico”. Se il concetto di *ònoma* possa, e in quali termini, essere accostato a quello di segno linguistico post-saussuriano, è una questione che per il momento rimandiamo. Bisogna comunque tener presente che *nome* per Aristotele rappresenta un'unità concettuale della lingua che non deve essere accostata all'idea di nome delle grammatiche moderne e contemporanee: basti ricordare, come è noto, che il *verbo* (ῥῆμα) è

¹ Per un'accurata interpretazione del progetto della *Poetica* si veda G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968, p. 33 e ss.

² Aristotele, *Poetica* 1456b, 33-34.

pur sempre un *nome* a cui è aggiunta un'adsignificazione temporale (ὄνομα + χρόνος = ῥῆμα)³.

Aristotele, quindi, mostra nel capitolo XXI le «forme del nome» (ὀνόματος εἶδη)⁴, ovvero mostra quali siano le possibilità lessicali in possesso di colui che compone versi.

La prima possibilità è che i nomi siano semplici o composti; se composti, possono essere costituiti da una parte significativa (cioè un nome vero e proprio) ed una no, oppure da parti tutte dotate di significato. Aristotele non fa esempi, ma sembra chiaro che le parole composte del primo tipo assomigliano a parole come l'aggettivo ἄσημος (*àsemos*), che Aristotele usa in questo frangente, così composto: *a-semos*, in cui l'alfa privativo da solo non ha significato, mentre σῆμ- è il lessema portatore di significato ("significare", appunto). I nomi composti del secondo tipo sono quelli che sono costituiti da nomi dotati di significato indipendentemente dalla composizione, come Ἑρμοκαϊκόξανθος⁵ (*Hermokaikò-xanthos*), aggettivo costituito dalla somma di tre nomi di fiumi della Ionia, regione dei Massaloti, e doveva essere un epiteto di Zeus. Terminata questa premessa, utile a giustificare il fatto che l'indagine in corso non tratterà se non nomi semplici, poiché qualunque composto linguistico si può scomporre in unità di significato, Aristotele si accinge ad affrontare l'analisi che ha originato oltre due millenni di studi sulla metafora:

«ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος ἢ πεποιημένον ἢ ἐπεκτεταμένον ἢ ὑψηρημένον ἢ ἐξηλλαγμένον»⁶:

«I nomi possono essere: proprio, glossa, metafora, ornamentale, allungato, troncato, alterato».

Come si vede, il termine metafora compare all'interno di un elenco ben definito di possibilità dell'*ὄνομα*. Non è tuttavia di immediata comprensione in che senso una metafora, o meglio sarebbe dire un "termine metaforico" (poiché si sta parlando di un tipo di *ὄνομα*) si possa trovare elencato in un sequenza logica che comprende al suo interno anche nomi "allungati" o "troncati".

A meno che non si decida di postulare che l'elenco di Aristotele sia casuale e privo di significato logico, strada difficilmente percorribile, è necessario comprendere quale sia il

³ Aristotele, *Poetica*, XX, 1457a, 14-15: «ῥῆμα δὲ φωνὴ συνθετὴ σημαντικὴ μετὰ χρόνου»: «verbo è una voce composta dotata di significato con -in più- il tempo».

⁴ Ibidem, 1457 a, 31.

⁵ Ibidem., 1457 a, 35.

⁶ Ibidem, 1457 b, 1-3.

principio unificatore fondante la logica successione di questo elenco. Solo a queste condizioni è possibile affrontare il senso della definizione di metafora della *Poetica*, contenuta nelle righe immediatamente seguenti. La metafora di cui Aristotele parla nella *Poetica*, infatti, non è il concetto di metafora in assoluto, ma solo quello relativo alla particolare indagine semantica e lessicale utile all'arte poetica, che dà origine al suddetto elenco. È tuttavia ancor più necessario, preliminarmente, affrontare la questione della corretta traduzione di *ònomà*, fin qui tralasciata, poiché, come si vede, nella *Poetica* la metafora è una delle forme che *ònomà* può assumere e, in definitiva, la *metaphorà* è un *ònomà*. Ma che cosa intende Aristotele per *ònomà*?

Aristotele, nella *Poetica*, definisce l'*ònomà* come la prima, minima e principale parte semantica del discorso: le altre sono ῥῆμα (*rhèma*, “verbo”) e πτῶσις (*ptòsis*, “il nome derivato”, o la “flessione”):

«ὄνομα δέ ἐστι φωνῆ συνθετὴ σημαντικὴ ἄνευ χρόνου ἧς μέρος οὐδέν ἐστι καθ' αὐτὸ σημαντικόν»⁷:

«*ònomà* è una voce composta, dotata di significato, senza riferimento temporale, di cui nessuna parte è di per sé stessa dotata di significato».

È bene considerare una ad una le qualità che Aristotele indica come intrinseche all'*ònomà*, anzitutto in che senso sia da intendere l'affermazione che «*ònomà* è una voce composta (φωνῆ συνθετὴ)».

Per Aristotele la scomposizione dell'*ònomà* in parti costitutive asemantiche è uno dei tratti salienti della lingua rispetto ai suoni indistinti prodotti dagli animali, ed è un'intuizione così geniale che regge anche al confronto con la linguistica contemporanea.

Aristotele intuisce infatti che la lingua umana ha una base fonologica: ogni unità semantica (*ònomà*) è costituita da una linea sintagmatica di foni, che sono sì emessi in modo unitario, ma concettualmente possono essere suddivisi in sillabe, e poi in singoli foni. Senza foni e sillabe non esiste linguaggio, ma solo suono indistinto.

La prima differenza tra un suono linguistico e non linguistico, dunque, non è l'aspetto semantico o funzionale-comunicativo del segno linguistico, ma l'aspetto della sua strutturazione fonetica, come si evince dal *De interpretatione*:

⁷ Arist., *Poetica*, 1457 a, 10-12.

«ἐπει δηλοῦσι γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστὶν ὄνομα»⁸:

«... poiché anche i suoni che non sono linguistici, per esempio quelli degli animali, mostrano qualcosa, ma nessuno di essi è *ὄνομα*».

I suoni emessi nel mondo animale, per quanto significativi, poiché esprimono dolore, rabbia etc., sono definiti ἀγράμματοι ψόφοι (*agràmmatoi psòphoi*), dove *psòphoi* vale come “suoni” ed *a-grammatoi* sta per “non composti da lettere”, ovvero non composti di στοιχεῖα (*stoichèia*) e συλλαβαὶ (*syllabài*). *Stoichèion* e *syllabè* sono gli elementi che nel capitolo XX della *Poetica* sono indicati come componenti necessari, essenziali e primi di *ὄνομα*.

Dunque, i *suoni della voce* di cui si indaga nel *De interpretatione*, cioè le espressioni linguistiche, sono anzitutto una composizione fonetica.

Se i suoni emessi nel mondo animale non sono composti foneticamente, in che cosa consiste esattamente questa differenza?

La risposta ci consente indubbiamente un passo ulteriore nella comprensione del concetto di *ὄνομα*. La differenza tra suoni indistinti e *ὄνοματα* non è una differenza intrinseca al suono, ovvero non ci sono tipi di suono linguistici ed altri non linguistici, ma la differenza è la strutturazione del suono così come è concepito dal parlante: la lingua è *concettualmente* costituita da una sequenza di foni, poiché il parlante umano in modo tale la concepisce e la recepisce.

Questa composizione e scomposizione di un’immagine acustica, rende possibile la scrittura e gli altri aspetti grammaticali e simbolici della lingua:

«ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ»⁹:

⁸ Arist., *De Interpretatione*, 16a , 26 ss.

⁹ Ibidem, 16a, 4-5. Il passo è fondamentale e fondante il pensiero linguistico di Aristotele, e non a caso è tra i più discussi dell’intera produzione aristotelica. La traduzione di παθήματα τῆς ψυχῆς (*pathèmata tès psychès*) come “operazioni logico-cognitive dell’anima”, anziché come il più letterali “affezioni dell’anima” (traduzione seguita quasi universalmente, ad es. da Giorgio Colli per l’edizione Adelphi) è di Franco Lo Piparo (*Aristotele e il Linguaggio*, Laterza, Bari 2003). Questa traduzione che l’autore definisce “non canonica”, è motivata da ampie pagine di spiegazione filologicamente assai accurata, che condivido in larga parte, e per cui rimando al saggio in questione. Lo Piparo traduce σύμβολον (*symbolon*) con il concetto di “differente e complementare”, che rappresenta il vero significato di “simbolo” non solo nell’opera aristotelica ma anche nella tradizione platonica. Questa traduzione è la parte probabilmente più innovativa e gravida di ricadute filosofiche dell’intero lavoro di Lo Piparo, ed è anch’essa supportata da un’analisi filologica ed intertestuale di Aristotele così accurata da renderla condivisibile, anche perché filosoficamente molto pregnante. Tuttavia, nella traduzione a testo, ho deciso di mantenere la lettura “simbolo”, per chiarezza nei

«Le articolazioni della voce sono simboli delle operazioni logico-cognitive dell'anima, così come le lettere scritte sono simboli delle articolazioni vocali».

La composizione dell'*ònoma* riguarda dunque la sua natura fonologica: è una scomposizione funzionale alla comunicazione umana, ed esiste in quanto concepita linguisticamente soltanto dall'uomo. Non esiste infatti altra ragione per cui i suoni emessi dagli animali siano da considerare versi indistinti e non *onòmata* se non quella che i versi non sono pensati fonologicamente dagli animali, e dunque non possono assurgere a *σύμβολα* (*sýmbola*).

La traduzione di *ὄνομα* semplicemente come “nome”, dunque, rischia di appiattare la sua natura fonologica sulla nostra idea di grammaticale del termine, che peraltro esclude e quasi si oppone alla nozione di “verbo”. Ma questa contrapposizione, come è noto, non è idonea all'esegesi aristotelica, come dimostra la definizione semantica di *ònoma*, come “voce dotata di significato”, ma “senza tempo”. Questa privazione, che delimita il significato del nome, lo connette immediatamente al concetto di verbo, che in Aristotele è pur sempre “nome”, poiché condivide con esso la natura fonologica e quella semantica, con l'unica differenza di un'ulteriore significazione temporale. Il *rhema* è un *ònoma* arricchito dell'indicazione temporale.

L'ultima qualità o caratteristica dell' *ὄνομα* è essere la minima parte dotata di significato: nessuna parte in cui un nome si possa scomporre è dotata di significato, ad eccezione, come detto, dei nomi doppi o multipli, composti da altri nomi. Della questione dei nomi composti si è già dato conto in precedenza, e del resto non presenta particolari problemi alla nostra analisi.

Alla luce di quanto mostrato, è dunque preferibile, seppur con la dovuta cautela, tradurre *ὄνομα* come “segno linguistico”, piuttosto che “nome”, intendendolo come unità fonologica minima dotata di significato, anche per evitare i fraintendimenti di cui si è dato conto.

Prima di affrontare il discorso sulla metafora come “forma di nome”, non possiamo non affrontare un'altra questione molto dibattuta che riguarda l'*ònoma* ed in generale il concetto di linguaggio in Aristotele, ovvero la questione della supposta convenzionalità del linguaggio.

confronti del testo aristotelico, non potendo qui riproporre l'ampia esegesi di Lo Piparo, a cui si rimanda.

Anche il *De interpretatione*, infatti, contiene una definizione di *ònoma*, che ha una differenza importante rispetto a quella della *Poetica*:

«ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον»¹⁰:

«Il nome è così suono della voce, dotato di significato κατὰ συνθήκην (*katà synthèken*), il quale prescinde dal tempo ed in cui nessuna parte è significativa se considerata separatamente».

Anche nel *De interpretatione* il segno linguistico è un'emissione sonora dotata di significato senza riferimento temporale, e semanticamente “compatta”, cioè non divisibile in parti dotate di significato. Qui però manca la notazione di “composta” (συνθετὴ) e si introduce invece il sintagma κατὰ συνθήκην, di etimologia simile a συνθετὴ, che è stato letto dagli antichi nel significato di “per convenzione” ed ha dato origine ad una tradizione interpretativa molto salda nel senso della convenzionalità del linguaggio.

Il cenno alla convenzionalità, anziché alla struttura composta dell'*ònoma*, rappresenta uno scarto rispetto alla definizione della *Poetica*, e la sua interpretazione in tal senso risale storicamente ai commenti di Ammonio e Boezio.

Ai commentatori di Aristotele stava a cuore dirimere la questione della presunta naturalità del linguaggio, aperta dal *Cratilo* platonico, ed hanno pensato di ravvisare in Aristotele in questo passo un cenno deciso a favore della convenzionalità.

Recentemente Lo Piparo¹¹ ha messo in luce che la traduzione “per convenzione”, oltre ad aprire problematiche assai complesse e non risolte né da Aristotele, né dai suoi epigoni, non è perfettamente coerente con il contesto del *De interpretatione*.

Queste osservazioni sono certamente motivate. Infatti, seguendo la traduzione comune, nella lezione accolta a testo, il sintagma *katà synthèken* parrebbe indicare lo scarto tra la comunicazione attraverso *onòmata* e altri tipi di comunicazione: la convenzionalità appare come il principio interno per cui *ònoma* è una voce dotata di significato:

«Il nome è così suono della voce, dotato di significato per convenzione (cioè in quanto convenzionale)».

¹⁰Arist., *De Interpretatione*, 2, 16 a 19 ss.

¹¹ Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Laterza, Roma-Bari 2003., pag. 73 ss.

Se decidiamo di accogliere questa ipotesi, l'unica differenza tra i versi ferini e il linguaggio sarebbe la convenzione da parte delle comunità umane nell'attribuire un significato ad un suono. Tuttavia, si nota subito che la traduzione incontra alcune aporie.

Anzitutto, Aristotele ha a più riprese specificato che anche gli animali sono in grado di significare, pur utilizzando suoni non linguistici e non certamente convenzionali. Dunque la convenzionalità del segno non è necessaria per comunicare. Questa concezione è presente certamente nel *De interpretatione*, ma questo proposito riportiamo un famoso passo della *Politica*:

«οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις ἕως ἄρα τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις»¹²:

«La natura dunque non fa nulla, come diciamo, senza scopo: l'uomo da solo tra gli esseri animati possiede la parola-discorso (λόγος); la voce è segnale di dolore e di piacere, perciò appartiene anche agli animali, poiché la loro natura giunge fino a questo punto: avere la percezione del dolore e del piacere e comunicarla gli uni agli altri».

Per indicare la comunicazione tra animali Aristotele utilizza il verbo σημαίνειν (*semàinein*, “significare”), lo stesso verbo che nella *Poetica* utilizza per la comunicazione umana. Dunque, non è nel “significare” che si gioca la differenza tra uomini e non uomini, ma, mentre nella *Poetica* il *quid* che differenzia la lingua dal linguaggio animale è la sua struttura fonologica, nel *De interpretatione*, se accogliamo questa proposta di traduzione, a fare la differenza sarebbe la convenzionalità del linguaggio.

Al di là della discrepanza tra le due opere, incongruenza tutto sommato superabile, ma comunque non eliminabile, vi è una difficoltà maggiore: se è vero che l'uomo è l'unico animale a stabilire delle convenzioni, e dunque questo aspetto rende il linguaggio umano peculiare e qualitativamente diverso, è anche vero che esistono molte convenzioni (“linguaggi”) tra gli uomini, come fischi, squilli di tromba, rulli di tamburo: sono tutte comunicazioni attraverso suoni, e significano anch'esse per convenzione. Sono dunque queste comunicazioni linguaggi comparabili al *lògos*? secondo questa lettura del *De interpretatione* la risposta dovrebbe essere affermativa, creando un problema esegetico notevole.

¹² Arist. *Politica*, 1253 a 9 ss.

Infatti, bisognerebbe accettare che Aristotele abbia fornito una definizione imperfetta e non esaustiva del concetto di *ònomà*, venendo meno ai principi fondanti di ogni *òρισμός* (*horismòs*, “definizione”): la definizione di *ònomà* potrebbe essere valida anche per quelli che noi chiamiamo “suoni non linguistici”.

Tuttavia, è chiaro che Aristotele non ha affatto intenzione, definendo l’*ònomà*, di comprendere nel suo campo d’indagine suoni non linguistici, poiché la specificazione successiva, “senza tempo”, simmetrica a quella della *Poetica*, vuole immediatamente creare un precedente su cui, poche righe sotto, istituire il paragone del verbo:

«ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον»:¹³

«verbo è d’altra parte [un *ònomà*] che esprime in più una determinazione temporale».

In sostanza, quando Aristotele introduce l’elemento “senza tempo”, dà già per acquisito che si parli di suoni eminentemente linguistici, e ritiene dunque la definizione fino a quel punto fornita sufficiente a restringere il campo d’indagine alla lingua, in perfetto accordo con quanto affermato all’inizio del trattato:

«poiché anche i suoni che non sono linguistici, per esempio quelli degli animali, mostrano qualcosa, ma nessuno di essi è *ònomà*».¹⁴

Nel passo che abbiamo qui nuovamente riportato, si soffermi l’attenzione sull’espressione «per esempio» (*οἷον*): essa conferma che non solo gli animali, ma anche gli uomini utilizzano suoni non linguistici per significare: infatti, se fossero esclusivamente gli animali ad utilizzare comunicazione a-linguistiche non avrebbe senso l’enunciato «*ad esempio* quelli degli animali».

Tra i suoni non linguistici usati dall’uomo, si noterà poi che ve ne sono di naturali, come quelli che esprimono dolore o piacere, o di artificiali (o convenzionali), come lo squillo di tromba, utilizzato come esempio dallo stesso Aristotele. Nessuno di questi sistemi semiotici non linguistici, siano essi naturali o convenzionali, è formato da un insieme di *onòmata*, ad eccezione della lingua stessa, e la distinzione tra *onòmata* e segni non linguistici, pertanto, non può avvenire semplicemente annotando la convenzionalità di

¹³ Arist. *De Interpretatione.*, 3, 16 b 5-6.

¹⁴ *Ibidem*, 16a, 26 ss.

questi ultimi, dal momento che anche gli altri sono *katà synthéken* (se ne accettiamo la traduzione “per convenzione”).

Ciò che si sta cercando di dimostrare è che, anche soffermandoci esclusivamente sul passo in questione, ed affrontando la questione dal punto di vista della coerenza testuale, la traduzione di *katà synthéken*: “per convenzione” non è sufficientemente esplicativa della natura dell’*ònomà*, in quanto la convenzionalità non ne costituisce una facoltà specifica bensì una caratteristica che la lingua condivide con grosso modo tutti gli altri sistemi semiotici.

Nel lavoro citato, Lo Piparo traduce *synthèke* come: «il fine di un processo generativo»¹⁵, valendosi di alcune riflessioni che tengono conto del contesto filosofico, di alcuni *loci paralleli*, di alcune riflessioni linguistiche, per la cui completa trattazione si rimanda al saggio in questione. Per quanto concerne il presente studio, basterà considerare i seguenti due passi del *De interpretatione*, che spingono Lo Piparo a fare luce su una nuova interpretazione del sintagma, per poi proporre una nostra linea interpretativa, utile a chiarire che cosa sia per Aristotele *ònomà*, e quindi connettere questa definizione con quella di metafora.

Nel *De interpretatione*, di seguito alla definizione di *ònomà* che abbiamo considerato sopra, Aristotele dà conto di ogni elemento della suddetta definizione ed a proposito del *katà synthéken* aggiunge quanto segue:

«τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσι γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστὶν ὄνομα»¹⁶:

«Abbiamo detto inoltre κατὰ συνθήκην, in quanto nessun nome è tale per natura. Si ha un nome, piuttosto, quando un suono della voce diventa simbolo, poiché anche i suoni che non sono linguistici, per esempio quelli degli animali, mostrano qualcosa, ma nessuno di essi è *ònomà*».

È pur vero che la nozione di *synthéken* si oppone a quella di *phýsei* (per natura), ma è anche vero che la traduzione “per convenzione” non è sufficiente al senso del testo, come è stato già ampiamente detto.

La soluzione sembra poter derivare dal farro che in questo passo il concetto di *katà synthéken* è connesso con quello di σύμβολον (*sýmbolon*, “simbolo”)¹⁷.

¹⁵ Lo Piparo (2003), p. 116: «la significatività κατὰ συνθήκην dei discorsi non è un organo-strumento, naturale o artificiale, ma lo scopo dell’organo strumento».

¹⁶ Arist., *De interpretatione*, 2, 16a 27 ss.

Il segno linguistico diventa significativo attraverso un particolare procedimento convenzionale, appunto *katà synthéken*, che dobbiamo ancora chiarire, ed attraverso questo processo i suoni della voce diventano simboli. Dunque il *katà synthéken* ha davvero un'importanza notevole per Aristotele, e davvero, come avevamo anticipato, rappresenta il discrimine tra ciò che è lingua e ciò che non lo è. Per *simbolo*, così come indicato da Lo Piparo, intendiamo la rappresentazione fonica di un concetto, che ad essa rimane legato in modo complementare, seppure la natura del simbolo, in questo caso la voce, non abbia nulla a che fare con quella del concetto a cui è legata.

I suoni indistinti di dolore e piacere, umani e non umani, non sono dunque simboli, ma non perché non comunichino qualcosa, ma perché non intimamente legati in modo complementare con una rappresentazione concettuale.

Per chiarire definitivamente il ruolo di *katà synthéken* è di importanza decisiva il passo seguente, in cui Aristotele sta dando definizione del *lògos* (“discorso”):

«ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡς περ εἴρηται κατὰ συνθήκην»¹⁸:

«Ogni discorso (λόγος) è poi significativo, non già alla maniera di un ὄργανον (*organon*), bensì, secondo quanto si è detto, κατὰ συνθήκην».

La problematicità del passo è pari alla centralità che ha nella questione della convenzionalità.

Da Ammonio in avanti¹⁹, infatti, il vocabolo ὄργανον (*organon*), volutamente non tradotto a testo, è stato arbitrariamente tradotto come “strumento naturale”, per opposizione al successivo κατὰ συνθήκην che, a sua volta, per ragioni di presupposizione filosofica, fu automaticamente tradotto, come è stato detto, da Guglielmo di Moerbeka e Boezio nel latino *positione* (“per convenzione”)²⁰.

La traduzione di *organon* come «strumento naturale», che appartiene alla totalità delle edizioni del *De interpretatione*²¹, è dunque una traduzione forzata, indotta dalla necessità

¹⁷ Per la nuova prospettiva in cui intendere il concetto di *symbolon* si rimanda a Lo Piparo (2003), p. 42 ss.

¹⁸ Arist., *De interpretatione*, 4, 16b 34.

¹⁹ Ammonio, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, edidit Adolfus Busse, Berlin 1895.

²⁰ Boezio, *De interpretatione vel Periermenias*, edidit L. Minio-Paluello; *Specimina translationum recentiorum*; *translatio Guillelmi De Moerbeka*, edidit Gerardus Verbeke, revisit L. Minio-Paluello, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris 196.

²¹ Alcuni esempi recenti di questa traduzione in Giorgio Colli (*Organon*, Laterza, Bari 1970) e Marcello Zanatta (*Della Interpretazione*, Bur 2007); la traduzione di Edghill «Every sentence has

di restituire un senso all'opposizione semantica tra *òrganon* e *katà synthéken*, la cui traduzione non era messa in discussione. Tuttavia, come sostiene giustamente Lo Piparo, il vocabolo ὄργανον significa semplicemente “strumento”, e la sua accezione non possiede affatto, se non è specificato dal contesto, un'accezione di *naturale* in opposizione a *convenzionale*. L'analisi del passo ci indica quindi che *katà synthéken* non si oppone alla naturalità dello strumento, ma in toto al concetto di *strumento*:

«Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento, bensì, secondo quanto si è detto, κατὰ συνθήκην».

Con lo stesso procedimento degli antichi, cioè la volontà di ristabilire l'opposizione semantica tra *òrganon* e *katà synthéken*, ma in senso inverso, cioè partendo dal concetto di *òrganon* come “strumento”, Lo Piparo traduce *katà synthéken* in senso finalistico, come «fine di un processo generativo».

Il discorso sarebbe dunque il fine di un processo generativo, che ha nella composizione fonetica il suo strumento, e come fine il linguaggio stesso.

Dal punto di vista filosofico la posizione di Lo Piparo è molto interessante, tuttavia, per sostenerla, l'autore deve compiere un'ardita rilettura di uno dei luoghi aristotelici citati a conferma della versione tradizionale: si tratta del passo dell'*Etica Nicomachea* in cui il sintagma *katà synthéken* è utilizzato per indicare la nascita convenzionale della moneta:

«οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγνε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον»²²:

«E come mezzo di scambio per soddisfare il bisogno è nata, κατὰ συνθήκην, la moneta. E per questo essa ha il nome di νόμισμα (*nòmisma*, “moneta”, da *nòmos*, “norma, legge”), perché non esiste per natura ma per norma».

Nel passo l'unica traduzione possibile di *katà synthéken* sembra inequivocabilmente *per convenzione*.

Secondo Lo Piparo, tuttavia, è possibile rileggere questo passo in modo sinottico al *De interpretatione*: moneta (*nòmisma*) e *ònoma* sono entrambi il risultato di un processo generativo naturale il cui fine è intrinseco all'oggetto: il processo generativo della moneta

meaning, not as being the natural means by which a physical faculty is realized, but, as we have said, by convention» (in Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen, London 1956²⁾ Aristotle).

²² Aristotele, *Etica a Nicomaco*, V, 29-30.

è la necessità naturale dello scambio dei beni, mentre quello della lingua è di comunicare; lo strumento (*òrganon*) che rende possibile l'accordo sulla moneta è la proporzionalità naturale del valore dei beni stessi, mentre, nella lingua strumento sono gli elementi fonetici.

La difficoltà della rilettura del passo operata da Lo Piparo comporta l'interpretazione di νόμος (*nòmos*, ovvero "legge, consuetudine umana") in senso improprio:

«il valore della moneta non è una costante indipendente, fornita dalla natura del materiale con cui la moneta è fatta; è invece una variabile legata alle altre variabili della regola delle uguaglianze dei rapporti proporzionali»²³.

L'esistenza della moneta, per quanto stabilita convenzionalmente per norma (*nòmos*) risponderrebbe in realtà ad una necessità naturale, quella dello scambio dei beni, ed inoltre il suo funzionamento, ovvero il processo generativo che rende i beni commensurabili attraverso la moneta, sarebbe anch'esso naturale, come il linguaggio. Nel passo aristotelico, dunque, *nòmos* andrebbe inteso in senso parziale e limitativo: attraverso una norma umana si regola una necessità che non è affatto νόμος ("per norma"), ma φύσει ("per natura"): la traduzione si muove in direzione opposta rispetto all'indicazione letterale del testo aristotelico.

Per quanto il ragionamento sulla natura matematica proporzionale della funzione della moneta e quindi della lingua sia assai condivisibile, tuttavia, in questo testo, intendere *nòmos*, cioè "legge, norma, regola umana", come «accordo basato su un processo naturale legato a variabili» e *synthéke* come «risultato della regolata e autogena composizione dei bisogni»²⁴ richiede uno sforzo esegetico eccessivo, sforzo di cui Lo Piparo è ben conscio, quando ammette che per interpretare il testo è necessario «resistere alla tentazione di una lettura in chiave convenzionalista dell'espressione νόμος, "per norma istituzionalmente posta"».²⁵

A nostro avviso, il punto più debole di questa interpretazione nasce dal raffronto con la tradizione platonica: Lo Piparo tende a non prendere sufficientemente in considerazione l'importanza del seguente passo del *Cratilo*:

²³ Lo Piparo, *Aristotele...* op. cit. p.133

²⁴ Ibidem, p. 132.

²⁵ Ibid. p. 133.

«οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία»²⁶:

«Non riesco a convincermi che vi sia qualche altra correttezza del nome al di fuori della convenzione (συνθήκη) e del consenso».

In questo passo, Ermogene si dice convinto che l'attribuzione di un certo segno linguistico ad un certo significato e viceversa poggia su una convenzione del tutto arbitraria stabilita dal consorzio umano: per indicare questo accordo convenzionale, Platone utilizza il termine *synthéke*, che, in questo contesto, non è sottoponibile ad alcun processo di revisione semantica.

Poiché il *Cratilo* è il capostipite dei ragionamenti della filosofia antica sul linguaggio, da quel momento il vocabolo *synthéke*, accostato ad *ónoma*, acquisisce facilmente il significato di “convenzionale”.

Su questo caposaldo poggia la lunga e autorevole tradizione aristotelica, che non ha mai avuto motivo dubitare della scelta interpretativa di Ammonio e seguaci.

È del resto difficilmente ipotizzabile che Aristotele, nel passo del *De interpretatione* che definisce l'*ónoma*, non abbia bene a mente la tradizione platonica ed in particolare proprio del passo del *Cratilo* in cui, come vedremo, si dà per l'appunto una definizione di *ónoma*.

Inoltre, la complessa architettura esplicativa sopra sintetizzata, non è probabilmente neppure necessaria a spiegare il passo del *De interpretatione* in cui *synthéke* si oppone a *organon*. Riportiamo nuovamente il passo del *De interpretatione*:

«ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην»²⁷:

«Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento (ὄργανον), bensì, secondo quanto si è detto, κατὰ συνθήκην».

Ricapitolando, l'interpretazione di Lo Piparo è dettata dalla giusta necessità di opporre il significato di κατὰ συνθήκην a quello di ὄργανον, ma tale traduzione, per i motivi sopra esposti, è inaccettabile. D'altra parte, però, rimane valida la critica di Lo Piparo alla traduzione canonica che, fin dall'antichità, inserisce arbitrariamente l'aggettivo *naturale* all'ovvia traduzione di ὄργανον come “strumento”.

²⁶ Platone, *Cratilo*, 384 d 1.

²⁷ Arist., *De interpretatione*, 4, 16b 34.

Forse è possibile restituire significato al testo senza bisogno di arbitrari inserimenti o di revisioni troppo audaci in un senso e nell'altro se si tiene conto del modello platonico di definizione di *ὄνομα*, cui, con grande probabilità, Aristotele sta riferendosi:

Σωκράτης - τί δὲ ᾧ κερκίζειν;
Ἑρμογένης - κερκίς.
Σωκράτης - τί δὲ ᾧ ὀνομάζειν;
Ἑρμογένης - ὄνομα.
Σωκράτης - εὖ λέγεις. ὄργανον ἄρα τί ἐστὶ καὶ τὸ ὄνομα
(...)
Σωκράτης- ὄνομα ἄρα διδασκαλικὸν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκίς ὑφάσματος»²⁸:

«Socrate – qual è lo strumento per tessere?
Ermogene – la spola.
S. – e per nominare?
E. – il nome (ὄνομα).
S. – dici bene: infatti anche il nome è una sorta di strumento (ὄργανον) .
(...)
Socrate – il nome dunque è una sorta di strumento (ὄργανον) che ci insegna e ci fa discernere l'essenza delle cose, così come la spola ci fa tessere».

È nel *Cratilo* dunque, che l'*ὄνομα* viene definito per la prima volta «una sorta di ὄργανον». Ritengo che Aristotele stia rivedendo criticamente le posizioni platoniche, in quanto il nome, per Aristotele, non è affatto uno strumento *didaskalikòn*, ovvero che insegna qualche cosa, né *diacritikòn*, ovvero che ci permette di indagare e discernere l'essenza delle cose: non vi è alcun potere di questo genere nel nome, che semplicemente è un accordo sulla designazione di concetti che sono esterni al nome e da esso indipendenti, né esiste un'energia interna al nome che sia collegata con l'essenza delle cose cui il nome fa riferimento.

Rileggendolo alla luce di questo passo, il brano aristotelico acquista nuova luce:

«Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento (nel senso platonico, secondo cui il nome serve a cogliere l'essenza delle cose), bensì, secondo quanto si è detto, κατὰ συνθήκη».

Ciò a cui *katà synthéken* si deve opporre, dunque, è il concetto che di *òrganon* ha Platone, ovvero uno strumento per conoscere l'essenza. Ma come tradurre allora *katà synthéken*?

²⁸ Platone, *Cratilo*, 388 a 4-8 e 388b 13.

Il sostantivo συνθήκη (correlato al verbo συν-τίθημι) è composto di συν- (lat. *cum*) e della radice indeuropea *θε-/θη-, che indica il “porre” (probabilmente connessa con la radice latina *fe- del verbo *fe-c-i*, perfetto di *facere*).

Il calco latino di συν-θήκη è dunque *com-positio*, cioè il “porre insieme”, “comporre”, qualcosa di più e di diverso del semplice “porre”, che vale “stabilire per norma”.

Infatti, nella la traduzione che Boezio dà, nel suo commento al *De interpretatione*²⁹, del passo aristotelico, κατὰ συνθήκην è reso con *positione*, che ricalca non il sintagma di cui ci stiamo occupando, bensì il greco “θέσει” (*thèsei*, lett. “per posizione”, “convenzione”), il dativo solitamente usato in Aristotele e negli autori successivi per indicare che qualche pratica sia stabilita, ovvero “posta” per norma: ad indicare insomma la convenzionalità.

È dunque vero che συνθήκη porta in greco anche la significazione di *convenzione*, *norma*, ma non è l’unica né la principale accezione. A livello di puro studio etimologico, la preposizione συν-, nel verbo συν-τίθημι (lat. *com-pono*) modifica l’aktionsart del verbo, rendendo l’azione del porre più concitata e collettiva. L’etimologia ci restituisce dunque un significato ambivalente del sostantivo συνθήκη: da un lato esso potrebbe valere come “posizionamento (di un dato oggetto) la cui unità è derivata dall’unione di parti diverse”; dall’altro lato potrebbe significare “posizionamento (di un dato oggetto) derivante da accordo e azione comune”. Questa seconda interpretazione è, come rileva Lo Piparo, vicina al latino *con-ventio*, più che *com-positio*, ma, in greco, il termine συνθήκη è ambivalente.

La preposizione συν-, infatti, si può proiettare lessicalmente sull’oggetto che viene “posto”, come sulla collettività del soggetto “ponente”, o forse, ad un livello di consapevolezza semantica molto alto, come quello di Aristotele, entrambe le interpretazioni possono coesistere.

In conclusione, il segno linguistico si oppone all’*òrganon* platonico poiché non è uno strumento per intuire l’essenza delle cose, ma è una convenzione di tipo fonetico (cioè composta di fonemi) che designa concetti già acquisiti. La conoscenza non passa attraverso l’acquisizione dei nomi, ma attraverso l’azione di generalizzazione dell’esperienza (processo induttivo), che è un’azione del pensiero, non del linguaggio, ed allo stesso tempo con un processo deduttivo, che è un’operazione logica, anch’essa patrimonio del pensiero, non del linguaggio.

²⁹ Boezio, *De interpretatione vel Periermenias*, edidit L. Minio-Paluello, op. cit.

Non a caso, l'insieme delle opere aristoteliche dedicate al ragionamento logico prende il nome di "Organon". La conoscenza deriva dal corretto ragionamento, che è fatto sì linguistico, ma solo perché il linguaggio per Aristotele è l'espressione del pensiero.

Dunque il nome ed il discorso sono "semantici" non in quanto strumento di conoscenza, come vorrebbe Platone, ma in quanto designano per convenzione fonologica concetti che nulla hanno a che fare con il patrimonio fonetico del linguaggio.

Se dunque l'elemento convenzionale fa certamente parte del *katà synthéken*, è opportuno non dimenticare che questa designazione convenzionale dei concetti attraverso i nomi ha base fonologica: il discorso è composto da nomi, ed i nomi sono composti da foni (*stoichèia* e *syllabài*) che si assommano in modo indissolubile nell'*ònomà* (nessuna parte del nome ha significato di per sé) e diventano *sýmbolon*, un tutt'uno semantico, riconosciuto e riprodotto convenzionalmente dagli uomini.

Proponiamo quindi di non eliminare la valenza convenzionale di *synthéken*, ma di integrarla con l'etimologia che associa συντίθημι al latino con-ponere.

Riproponiamo dunque i passi del *De interpretatione* alla luce di questa proposta di traduzione, che adesso dovrebbe renderli più chiari:

«Il nome è così suono della voce, dotato di significato attraverso una composizione fonetica convenzionale

(...)

Abbiamo detto inoltre (che *ònomà*) è un composto fonetico convenzionale, in quanto nessun nome è tale per natura. Si ha un nome, piuttosto, quando un suono della voce diventa simbolo, poiché anche i suoni che non sono linguistici, per esempio quelli degli animali, mostrano qualcosa, ma nessuno di essi è *ònomà*».

(...)

Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento di conoscenza, bensì, secondo quanto si è detto, secondo una composizione fonetica convenzionale (che rimanda a conoscenze)³⁰.

Il tutt'uno rappresentato dall'*ònomà* è convenzionale, utile alla significazione semantica, ma è poi sottoposto a nuove ricombinazioni fonetiche, i *πάθη τῆς φωνῆς* (*pàthe tèς phonès*)³¹.

³⁰ Aristotele, *De Interpretatione*, 16 a 25 ss.

³¹ Nei *Problemi*, 895a, Aristotele ribadisce che la differenza sostanziale tra i suoni animaleschi ed il linguaggio risiede nella sua struttura fonetica, che chiama *πάθη τῆς φωνῆς*. Per l'analisi di questo passo si rimanda al capitolo 5 del presente lavoro (p. 93).

È pur vero, in accordo con quanto sosteneva Lo Piparo, che la convenzionalità del nome non è totale: il vivere comunitario e la necessità di comunicare, vera funzione del linguaggio, sono naturali per l'uomo.

Tuttavia, le facoltà razionali, il *lògos* di cui l'uomo è dotato per natura, lo spingono ad un accordo fonetico (quello sì, convenzionale) finalizzato a che i suoni della voce diventino simboli, cioè controparte per convenzione di concetti e conoscenze comuni, dettate dall'esperienza del mondo.

II. La metafora come *ònomata*: Il capitolo XXI della *Poetica*

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato la definizione che Aristotele dà del concetto di *ònomata* nella *Poetica*, comparandola con quella del *De interpretatione*.

Da questa analisi contrastiva risulta la coerenza sostanziale del pensiero aristotelico, con l'eccezione dell'uso, nel *De interpretatione*, di συνθήκη (*synthéke*, che abbiamo tradotto come «composto foneticamente per convenzione»), laddove nella *Poetica* troviamo il vocabolo συνθετή¹ (*syntheté*, semplicemente «composto foneticamente»).

L'analisi è servita ad avvicinarci al concetto di segno linguistico aristotelico, per poter introdurre, con basi più solide, il discorso sulla metafora. Nella *Poetica*, infatti, la metafora è annoverata tra le varie forme o tipologie in cui si può presentare *ònomata*. È il momento di riprendere l'analisi di questo passo da dove l'avevamo lasciata:

«ἅπαν δὲ ὀνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος ἢ πεποιημένον ἢ ἐπεκτεταμένον ἢ ὑψηρημένον ἢ ἐξηλλαγμένον»²:

«I segni linguistici (*ònomata*) possono essere: proprio, glossa, metafora, ornamentale, neologismo, allungato, troncato, alterato».

Condizione essenziale alla comprensione del ruolo della metafora è l'individuazione del principio logico sotteso a questo elenco di varietà di *ònomata*. Anzitutto, come si era rilevato, Aristotele prende in considerazione in prima istanza soltanto gli aspetti lessicali e semantici dell'*ònomata*, per poi passare ad aspetti più propriamente fonetici o morfologici.

L'elenco si muove da un tipo di *ònomata* definito κύριον (*kýrion*, “proprio, appropriato, normale”) verso uno che è definito ἐξηλλαγμένον (*exellagménon*, “alterato, modificato”).

È dunque ipotizzabile che nell'elenco si mostrino le varietà del nome, dal più comune al meno comune, secondo certi parametri su cui sarà necessario indagare.

Dopo aver elencato le forme dell'*ònomata*, Aristotele dà, per ciascuno degli elementi dell'elenco, una spiegazione, a cominciare dalla *glossa*:

«λέγω δὲ κύριον μὲν ὃ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δὲ ὃ ἕτεροι· ὥστε φανερόν ὅτι καὶ γλῶτταν καὶ κύριον εἶναι δυνατόν τὸ αὐτό, μὴ τοῖς αὐτοῖς δέ· τὸ γὰρ σίγνον Κυπρίοις μὲν κύριον, ἡμῖν δὲ γλῶττα»³:

¹Lezione seguita da R. Kassel, *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford, Clarendon Press. 1966. Altri leggono “συνδετή”.

²Arist., *Poetica*, 1457 b, 1-3.

«Chiamo comune (κύριον) il segno linguistico (ὄνομα) che tutti usano, glossa invece quello adoperato da altra gente; di conseguenza è evidente che è possibile che lo stesso segno sia comune o glossa, ma non per le stesse persone: così σίγνον (*sigynon*) per i Ciprioti è comune, per noi glossa.»

Come si evince da queste righe, la differenza tra “nome comune” e “glossa” è data esclusivamente dall’uso che di tale nome vige presso i parlanti.

L’*ὄνομα κύριον*, ovvero la ‘parola ordinaria’, il ‘segno comune’, detta da Aristotele anche εἰωθός (*eiothòs* ‘consueto’), o in qualche caso anche οἰκεῖον (*oikèion*, ‘di casa, locale’) ⁴, è il segno “che tutti utilizzano” (ὅ ἅ χρῶνται ἕκαστοι), dunque la sua ‘normalità’ va intesa nel senso matematico di ‘moda’, ovvero del segno linguistico che, per esprimere un significato, è usato per la maggior parte.

Non esiste una differenza sostanziale intrinseca tra un nome comune, attribuito cioè propriamente ad un concetto, ed uno ξενικόν (*xenikòn*, ‘strano, peregrino’).

Glossa è invece un termine raro, qui esemplificato a testo come un termine straniero, tuttavia, come è noto, glossa è un termine tecnico dei commentatori antichi per indicare un termine semplicemente desueto e quindi, poiché oscuro ai più, che necessita di una spiegazione.

Gli alessandrini chiamavano ad esempio “glosse” alcuni termini omerici di uso ormai raro, inclusi nel testo epico volontariamente dall’autore per alzare il tono della narrazione.

Poiché è della stilistica che Aristotele sta parlando, disciplina che pertiene in qualche modo alla sfera dei commentatori e dei grammatici, bisogna tener presente anche ciò che il filosofo a proposito della glossa non dice, ma sicuramente sottintende come tipico dell’ambito grammaticale, tenendo presente che, come detto, “glossa” è un termine tecnico assai impiegato nelle grammatiche.

La terza delle forme di *ὄνομα* è quella definita μεταφορά (*metaphorà*):

«μεταφορά δέ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον»:

«La metafora è la sovrapposizione (ἐπιφορά) al segno di un segno linguistico che usualmente indica altro o dal genere alla specie o dalla specie al genere o dalla specie alla specie o per analogia».⁵

³ Ibidem, 1457 b 3 ss.

⁴ Arist. *Topici*, VI, 2, 140a 3. Insieme κύριον ed εἰωθός in *Poetica* XXII, 1458b, 21.

⁵ Arist., *Poetica*, 1457 b 5 ss..

Questa definizione di Aristotele, ripresa nella *Retorica*, è diventata punto di partenza per ogni speculazione sulla metafora, e spesso fonte di critiche e fraintendimenti.

Uno dei problemi principali, come avevamo anticipato, è chiarire che cosa intenda Aristotele per *metaphorà* all'interno di questo passaggio. Consapevoli di questo problema, non tutti gli autori traducono il termine come *metafora*, ma alcuni lo intendono come *traslato*⁶, cioè un processo più generico di nominazione non comune.

Prima di analizzare da vicino quanto Aristotele dice della metafora, tuttavia, riteniamo opportuno inquadrare in modo complessivo l'elenco delle altre possibilità di *ònoma* presenti nel capitolo XXI. Oltre all'*ònoma kýrion* e alla glossa, di cui abbiamo già dato qualche anticipazione, Aristotele enumera i seguenti tipi di segno linguistico: κόσμος (*kòsmos*, “parola ornamentale”); πεποιημένον (*pepoiéménon*, “neologismo”); ἐπεκτεταμένον (*epektetaménon*, “allungato”); ὑφηρετημένον (*hyfeiretéménon*, ‘troncato’); ἐξηλλαγμένον (*exellagménon*, ‘alterato’).

Dopo aver analizzato in maniera più completa e complessiva tutte le possibilità di *ònoma* elencate da Aristotele, sarà più chiaro anche il ruolo della *metaphorà* all'interno della *Poetica*.

Anzitutto, sappiamo che *ònoma kýrion* è il segno linguistico usato normalmente ed è il punto di partenza di ogni altra derivazione o ‘devianza’ segnica, che in esso ha il proprio termine di paragone⁷. Ogni *xenikòn*, cioè ogni termine peregrino, tuttavia, si discosta dal *kýrion* per sue proprie peculiarità: la glossa si differenzia per essere un termine proveniente da un altro ambiente linguistico, oppure un termine particolarmente raro. *Metaphorà* è, invece, un termine la cui differenza specifica in relazione al *kýrion* è nell'essere sovrapposto (ἐπιφορά) ad un contesto estraneo alla propria abituale portata semantica.

Tuttavia, tutte queste devianze hanno un tratto in comune: noi sappiamo dal capitolo XXII della *Poetica*, che *metaphorà*, glossa e *kòsmos*, insieme alle altre forme di *ònoma*, producono uno scarto dalla banalità, elevando lo stile del testo, ed allo stesso tempo si allontanano dalla chiarezza:

«λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι. σαφεστάτη μὲν οὖν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων, ἀλλὰ ταπεινὴ»:

⁶ Ad esempio Diego Lanza in Aristotele, *Poetica*, BUR, Milano 1996, p.191.

⁷ G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, p. 162.

«la virtù dello stile è l'essere chiaro e non sciatto. La chiarezza proviene dai segni linguistici comuni, ma [da essi deriva] anche la sciattezza»⁸.

E ancora:

«τὸ δὲ κύριον τὴν σαφήνειαν»:

«l' *ònoma kýrion* produce la chiarezza»⁹.

In che senso bisogna intendere *σαφήνεια* (*saphèneia*, “chiarezza”) in riferimento alla normalità del lessico? L'ipotesi più plausibile è che Aristotele intenda qui l'immediatezza della comprensione, ovvero, la facilità dell'interpretazione del testo da parte del destinatario.

Da un lato, come vedremo meglio più avanti, la *metaphorà* produce apprendimento poiché richiede, da parte del destinatario, uno sforzo di comprensione di un accostamento segnico imprevisto. La glossa, invece, come testimonia la tradizione letteraria, è un vocabolo di difficile interpretazione, o per la distanza spaziale, in caso di provenienza da un'altra lingua, o temporale, in caso di vocabolo arcaico e quindi desueto.

È proprio la sicurezza nella lettura del termine glossa che ci consente di interpretare *saphèneia* come immediatezza nella comprensione.

Poiché la natura della glossa, infatti, nella tradizione dei grammatici contemporanei ad Aristotele, risiede precisamente nel suo bisogno di essere spiegata a motivo della difficile interpretazione, e poiché Aristotele non sembra volersi discostare dall'utilizzo comune del termine *glossa*, tanto più che, come ora vedremo, non ritiene indispensabile nemmeno esemplificarlo, ne consegue che l'interpretazione di *saphèneia* come facilità e immediatezza nella comprensione è l'unica ipotizzabile e senz'altro corretta.

‘Immediatezza nella comprensione’ da un lato e ‘utilizzo di glosse’ dall'altro sono dunque due valori inversamente proporzionali, a quanto pare, e da saper dosare con equilibrio.

Nel paragrafo che segue, Aristotele non sente il bisogno di portare alcun esempio di barbarismo, che è l'effetto stilistico prodotto dalla glossa, mentre, al contrario, ritiene utile esemplificare l'enigma, l'effetto stilistico prodotto dall'uso metaforico:

⁸ Arist., *Poet.* XXII, 1458a 18 ss.

⁹ *Ibidem*, 34 ss.

«ἀλλ' ἂν τις ἅπαντα τοιαῦτα ποιήσῃ, ἢ αἰνίγμα ἔσται ἢ βαρβαρισμός· ἂν μὲν οὖν ἐκ μεταφορῶν, αἰνίγμα, ἐὰν δὲ ἐκ γλωττῶν, βαρβαρισμός». αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι· κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορῶν ἐνδέχεται, οἷον «ἄνδρ' εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ' ἀνέρι κολλήσαντα», καὶ τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ἐκ τῶν γλωττῶν βαρβαρισμός.»¹⁰:

«ma qualora uno metta in opera tutti tali procedimenti (gli usi non comuni di *ὄνομα*), si darà o un enigma o un barbarismo: attraverso l'uso metaforico, l'enigma; attraverso la glossa, il barbarismo.

Il principio dell'enigma, infatti, è il seguente, ovvero il mettere insieme segni che dicono cose che non possono stare insieme: non è possibile fare questo attraverso l'unione di segni comuni, ma è possibile attraverso le metafore, come 'ho visto un uomo incollare col fuoco bronzo su un altro uomo'».

Aristotele sta qui trattando gli effetti stilistici dei procedimenti linguistici che danno origine alle forme di *ὄνομα*, e denota due diversi effetti nel discostarsi dalla chiarezza e nel contempo dalla sciattezza del testo: come anticipato, uno deriva dalla *metaphorà*, ovvero l'enigma, ed uno dalla glossa, ovvero il barbarismo. La non chiarezza dell'enigma è attribuita all'impossibilità (*ἀδύνατα*) dell'accostamento segnico, a quella assurdità linguistica del processo metaforico che genera uno sforzo da parte del destinatario per tentare di comprendere il significato del testo. L'esempio portato da Aristotele è quello del salasso, definito qui, in questo indovinello poetico, un «apporre col fuoco una coppa su un altro uomo».

Nella pratica di cui si fa cenno, di certo non così poetica come la sua designazione la fa apparire, la coppa veniva posta in corrispondenza di un'incisione nella carne provocata *ad hoc*, di solito sul dorso, ed il fuoco serviva a creare, all'interno della coppa, la decompressione, una volta bruciato l'ossigeno, perché il sangue potesse essere estratto.

L'indovinello doveva essere ben noto al pubblico aristotelico, poiché citato senza ulteriori spiegazioni anche nella *Retorica* (1405b 1).

L'esempio aristotelico è in questa circostanza assai efficace: l'accostamento inconsueto di segno linguistici produce a noi moderni, ma l'effetto non doveva essere molto diverso presso i contemporanei del filosofo, un ostacolo alla comprensione, che Aristotele definisce *enigma*.

Sul motivo per cui tecnicamente l'indovinello sia da considerare un procedimento metaforico si farà chiarezza più avanti, quando ci occuperemo in modo analitico e

¹⁰ Arist. *Poet.* XXII, 1458 a 24 ss.

specifico del problema *metaphorà*. Per ora, tuttavia, si concentri l'attenzione sull'oscurità del verso, che non chiamando le cose con il loro nome, per così dire, ma utilizzando invece un accostamento enigmatico di *onòmata*, si discosta dall'immediatezza della comunicazione.

È da notare che nessuno dei singoli lemmi che compongono il testo, se analizzato singolarmente, è oscuro, o enigmatico: non sono utilizzate delle glosse, ma dei segni piuttosto comuni (*kýria*). È evidente che l'oscurità del testo deriva invece dal difficile in quanto insolito accostamento dei segni sulla linea sintagmatica, considerata nella sua interezza.

La non chiarezza del barbarismo, invece, fatto questo così evidente per Aristotele da non necessitare di esempi, è dovuta alla non conoscenza (o cattiva conoscenza), da parte del destinatario, della glossa: dipende dunque dalla scelta del singolo lemma sull'asse paradigmatico, e non dalla composizione sintagmatica del testo.

Seppure Aristotele non espliciti i concetti di sintagma e paradigma, è comunque notevole che, tra le svariate possibilità di *ònoma*, citi soltanto la *metaphorà* e la *glossa* per individuare due modalità di allontanamento, di deviazione dalla chiarezza tipica dell'*ònoma kýrion*: da un lato la modalità relativa allo sconvolgimento dell'intero asse sintagmatico, ovvero la *metaphorà*, e dall'altra parte la modalità della sostituzione di un lemma, la glossa, che è un'operazione puramente lessicale e coinvolge il singolo segno linguistico.

A proposito del concetto di sostituzione, vedremo al momento opportuno quanto questa idea sia lontana dalla *metaphorà* aristotelica.

L'elemento che segue immediatamente la *metaphorà* è il *kòsmos*, l'ornamento, di cui non possediamo però alcuna notazione aristotelica, poiché il testo della *Poetica* a noi giunto non ne fornisce alcuna definizione.

La maggioranza degli studiosi presuppone una lacuna dopo *Poetica* 1457b 33, dove, per coerenza e simmetria con l'andamento dell'elenco, avrebbe dovuto trovarsi la definizione di *kòsmos*. Per risolvere il "rebus ermeneutico", come lo definisce Morpurgo-Tagliabue¹¹, ci sono due strade: ritenere che la definizione sia stata scartata da Aristotele stesso in quanto insoddisfacente, oppure ritenere che per qualche motivo la tradizione l'abbia espunta.

¹¹ G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e..* op. cit., loc cit.

il termine κόσμος, tra l'altro, compare due volte nel capitolo XXII (1458a 33 e 1459a 14) e non è certamente utilizzato in senso generico: l'uso che Aristotele ne fa è conseguente all'identificazione che di *kòsmos* doveva dare in questo capitolo. Resta da capire per quale motivo la tradizione abbia espunto la definizione di *kòsmos*. L'unica ipotesi plausibile è che la tradizione testuale, forse già dagli alessandrini, la ritenesse incomprensibile e forse corrotta.

Se questo fosse vero, ragionando per ipotesi, dovremmo allora immaginare che il *kòsmos* aristotelico non rappresenti un semplice 'abbellimento' od 'ornamento' del testo, ma che contenesse un carattere che la tradizione aristotelica dové giudicare 'scandaloso' per gli studi grammaticali dell'epoca.

Ciò che sappiamo con sicurezza, è che il *kòsmos* doveva essere un *ònoma* deviante dall'uso comune. Ma in cosa consiste la sua 'devianza'? *kòsmos* non può essere un 'termine difficile', che ha bisogno di spiegazione, poiché in questo caso si tratterebbe di una glossa, e neppure la sua devianza dalla norma può essere quella della *metaphorà*, che è, come abbiamo visto, l'utilizzo di un termine comune in un contesto inusuale, vedremo più avanti secondo quali regole.

Per tentare di ipotizzare quale fosse la definizione perduta di *kòsmos*, soffermiamoci sull'ordine espositivo dell'elenco aristotelico: individuandone la logica interna, potremo con maggiore probabilità avvicinarci a capire quale sia il tassello mancante.

Riportiamo ora la traduzione dell'intero testo che coinvolge le forme di *onòmata* dal neologismo alla parola alterata:

«πεποιημένον δ' ἐστὶν ὃ ὅλως μὴ καλούμενον ὑπὸ τινῶν αὐτὸς τίθεται ὁ ποιητής, δοκεῖ γὰρ ἕνια εἶναι τοιαῦτα, οἷον τὰ κέρατα ἔρηνυγας καὶ τὸν ἱερέα ἀρητήρα. ἐπεκτεταμένον δὲ ἐστὶν ἢ ἀφηρημένον, τὸ μὲν εἰάν φωνήεντι μακροτέρῳ κεχρημένον ἢ τοῦ οικείου ἢ συλλαβῆ ἔμβεβλημένη, τὸ δὲ ἂν ἀφηρημένον τι ἢ αὐτοῦ, ἐπεκτεταμένον μὲν οἷον τὸ πόλεως πόληος καὶ τὸ Πηλείδου Πηληιάδεω, ἀφηρημένον δὲ οἷον τὸ κρῖ καὶ τὸ δῶ καὶ “μία γίνεται ἀμφοτέρων ὄψ.” ἐξηλλαγμένον δ' ἐστὶν ὅταν τοῦ ὀνομαζομένου τὸ μὲν καταλείπη τὸ δὲ ποιῆ, οἷον τὸ “δεξιτερόν κατὰ μαζόν” ἀντὶ τοῦ δεξιόν»¹²:

«Neologismo (πεποιημένον) è l'*ònoma* che, mai utilizzato da altri, il poeta stesso conia, giacché sembra proprio che ci siano dei casi simili: per esempio ἔρηνυγας (simile a 'germogliature') per indicare le corna o come ἀρητήρ ('colui che impreca')¹³ per il sacerdote. Una parola può anche essere allungata (ἐπεκτεταμένον) o abbreviata (ἀφηρημένον) a seconda che ci si serva di una vocale più lunga di quella ordinaria o di una sillaba aggiunta, o che invece le si

¹² Arist. *Poet.* XXI, 1457b 33 ss.

¹³In *Iliade* I, 11 ἀρητήρ è utilizzato per Crise, il sacerdote disonorato da Agamennone.

tolga qualcosa; esempio di nome allungato è πόληως al posto di πόλεως e Πελειάδεω anziché Πηλείδου; esempi di parola abbreviata κρῖ (per..) e δῶ (per ...) e quando si dice ‘c’è un’unica vista di due cose’. Alterata (ἐξηλλαγμένον) è la parola quando del nome di una cosa una parte rimane ed un’altra è coniata, come ad esempio ‘alla mammella destrorsa’ (δεξιτερόν) anziché ‘destra’(δεξιόν)».

Tra le deviazioni che possiamo definire ‘semantiche’, ovvero la glossa e la *metaphorà*, e quelle fonetiche, quali i nomi alterati, il πεποιημένον (*pepoiemènon*), l’*ònoma* ‘di nuovo conio’ o neologismo, sembra assumere la posizione, sia fisica che funzionale, di spartiacque tra due diversi gruppi di *onòmata*. Infatti, poiché non è stato mai usato prima, il neologismo è deviante dalla norma e si discosta dalla chiarezza essenzialmente per due ragioni: da un lato a motivo del suo essere un vocabolo sconosciuto, il cui significato può essere dunque difficilmente comprensibile, allo stesso modo di una glossa (seppure la glossa, a differenza del neologismo, sia un termine la cui oscurità dipende dall’essere straniero oppure molto antico ed dunque desueto); dall’altro lato il neologismo è oscuro nel modo in cui è oscura la *metaphorà*, poiché entrambi devono essere inseriti semanticamente in un contesto che non appartiene loro (alla *metaphorà* poiché è un termine che deve essere contestualizzato in un luogo estraneo; al neologismo poiché è un termine che deve essere contestualizzato per la prima volta).

Analizziamo quale sia la ‘devianza’ del vocabolo omerico ἀρητήρ (*aretér*), che compare solo nell’*Iliade* per indicare il ‘sacerdote’. Evidentemente Aristotele considera questo *ònoma* un neologismo omerico, coniato sulla base del verbo ἀράομαι (*aràomai*, ‘prego, supplico’).

Il vocabolo è ricavato attraverso l’inserimento sul lessema radicale portatore di significato del suffisso *-ter*, che porta uno slittamento semantico, per cui il sostantivo indica di colui che esegue l’azione detta. A ben vedere, foneticamente parlando, l’esempio ἀρητήρ, che Aristotele propone come neologismo, è un’alterazione non dissimile da quella che da δεξιόν produce δεξιτερόν, e che è classificata da Aristotele come ἐξηλλαγμένον (*exellagménon*, ‘alterazione’).

Tra i due esempi c’è tuttavia una differenza sostanziale: l’alterazione che fa derivare da ἀράομαι il vocabolo ἀρητήρ produce un conseguente slittamento semantico. Differentemente, δεξιτερόν è un’alterazione puramente fonetica, senza cambiamento di significato.

Inoltre, ed è questa l’operazione linguisticamente più interessante, il destinatario, per comprendere appieno il neologismo, deve associare l’idea di *colui che prega* al *sacerdote*,

compiendo, di fatto, quella che per Aristotele è un'operazione metaforica: il passaggio dal generale al particolare (come si vedrà più avanti a proposito della *metaphorà*, la sineddoche dal genere alla specie rientra per Aristotele nel processo metaforico).

Il neologismo, dunque, che a detta di Aristotele non è né una metafora né una glossa, produce una deviazione dal significato *kýrion* che è assimilabile in parte sia all'una che all'altra, e nello stesso tempo è costituito da una variazione fonetica, che potremmo assimilare ad un'alterazione di vocabolo già esistente, definita da Aristotele ἐξηλλαγμένον.

Il neologismo, dunque, si situa a metà strada tra le deviazioni dalla norma che in qualche modo coinvolgono il significato (glossa, *metaphorà* e forse *kòsmos*) e le alterazioni stilistiche che riguardano il materiale fonetico del significante (allungamento, troncamento, alterazione): per questo motivo, a nostro avviso, e non a caso, è situato in posizione mediana nell'elenco aristotelico.

Allungamenti, troncamenti, alterazioni non riguardano una possibile oscurità dell'*ònoma* a livello semantico: non comportano infatti una particolare difficoltà nel contestualizzare il significato, non devono essere spiegate, come la glossa, in quanto è solo il livello del significante ad essere parzialmente alterato, per motivi stilistici: scegliere di utilizzare il termine πόληως, anziché πόλεως, non produce alcun effetto di mancata chiarezza del testo, o non dello stesso livello a cui assistiamo di fronte ad una glossa o ad una *metaphorà*: è una pura azione stilistica che coinvolge il significante.

Stesso discorso vale per i troncamenti e le alterazioni, dovuti essenzialmente a ragioni metriche.

Osserviamo ora il dispiegarsi dell'intero elenco aristotelico delle forme di *ònoma*:

kýrion, *glossa*, *metaphorà*, *kòsmos*, *pepoiéménon*, *epektetaménon*, *afereménon*, *exellagmenénon*.

La prima contrapposizione che notiamo è dicotomica, e riguarda *kýrion* vs *non kýrion*, ovvero 'normalità' vs 'devianza dalla norma' del segno linguistico.

Tralasciando dunque l'*ònoma kýrion*, che è punto di partenza e metro di paragone di ogni 'anormalità', restano sette categorie di non-*kýrion*, che formano una struttura simmetrica: in posizione centrale si colloca il *pepoiéménon* (neologismo), che, come detto, è una novità semantica e fonetica insieme. A sinistra del neologismo si collocano gli *onòmata* che caratterizzati da una devianza di tipo semantico, a destra quelli che hanno una devianza di tipo fonetico, secondo il seguente schema:

<i>devianze di rilevanza semantica</i>	<i>devianze di rilevanza sia semantica che fonetica</i>	<i>devianze di rilevanza fonetica</i>
<i>glossa</i> (ònomas desueto o straniero che necessita di spiegazione)	<i>pepoiéménon</i> (neologismo, termine non conosciuto, inusuale e foneticamente alterato)	<i>epektetaménon</i> (ònomas allungato)
<i>metaphorà</i> (termine utilizzato in contesto estraneo)		<i>afereménon</i> (ònomas abbreviato)
<i>kòsmos</i> (?)		<i>exellagmenénon</i> (ònomas alterato)

Se si accetta questa organizzazione funzionale dell'elenco aristotelico, il *kòsmos*, la cui definizione ancora non è stata tentata, occupa una posizione non casuale, ma significativa all'interno della simmetria del quadro. Sempre se accettiamo il ragionamento sin qui condotto, il *kòsmos* si colloca in esso come un allontanamento dal normale segno linguistico che abbia una rilevanza semantica, e non fonetica, il cui significato sia cioè più "difficile" rispetto all'ònomas *kýrion*; nel contempo, il *kòsmos* si deve differenziare dalla glossa e dalla *metaphorà*.

Già gli studiosi antichi si sono chiesti la natura del *kòsmos*, che per noi è interessante perché potrebbe far luce ulteriore sulla portata della *metaphorà*, delimitandola.

Gli interpreti si sono divisi in due schiere: coloro che lo individuano nell'ἐπίθετον (*epitheton*, 'epiteto'), ovvero l'attribuzione esornativa di omerica memoria e coloro che, sulla base del *De oratore* di Cicerone, ritengono il *kòsmos* affine a metonimia, sineddoche, antonomasia, sinonimi, eponimi ed altro ancora. Alla prima schiera appartiene Wahlen¹⁴, alla seconda Bywater e Rostagni¹⁵; Morpurgo-Tagliabue¹⁶ ritiene che le due visioni possano essere complementari.

Infatti, l'epiteto ha spesso una natura metonimica: così il famoso epiteto omerico ποδάρκης Ἀχιλλεύς¹⁷ (*podàrkes Achillèus*) vale 'Achille piè veloce', dove il 'pie veloce' indica, attraverso una sineddoche della parte per il tutto, la rapidità e la forza dell'eroe. 'Piè veloce' indica però, in modo metonimico, anche una serie di facoltà che alla

¹⁴ J. Wahlen, *Beiträge zu Aristoteles Poetik*, Neudruck, Leipzig 1914, p. 136.

¹⁵ A questo proposito A. Gudeman, *Aristoteles Peri Poietikés*, testo e commento, Berlin, Leipzig 1934 e A. Rostagni, *Scritti minori: Aesthetica*, Torino, p. 175.

¹⁶ G. Morpurgo. Tagliabue, *op. cit.*, p. 169-170.

¹⁷ Ad esempio in *Iliade*, I, 121.

rapidità sono collegate per rapporto di causa-effetto, come la potenza, l'impulsività, l'energia, etc.

Questa lettura non è a nostro avviso soddisfacente, poiché, come avremo modo di vedere più avanti nel dettaglio, nella *metaphorà* aristotelica sembrano essere incluse la metonimia e la sineddoche (ovvero quella sorta di metonimia in cui il rapporto secondo cui l'iponimo è incluso nell'iperonimo), dunque non si capirebbe la necessità di definire l'esistenza di un tipo di *ònoma* così simile ad uno già postulato.

È pur vero che, se si ammette che il *kòsmos* fosse, nell'idea aristotelica, un epiteto, ne deriva la conseguenza che sarebbe più facilmente motivabile l'assenza della definizione stessa di *kòsmos*: data la non pregnanza del tipo di *ònoma* in questione, la definizione potrebbe essere stata espunta dalla tradizione in quanto ininfluyente o, secondo un'altra ipotesi, Aristotele stesso, elencando il *kòsmos* in un primo tempo, potrebbe averlo poi trascurato nella rassegna analitica considerato assorbito nella definizione precedente di *metaphorà*.¹⁸

Se così fosse, bisognerebbe però ammettere un'aporia pressoché totale nell'elencazione aristotelica delle "forme di *ònoma*", mentre la simmetria dell'elenco sopra mostrata, al contrario, ci induce a ritenere l'elencazione aristotelica troppo ponderata per essere erronea o imprecisa.

L'idea della metonimia si basa su due testi di Cicerone, in cui l'autore sembra riferirsi esplicitamente ad Aristotele (ma non siamo in grado di dire se solo alla *Retorica* o anche alla *Poetica*). Analizzeremo brevemente questi testi, sia per ipotizzare una soluzione al problema della definizione di *kòsmos*, sia perché in questi testi Cicerone tratta in qualche modo della metafora, e costituiscono una base salda per tutta la tradizione retorica successiva.

Nell'*Orator* Cicerone distingue nettamente, discostandosi esplicitamente da Aristotele, la metafora (*translatum*) dalla metonimia (*immutatum*):

«Translata dico, ut saepe iam, quae per similitudinem ab alia re aut suavitatis aut inopiae causa transferuntur; immutata, in quibus pro verbo proprio subicitur aliud quod idem significet sumptum ex re aliqua consequenti»¹⁹:

«Intendo per translata (metafore) i casi in cui le parole per somiglianza vengono trasferite da un altro contesto o per migliorare lo stile o per inopia linguae; per immutata (metonimia), i casi in cui al posto della parola propria ne viene introdotta

¹⁸È lo stesso Morpurgo-Tagliabue a sostenere quest'ultima ipotesi, *Op. cit.*, p. 170.

¹⁹ Cicerone, *Orator*, 92.

un'altra che significhi la stessa cosa, desunta però da un'altro significato conseguente».

Cicerone rileva che Aristotele comprende la metonimia all'interno del sistema *metaphorà*:

«*horridam Africam terribili tremere tumultu* [cum dicit pro Afris immutate Africam]: hanc hypallagen rhetores (...), metonymian grammatici vocant, (...); Aristoteles autem translationi et haec ipsa subiungit»²⁰:

«il tropo 'l'Africa tremò di spavento per il terribile tumulto', dove al posto di 'Africani' viene sostituito 'Africa', viene chiamato dai retori 'ipallage' (...) e 'metonimia' dai grammatici (...) Aristotele invece congiunge questo procedimento alla metafora (...)».

Cicerone esplicita così la sua attenzione alla produzione aristotelica. Questa notazione ci consente di rilevare che, se è vero che Aristotele congiunge la metonimia alla metafora, risulta difficile pensare che Cicerone stia pensando al *kòsmos*, mentre parla della metonimia. È altamente probabile, tra l'altro, che il testo della *Poetica* noto a Cicerone fosse già sprovvisto della definizione di *kòsmos*.

Che Cicerone abbia in mente i passi di Aristotele è però ancora più evidente dal terzo libro del *De oratore*. Parlando della metafora, infatti, sostiene la necessità di non essere troppo oscuri, ed assimila la metafora all'enigma:

«Est hoc magnum ornamentum orationis, in quo obscuritas fugienda est; etenim hoc fere genere fiunt ea, quae dicuntur aenigmata»²¹:

«È questo un grande ornamento del discorso, in cui bisogna rifuggire l'oscurità: infatti sono di genere simile a questo quei procedimenti detti *aenigmata*»

Nel capitolo XXII della *Poetica*, come abbiamo visto più sopra (1458a 24), Aristotele ritiene l'*αἰνύματα* (*enigma*), ovvero la difficile e oscura interpretazione, in senso negativo come l'estrema conseguenza della *metaphorà*, allo stesso modo in cui il 'barbarismo' è un eccesso nell'utilizzo della glossa. Aristotele, pur citando insieme a glossa e *metaphorà* anche il *kòsmos* (1458a 33), non esplicita in quale modo nel *kòsmos* si ottenga un allontanamento dalla chiarezza. Anche in questo caso dunque il *kòsmos* sembra un tipo di *ònoma* ibrido e non ben definito. Sembra dunque che nel *De oratore* Cicerone stia rileggendo Aristotele, sebbene non sia possibile capire se la *Poetica* sia la sua fonte diretta,

²⁰ Ibidem.

²¹ Cicerone, *De oratore*, III, 167.

se abbia a modello solo la *Retorica*. Infatti, anche nella *Retorica* la *metaphorà* è associata all'enigma, ma questa volta in senso positivo:

«καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ἠνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι *εὖ μετενήνεκται*»²²:

«in generale è possibile trarre metafore da enigmi ben congegnati: le metafore sono infatti enigmi, al punto che è chiaro che sono buone metafore proprio se sono buoni enigmi».

Anche nell'*Orator* Cicerone ribadisce il concetto tutto aristotelico della moderazione nell'uso delle figure: “*In idem genus orationis—loquor enim de illa modica ac temperata*” (Orator 95), tema emergente nella *Poetica*:

«δεῖ ἄρα κεκρᾶσθαί πως τούτοις»²³:

«bisogna dunque in qualche modo usare la temperanza in queste espressioni [metafora, glossa etc.]»

A buon diritto, dunque, gli studiosi hanno guardato a Cicerone per cercare di risolvere la lacuna del *kòsmos*, essendone Aristotele il modello esplicito.

Proprio per questo motivo, quando, nel *De oratore*, Cicerone parla di “*ornandi causa*” (‘con lo scopo di abbellire’), sembrerebbe riferirsi direttamente al *κόσμος* (‘ornamento’, appunto). Il verso che Cicerone analizza è lo stesso che viene citato anche nell'*Orator* (Ennio, *Annales*, IX): “*Africa terribili tremit horrida terra tumultu*” (‘l’Africa, terra selvaggia, trema per il terribile tumulto’). A proposito del termine ‘Africa’, Cicerone compie la seguente analisi, che riportiamo:

«[pro Afris est sumpta Africa] neque factum est verbum, ut ‘mare saxifragis undis’; neque translatum, ut ‘mollitur mare’; sed ornandi causa proprium proprio commutatum».²⁴

«si dice ‘Africa’ al posto di ‘Africani’; non si tratta di una parola [Africa] creata, come nel verso ‘il mare dalle onde *saxifraghe*’ né di una metafora, come ‘il mare si addolcisce’, ma di un termine appropriato scambiato con un altro anch’esso appropriato, con il fine di abbellire».

²²Arist., *Retorica*, III, 1405b 4-5. Il testo di Ross (*Aristotelis Ars rethorica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1959) presenta qui un’integrazione dedotta, in accordo con la tradizione di Marcello Vittorio, sulla base di Cicerone (*De oratore* III 160): “*translatio quae sumpta ratione est*”.

²³Arist. *Poetica*, 1458 a 31.

²⁴Cicerone, *De oratore*, III, 167.

Il *verbum factum* ‘parola coniatà, creata’, ovvero “saxifragus”, composto di *saxum* e di *frango*, è un tipo segno linguistico che rimanda al πεποιημένον aristotelico, ‘il nuovo conio’.

In realtà, questo tipo di neologismo è un nome doppio o composto, il διπλοῦν cui Aristotele fa cenno nel capitolo XXI della *Poetica* (1457a 32), mentre gli esempi utilizzati da Aristotele per il πεποιημένον (cioè il vero e proprio ‘conio’) sono parole semplici, derivate tuttavia da altre esistenti e collocate in un ambito nuovo, a coprire un nuovo segmento semantico. Tuttavia, la precisazione di Aristotele riguardo ai nomi composti, su cui non ci siamo soffermati in apertura, è una condizione preliminare e generale sulla formazione degli *onòmata*, e non riguarda i ‘tipi di ònoma’, la cui definizione è indipendente dal loro essere semplici o composti di altri *onòmata*. Possiamo dunque ritenere che Cicerone stia seguendo Aristotele, intendendo però che la significatività di *saxifragus* sia dovuta al suo essere ‘coniato’ da Ennio, e non al suo essere ‘composto’ di due *onòmata*.

Poiché il *translatum* è certamente la metafora, sempre ipotizzando che Cicerone stia seguendo il modello aristotelico di *Poetica* XXI, i commentatori hanno proposto, per esclusione, che il *verbum commutatum*, ovvero la metonimia, si potesse ascrivere a quello che Aristotele identificava nel *kòsmos* (non potrebbe infatti essere una glossa, data l’inequivocità del termine sia per i greci che per i latini).

Dunque *kòsmos* è una metonimia?

L’ipotesi è più che plausibile, ma per percorrerla è necessario ammettere che Cicerone non fosse in possesso della definizione di *kòsmos*, oppure che l’avesse interpretata in modo completamente diverso da come vorrebbero gli studiosi che seguono quest’interpretazione. Infatti, è lo stesso Cicerone a ribadire che Aristotele fece coincidere la metonimia con la *metaphorà*.

Se Cicerone pensasse che il *kòsmos* fosse da intendere come metonimia, il capitolo XXI della *Poetica* gli avrebbe dimostrato che la metonimia e la *metaphorà* sono considerare separatamente, come separati sono *kòsmos* e *metaphorà* (mentre la *sineddoche*, com’è noto, è inequivocabilmente un tipo di metafora). Per quale motivo Cicerone avrebbe dunque affermato l’univocità di *translatum* ed *immutatum* in Aristotele? Evidentemente, Cicerone non prendeva in alcuna considerazione il passo della *Poetica* sul *kòsmos*, oppure, molto più semplicemente, non riteneva che si trattasse della metonimia.

Infatti, non si può ignorare che Cicerone utilizzi il lemma di ‘ornare’ in modo ben più esteso rispetto al solo riferirsi alla metonimia, dicendo a proposito della metafora: “*Est hoc*

magnum ornamentum orationis” (*De oratore*, 167). Se Cicerone intendesse riferirsi al *kòsmos* aristotelico, non avrebbe utilizzato un termine come ‘ornare’ indifferentemente per la metonimia e la metafora e tutti gli altri tropi e figure: di conseguenza non è possibile pensare che l’*ornandi causa* ciceroniana si riferisca al *kòsmos* in modo particolare.

È forse plausibile, ad un’attenta analisi, che Cicerone ignori completamente e l’esistenza del *kòsmos*, poiché con ogni probabilità la definizione era già stata espunta dalla tradizione in suo possesso, e l’elencazione del *kòsmos*, che pure era rimasta, fu recepita come generica o non degna di nota.

È dunque meno rischioso e più probante cercare di inserire il *kòsmos* all’interno dello schema logico voluto da Aristotele stesso nel capitolo XXI della *Poetica*.

Il *kòsmos* assume a nostro parere il compito di convogliare al proprio interno tutte le forme di *ònoma* che, non potendo essere assimilate alla *metaphorà*, rispecchiano tuttavia una devianza dalla norma che implica una parziale oscurità nel significato, oscurità che non è dovuta tuttavia a modificazioni fonetiche del nome. Queste forme possono certamente essere forme metonimiche, quali gli epiteti esornativi, oppure termini ricercati e enigmatici, seppure non al punto da essere definiti glosse. Se consideri ad esempio l’incipit dell’*Iliade*, a cui Aristotele stesso fa riferimento a proposito del neologismo ἀρητήρ:

«τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ζυνέηκε μάχεσθαι;
Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός (...)²⁵»:

«Ma chi tra gli dèi li fece lottare in contesa?
Il figlio di Zeus e Latona (...)²⁵».

Apollo non è identificato con il proprio nome, ma come «figlio di Zeus e Latona». Tale perifrasi non si può definire glossa, né tantomeno metafora: eppure rende il significato meno chiaramente comprensibile, poiché per comprendere è necessario conoscere i legami di parentela di Apollo ed è senza dubbio un ornamento poetico, un *kòsmos*, appunto. A questa ipotesi si potrà obiettare che non si tratta di un *ònoma*, ma di più *onòmata*, a costituire la perifrasi. A questo proposito, sia per quanto concerne l’unitarietà del significato del λόγος, sia per la designazione aristotelica di segno (σημεῖον) come λόγος in quanto affermazione, si rimanda ai successivi capitoli²⁶.

²⁵ *Iliade*, I, 8-9; traduzione di Rosa Calzecchi Onesti, *Iliade*, Einaudi, Torino 1974.

²⁶ Il passo aristotelico in questione è quello degli *Analitici primi* 70 a ss.; per l’unitarietà della definizione si veda in questo lavoro il capitolo 4, a proposito della cataresi, e per la questione del segno come λόγος apofantico si veda il capitolo 5, a proposito dell’entimema.

L'ipotesi sulla natura del *kòsmos* è infatti destinata a restare senza soluzione certa, ed ora ci porterebbe lontano dal nostro argomento. Ciò che preme è tuttavia evidenziare, nel grafico che segue, la simmetria dell'elenco del capitolo XXI della *Poetica*:

Devianze di rilevanza semantica	devianze di rilevanza semantico-fonetica	devianze di rilevanza fonetica
γλῶσσα (<i>ònoma</i> desueto o straniero che necessita di spiegazione)	πεποιημένον (neologismo, termine perciò inusuale e foneticamente alterato)	ἐπεκτεταμένον (<i>ònoma</i> allungato)
μεταφορά (<i>ònoma</i> noto, utilizzato in contesto estraneo)		ἄφρημένον (<i>ònoma</i> abbreviato)
κόσμος (<i>ònoma</i> che necessita spiegazione, pur non essendo glossa né metafora)		ἐξηλλαγμένον (<i>ònoma</i> alterato)

Con particolare riferimento alla posizione della *metaphorà*, si noti che il trattato non si pone come obiettivo un'indagine sulla metafora, ma sulla creazione poetica nel suo complesso.

A dispetto dell'apparente marginalità della metafora in questo elenco, tuttavia, Aristotele affermerà, dopo poche righe, che la metafora è di gran lunga il più importante tra i procedimenti elencati.

III. La definizione di metafora in Aristotele

Dopo aver analizzato il senso complessivo dell'elenco aristotelico delle forme di *ònomata*, e aver ipotizzato il significato e la funzione di ciascuna parte del dato elenco, è il momento di affrontare da vicino quel tipo di *ònomata*, la *metaphorà* appunto, che occupa la maggior parte del capitolo XXI e che è l'oggetto principale del nostro studio.

Riportiamo la definizione di *metaphorà*:

«μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον»:

«La metafora è la sovrapposizione [ad un segno linguistico] di un segno linguistico che usualmente indica altro o dal genere alla specie o dalla specie al genere o dalla specie alla specie o per analogia.»¹

Anzitutto, l'impiego del termine ἐπι-φορὰ (*epi-phorà*), che abbiamo tradotto come «sovrapposizione», ha fatto discutere alcuni commentatori, poiché è formato sulla stessa radice di *metaphorà*: φερ-/φορ- (*pher-/phor-*), radice che indica appunto il “portare” o il “trasportare”.

La radice φερ-, connessa con il preverbo ἐπι- (*epi-*, “sopra”), realizza il concetto di “imposizione dall'alto verso il basso”, piuttosto che di “portare oltre”, che è invece il significato etimologico di μεταφορὰ, da μετά- (*metà*) “oltre” e φερ-.

Questa spiegazione quasi omonimica di *meta-phorà* con *epi-phorà* è stata considerata poco perspicua, per il fatto che il termine che dovrebbe essere esplicativo del processo metaforico è costituito da un vocabolo di etimologia simile a quello che attende di essere chiarito, con l'equivoco del preverbo *epi-*. Perché Aristotele evidenzia il *portare da sopra* piuttosto che il *portare oltre*?

I diversi tentativi di rispondere a questa domanda hanno dato origine a diverse traduzioni del passo, tutte in gran parte accettabili².

¹ Aristotele, *Poetica*, 1457 b 5 ss.

² D. Lanza (*Poetica*, Bur, Milano 1987) traduce bene «imposizione di una parola estranea». Diversamente, molte traduzioni interpretano *epiphorà* come «trasferimento», utilizzando inoltre il termine «application», come ad esempio S. H. Butcher (*The Poetics of Aristotle*, McMillan, London 1911⁴): “*Metaphor is the application of an alien name by transference*”; similmente anche W.H. Fyfe (in *Aristotle*. Vol. 23, Harvard University Press; Cambridge, MA, William Heinemann Ltd., London 1932): “*Metaphor is the application of a strange term either transferred from the genus and applied to the species*”; Ross (*Aristotle*, Methuen, London 1956²) traduce invece *epiphorà* con l'azione di “dare nome” ed introduce il sospetto concetto di “appartenenza di un nome a una cosa”: “*Metaphor consists in giving*

Tuttavia, riteniamo che la scelta di Aristotele di spiegare il termine *metaphorà* attraverso un vocabolo simile ed etimologicamente legato al primo, *epiphorà*, non sia casuale e meriti una spiegazione. Aristotele sceglie di chiarire questo ‘movimento di *ònomà*’ senza fare riferimento ad un lessema diverso da *pher-*, “portare”, ma soltanto mettendo in evidenza l’*epì*, “sopra”, in opposizione al *metà*, particella che in greco ha più significati, tra cui “oltre” (come in *meta-fisica*, “al di là della fisica”), ma che, nella funzione di preverbo, indica spesso un rivolgimento o un movimento di scambio, come in *μετ-αλλάσσω*, (*met-allàssō*) “cambio”; in *μετα-βάλλω* (*meta-bàllō*), “scambio”, e nello stesso *μετα-φέρω* (*meta-phéro*), “trasferisco”, ma anche nell’accezione di “confondo”, cioè opero uno scambio di elementi.

L’intento di Aristotele è di mettere in risalto lo scarto tra *meta-phorà* ed *epi-phorà*, che si riduce essenzialmente allo scarto provocato dalla differenza tra le due preposizioni.

L’utilizzo di un termine correlato e quasi sinonimico come *epiphorà* non ha altro scopo che il porre in massima evidenza la differenza tra uno scambio (*metà*) ed una sovrapposizione (*epì*).

Aristotele sta operando una precisazione sul significato del termine *metaphorà*, come a dire che, sebbene la tradizione e l’uso comune assegnino alla metafora tale vocabolo, in realtà, per motivi etimologici, sarebbe più corretto parlare di *epiphorà*. Aristotele, per evitare neologismi fastidiosi, continuerà a parlare dunque di *metaphorà*, ma il concetto a cui fa riferimento è da ricercare in quell’*epì*. Ne consegue che chi traduce *epi-phorà* semplicemente come “trasferimento” non compie un errore in senso tecnico, poiché non è in discussione che ci sia un movimento (indicato dalla radice *pher-*), tuttavia non tiene conto dell’idea di un innesto forzato di un significato sull’altro, ed ignora la forza della preposizione *epi-*.

La metafora è dunque la sovrapposizione di un segno su di un altro segno atteso dai parlanti, e non vi è riferimento ad alcuna sostituzione.

È pur vero che un’idea di un trasferimento, o di un prestito di segni, è contenuta in nuce nelle righe aristoteliche, e si può desumere, come vedremo, da alcune parti della *Poetica*, ma è ancor più vero che Aristotele non parla mai apertamente di sostituzione.

Eppure, incomprensibilmente, proprio su queste righe aristoteliche la tradizione ha imperniato il concetto tradizionale di metafora come sostituzione, eliminando totalmente la

the thing a name that belongs to something else”. Su Ross si basa la recente versione di S. Halliwell: (*The Poetics of Aristotle*, Duckworth, London 1998): “*Metaphor is the application of a word that belongs to another thing*”.

valenza della sovrapposizione, ed elaborando la teoria della ‘metafora sostitutiva’ che, erroneamente ascritta ad Aristotele, ha dominato la fase antica della retorica ed è stato molto criticata, probabilmente oltre misura, nel secolo scorso.

Gli studiosi della *interaction view*³, nel secolo scorso, partivano dal presupposto che l’interazione tra i significati dei segni coinvolti nel processo metaforico fosse stata esclusa dalla *Poetica*, confondendo così Aristotele con la tradizione esegetica che lo ha seguito.

L’idea di sostituzione non deriva necessariamente dall’idea di presa a prestito, come rilevava giustamente Ricoeur⁴, ed una prova di questo si ha nella catacresi, che Aristotele considera anch’essa metafora, ma che non comporta una sostituzione, poiché il termine atteso non esiste, a causa di una *inopia linguae*. Sulla catacresi ci soffermeremo dettagliatamente più avanti.

Nello studio citato, come detto, Ricoeur afferma che il segno imposto nel testo, è preso a prestito⁵ da un ambito sempre definibile.

Il concetto di prestito è fatto derivare dal sintagma ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά (onòmatos allotriù epiphorà) che noi abbiamo tradotto «sovrapposizione al segno di un segno linguistico che usualmente indica altro».

Per Ricoeur il termine *allòtrios*, letteralmente “altrui, estraneo, tipico di altri”, correlato con *epiphorà*, designa chiaramente l’idea di “prestito” di un segno linguistico da un ambito definito:

«L’idea aristotelica di *allotrios* tende ad avvicinare tre idee distinte: l’idea di scarto in rapporto all’uso ordinario; l’idea di presa a prestito da un ambito d’origine; l’idea di sostituzione di una parola ordinaria assente ma disponibile».⁶

Per quanto riguarda lo scarto rispetto all’uso ordinario, bisogna notare che tutte le forme di *ònoma* che nell’elencazione seguono il *kýrion*, il nome proprio o ordinario, presentano uno scarto rispetto all’uso comune. Abbiamo già notato nel capitolo precedente, che l’elenco di *Poetica XXI* è bipartito in modo asimmetrico: da una parte c’è il *kýrion*, il nome usato propriamente, dall’altra ci sono tutti gli altri *onòmata* dell’elenco, che si rapportano tutti a *kýrion* in una relazione di opposizione, del tipo: anormalità vs normalità. L’essere non-

³ Max Black, *Metaphor*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 55, 1954.

⁴ Paul Ricoeur, *la metafora...* op. cit., p. 26 ss., ammette comunque che il vocabolario aristotelico lascia intendere un’idea di sostituzione segnica, tuttavia riconosce quanto sia fuorviante la lettura che la tradizione ha assunto della metafora aristotelica.

⁵ Ibidem, p. 23.

⁶ Ibid. p. 27.

kýrion, dunque, accomuna tutte le forme di *onòmata* che seguono il *kýrion* nell'elenco del capitolo XXI. Anzitutto noteremo come *allòtrios* sia un aggettivo utilizzato specificamente soltanto per designare l'*ònoma-metaphorà*, e non rappresenti dunque un generico scarto rispetto al *kýrion*.

Si può dunque concordare con l'idea di Ricoeur, secondo cui *allogrios* indica un movimento attraverso l'*epiphorà*, del segno da un ambito di origine verso un ambito non proprio.

Il concetto di *prestito*, tuttavia, non rende completamente l'idea del processo metaforico. Ciò che Ricoeur definisce *prestito*, infatti, è naturale per i parlanti, visto che, dalla *Retorica*, sappiamo che «tutti parlano per metafore»⁷ e la metafora «non si può apprendere da altri»⁸. Tutti hanno notato che queste affermazioni contenute nella *Retorica* sembrano in parte contraddire quanto emerge dalla *Poetica*, in cui la *metaphorà* è una deviazione dalla norma, nella direzione della minore chiarezza, ma anche della minore sciattezza dello stile.

Se la *metaphorà* è dunque una deviazione dalla norma, come può essere nel contempo naturale?

L'aporia dipende più dalla contraddittorietà delle traduzioni che non da Aristotele. La *metaphorà* è sì uno scarto dal nome comune, ma specificando che 'scarto' non deve essere confuso con un procedimento eccezionale nella sua irregolarità, tanto è vero che è un normale processo di comunicazione, come si evince dalla *Retorica*. Anzi, come vedremo, la metafora esprime le potenzialità della lingua ben più del linguaggio convenzionale. La naturalezza della metafora non va dunque confusa con il fatto che esista una distanza tra il significato letterale e quello metaforico, e che il tipo di scarto metaforico sia del tutto specifico ed esclusivo. Ma di questo tratteremo approfonditamente più avanti.

È bene dar conto di un altro fraintendimento in cui si potrebbe incorrere definendo lo scarto metaforico in relazione ad altri tipi di espressione linguistica. Da alcuni punti della *Poetica*, infatti, sembra che il compito dell'*ònoma kýrion* sia di comunicare con chiarezza, e che l'*ònoma non-kýrion*, definito ξενικόν (*xenikòn*), "esotico", debba assumere il compito esornativo di rendere meno sciatto il discorso. Uno di questi punti è l'inizio del capitolo XXII, che riportiamo:

⁷ Arist. *Retorica*, III, 2, 1404 b 25: «πάντες γὰρ μεταφοραῖς διαλέγονται».

⁸ Ibidem, 1405 a 9: «λαβεῖν οὐκ ἔστιν αὐτὴν παρ' ἄλλου».

«λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι. σαφεστάτη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων, ἀλλὰ ταπεινὴ· παράδειγμα δὲ ἡ Κλεοφῶντος ποίησις καὶ ἡ Σθενέλου. σεμνὴ δὲ καὶ ἐξαλλάττουσα τὸ ἰδιωτικὸν ἢ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένῃ· ξενικὸν δὲ λέγω γλῶτταν καὶ μεταφορὰν καὶ ἐπέκτασιν καὶ πᾶν τὸ παρὰ τὸ κύριον (...) τὸ μὲν γὰρ τὸ μὴ ἰδιωτικὸν ποιήσει μὴδὲ ταπεινόν, οἷον ἡ γλῶττα καὶ ἡ μεταφορὰ καὶ ὁ κόσμος καὶ ἄλλα τὰ εἰρημένα εἶδη, τὸ δὲ κύριον τὴν σαφήνειαν»:

«la forza dell'espressione linguistica è di esser chiara e insieme non sciatta. La massima chiarezza si ha dai segni linguistici comuni (*onòmata kyria*), ma sono sciatti: ad esempio la poesia di Cleofonte o Stenelo. Solenne e lontana dalla trivialità è l'espressione che utilizza le forme devianti (*xenikà*). Chiamo deviante (*xenikòn*) la glossa, la *metaphorà*, l'allungamento, e tutto ciò che si oppone al segno comune.

(...)

Dunque ciò che non è triviale renderà il discorso meno sciatto, come la *glossa*, la *metaphorà*, il *kòsmos* e le altre forme del segno elencate; il segno comune darà la chiarezza»⁹.

La funzione della metafora, secondo una lettura superficiale del brano, potrebbe apparire essenzialmente esornativa, ed addirittura complicare la comprensione, anziché favorirla.

Questa interpretazione, che ha influenzato il giudizio su di Aristotele e soprattutto le teorie post-aristoteliche sulla metafora, è fuorviante rispetto al pensiero aristotelico, come avremo modo di vedere più avanti. Ritourneremo infatti più volte su questo punto quando l'analisi del brano aristotelico sarà completa. Per ora, tuttavia, basti osservare che Aristotele, nel passo qui sopra riportato, sta riferendosi all'elenco delle possibili varietà del segno all'interno del discorso sullo stile poetico. Aristotele fornisce dunque indicazioni di stilistica, e l'unità dell'elenco è data, come abbiamo già detto, dalla distanza dello *xenikòn*, qualunque esso sia, rispetto alla normalità dell'*ònoma kýrion*. Dal punto di vista squisitamente stilistico, dunque, è vero che l'*ònoma kýrion* rende il testo più immediato, mentre una *metaphorà* deve essere interpretata, da cui risulta che ne è meno immediata la comprensione. La *metaphorà*, come abbiamo anticipato nel precedente capitolo, è un enigma che dev'essere risolto¹⁰.

Come avevamo anticipato, non bisogna dimenticare che Aristotele ha qui in mente soltanto l'aspetto della *metaphorà* che concerne lo stile nella creazione poetica. È esclusivamente in questo senso, non in termini generali, che bisogna intendere questa notazione stilistica: essa non esaurisce affatto il discorso sulla metafora.

Come dicevamo, il passo in questione è stato per la tradizione anche un punto saldo per fondare la teoria della metafora come sostituzione. Infatti, se è vero che il parlante è in

⁹ Arist., *Poetica*, XXII, 1458 a 18 ss.

¹⁰ Arist., *Poetica*, 1458 a 24 ss; Si vedano in questo lavoro i capitoli 2 e 7.

grado di comunicare lo stesso concetto in modi diversi, l'uno più chiaro e più sciatto, e l'altro più enigmatico e più solenne, bisogna ammettere che l'uso di un *ònoma-metaphorà* non è altro che una sostituzione di un segno linguistico comune con uno *xenikòn*.

L'argomentazione ora esposta è contigua e collegata alla precedente, ed equivalente è anche l'obiezione: è un errore intendere in senso generale una notazione puramente e volutamente stilistica. Aristotele sta infatti parlando di *ποίησις* (*pòiesis*), "creazione poetica", e non a caso fornisce gli esempi di Cleofonte e Stenelo, due poeti "sciatti" per l'uso di linguaggio troppo banale. Purtroppo non sappiamo nulla della produzione di questi poeti drammatici del V e IV secolo, su cui il giudizio di Aristotele pare insindacabile e fondato su elementi oggettivi.

Il fatto però che siano poeti drammatici, per il particolare ruolo della drammaturgia nel teatro greco, fa pensare che Aristotele si stia riferendo al momento pienamente consapevole della creazione poetica da parte di un tragediografo: lo stile del poeta non è innato, né semplicemente dato dall'uso, ma è sapiente, e l'utilizzo di un'espressione o dell'altra è frutto di scelte ponderate e consapevoli. Questo dunque è il quadro in cui va inserito questo discorso sulla *metaphorà* e sugli altri *xenikà*: si tratta di consigli per l'atto poetico, per il minuzioso lavoro di *labor limae* del poeta, che, per definizione, al di fuori di una visione aedica della poesia come grazia accolta dall'ispirazione divina, è in grado operare scelte terminologiche e stilistiche. Non si parla dunque della *metaphorà* come processo naturale che è possesso di tutti, ma delle metafore poetiche. Aristotele non ha mai affermato che un *epiphorà* sia una mera variante stilistica per veicolare l'equivalente semantico di un *ònoma kýrion*: ha semplicemente individuato un criterio stilistico-lessicale, e non semantico, per differenziare lo *xenikòn* in generale, e la *metaphorà* in particolare, dal linguaggio convenzionale, troppo usuale e quindi sciatto.

Un criterio semantico, e quindi ben diverso, Aristotele individua nella *Retorica*, in cui lo scarto significativo della *metaphorà* rispetto all'eloquio non metaforico emerge chiaramente.

Aristotele pare rendersi conto dell'equivoco che potrebbe ingenerarsi, se si pensasse che la metafora sia una pura variante stilistica ornamentale, e sembra dare alcune indicazioni per una corretta interpretazione del suo pensiero: *metaphorà* non è dire qualcosa in un modo diverso, ma è dire qualcos'altro altrimenti non esprimibile, come si evince dalla *Retorica*:

«οὐ γὰρ ὡς ἔφη Βρύσων οὐθένα αἰσχρολογεῖν, εἴπερ τὸ αὐτὸ σημαίνει τόδε ἀντὶ τοῦδε εἰπεῖν· τοῦτο γὰρ ἐστὶν ψεῦδος· ἔστιν γὰρ ἄλλο ἄλλου κυριώτερον καὶ ὁμοιωμένον μᾶλλον καὶ οἰκειότερον τῷ ποιεῖν τὸ πρᾶγμα πρὸ ὀμμάτων. ἔτι οὐχ ὁμοίως ἔχον σημαίνει τόδε καὶ τόδε»¹¹:

«non è vero infatti ciò che dice Brisone, che nessuno parla in modo sconveniente, se è vero che un segno al posto di un altro ha lo stesso significato: ed infatti questo è falso; un segno rispetto ad un altro è più appropriato, più simile alla realtà e più adatto a porre davanti agli occhi il fatto di cui si parla. Inoltre non significano in modo equivalente questo o quel segno linguistico...».

Come si nota ancora una volta, la scelta di un segno linguistico al posto di un altro non è affatto una sostituzione in senso classico, per due motivi ben chiari. Per prima cosa, nel testo si dice che un segno rispetto ad un altro è *κυριώτερον* (*kyriōteron*, “più appropriato”, maggiormente *kýrion*), *ὁμοιωμένον μᾶλλον* (*homoiomènon mállon*, “più somigliante”) e *οἰκειότερον τῷ ποιεῖν πρὸ ὀμμάτων* (*oikeiōteron tò poièin prò ommàton*), “più adatto a porre davanti agli occhi”.

Nell’interpretazione tradizionale del passo, si ritiene che la sequenza di tre possibilità possa riferirsi ad uno stesso segno. In realtà, a noi pare che qui Aristotele stia dando conto delle diverse possibilità di espressione: ad essere “più appropriato” è l’*ὄνομα kýrion*, ad essere “più simile alla realtà” è forse un’altra forma di *ὄνομα*: un *kòsmos*, nel senso di metonimia, oppure, al di fuori dell’elenco di *Poetica XXI*, un’onomatopea, di quelle di cui Platone nel *Cratilo* diceva essere vicine all’oggetto rappresentato. Non pare infatti che la metafora sia ‘più somigliante’ alle cose rappresentate rispetto ad un altro tropo. Come vedremo nei prossimi capitoli, il processo metaforico coglie la somiglianza, e la utilizza per dire altro, ma non cerca di rassomigliare. La caratteristica che è tipica della *metaphorà*, invece, l’essere «più adatta a porre davanti agli occhi». Come avremo modo di vedere, è infatti lo stesso Aristotele a definire, nella *Retorica*, la forza della *metaphorà* nel “porre davanti agli occhi”¹².

Dunque, l’elenco delle diverse funzionalità di un segno linguistico rispetto ad un altro, che riportiamo qui di seguito, isolandole dal contesto, non sono casuali:

«un segno rispetto ad un altro è più appropriato (*ὄνομα kýrion*), più simile alla realtà (*ὄνομα* con un rapporto mimetico, come un *ornatus*) e più adatto a porre davanti agli occhi il fatto (*metaphorà*)».

Queste funzionalità non appartengono dunque allo stesso ipotetico segno linguistico, come potrebbe far ritenere la congiunzione copulativa καὶ, “e”. Per quale motivo allora Aristotele non utilizza una disgiunzione? Dobbiamo supporre, basandoci sulla definizione di *ὄνομα*

¹¹ Arist., *Retorica*, III, 2, 1405b 9 ss.

¹² Si veda il capitolo 7.

kýrion rispetto a *glossa*¹³, che lo stesso termine, in contesti comunicativi o etno-linguistici diversi, possa essere *kýrion*, *glossa*, *metaphorà*. È l'utilizzo di un segno linguistico designarne il valore: il segno non pare essere metaforico o ordinario per una qualità intrinseca. Se questo fosse vero, dunque, ciascun segno linguistico potrebbe possedere, in potenza, tutte queste funzionalità, ma non si attualizzeranno mai contemporaneamente nella stessa situazione comunicativa. L'ipotesi sembra del tutto plausibile e consequenziale rispetto al testo aristotelico, tuttavia la riprenderemo tra poco per rafforzarla logicamente. Bisogna prima notare la successiva affermazione introdotta da Aristotele nel passo della *Retorica* sopra riportato: «non significano in modo equivalente questo o quel segno linguistico». È evidente che Aristotele prende consapevolmente le distanze da una pura considerazione ornamentale di *metaphorà*.

John Searle, in un famoso studio sulla metafora, muove ancora dai presupposti che abbiamo ravvisato in questo passo aristotelico, chiedendosi per quale motivo utilizziamo espressioni metaforiche anziché dire ciò che intendiamo attraverso segni appropriati (*exactly*) e letteralmente.¹⁴

Seppure attraverso una critica ad Aristotele, di cui daremo conto più avanti, la risposta cui Searle giunge è la stessa che è contenuta nel passo della *Retorica* ora analizzato:

«They [metaphors] are not paraphrasable, because without using the metaphorical expressions, we will not reproduce the semantic content which occurred in the hearer's comprehension of the utterance».¹⁵

Utilizzando l'*ònoma kýrion*, ovvero parafrasando la metafora, non siamo in grado di “dire le stesse cose”, in quanto l'espressione metaforica *non* è la sostituzione di un'equivalente espressione letterale. Dunque, i significati espressi attraverso la *metaphorà* rimarrebbero altrimenti inespressi: la *metaphorà* ci permette di comunicare ciò che altrimenti non sarebbe comunicabile.

Il passo della *Retorica* ha confermato le potenzialità semantiche della *metaphorà* rispetto ad un segno non metaforico. Degli sviluppi di questa affermazione, ovvero di quale sia l'effettiva portata comunicativa o semantica della *metaphorà* daremo conto più avanti.

¹³ Poet 1457b 5: «è possibile che lo stesso segno sia comune o glossa, ma non per le stesse persone» *cf. supra*.

¹⁴ John R. Searle, *Metaphor*, in *Metaphor and Thoughts*, edited by Andrew Ortony, Cambridge University Press, New York 1993², p. 83: “why do we use expressions metaphorically instead of saying exactly and literally what we mean?”.

¹⁵ *Ibidem*, p.111.

Ritornando ora al passo di *Poetica* 1458a, in cui Aristotele definisce la *metaphorà* come uno degli *xenikà*, oltre a quanto detto, non si dovrà confondere lo scarto rispetto alla norma linguistica dello *xenikòn* per una “stranezza” od un “esotismo” in senso lato.

Nella nostra traduzione di *onòmatos allotriù epiphorà*, «sovrapposizione al segno di un segno linguistico che usualmente indica altro», dobbiamo intendere, come abbiamo rilevato poco sopra, che la norma da cui si effettua lo scarto sia data dall’uso dei parlanti.

Che *ònoma kýrion* e glossa siano tali in base all’uso dei parlanti, e non ad una valenza intrinseca è dato per assunto, in quanto affermato esplicitamente da Aristotele in *Poetica* 1457b.

Si tratta ora di motivare l’idea, non esplicitata da Aristotele, ma immediatamente conseguente, che anche la *metaphorà* sia un concetto relativo, non rispetto al gruppo linguistico, bensì, dobbiamo supporre, al contesto dell’enunciato.

Non ammettere ciò condurrebbe ad aporie evidenti, quali l’esistenza di termini soltanto metaforici ed altri che non lo siano mai: l’esemplificazione delle metafore aristoteliche dimostra che termini molto comuni, come “star fermo” possono fungere da *metaphorà* in una data situazione.

Se ammettiamo questo, d’altra parte, né sussistono presupposti testuali o logici che possano negare questa interpretazione, la *metaphorà* si differenzia dalla *glossa* nel modo seguente: *glossa* è un utilizzo improprio di un segno, in quanto vocabolo straniero (o desueto), cioè è un termine appropriato in sé, all’interno del contesto etno-linguistico d’origine, ma non è riconosciuto come ordinario relativamente al contesto etno-linguistico in cui viene espresso; diversamente, *metaphorà* è un uso improprio di un termine di per sé ordinario, ovvero *kýrion*, nel contesto semantico d’origine, ma non riconosciuto come tale relativamente al contesto semantico dell’enunciato in cui viene espresso. L’aggettivo *xenikòn*, “estraneo, esotico”, non riguarda dunque un esotismo intrinseco al segno, ma dedotto da un uso insolito del vocabolo.

Dunque affermiamo con sicurezza che *onòmatos allotriou* indica un segno linguistico che sarebbe *kýrion* in un altro contesto semantico, ma viene usato fuori dalla sua abituale portata, non casualmente, ma secondo le possibilità illustrate da Aristotele.

Questa notazione, apparentemente banale, ci consente di affermare che la *metaphorà* per Aristotele prende forma nell’uso che si fa degli *onòmata*, e non non in qualche caratteristica dei segni linguistici.

In altre parole, non vi è alcuna differenza tra un *ònoma kýrion* ed una *metaphorà* od una glossa se considerati di per sé stessi, al di fuori di un contesto semantico o etno-linguistico. L'essenza dell'espressione metaforica, di conseguenza, andrà ricercata a livello del funzionamento del processo metaforico, e non a livello semantico. Nello stesso tempo la metafora potrebbe rappresentare una porta d'accesso alle funzionalità neuro-linguistiche che rendono possibile la comunicazione e la ricezione di un significato.

Ricapitolando, per ora siamo in grado di affermare che Aristotele definisce la metafora come una sovrapposizione di un segno linguistico qualsiasi, il quale segno è di norma un *ònoma kýrion* in un altro ambito semantico, ad un altro segno linguistico, cioè all'*ònoma kýrion* che usualmente viene utilizzato nel dato contesto per designare un certo significato. La metafora non risiede in uno dei due segni linguistici, ma nel processo della sovrapposizione. Sappiamo inoltre che il risultato di questa sovrapposizione è la produzione e la trasmissione di un significato diverso da quello che si sarebbe ottenuto usando qualunque altro termine non metaforico.

Con queste premesse, siamo ora in grado di affrontare in modo analitico le quattro possibilità del procedimento dell'*epiphorà*.

IV. Le quattro possibili realizzazioni di metafora

«λέγω δὲ ἀπὸ γένους μὲν ἐπὶ εἶδος οἶον “νηῦς δέ μοι ἦδ’ ἔστηκεν”· τὸ γὰρ ὀρμεῖν ἔστιν ἐστάναι τι. ἀπ’ εἶδους δὲ ἐπὶ γένος “ἦ δὴ μυρί’ Ὀδυσσεὺς ἐσθλὰ ἔοργεν”· τὸ γὰρ μυρίον πολὺ ἔστιν, ᾧ νῦν ἀντὶ τοῦ πολλοῦ κέχρηται. ἀπ’ εἶδους δὲ ἐπὶ εἶδος οἶον “χαλκῷ ἀπὸ ψυχὴν ἀρύσας” καὶ “τεμῶν ταναήκει χαλκῷ”· ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν ἀρύσαι ταμεῖν, τὸ δὲ ταμεῖν ἀρύσαι εἴρηκεν: ἄμφω γὰρ ἀφελεῖν τί ἐστιν»¹:

«Per sovrapposizione dal genere alla specie intendo ad esempio: ‘la mia nave è ferma laggiù’, poiché ‘essere ormeggiato’ è una specie del genere ‘star fermo’; dalla specie al genere: ‘certamente Odisseo ha compiuto mille e mille gloriose imprese’, giacché ‘mille’ è un gran quantità e qui è usato per dire ‘molte’; da specie a specie: ‘con il bronzo attinta la vita’ e ‘con l’acuminato bronzo strappando’, infatti nel primo esempio il poeta chiama ‘attingere’ lo ‘strappare’, mentre nel secondo caso chiama ‘strappare’ l’‘attingere’: entrambi i verbi indicano infatti ‘sottrarre qualcosa’».

Tra le quattro possibilità formali secondo cui un *ὄνομα κῦριον* può divenire *metaphorà*, le prime due sono i procedimenti tropici che la retorica contemporanea chiama *sineddoche*, rispettivamente, generalizzante e particolarizzante e per Aristotele appartengono tuttavia al campo delle *metaphoràì*. Anche per questo motivo, preferiamo per il momento non tradurre il termine *metaphorà* con “metafora”, poiché l’idea contemporanea di metafora, il cui significato è il risultato di una tradizione variegata e stratificata, potrebbe portare alla precomprensione, in questo caso fuorviante, di ciò che per *metaphorà* Aristotele intende.

Ritornando alla *sineddoche*, nella maggior parte dei trattati di retorica contemporanea si intende per generalizzante quella in cui l’iperonimo sia detto per l’iponimo (*star fermo* per *essere ormeggiato*), particolarizzante nel caso inverso, quando l’iponimo sostituisca l’iperonimo (*mille e mille* per *molto*).

Dal punto di vista logico, come rileva Eco², non è la stessa cosa. L’individuazione del genere attraverso la specie, cioè nel caso della *metaphorà* che sovrappone all’iperonimo l’iponimo è un tipo di inferenza definita dai logici medievali *modus ponens* ed è logicamente ineccepibile: da “mille e mille”, cioè, non posso che risalire all’iperonimo “un gran numero”, “molte” (imprese), ovvero, trascrivendo attraverso operatori logici:

$p \rightarrow q$	(“mille e mille” implica “grande quantità”)
p	(affermo “mille e mille”)
$\neg q$	(ne deriva che affermo “grande quantità”)

¹ *Poet.* 1457 b, 9-20.

² Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, 1984.

Non è vero l'inverso: nell'inferenza da iperonimo a iponimo, infatti, da *star ferma*, detto della nave, è possibile indurre non solo *essere ormeggiata*, ma anche *essere incagliata* o *in bonaccia*. Poiché diverse specie sono parte dello stesso genere "star fermo", possiamo affermare che, in termini logici, la premessa $p \rightarrow q$ è falsa: non è vero cioè, intendendo con p *star fermo* e con q *essere ormeggiato*, che il primo significato implica il secondo.

Il tipo di *metaphorà* dal genere alla specie, in definitiva, produce un'inferenza non congrua.

Questo tipo di differenza è tale sul piano logico ed anche sul piano ontologico, come appare chiaramente dalle *Categorie*:

«τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει»³:

«i generi sono predicati delle specie, mentre le specie non sono predicati dei generi.»

Ma nella identificazione della *metaphorà*, questa differenza sul piano logico non sembra dar luogo a nessun problema. I due procedimenti (*metaphorà* dal genera alla specie e viceversa) appaiono per Aristotele equivalenti. Per quale motivo nella *Poetica* non è rilevata questa problematica logica del tutto evidente? Si cercherà di dar conto di questa apparente aporia più avanti, quando saranno chiariti tutti i tipi di *ònoma-metaphorà* elencati da Aristotele, poiché la risposta non sarà priva di conseguenze interpretative.

Più complicato il terzo tipo di segno metaforico, cioè il modello da specie a specie, esemplificato da Aristotele nei due segmenti «attingere la vita con il bronzo» e «strappare (l'acqua) con l'acuminato bronzo». Entrambi i significati di *attingere* e *strappare/tagliare* sono iponimi di un iperonimo *togliere*, spiega Aristotele, ma il loro uso è invertito: *strappare/tagliare* è l'azione di una lancia o di una spada, mentre *attingere* è l'azione di uno strumento che serve a prender l'acqua, probabilmente un *guttus*.⁴

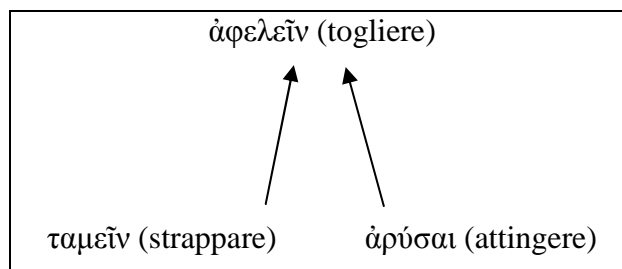
Ma come si svolge l'operazione concettuale che produce questa *metaphorà*, e che presiede alla sua comprensione, ovvero in quali termini, da dove e verso dove avviene l'*epiphorà*, l'imposizione del segno metaforico?

³ Aristotele, *Categorie*, 5, 2b 20-21.

⁴ ταναῖκεῖ χαλκῶ: "con l'acuminato bronzo", secondo alcuni, "con l'indistruttibile bronzo", secondo altri. Aristotele cita Empedocle, (143 DK), che intende con questo sintagma uno strumento per attingere l'acqua. Un tipo di recipiente, denominato "guttus" dagli archeologi, e costruito in ceramica o in metallo, aveva il beccuccio molto allungato e spesso appuntito: per questo riteniamo migliore la trafuzione "acuminato bronzo".

Se andiamo in cerca di un *ònoma kýrion*, cioè di un'espressione ordinaria da utilizzare in questo contesto, otterremo gli enunciati simili a: «strappare la vita con il bronzo» vs «attingere l'acqua con l'acuminato bronzo».

Ipotizziamo di ripercorrere, solo teoricamente, il procedimento che dall'enunciato *kýrion* porta all'*epiphorà*. Il nostro punto di partenza saranno dunque gli enunciati non metaforici, ed il punto di arrivo gli enunciati metaforici. Dagli enunciati base, come illustrato graficamente qui sotto avviene uno spostamento verticale all'interno del campo semantico, che muove dagli iponimi strappare o *attingere* verso iperonimo *togliere*, ovvero un movimento dal particolare al generale, secondo quanto avevamo visto per la *metaphorà* dal genere alla specie:



Per formulare la *metaphorà* da specie a specie, dunque, si effettua un processo di *metaphorà* dalla specie al genere, in cui si riconosce che ciascuno dei due significati di *strappare* e *attingere* è una specie di *togliere*. Se il procedimento di selezione paradigmatica si arrestasse a questo punto, alla formulazione cioè di enunciati come: «togliere la vita» e «togliere l'acqua», si formulerebbe una *metaphorà* esattamente simmetrica a quella del primo tipo, dal genere alla specie, come nell'esempio aristotelico di star ferma», detto della nave, per «essere ormeggiata».

Ma nel tipo di processo metaforico da specie a specie, l'individuazione del segno linguistico ripercorre la strada a ritroso, dal generale al particolare, scambiando i percorsi: *togliere l'anima* si tramuta nell'iponimo *attingere l'anima*, e *togliere l'acqua* in *strappare*. In altre parole, una volta riconosciuta la similarità dei significati a livello di iperonimo, i contesti vengono scambiati.

In questa seconda fase del procedimento è in gioco l'analogia tra le due situazioni, un'analogia matematica-proporzionale, del tutto equivalente a quella che è propria del quarto esempio aristotelico: l'attingere (a) sta all'acqua (b) nella stessa misura in cui lo strappare (a¹) sta alla vita (b¹), ovvero, in termini algebrici:

$$a:b = a^1:b^1$$

Il rapporto tra i quattro elementi può produrre, secondo quanto Aristotele evidenzia per il quarto esempio, lo scambio di a con a^1 , oppure di b con b^1 , dando vita alle metafore *strappare l'acqua* ed *attingere la vita*.

Si pone dunque in tutta evidenza il seguente interrogativo: per quale motivo, allora, nell'evidenziare il modello da specie a specie, Aristotele non fa alcun cenno al procedimento analogico, che il Filosofo sembra invece riferire unicamente al quarto tipo di *metaphorà*?

Ripensare la lettura della *metaphorà* da specie a specie al di fuori di una spiegazione analogica è un'ipotesi non percorribile. Infatti, postulare che Aristotele non abbia in mente un'analogia basata sulla somiglianza equivarrebbe a negare il parallelismo tra le due situazioni comunicative, invertite dalla sovrapposizione di *attingere a strappare* («attingere l'anima») e di *strappare ad attingere* («strappare l'acqua»). Il parallelismo è invece denotato palesemente dallo stesso Aristotele, che afferma: «entrambi sono una specie di togliere».

Questa affermazione indica che Aristotele riconosce ai due *onòmata attingere a strappare* la comune discendenza semantica delle due specie diverse dallo stesso genere *togliere*.

Riconoscere la somiglianza nella differenza, tuttavia, non è altro che lo stabilire un'analogia.

Inoltre, è solo la necessità di un parallelismo da cui derivare un'analogia che spiega perché siano presenti nel testo entrambi gli enunciati metaforici *strappare l'acqua* e *attingere l'anima*, quando uno solo dei due esempi sarebbe stato efficace. L'obiettivo di tale parallelismo è porre in evidenza che l'*epiphorà* da specie a specie si basa sull'individuazione empirica di due specie dello stesso genere: il riconoscimento del genere comune avviene risalendo dal particolare al generale per incontrare il significato iperonimo, in questo caso *togliere*.

Una volta individuato un punto di somiglianza, è possibile istituire l'analogia proporzionale che abbiamo mostrato. Sembra convinto di questo Morpurgo-Tagliabue:

«Ogni metafora ἀπ' εἶδους ἐπὶ εἶδος, in effetti, è riducibile a una metafora κατὰ τὸ ἀνάλογον ellittica ed implicita»⁵.

⁵ G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, p. 165

La dimostrazione definitiva di come la *metaphorà* da specie a specie sia un procedimento *katà anàlogon* viene da un passo della *Retorica*:

«δεῖ δὲ καὶ τὰ ἐπίθετα καὶ τὰς μεταφορὰς ἀρμοττοῦσας λέγειν. τοῦτο δ' ἔσται ἐκ τοῦ ἀνάλογον· εἰ δὲ μὴ, ἀπρεπὲς φανεῖται διὰ τὸ παρ' ἄλληλα τὰ ἐναντία μάλιστα φαίνεσθαι»⁶:

«bisogna pronunciare epiteti e metafore convenienti. Questo è possibile grazie all'analogia: se non c'è, infatti, la frase apparirà inadeguata, poiché i contrari si rendono evidenti soprattutto se opposti gli uni agli altri».

In quest passo della *Retorica*, Aristotele enuncia l'importanza, nella costruzione di una *metaphorà*, di un'analogia che si renda evidente, laddove si intende che i *contrari* si rendono evidenti se e quando siano opposti gli uni agli altri.

Che cosa intende precisamente Aristotele per contrari che devono essere opposti gli uni agli altri? Una risposta si può certamente ricavare dall'esempio di analogia che Aristotele propone qualche riga più sotto:

«λέγω δ' οἶον, ἐπεὶ τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ γένει, τὸ φάναι τὸν μὲν πτωχεύοντα εὔχεσθαι τὸν δὲ εὐχόμενον πτωχεύειν, ὅτι ἄμφω αἰτήσεις, τὸ εἰρημένον ἐστὶ ποιεῖν»⁷:

«Per fare un esempio, dal momento che i contrari appartengono allo stesso genere, dire che 'colui che mendica' 'prega' e dire che 'colui che prega' 'mendica' è appunto fare ciò che abbiamo spiegato, poiché entrambi sono 'richieste'».

Si noti la simmetria dell'esempio qui riportato con la *metaphorà* da specie a specie della *Poetica*: «pregare» e «mendicare» sono due specie di «chiedere», esattamente come «attingere» e «strappare» sono due specie di «togliere».

Nell'esempio della *Retorica*, I termini contrari che si oppongono in analogia sono evidentemente *colui che mendica* vs *colui che prega*, e l'evidenza è data dalla somiglianza dei termini, dovuta al genere comune individuato dall'iperonimo *chiedere*. I termini non sono soltanto simili, ma anche opposti, poiché *mendicare* ha un'accezione negativa, *pregare* è invece connotato positivamente.

Questo accade, differentemente che nella *Poetica* (*attingere* vs *strappare*) poiché nel passo in questione Aristotele sta mostrando come, attraverso l'uso della *metaphorà* da specie a specie, si possa migliorare o peggiorare la rappresentazione linguistica di un ente:

⁶ Arist. *Retorica*, III, 2, 1405 a 10 ss.

⁷ Ibidem, III, 2, 1405 a 17 ss.

«καὶ εἴαν τε κοσμεῖν βούλη, ἀπὸ τῶν βελτίστων τῶν ἐν ταύτῳ γένει φέρειν τὴν μεταφορὰν, εἴαν τε ψέγειν, ἀπὸ τῶν χειρόνων»⁸:

«Qualora si voglia abbellire, si porti una *metaphorà* da una specie migliore che appartenga allo stesso genere, se si vuole denigrare, da una specie peggiore».

Il fatto che i due estremi dell'analogia siano dunque opposti è dovuto ad una motivazione esterna al discorso che stiamo conducendo, e non ne intacca la logica. Ciò che conta, invece, è che il procedimento metaforico da specie a specie sia definito inequivocabilmente come analogico, il che prova senza dubbio che la *metaphorà* da specie a specie, ovvero la terza nell'ordine della *Poetica*, è anch'essa da intendersi κατὰ ἀνάλογον.

Resta ora da spiegare perché Aristotele, nella *Poetica*, non fondi apertamente la *metaphorà* da specie a specie sul principio di analogia, pur di fatto applicandolo implicitamente.

Crediamo che il motivo di questa scelta sia da ricercarsi nei diversi tipi di analogia sottesi al terzo ed al quarto tipo di *metaphorà* esemplificati nella *Poetica*, e risulterà più evidente dopo l'analisi del quarto tipo di *metaphorà*.

Il quarto ed ultimo esempio infatti, è un'analogia proporzionale di tipo matematico, in cui gli elementi legati dalla proporzione si possono scambiare:

«τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ' οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστὶ. λέγω δὲ οἷον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἀσπίς πρὸς Ἄρη· ἐρεῖ τοίνυν τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἄρεως. ἢ ὁ γῆρας πρὸς βίον, καὶ ἐσπέρα πρὸς ἡμέραν· ἐρεῖ τοίνυν τὴν ἐσπέραν γῆρας ἡμέρας ἢ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ γῆρας ἐσπέραν βίου ἢ δυσμὰς βίου»⁹:

«Intendo poi relazione analogica qualora accada che siano in rapporto simile il secondo termine con il primo ed il quarto con il terzo: si dirà allora il quarto per il secondo ed il secondo per il quarto. E a volte si dice al posto di ciò di cui si parla, ciò che è connesso con esso. Intendo ad esempio che la coppa sta a Dioniso così come lo scudo sta ad Ares, e si potrà dunque chiamare la coppa 'scudo di Dioniso' e lo scudo 'coppa di Ares'. Oppure, vecchiaia rispetto alla vita e la sera rispetto al giorno sono in rapporti simili: dunque si potrà chiamare la sera 'vecchiaia del giorno' o anche, come fa Empedocle, la vecchiaia 'sera della vita' o 'tramonto della vita'.

Come si può notare, alla definizione di relazione analogica come relazione proporzionale di quattro elementi, non segue immediatamente alcun esempio di analogia. Segue invece un'ulteriore precisazione di analogia, «e a volte si dice al posto di ciò di cui si parla, ciò

⁸ Ibidem., 15 ss.

⁹ Arist. *Poetica*, 1457b 20 ss.

che è connesso con esso». È questa particolarità ad essere esemplificata dal noto enunciato della coppa di Ares. Si tratta di un'analogia che si basa sull'equivalenza di rapporti di contiguità: la coppa è caratteristica di Dioniso, poiché è l'oggetto in qualche modo più rappresentativo delle attività e della personalità del dio; allo stesso modo lo scudo è caratteristica di Ares.

Entrambi gli strumenti esprimono l'ambito di azione di ciascuna delle due divinità. Designare Ares attraverso lo scudo, e Dioniso attraverso la coppa equivale a svolgere due operazioni metonimiche: la sostituibilità dei membri della proporzione è basata sulla contiguità tra lo strumento e chi lo utilizza, attraverso un'ulteriore metonimia intermedia, secondo cui lo strumento indica l'attività svolta.¹⁰

Ritornando alla coppa di Ares, l'analogia, dunque, si instaura sulla base di questa evidente proporzione:

coppa : Dioniso = scudo : Ares

Nella *metaphorà katà anàlogon* gli elementi possono cambiare sede: dunque la coppa sta ad Ares come lo scudo sta a Dioniso. Tutto ciò è possibile, secondo quanto affermato nella *Poetica*, a condizione che gli estremi dell'analogia siano evidenti, nel qual caso si potrà dire che «la coppa è lo scudo di Dioniso», intendendo che la coppa è per Dioniso come lo scudo per Ares.

La *metaphorà* basata sull'analogia deve poi essere sempre reversibile, ed applicabile in entrambe le direzioni della proporzione: se lo scudo è la coppa di Ares anche la coppa può essere lo scudo di Dioniso.¹¹

Nell'esempio successivo, quello che Aristotele dice aver tratto da Empedocle, si paragona il rapporto tra *vecchiaia* e *vita* da un lato, con quello tra *sera* (o *tramonto*) e *giornata*

¹⁰ Il fatto che la *metaphorà* aristotelica possa in qualche modo essere contaminata dai tropi oggi considerati "metonimia" e "sineddoche", ha creato svariati problemi interpretativi, soprattutto alla luce degli studi di Roman Jakobson (linguistica e poetica etc.). Non è questa la sede per mettere in luce le aporie cui la distinzione di Jakobson porta, ma è evidente come la separazione netta e oppositiva tra metafora e metonimia, adagiate rispettivamente sui piani della selezione e della combinazione, ovvero dei rapporti associativo e di contiguità, è estranea a questa visione aristotelica, e non per la misconoscenza da parte di Aristotele dei due piani sostitutivo ed associativo, ma poiché, come mostrato, i procedimenti che danno luogo alla *metaphorà* (ancora una volta non riducibile alla nostra «metafora») si valgono di entrambi i piani. Su questo punto anche G. Morpurgo-Tagliabue (1967), p.367.

La riconducibilità dei tropi ad un'unica suddivisione dicotomica tra metafora e metonimia, come vorrebbe Jakobson, è tuttavia una visione assai debole, come dimostreremo nel capitolo 8 del presente lavoro.

¹¹ Questa precisazione sullo stesso esempio della Coppa di Ares deriva dalla *Retorica*, III, 4 e l'esempio ricorre di nuovo in *Ret.*, III, 11.

dall'altro. Anche questo è un caso particolare di analogia, diverso dal modello della coppa di Ares.

La *metaphorà* empedoclea del tramonto della vita si basa sulla seguente proporzione:

$$\text{sera} : \text{giornata} = \text{vecchiaia} : \text{vita}$$

La differenza rispetto al precedente esempio è nel tipo di rapporto tra i due elementi di ciascun membro della proporzione: non si tratta di un rapporto di contiguità, ma di un rapporto di inclusione. La sera, infatti, è una parte della giornata che si colloca alla fine di questa, allo stesso modo, la vecchiaia è una fase della vita. L'analogia del rapporto è dunque data dal fatto che in ogni membro il tutto (la *giornata* da un lato e la *vita* dall'altro) include la parte (la *sera* e la *vecchiaia*) in una posizione relativa equivalente, cioè alla fine del processo (la sera alla fine della giornata, la vecchiaia alla fine della vita). Questo rapporto di inclusione richiama da vicino il rapporto tra la parte ed il tutto, che è alla base della *sineddoche*.

Se paragoniamo il presente esempio con quella della coppa di Ares, è possibile designare le due applicazioni analogiche, in base al rapporto su cui si gioca l'equivalenza, rispettivamente come analogia per contiguità e per inclusione. Come abbiamo già notato, ma come è sfuggito a molti studiosi anche contemporanei¹², gli esempi aristotelici ora analizzati, ovvero la 'coppa di Ares' ed il 'tramonto della vita', non rispondono allo scopo di desumere il processo analogico in generale, né intendono chiarire la definizione di analogia. Essi determinano invece due applicazioni particolari del termine analogia (*καὶ ἐνίοτε, καὶ ἐνὶοτε*, «e qualche volta», recita il testo aristotelico introducendo il primo esempio).

La scelta di esemplificare due casi particolari del fenomeno, eludendo la chiarificazione della definizione generale, non è insolita nella produzione aristotelica, in cui gli esempi non sono mai banali e difficilmente sono ridondanti rispetto alle definizioni date. Se tuttavia gli esempi aristotelici non sono casuali, ma rispondono ad uno scopo preciso, dovremo cercare di comprendere la logica esplicativa che ad essi è sottesa.

¹² È ad esempio il caso di Daniele Guastini, nel pur ottimo intervento sulla metafora aristotelica (*Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, si trova in «Isonomia», la rivista online dell'Università di Urbino, <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia>) nel seminario di studi *Vedere il simile nel dissimile: la metafora in Aristotele e il simbolo in Kant*, tenuto a Urbino il 7 dicembre 2004. Guastini ritiene le proporzioni della "coppa di Ares" e del "tramonto della vita" esemplificazioni della definizione del quarto tipo di *metaphorà*, non ravvisandone la particolarità.

Si è detto che non viene esemplificata l'analogia *tout court*, e tuttavia questa mancanza è giustificabile con un principio economico: l'analogia non ha bisogno di essere esemplificata in quanto ben nota da più luoghi del corpus aristotelico. Riportiamo uno di questi passi, quello dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele, parlando della Giustizia nei termini matematici di uguaglianza proporzionale, fornisce questo chiarimento sull'analogia:

«τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. ἡ μὲν οὖν διηρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον. ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχῆς· τῷ γὰρ ἐνὶ ὧς δυσι χρῆται καὶ δις»¹³:

«Infatti, la proporzionalità è una proprietà non solo del numero astratto, ma anche del numero in generale: la proporzione è un'uguaglianza di rapporti, e implica almeno quattro termini. Che la proporzione discreta implichi almeno quattro termini è chiaro. Ma anche la proporzione continua ne ha quattro: essa, infatti, impiega un termine come se fossero due, cioè lo prende due volte.»

Le due proporzioni cui Aristotele fa riferimento sono da un lato quella detta *διηρημένη* (*diereméne*, “discreta”), che Aristotele chiama qui la proporzione «in quattro termini»; dall'altro la proporzione detta *συνεχής* (*synechés*, “continua”), che ha apparentemente tre termini soltanto, ma in cui uno, il medio, viene ripetuto due volte. La proporzione più nota ed evidente è quella che consta di quattro termini proporzionali diversi, per intenderci secondo lo schema $A:B=C:D$.

Esiste anche una proporzione con un termine che viene ripetuto, e dunque con tre termini effettivo quanto alla loro qualità, ma sempre con quattro elementi proporzionali:

«Esempio: A sta a B, come B sta a C. Dunque B è stato menzionato due volte, cosicché, se si pone B due volte, i termini in proporzione saranno quattro».¹⁴

Il procedere metodologico aristotelico sarebbe maggiormente comprensibile se il meccanismo analogico non fosse esemplificato in alcun modo nella *Poetica*, poiché, per stessa ammissione di Aristotele, è universalmente evidente (*δῆλον*, *délon*, nel testo dell'*Etica*). Aristotele, invece, decide di introdurre comunque due esempi di analogia, seppure si riscontrino solo «qualche volta» (*ἐνίοτε*): i casi appunto che abbiamo definito di analogia per contiguità ed inclusione.

¹³ Arist., *Etica Nicomachea* V, 1131 a, 31 ss.

¹⁴ *Ibidem*, 1131 b, 1 ss. “οἷον ὧς ἡ τοῦ Α πρὸς τὴν τοῦ Β, οὕτως ἡ τοῦ Β πρὸς τὴν τοῦ Γ. δις οὖν ἡ τοῦ β εἴρηται· ὥστ' ἐὰν ἡ τοῦ β τεθῆ δις, τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα.”

A nostro avviso, queste due applicazioni del *katà anàlogon* contengono, e quindi esemplificano, il meccanismo interno per cui il quarto modello di *metaphorà* è diversamente considerato rispetto al terzo modello, quello da specie a specie, che pure, come avevamo desunto dalla *Retorica*, è anch'esso analogico.

Sia nel tipo di rapporto di contiguità che in quello di inclusione, infatti, l'equivalenza tra i membri della proporzione è dettata esclusivamente dall'ugual misura del rapporto che lega tra loro, a due a due, gli elementi di ciascun membro della proporzione.

Non vi è tuttavia alcuna somiglianza, tra i concetti di *sera* e *vecchiaia* o tra *coppa* e *scudo*, se non la condizione di essere legati in egual misura ad un altro elemento.

Ancor di più, evidentemente, questo deve essere valido per l'analogia che non viene qui esemplificata, cioè quella che non si caratterizza né per rapporti di contiguità né di inclusione, ma semplicemente per un rapporto di tipo matematico proporzionale in senso stretto, già implicito, per la tradizione di studi euclidei, nel termine *anàlogon*.

Aristotele mostra dunque in modo sintetico come, oltre all'analogia di tipo matematico, che non mette conto citare poiché è *evidentemente* (δηλόν) basata solo su di un rapporto matematico proporzionale, è anche possibile esprimere linguisticamente una metafora basata su rapporti non numerici tra gli elementi in gioco, rapporti quali la contiguità e l'inclusione, e che tuttavia è pur sempre una metafora del quarto tipo, cioè fondata sull'analogia.

Tutti questi rapporti, numerici nell'analogia pura, metonimici e sinedottici nei due esempi particolari di analogia, sono comunque *katà anàlogon*, e in quanto tali differiscono dalla *metaphorà* da specie a specie, poiché, per riferirci concretamente all'esempio, *strappare* ed *attingere* sono tra loro simili non in virtù di un rapporto con un terzo ed un quarto elemento, ma in quanto realmente, ontologicamente simili, indipendentemente da qualunque proporzione, poiché essi stessi sono determinazioni diverse di una qualità comune, quella del *togliere*.

Il loro essere intrinsecamente simili rende possibile l'utilizzo metaforico dell'uno nel contesto semantico dell'altro (purché si tenga presente nello stesso tempo la proprietà comune ed i diversi contesti). Queste sono dunque le motivazioni per cui Aristotele mantiene la differenza tra il terzo ed il quarto tipo di metafora, per quanto entrambe siano in qualche modo analogiche, e della scelta anomala nell'esemplificazione, dovuta all'istituzione di sottoclassi di analogia, pur all'interno del quarto tipo di *metaphorà* che, come vedremo, è quello giudicato nella *Retorica* il più degno di nota.

A questo punto si pone con evidenza la questione di che cosa intenda Aristotele per il complesso e sfuggente concetto di somiglianza, che il Filosofo connette all'analogia, ma su cui non aggiunge alcuna delucidazione. Aristotele è bene conscio che con il termine *simile* non si indica quasi mai lo stesso tipo di rapporto tra gli enti: ci sono diversi tipi e gradi di somiglianza, e non è da tutti, come vedremo, cogliere tutti gli aspetti del simile. Bisognerà anche indagare se, per Aristotele, la somiglianza, e quindi la *metaphorà*, sia riconducibile ad un processo di astrazione, risiedente unicamente nell'intelletto umano, o se si basi su effettive qualità dei realia, e dunque se l'analogia sussista indipendentemente dal suo essere colta dall'intelletto umano.

Sul concetto di "scorgere il simile", per tutti questi motivi, si basa una parte fondamentale dell'indagine sulla metafora aristotelica, e pertanto l'argomento merita una trattazione specifica, per cui rimandiamo ai successivi capitoli.¹⁵

Per il momento, tuttavia, sarà sufficiente elencare le caratteristiche del "simile", così come possiamo desumerle dal trattato che getta le basi della logica e dell'ontologia aristoteliche: le *Categorie*:

«τὸ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον λέγεται»¹⁶:

«il simile si dice simile in relazione a qualcosa»;

«δοκεῖ δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχασθαι τὰ πρὸς τι»¹⁷:

«sembra che il più e il meno appartengano a ciò che si relaziona»;

«ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται»¹⁸:

«il simile ed il dissimile sono detti soltanto delle qualità»

Anzitutto, il simile è relativo; può accogliere la stessa proprietà in quantità maggiore o minore; il simile ed il dissimile, infine, costituiscono la caratteristica propria della qualità. Ritornando alla *metaphorà* da specie a specie, non è dunque esatto dire che tra *attingere* ed *acqua* esista un rapporto equivalente a quello che esiste tra *strappare* e *anima*: il rapporto è paragonabile, e quindi soggetto effettivamente ad analogia, solo per la somiglianza dei

¹⁵ cfr. capitoli 6-7.

¹⁶ Aristotele, *Categorie*, 6b 9.

¹⁷ Ibidem, 6b 19.

¹⁸ Ibid. 11 a 15.

due significati dei verbi, che sono specificazioni diverse del genere *togliere*, o meglio esprimono in quantità diverse la stessa qualità.

Nella *metaphorà* da specie a specie, dunque, è la qualità dei termini analogici ad essere in gioco, e forse la misura del “più e del meno”, ipotizzando che in qualche modo *strappare* sia una misura maggiore della proprietà *togliere* rispetto a *attingere*, che ne esprime una minor misura.

Se questo ragionamento è corretto, si apre una nuova prospettiva per spiegare la *metaphorà* del terzo tipo, che avevamo definito come passaggio dall’iperonimo all’iponimo e viceversa, affermando che «entrambi i verbi indicano infatti sottrarre qualcosa».

Senza per forza annullare quel ragionamento, è dunque possibile completarlo, aggiungendo che non solo entrambi i segni linguistici derivano dall’iperonimo ἀφελεῖν (“togliere”), ma che entrambi i segni linguistici esprimono concetti che sono entrambi determinazioni, in quantità diversa, della proprietà indicata da ἀφελεῖν.

Nel quinto libro dei *Topici*, a conferma del nostro ragionamento, Aristotele aveva marcato una differenza sostanziale tra il tipo di somiglianza proporzionale, che si basa sull’equivalenza di rapporti, e quella che considera il possesso di certe proprietà simili (ovvero più o meno della stessa qualità):

«διαφέρει δ’ ὁ ἐκ τῶν ὁμοίως ἐχόντων τοῦ ἐκ τῶν ὁμοίως ὑπαρχόντων, ὅτι τὸ μὲν κατ’ἀναλογίαν λαμβάνεται, οὐκ ἐπὶ τοῦ ὑπάρχειν τι θεωρούμενον, τὸ δ’ ἐκ τοῦ ὑπάρχειν συγκρίνεται»¹⁹:

«Lo schema che si basa su termini che stanno in rapporto di somiglianza, differisce dallo schema basato sulle determinazioni che appartengono in modo simile ai loro oggetti, in quanto il primo assume i suoi elementi attraverso un’analogia, senza considerare l’appartenenza di una qualche determinazione, mentre il secondo pone dei raffronti, prendendo spunto dall’appartenere delle determinazioni»²⁰.

Rileggendo dunque quanto già affermato in termini logici, un enunciato in cui il predicato è la proprietà di un soggetto, del tipo: «il togliere è proprio dell’attingere in modo simile a quanto è proprio dello strappare», non è dello stesso tenore dell’enunciato: «la coppa è propria di Dioniso in modo simile a quello in cui lo scudo è proprio di Ares», e non solo perché nel primo caso vi è la ripetizione del medio, caso che avevamo visto possibile nell’*Etica Nicomachea*²¹, ma anche e soprattutto poiché in questo secondo caso è *solo* una

¹⁹ Arist., *Topici*, V, 8, 138b 23 ss.

²⁰ Per la traduzione si è seguito Giorgio Colli, *Organon*, Laterza, Bari 1970.

²¹ cfr più sopra, *Etica Nicomachea*, 1131 b 1 ss.

proporzione a stabilire la connessione analogica, nel primo caso è *soprattutto* la condivisione di una proprietà.

Abbiamo dunque dato conto di tutte le possibilità formali dell'*ònoma-metaphorà*, che potremmo quindi tradurre non già semplicemente come “metafora”, ma, eludendo i problemi di allusione tropologica, ma come “processo metaforico di significazione”. Tale processo, che include di fatto il tropo della sineddoche, è per certi versi connesso in modo rilevante anche alla metonimia, come abbiamo visto a proposito dei rapporti analogici del quarto tipo.

Aristotele non intende dunque per *metaphorà* l'idea di metafora che la tradizione retorica ha attribuito a questo termine, ma semplicemente intende una molteplicità di possibilità di realizzazione del segno linguistico *ὀνόματος ἀλλοτρίου*, preso cioè da un contesto differente e imposto (*ἐπιφορὰ*) al di sopra del probabile *kýrion*, o attraverso procedimenti esclusivamente sineddotici, come nei primi due casi, o attraverso riferimenti analogici puri, come nel quarto caso, oppure, come nel caso da specie a specie, attraverso una condivisione di genere.

L'analisi aristotelica della *Poetica*, tuttavia, non si ferma a questo punto, poiché Aristotele introduce il caso di un'analogia incompleta, in cui uno dei termini proporzionali non esiste:

«ένίοις δ' οὐκ ἔστιν ὄνομα κείμενον τῶν ἀνάλογον, ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ὁμοίως λεχθήσεται· οἷον τὸ τὸν καρπὸν μὲν ἀφιέναι σπείρειν, τὸ δὲ τὴν φλόγα ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀνώνυμον· ἀλλ' ὁμοίως ἔχει τοῦτο πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὸ σπείρειν πρὸς τὸν καρπὸν, διὸ εἴρηται “σπείρων θεοκτίσταν φλόγα»²²:

«Alcuni dei termini che si trovano in proporzione non hanno un nome già esistente, cionondimeno la *metaphorà* si potrà dire ugualmente: per esempio «lasciar cadere il grano» si dice «seminare», mentre non ha nome il «lasciar cadere la vampa da parte del sole»; ma poiché la relazione rispetto al sole è la stessa di quella del seminare rispetto al grano, si potrà dire «seminando la vampa nata dal dio».

La metafora che svolge la funzione di veicolare un significato in assenza di un termine specifico, è nota ad una parte della retorica contemporanea come *catacresi*²³: di fatto una sorta di metafora che sostituisce un'*inopia linguae*. Nella tradizione retorica, tuttavia,

²² Arist. *Poetica*, 1457b 25-30.

²³ La *κατάχρησις*, in latino *abusio*, è stata intesa diversamente nel corso della storia della retorica. Secondo Cicerone e gli antichi era una ‘forzatura’ del senso delle parole. Secondo Max Black (1954), «colma i vuoti del vocabolario» [Black 1954, 50]. Si veda Gualtiero Calboli, *La metafora tra Aristotele e Cicerone e oltre*, in A. Lorusso, *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, p.87 ss.

sussiste ancora oggi una diatriba riguardo al classificare la catacresi tra le metafore oppure considerarla un tropo a sé stante.

Chi ritiene ancora oggi la metafora una sostituzione di segni sull'asse paradigmatico, in accordo con la tradizione post-aristotelica che passa attraverso Dumarsais e che ha trovato conferme negli studi di Jakobson, non può in alcun modo considerare metafora la catacresi²⁴. Infatti, ammettendo che non è possibile sostituire qualcosa che non sussiste, per coerenza rispetto all'assunto della metafora come scambio-sostituzione, risulta che la catacresi («gambe del tavolo») non assolve nessun ruolo metaforico poiché non stabilisce nessun rapporto *in absentia*.²⁵

Il caso è ben più interessante di quanto sembri in prima istanza, poiché Aristotele non trova alcuna difficoltà ad annoverare la catacresi tra le metafore (mentre dovrebbe, se quella aristotelica fosse davvero una teoria della metafora come sostituzione): al contrario, Aristotele sembra anticipare la concezione di Black, per il quale la catacresi «colma i vuoti del vocabolario».²⁶

Non esiste un *ònoma*, dice Aristotele, per designare il concetto di *lasciar cadere i raggi*, concetto che è ἀνόνομον, (*anònymon*, letteralmente: “senza *ònoma*”), da cui la proporzione analogica sottesa alla *metaphorà*:

seminare : grano = *anonymon*: sole

Questa *metaphorà*, zoppa per l'assenza di un termine proporzionale, ci costringe per la prima volta a definire con maggiore attenzione che cosa sia *epiphorà*.

In base a quanto detto in precedenza, infatti, dire che *il sole semina i raggi* non può essere considerato un'*epiphorà*, se intendiamo quest'ultima come «sovrapposizione» di un segno su di un altro, poiché il segno che dovrebbe subire la sovrapposizione non sussiste.

Le possibilità per risolvere questa aporia sono due e si escludono a vicenda: la prima è una ricomprensione del termine *epiphorà*, che consenta di spiegare in che modo possa sussistere una sovrapposizione su di un sostrato che non c'è, o, in caso contrario, la

²⁴ Si veda Pier Luigi Cerisola, *Trattato di retorica e semiotica letteraria*, La Scuola, Brescia 1983.

²⁵ Si veda anche C.C. Dumarsais, *Des tropes, ou des differents sens; figure; et vingt autres articles de l'Encyclopedie*, Flammarion, Paris 1988.

²⁶ Max Black, *Metaphor*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 55, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1954, p.50.

seconda possibilità è quella di escludere l'esempio del «seminare la vampa» dai tipi di *metaphorà*.

Dal punto di vista testuale, questa interpretazione sarebbe sostenibile solo postulando una diversa interpretazione di *Poetica* 1457b 25 -26, che riportiamo evidenziando tra parentesi quadre il soggetto sottinteso *metaphorà*, così come da noi è stato inteso nell'interpretazione del testo:

«ένίοις δ' οὐκ ἔστιν ὄνομα κείμενον τῶν ἀνάλογον, ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ὁμοίως
[μεταφορά] λεχθήσεται»

Operiamo la seguente traduzione di lavoro, cercando dunque di attenerci il più possibile alla lettera, inserendo tra parentesi quadre i sottintesi:

«in alcuni [casi] non c'è un *ὄνομα* esistente analogo agli altri [*id est*: manca un segno linguistico tra i quattro termini che costituiscono la proporzione analogica], ma non di meno similmente [la metafora] sarà detta».

Se proviamo ad analizzare il testo, noteremo che, nel segmento di frase qui sopra tradotto, il soggetto non compare, e deve essere inferito dal contesto.

Nella nostra traduzione abbiamo ipotizzato che il soggetto logico del verbo *λεχθήσεται* (*lechthésetai*, “sarà detto”) fosse *metaphorà*, cioè a dire che, nonostante la mancanza di un termine, la *metaphorà* è comunque possibile: tuttora siamo convinti questa sia la traduzione migliore nonché l'unica realmente accettabile, come cercheremo di dimostrare percorrendo anche altre possibilità interpretative.

Dal punto di vista grammaticale, esiste solo un'altra possibilità, quella di assumere come soggetto di *λεχθήσεται*, “sarà detto”, il termine che era soggetto della frase precedente, ovvero *ὄνομα* (*ὄνομα*).

Se accogliamo questa possibilità, ne consegue questa interpretazione del testo:

«in alcuni casi non c'è un *ὄνομα* esistente analogo agli altri, ma non di meno similmente [l'*ὄνομα*] sarà detto».

A livello grammaticale, l'interpretazione è più che sostenibile, non senza però alcune difficoltà interpretative emergenti: in che senso infatti l'*ὄνομα* mancante potrà «essere detto»?

Se un segno linguistico non sussiste, non può *essere detto*, a meno che non venga coniato un neologismo, ma questo non è ammissibile, poiché l'ὄνομα πεποιημένον, “nuovo conio” o “neologismo”, segue la *metaphorà* nell'elenco del capitolo XXI, ed Aristotele ne dà conto nel prosiegua del trattato²⁷: non vi è dunque nel passo in questione alcun riferimento ad un neologismo. Non potendo intendere ὄνομα come *segno linguistico*, per non andare incontro ad un assurdo, la sola spiegazione sarebbe dunque l'interpretazione del secondo ὄνομα come “significato dell'*ὄνομα* stesso”:

«in alcuni casi non c'è un *ὄνομα* esistente analogo agli altri, ma non di meno similmente sarà possibile esprimere il suo significato».

Questa interpretazione, nonostante l'apparente accettabilità, è tuttavia fortemente problematica sul piano filologico, poiché dovremmo ammettere che Aristotele utilizzi il termine *ὄνομα*, che nella *Poetica* è termine tecnico, ora con il significato di *segno*, ovvero di tessuto fonetico dotato di *significato*, ed ora semplicemente come *significato* all'interno dello stesso enunciato.

Anche provando in linea teorica ad accogliere quest'interpretazione, con il solo scopo di tentare la possibilità dell'estraneità della catacresi alla *metaphorà*, le difficoltà non fanno che aumentare. L'ipotesi, infatti, è di per sé molto debole, poiché porterebbe ad ammettere l'inconsistenza generale del testo aristotelico, che, comunque lo si voglia interpretare, include chiaramente il “seminare la vampa del sole” tra i casi, per quanto peculiari, di *metaphorà*: bisognerebbe dunque ammettere una grave lacuna metodologica e contenutistica nel paragrafo aristotelico, motivo per cui non resta che respingere questa ipotesi, non accordando con l'interpretazione della catacresi fatta propria dalla retorica successiva ad Aristotele ed ammettendo, contro ogni dubbio residuo, che la catacresi sia a tutti gli effetti una *metaphorà*.²⁸

Tentiamo ora, per una corretta esegesi del passo aristotelico, di riconsiderare il concetto di *epiphorà* alla luce della catacresi, senza per questo discostarci da un approccio filologico del testo o postularne una lacuna.

²⁷ *Poet*, 1457b 2, 1457b, 32, si veda il capitolo 2.

²⁸ È questa l'interpretazione dell'edizione di Butcher (Ross, *The works of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1928) «still the metaphor may be used» e quella di Fyfe (*Aristotle*, Harvard University Press-William Heinemann Ltd., Cambridge (MA)- London 1932): «but the metaphor can be used all the same». Altri traduttori, invece, rimangono nel vago, come Lanza (Lanza D., *Poetica*, Bur, Milano 1987), che traduce: «in alcuni casi non esiste una parola di quelle in rapporto analogico, e tuttavia si può dire ugualmente». Qual è il soggetto di “si può dire”?

Per ridefinire il concetto di *epiphorà*, è necessario riflettere più approfonditamente -ed è forse questo il punto più interessante- sull'essenza dell'*ònoma* in primis, e dell'*ònoma kýrion* poi.

Anzitutto dobbiamo dar conto di come sia possibile la designazione di un significato, ben chiaro dal punto di vista concettuale, cioè la “discesa dei raggi solari”, se, per indicare questo stesso significato, non esiste un *ònoma*.

Ciò forse significa che un oggetto mentale può non avere una denominazione, ovvero una designazione a livello segnico, e ciononostante essere concepito e quindi espresso attraverso la *metaphorà*?

Se così fosse, bisognerebbe ammettere che per Aristotele il concetto, la cui definizione è «lasciar cadere la vampa», sussista nella mente dei parlanti ancora prima di essere designato attraverso un processo analogico, e che si utilizzi il processo metaforico per dare voce a qualcosa che è già concepito, ma solo come oggetto mentale e non ancora linguistico.

Questa possibilità, che non scartiamo a priori, ma che cercheremo di vagliare, si contrappone all'idea che, invece, il segno linguistico sia un sinolo di significante e significato, come due facce complementari e legate della stessa unità psichica, secondo l'idea che sarà poi di Saussure. Dall'analisi di questo punto deriva inevitabilmente, prima ancora che un chiarimento sul concetto di *metaphorà*, una buona parte della concezione del segno linguistico e del linguaggio in generale in Aristotele.

Prima di rispondere cerchiamo di riprendere la questione nella sua interezza, partendo dai dati saldi che il testo aristotelico ci fornisce.

Il testo ci dice che “in alcuni casi” manca un *ònoma*, ovvero un segno linguistico, nella proporzione analogica, che, come sappiamo, deve essere di quattro termini:

seminare : grano = *anonymon*: sole

Cosa intende dire esattamente Aristotele nell'affermare che «non ha nome il *lasciar cadere la vampa da parte del sole*»?

La sequenza di segni *lasciar cadere la vampa da parte del sole*, che identifica il concetto di radiazione solare, è una combinazione lineare di *onòmata*.

Non sarebbe infatti possibile esprimere un significato linguistico senza utilizzare degli *onòmata*, che, come emerge dal capitolo XX della *Poetica*, sono la prima e l'unica parte del discorso dotata di significato (*rhema* e *ptosis* sono pur sempre *onòmata*).

Come abbiamo appreso dal *De interpretatione*, infatti, è possibile comunicare e fare riferimento a dati di realtà al di fuori del meccanismo linguistico, come fanno sia uomini che animali, ma non si tratta di una comunicazione simbolica, non si tratta di λόγος.

Aristotele intende dunque che, per designare il concetto «lasciar cadere la vampa», non sussiste un *ònoma* singolo, ma esiste tuttavia un discorso o λόγος (*lògos*) che a quel concetto fa riferimento.

Dal capitolo XX della *Poetica*, apprendiamo infatti che:

«λόγος δὲ φωνῆ συνθετὴ σημαντικὴ ἧς ἔνια μέρη καθ' αὐτὰ σημαίνει τι (οὐ γὰρ ἅπας λόγος ἐκ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων σύγκειται, οἷον ὁ τοῦ ἀνθρώπου ὀρισμός, ἀλλ' ἐνδέχεται ἄνευ ῥημάτων εἶναι λόγον, μέρος μέντοι ἀεί τι σημαῖνον ἔξει οἷον ἐν τῷ βαδίζει Κλέων ὁ Κλέων). εἷς δὲ ἐστὶ λόγος διχῶς, ἢ γὰρ ὁ ἐν σημαίνων, ἢ ὁ ἐκ πλειόνων συνδέσμων, οἷον ἡ Ἰλιάς μὲν συνδέσμων εἷς, ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τῷ ἐν σημαίνειν»²⁹:

«Il discorso (*lògos*) è una voce composta significativa, di cui alcune parti di per sé considerate significano qualche cosa (giacché non ogni discorso è costituito di verbi e di nomi, ma è possibile che ci sia discorso senza verbi, come ad esempio la definizione di uomo; avrà però sempre almeno una parte che significa qualcosa come ad esempio 'Cleone' in 'Cleone cammina'). Il discorso è unitario in due modi diversi, perché lo è o in quanto significa un'unica cosa o per un legame di più cose, come ad esempio l'Iliade è unitaria per legame, mentre la definizione di uomo per il significare un'unica cosa».

Ciò che ricaviamo da questo testo, di poche righe precedente al passo che stiamo analizzando, è che la sequenza di *onòmata* che designa il *lasciar cadere la vampa* è certamente un *lògos unitario* «in quanto significa un'unica cosa».

Se consideriamo dunque il λόγος quale l'unione di segni linguistici diversi atti a produrre un significato unitario, e se ammettiamo che tale unitarietà del significato non sia inficiata dal significare autonomo dei singoli *onòmata*, il fatto che il concetto *lasciar cadere la vampa* non sia designato da un *ònoma* singolo, ma da un *lògos* non presenta particolari problemi esegetici: in nessun luogo infatti Aristotele dice o lascia intendere che esista un singolo e preciso segno linguistico per indicare ciascun concetto, il che sarebbe assurdo, poiché il valore del *lògos* umano, inteso in senso linguistico ed anche in senso più ampio, è

²⁹ Arist., *Poetica*, XX, 1457 a 23 ss.

proprio di accostare significati diversi all'interno di un giudizio (cioè dire che "qualcosa è qualcos'altro") per elaborare nuove significazioni.

Abbiamo dunque raggiunto un primo punto saldo: οὐκ ἔστιν ὄνομα, «non c'è segno linguistico», nel testo Aristotelico, non va inteso in senso assoluto: «non esiste alcun segno», ma in senso restrittivo: «non esiste un segno singolo» per designare il concetto in questione, laddove esiste però un *lògos* che lo definisce: questo *lògos* è «lasciar cadere la vampa», che Aristotele riporta nel testo seppur senza sottolinearne il ruolo, come è tipico dall'estrema sinteticità che caratterizza le esemplificazioni aristoteliche.

Accordando con un passo dei *Topici*, parleremo dunque, a proposito dell'espressione *lasciar cadere la vampa*, di un discorso definitorio:

«εἰ γὰρ ἐστὶν ὄρος λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ πράγματι δηλῶν»³⁰:

«La definizione (ὄρος) è il discorso (λόγος) che rende manifesta l'essenza di una cosa».

Il concetto di cui il *lògos* rende manifesta l'essenza è appunto la *radiazione solare*.

Possiamo dunque fornire una risposta al dubbio che si poneva in precedenza: il fatto che non esista un segno linguistico unico o specifico per designare un concetto, non comporta in alcun modo che tale concetto sussista nella mente del parlante al di fuori come di una possibile rappresentazione linguistica, come se rispondente ad una sorta di linguaggio inteso ancora inespresso. Rileva Lo Piparo:

«Alla linguistica aristotelica risulta peraltro estranea l'idea di nomi, verbi e discorsi solo e soltanto mentali: in un linguaggio puramente mentale, e quindi senza alcuna realizzazione materiale, come interpretare tra l'altro il rapporto tra parti e tutto su cui insistono le definizioni aristoteliche?»³¹.

Un discorso definitorio, cioè, non può essere tale al di fuori del *lògos*, inteso come «discorso linguistico» e, nello stesso tempo, per Aristotele, ogni ente può essere conosciuto e definito attraverso il *lògos*, poiché ciò che non ha discorso definitorio non sussiste.

Lo Piparo fa riferimento al fatto che le definizioni aristoteliche in merito al linguaggio coinvolgono sempre il rapporto tra la parte ed il tutto, e la composizione fonetica del discorso: non esiste concetto rappresentato nella lingua al di là e al di fuori del segno linguistico.

³⁰ Arist., *Topici*, VII, 2, 153a 15.

³¹ Lo Piparo F., *op. cit.*, p.50.

Ciò non significa che non ci sia una forma di pensiero indipendente, o meglio, precedente il linguaggio, come avremo modo di chiarire più avanti, nella seconda parte dello studio³².

Aristotele parla chiaramente del pensiero pre-linguistico, tipico degli infanti, che sono in questo senso assimilati agli animali, per il fatto che, così come loro, si esprimono con suoni non linguistici³³.

Ma a livello linguistico, non è possibile distinguere tra un tipo di discorso interiore ed un discorso linguistico esplicito, come alcuni commentatori hanno voluto vedere in Aristotele³⁴.

Infatti, la nozione di σύμβολον (*sýmbolon*) introdotta nel *De interpretatione* è, come si è detto, quella di una tessera complementare al concetto cui il simbolo si riferisce³⁵, e la complementarità e l'unitarietà del segno linguistico, inteso come *semàinon* (parte fonetica dell'*ònomà*) e *semainòmenon* (concetto significato) va letta nei due sensi: anche un concetto, per essere tale, non può non essere formulato attraverso la lingua.

Chiarito questo punto, dobbiamo ora chiederci che cosa comporti, a livello di organizzazione linguistica e semantica, il fatto che un concetto sia veicolato da un *lògos* definitorio e non da un *ònomà* singolo.

In che rapporto sta il *lògos* definitorio con l'*ònomà kýrion*, ovvero il segno di uso comune che designa un oggetto?

Secondo i termini che Aristotele utilizza nell'*Organon*, bisogna ricavare, per utilizzare una felice traduzione di Umberto Eco, che «il termine è equivalente alla propria definizione e con essa è completamente convertibile».³⁶

Infatti, come apprendiamo dagli *Analitici secondi*:

«ὄρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας»³⁷:

«il discorso definitorio tende all'essenza e alla sostanza».

³² Si veda il discorso sulla somiglianza nel capitolo 7 di questo studio.

³³ Arist., *Problemi*, X, 36, 895a, 11-14: «οὐδὲ τὰ παιδιά φθέγγονται τὰ γράμματα».

³⁴ Ammonio, *In Aristotelis categorias commentarius*, 15, 4-9 (sta in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, editi Adolfus Busse, Berlin 1895).

³⁵ *sýmbola*, nell'antica lingua greca, sono le due parti di una tavoletta che due contraenti si scambiano come segno di riconoscimento del patto contratto (H. G. Liddell and R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press – Oxford 1996). Per questa interpretazione di *sýmbolon* si veda Lo Piparo, op. cit., 55 e ss.

³⁶ Eco U., *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, p. 25.

³⁷ *Analitici Secondi*, 90 b, 33-34.

Se ciò è vero in circostanze normali, è ancor più vero nel caso in cui il singolo segno linguistico non sussista, come nell'esempio della cataresi, in cui dobbiamo supporre necessariamente che la definizione dell'oggetto supplisca alla funzione di *ònoma* in modo equivalente, sanando così la cosiddetta *inopia linguae*.

Tutto questo può avvenire a patto che siano rispettati i criteri di definizione: qualunque definizione, per essere tale, deve predicare dell'oggetto una proprietà che sia coestensiva.

Ad esempio, nel caso della definizione di uomo come «animale dotato di parola», possiamo affermare che ogni volta che un animale parla, siamo in presenza di un uomo, ed ogni volta che siamo in presenza di un uomo ci troviamo di fronte ad un animale che parla: dunque il possesso del linguaggio è una proprietà coestensiva per l'uomo³⁸. In quanto rispondente al principio della coestensione, la definizione di uomo tende all'essenza e alla sostanza di uomo, ed è perciò convertibile con il segno linguistico *uomo*.

Riconsideriamo dunque il caso della *radiazione solare*, che Aristotele definisce: «lasciar cadere la vampa da parte del dio». La definizione è tale secondo i criteri sopra esposti, e dunque il significato di *radiazione solare* viene veicolato dal discorso definitorio «lasciar cadere la vampa da parte del dio», in modo equivalente a quanto farebbe un *ònoma kýrion*, se esso esistesse.

Ammettiamo ora per ipotesi che tale definizione della *radiazione solare* sia la più frequente, nella lingua greca, per esprimere il dato significato: in questo caso dovremo ammettere che questa definizione sia la designazione segnica più comune, ovvero la più *kýrion* tra le esistenti. Sulla linea dell'interpretazione di Eco, poiché la definizione è convertibile con il termine, in assenza di termine specifico essa può fungere dunque da *ònoma kýrion*.

Ma può un discorso, che per Aristotele non è *ònoma*, ma *lògos*, essere considerato *ònoma kýrion*? Se la questione fosse posta in questi termini una risposta affermativa potrebbe apparire incoerente. Tuttavia, bisogna considerare quanto detto in precedenza nell'analisi dell'*ònoma kýrion*, in cui si era rilevato come l'appropriatezza del segno linguistico non derivasse da una qualità intrinseca ad esso, ma semplicemente dall'uso:

«Chiamo comune (κύριον) il segno linguistico (ὄνομα) che tutti usano»³⁹.

³⁸ Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 a 10: «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων» (tra gli animali solo l'uomo è dotato di *lògos*).

³⁹ Arist., *Poetica* 1457b, 3. Si veda il capitolo 2 di questo lavoro.

L'ònoma *kýrion* ha dunque nella *Poetica* un valore puramente funzionale e relativo: serve per indicare in modo immediato e chiaro un oggetto ed è tale relativamente all'uso dei parlanti. Di conseguenza, se l'uso dei parlanti la lingua greca comporta il designare il concetto di *radiazione solare* con un *lògos* definitorio, non formato per assunto da un singolo ònoma, che non sussiste, ma formato pur sempre da *onòmata*, dobbiamo ammettere che tale definizione, in assenza di un ὄνομα κυριώτερον (un “ònoma più *kýrion*”) funge di risulta da ònoma *kýrion*.

Abbiamo ragionato in termini di ipotesi, assumendo che l'espressione aristotelica «lasciar cader la vampa» sia quella di uso comune presso i parlanti.

Tuttavia, risulterà subito evidente che tale definizione è solo una delle possibili definizioni di *radiazione solare*. Allo stesso modo in cui l'uomo potrebbe essere definito come «bipede terrestre»⁴⁰ e oltre che come «animale dotato di parola», così anche i raggi del sole potrebbero essere definiti in vari modi (a titolo di esempio: «gettare i raggi caldi sulla terra da parte di Apollo»).

Si noterà allora che tutte le definizioni, purché coestensive, si riferiscono all'oggetto in questione in modo equivalente, ma, per la precisione, non dicono la stessa cosa, poiché, come è stato già notato in precedenza, segni linguistici diversi non significano allo stesso modo.⁴¹ Questa precisazione, di cui si è già rilevata l'importanza per il discorso sulla metafora, discende dall'assunto primario del pensiero ontologico aristotelico:

«τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς»⁴²:

«l'essere si può dire in molti modi».

Vi sono infatti proprietà non equivalenti che possono essere predicate della stessa sostanza, come apprendiamo da più passi delle *Categorie*, in termini di differenza specifica: le predicazioni determinano la sostanza, ma sono tra loro non equivalenti, e si muovono dalla più universale alla più particolare, da quella maggiormente vicina all'οὐσία (“essenza” o “sostanza”) a quella che maggiormente le si discosta.

⁴⁰ È un esempio aristotelico introdotto più volte da Aristotele, tra cui negli *Analitici secondi* (II, 5-6) proprio per dimostrare il principio di coestensione: gli enunciati «l'uomo è un animale bipede» o «l'uomo è un animale terrestre» non sono rispondenti a questo principio, e dunque non si possono considerare definizioni.

⁴¹ Arist., *Retorica*, III, 2, 1405b 9 ss: «ἔτι οὐχ ὁμοίως ἔχον σημαίνει τόδε καὶ τόδε».

⁴² Arist. *Metafisica*, 4, 1003 a 33.

«Lasciar cader la vampa da parte del dio», dunque, è da giudicare equivalente all'enunciato «gettare i raggi caldi sulla terra da parte di Apollo», o ancora «il processo di illuminazione del pianeta» e così di seguito: questi *lògoi* si predicano esclusivamente della radiazione solare, e sono equivalenti a quel concetto, così da potersi convertire con esso e tuttavia, in senso stretto, non dicono la stessa cosa e dunque non sono l'uno il sostituto dell'altro: si predicano dello stesso oggetto determinandolo in modo diverso.

Cerchiamo ora di riconsiderare il passo aristotelico della catacresi nella sua complessità e di addentrarci nel procedimento metaforico ad essa sotteso.

Non è stato rilevato dai commentatori che nel testo aristotelico vi sono più procedimenti metaforici. Anzitutto, *lasciar cadere il grano* è un altro modo, meno *kýrion*, cioè meno appropriato, di dire *seminare*. In accordo con quanto detto in precedenza, possiamo affermare che il passaggio dal *seminare* a *lasciar cadere il grano* è certamente una *metaphorà* dal genere alla specie, poichè *seminare* è una specie di *lasciar cadere*, allo stesso modo in cui, per affermazione dello stesso Aristotele, *attingere* era una specie di *togliere*.

In modo analogo a quanto era avvenuto nel caso della *metaphorà* da specie a specie, una volta individuato nel *lasciar cadere* l'iperonimo di *seminare*, sarebbe teoricamente possibile ripercorrere la strada inversa per trovare, se esistesse, l'iponimo più comune che indichi *lasciar cadere i raggi solari*, allo stesso modo in cui era possibile, nell'esempio aristotelico, risalire dalla specie *strappare* al genere *togliere*, per ridiscendere poi dal genere alla specie, muovendo da *togliere* verso *attingere*.

Tuttavia, questo non è possibile, poichè, per l'assunto che definisce la catacresi, non sussiste un iponimo di *lasciar cadere* che faccia riferimento specifico ai raggi solari. Da questo punto di vista, è come se la metafora da specie a specie fosse interrotta, per la mancanza di un termine.

Se però osserviamo la questione da un alto punto di vista, possiamo affermare che l'ipotetico enunciato *lasciar cadere il grano da parte del contadino* è in qualche modo una definizione di *seminare il grano*, pertanto, in quanto coestensiva dell'oggetto cui si riferisce, può sostituire il segno linguistico con totale equivalenza, in un processo sinonimico:

lasciar cadere il grano [da parte del contadino] = *seminare il grano* [scil. da parte del contadino]

Poiché la definizione di *radiazione solare* è, per l'equivalenza di cui sopra, simile a quella di *seminare*, con l'aggiunta di un diverso *ònoma* che funge da oggetto ed un diverso agente, è possibile operare questa equivalenza:

lasciar cadere i raggi [da parte del dio] = *seminare i raggi* [scil. da parte del dio]

Fino a questo punto del ragionamento, si potrebbe ritenere di essere di fronte ad un'equivalenza di tipo matematico, piuttosto che ad una proporzione analogica o ad una *metaphorà*.

In realtà non è così: la *metaphorà* è il motore del procedimento. L'equivalenza infatti è possibile soltanto a patto di riconoscere che *seminare* può essere definito come una specificazione di *lasciar cadere*, che Aristotele chiama *metaphorà* dal genere alla specie, e che è il secondo tipo di *metaphorà* nell'elenco di *Poetica XXI*.

Al momento del riconoscimento della somiglianza, dovuta ad una diversa predicazione della qualità di *lasciar cadere*, dunque, la *metaphorà* è già in atto e produce una serie di effetti dinamici, poiché, come dirà Aristotele nella *Retorica*, la *metaphorà* riesce nel suo compito comunicativo e persuasivo quando esprime un'azione o movimento:

«λέγω δὴ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει»⁴³:

«intendo 'porre davanti agli occhi' quando esprima l'idea di 'esser in azione'».

Sulla questione della *metaphorà* come «porre davanti agli occhi» si ritornerà più avanti in modo più analitico⁴⁴.

Per ora è sufficiente notare come, nel caso in questione, sia in corso una *metaphorà* del secondo tipo, quella che i contemporanei studiosi di retorica definirebbero sineddoche particolarizzante.

La *metaphorà*, tuttavia, non si esaurisce nel procedimento della sineddoche, che pure è il movimento che la genera, ma si esplica nello scarto dal *kýrion*: ai parlanti è assolutamente evidente che il *seminare* è *kýrion* se detto del grano o delle sementi, ma non è *kýrion* detto dei raggi solari.

⁴³ Arist. *Retorica.*, III, 11, 1411b 25.

⁴⁴ Si veda il capitolo 8 di questo studio.

La sovrapposizione di *seminare*, o *epiphorà*, avviene dunque da un contesto *kýrion* quale *seminare il grano*, al di sopra di un contesto alieno, quale *i raggi solari*.

L'imposizione o *epiphorà* è del tutto riconoscibile nonostante l'*inopia linguae*, poiché del contesto *anònymon* esiste almeno una definizione comune (inteso nel senso matematico di "norma"), al di sopra delle quali l'*ònoma* estraneo viene imposto.

È ancora più chiaro ora in che senso intendere sovrapposizione: è solo tenendo presente il contesto *kýrion*, rappresentato dal sintagma *lasciar cadere la vampa*, che il *seminare* acquisisce un senso rispetto ai raggi solari; è solo leggendo la forzatura dell'*epiphorà*, che la *metaphorà* può riuscire.

Ancora una volta traspare l'inadeguatezza della lettura della *metaphorà* aristotelica come semplice sostituzione, poiché il processo analogico che ha generato la *metaphorà* è continuamente operante anche dopo la cosiddetta sostituzione.

Possiamo dunque affermare che nel meccanismo dell'*epiphorà* è necessario per i parlanti tener presenti nello stesso momento entrambi i contesti in gioco: il segno linguistico proveniente da un contesto alieno (che deve però essere ben chiaro su base analogica) viene sovrapposto al contesto presente, quello dell'enunciato dato, sopprimendo l'*ònoma kýrion* che forse sarebbe atteso, ma non sostituendolo, poiché l'*ònoma kýrion*, quando sussiste, è immediatamente ipotizzabile analogicamente, e, nel caso in cui non sussista, come nella cataresi, è la sua definizione ad essere immediatamente ipotizzabile, sempre su base analogica.

Ancora, non vi è una vera e propria sostituzione poiché, come Aristotele ribadisce nella *Retorica* e come abbiamo già rilevato, una *metaphorà* ed un *ònoma kýrion* non significano mai nello stesso modo, e non sono interscambiabili senza una differenza nel significato.

Come rileva giustamente Lo Piparo⁴⁵, noi non possiamo ragionare con le cose, ma solo con simboli, che non hanno la stessa essenza delle cose. I segni sono un sinolo di suono-concetto, né l'uno sussiste senza l'altro, come abbiamo visto, nel senso che ogni concetto è pensabile linguisticamente, e sussiste a livello cosciente nel momento in cui è linguisticamente pensato.⁴⁶

Tuttavia, non è la stessa cosa riferirsi ad un ente con un nome proprio, una definizione, od in modo metaforico: non perché cambi l'ente, ma perché cambia il rapporto tra mente e

⁴⁵ Lo Piparo, Aristotele... Op. cit., p. 178 e passim.

⁴⁶ Per quanto riguarda la priorità del pensiero sul linguaggio, tuttavia, si rimanda ai capitoli 5, 6, 7 del presente lavoro.

mondo. Il fatto che sia possibile farlo, non significa affatto che sia la stessa cosa. Se così fosse, sarebbe annullato il potere dell'analogia.

Infine, il caso della catacresi ci consente di chiarire meglio quanto detto nel precedente capitolo a proposito della differenza tra *glossa* e *metaphorà*: la *glossa* è una sostituzione di un termine con un altro termine più oscuro, che rende più complessa la comprensione del testo e questo procedimento riguarda solo l'asse paradigmatico e i rapporti in *absentia*; la *metaphorà*, invece, coinvolge tutta la stringa sintagmatica, in quanto sovrappone al contesto presente un significato che è *kýrion* in altro contesto, tenendo entrambi i contesti vivi sul piano analogico.

Quest'idea aristotelica non fu del tutto perduta nell'antichità, poiché sembra chiara a Cicerone:

«non est autem in verbo modus hic [translatum], sed in oratione, id est, in continuatione verborum».⁴⁷

Parlando della metafora (*translatum*), Cicerone rileva come questo procedimento retorico (*hic modus*) non risieda nel singolo segno linguistico (*in verbo*), ma nel discorso, nella continuità dei segni (*in continuatione verborum*), ovvero si dispieghi nel sintagma.

Interessante notare che nell'*Orator*, Cicerone sembra seguire il testo Aristotelico della *Poetica*⁴⁸, in cui la metafora è connessa all'enigma:

«Est hoc magnum ornamentum orationis, in quo obscuritas fugienda est; et enim hoc fere genere fiunt ea, quae dicuntur aenigmata»⁴⁹:

«È questo [la metafora] un grande ornamento del discorso, in cui bisogna cercare di non essere oscuri: in caso contrario infatti la metafora si accosta a quel genere di espressioni chiamate enigmi».

Le indicazioni sembrano del tutto simili a quelle che Aristotele fornisce sia nella *Poetica* che nella *Retorica*, in quest'ultima senza riferirsi all'enigma, ma all'entimema⁵⁰.

Tuttavia, la cognizione retorica di Cicerone mostra nel complesso che la parte più cospicua ed interessante della concezione aristotelica di metafora è rimasta del tutto incompresa.

Nell'*Orator*, più tardi rispetto al *De oratore*, Cicerone, citando esplicitamente Aristotele, considera quella che abbiamo considerato catacresi una metafora, per quanto non intenda probabilmente le ragioni del sistema aristotelico, rilevando infatti solo l'aspetto estetico

⁴⁷ Cicerone, *De oratore* III, 167.

⁴⁸ Aristotele, *Poetica*, XXII, 1458a 24. Si veda il capitolo 2.

⁴⁹ Cicerone, *De oratore*, III, 167

⁵⁰ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b20 ss.

ornamentale del tropo. Dice infatti che le metafore possono essere dettate anche da necessità, anziché dalla ricerca stilistica della *suavitas*, cioè dello stile elegante:

«Translata dico, ut saepe iam, quae per similitudinem ab alia re aut suavitatis aut inopiae causa transferuntur»:

«chiamo traslati (metafore), come già detto, le parole che sono trasferite da un altro contesto linguistico o per eleganza stilistica o per colmare una lacuna».

Cicerone precisa che (differentemente dalla sua tradizione successiva) Aristotele considera metafore anche la metonimia e l'*abusio* (rafforzando l'idea secondo cui Aristotele non considerasse il *κόσμος* una metonimia):

«Aristoteles autem translationi et haec ipsa [immutata] subiungit et abusionem, quam *katachresin* vocant, ut cum minutum dicimus animum pro parvo; et abutimur verbis propinquis, si opus est vel quod delectat vel quod decet.»⁵¹:

«Invece Aristotele aggiunge al traslato anche le metonimie e l'*abusio*, che chiamano *catacresi*, quando diciamo pusillanime invece chi ha un piccolo animo; ed usiamo impropriamente le parole vicine, se è necessario o perché fa piacere o perché si adatta bene».

Per evitare equivoci nell'interpretazione, è necessario precisare che Cicerone, con il vocabolo greco *katachresin* (κατάχρησις), non intende in questo passo ciò che abbiamo inteso nell'analisi del passo della *Poetica*, ovvero una metafora che colma l'*inopia lingua*, ma intende invece il concetto latino dell'*abusio*, ovvero l'utilizzo in modo improprio di termini che vanno oltre le loro possibilità. Si tratta di una semplice divergenza lessicale, dovuta al fatto che il termine *catacresi* non è aristotelico ed è stato utilizzato ed inteso diversamente nella tradizione⁵².

La testimonianza di Cicerone è utile a notare che l'*ars rhetorica* latina avverte la teoria della metafora aristotelica come un *unicum*, più che come l'archetipo della tradizione retorica, tanto che addirittura Cicerone non riesce a spiegarsi il motivo della scelta aristotelica di rendere il campo della metafora quasi omnicomprensivo rispetto ad altri tropi, in particolare alla metonimia ed all'*abusio*. Cicerone non legge la portata cognitiva del discorso aristotelico, poiché è ancorato alla dimensione puramente stilistica della

⁵¹ Cicerone, *Orator*, 92-94.

⁵² Nell'opera di ps-Plutarco (*De Homeri vita et poesi*, 18) La *catacresi* è utilizzata solo in assenza di un nome proprio. È questa l'interpretazione di Black e di gran parte della retorica contemporanea, ed è l'accezione in cui abbiamo inteso la *catacresi* nel nostro studio. Tuttavia nella *Rhetorica ad Herennium*, fonte retorica di tutta la latinità, non è specificata l'*inopia linguae* a base della *catacresi*. Per le diverse interpretazioni si veda sempre Calboli, op. cit., loc cit.

metafora. Ciò nonostante rileva la tendenza aristotelica a considerare la metafora utile anche a coprire un vuoto linguistico, scoprendo così inavveritamente una contraddizione nella lettura di Aristotele che permane anche al giorno d'oggi: se la metafora è un processo in grado di utilizzare segni linguistici per significare altro attraverso analogia, non può avere una natura puramente stilistica e non può essere un semplice meccanismo di sostituzione.

Possiamo ora introdurre l'ultima parte del discorso sulla *metaphorà* nella *Poetica*:

«ἔστι δὲ τῷ τρόπῳ τούτῳ τῆς μεταφορᾶς χρῆσθαι καὶ ἄλλως, προσαγορεύσαντα τὸ ἀλλότριον ἀποφῆσαι τῶν οἰκείων τι, οἷον εἰ τὴν ἀσπίδα εἶποι φιάλην μὴ Ἄρεως ἀλλ' ἄοινον»⁵³:

«Ma è possibile valersi di questo tipo di metafora [quello per analogia] anche in altro modo: chiamando una cosa con il nome di un'altra, togliere a quest'ultima qualcosa di quel che le è proprio, come ad esempio se si chiamasse lo scudo 'coppa' non già 'di Ares' ma 'senza vino'».

Con questo corollario all'analogia si conclude la rassegna sulle quattro forme di *metaphorà*. La comprensione del passo dipende dal riferirlo nella giusta misura ai presupposti analogici in precedenza fondati.

Si è detto che alla base della metafora *lo scudo è la coppa di Ares*, è data una proporzione la cui equivalenza è relativa a rapporti di contiguità.

Si è anche accennato al fatto che i rapporti metonimici siano in realtà due: nel primo rapporto l'oggetto rappresenta l'attività che con tale oggetto può essere svolta (la coppa per la libagione, lo scudo per la guerra); nel secondo rapporto metonimico, quello emergente, l'oggetto si lega per contiguità al soggetto che lo utilizza come strumento, e lo rappresenta.

Se tentassimo di rappresentare nello schema proporzionale entrambi questi rapporti metonimici, otterremmo quanto segue:

$$\frac{\text{coppa}}{\text{libagione}} : \text{Dioniso} = \frac{\text{scudo}}{\text{guerra}} : \text{Ares}$$

Nell'attribuzione di una qualità della coppa allo scudo, Aristotele intende eliminare uno dei due rapporti metonimici. Risulta infatti chiaro che, ciò che conta nella proporzione, è il rapporto tra il dio ed il proprio oggetto in quanto ciascuna divinità è determinata dalla

⁵³ *Poet.*, 1457 b 30-34.

compagnia di un utensile. nel trasferire un oggetto al dio che non ha alcun rapporto con quell'oggetto, nel sintagma *coppa di Ares*, si intende in modo analogico raffigurare *in absentia* il rapporto tra scudo e Dioniso, anche se questi non verrà citato.

Abbiamo postulato questo quando abbiamo dimostrato che non c'è vera sostituzione, ma compresenza dei due contesti diversi entrambi attivi all'interno della metafora.

È solo in questo modo, cioè tenendo presente il contesto convenzionale non metaforico, che ai parlanti è possibile attribuire il rapporto tra *coppa* ed *Ares* solo a quella parte della proprietà della coppa che è funzionale alla costruzione del significato del sintagma: tra *Ares* e *coppa* il rapporto non può essere dato dall'attività della libagione, che è un significato metonimico di certo veicolato dalla coppa, ma soltanto dalla particolare relazione che si instaura tra il dio ed un oggetto significativo, in modo tale che questo oggetto, come un epiteto, diventi identificativo del dio.

Come si vedrà meglio nel capitolo 7, la somiglianza o analogia tra gli enti e di risulta tra i le entità psichiche o concetti può avere diversi gradi. Dei reali si possono predicare qualità in gradi diversi. La metafora, come un enigma, predica di un oggetto qualcosa che normalmente non sarebbe predicabile, dicendo ad esempio che lo *scudo* è un *coppa*.

Questo significa che delle proprietà che sono predicabili di coppa, alcune, oppure una sola, ma in grado diverso, si può predicare anche dello scudo. Questa proprietà della coppa è quella di essere "strumento identificativo del dio".

Su queste basi, dunque, è da inserire il discorso di Aristotele, secondo cui si può ottenere lo stesso effetto negando «una parte di ciò che è proprio» (τῶν οἰκείων τι).

Le proprietà di una sostanza che sono predicabili di un'altra, dunque, possono essere definite delimitandole attraverso la negazione di ciò che non è predicabile.

Dunque nell'enunciato *lo scudo [di Ares] è una coppa senza vino* (ἄοινον), coppa è una predicazione che viene privata del suo riferimento metonimico al contenuto dell'attività svolta attraverso tale oggetto, secondo la stessa ricomposizione semantica che avveniva, al positivo, con la specificazione «di Ares».

Questo tipo di metafora è meno significativa, poiché l'attivazione da parte dei parlanti, nel tentativo di ricostruirne il significato, è minore: infatti, il contenuto semantico che deve essere escluso dalla comprensione, è esplicitato nel «senza vino».

Come Aristotele dirà nel capitolo XXII della *Poetica*⁵⁴, un procedimento metaforico troppo semplice non ha motivo d'essere, e troppo complicato dà luogo ad un enigma e rimane incompreso. L'attivazione di processi cognitivi di comprensione, come vedremo meglio nei prossimi capitoli e come si evince dalla *Retorica*, è la vera natura funzionale della *metaphorà* aristotelica. Nella metafora dell coppa senza vino, dobbiamo infatti supporre un contesto comunicativo in cui sia abbastanza chiaro che il parlante si riferisce agli strumenti privilegiati delle due divinità citate. Se così non fosse, in un enunciato come *lo scudo è una coppa senza vino* tale metafora rischierebbe di rimanere incompresa.

⁵⁴ Arist., *Poetica*, 1458a 18 ss.

V. Pensiero, lingua, realtà. Alcuni problemi relativi al triangolo semiotico

La *vexata quaestio* del rapporto tra pensiero, lingua e realtà si pone continuamente come sfondo di una qualsiasi teoria sulla metafora conoscitiva: una metafora, cioè, intesa come un processo cognitivo che mette in relazione il soggetto pensante con il mondo circostante, prima ancora che esprimere dei significati.

Gli studi sulla metafora così intesa si dipanano tra retorica, linguistica, filosofia del linguaggio, e, da qualche tempo, anche tra neurologia e psicologia, motivo per cui non è possibile non entrare in contatto con alcune difficoltà teoriche ed epistemologiche in merito ai processi di cognizione umana. Sarebbe forse impossibile trattare in questa sede una cronologia completa del pensiero filosofico del linguaggio in relazione al rapporto tra lingua, pensiero e realtà.

Basterà far luce su alcuni aspetti teorici sottesi al pensiero aristotelico sulla metafora, che, come è ormai noto, intende la *μεταφορά* non come un semplice tropo di interesse retorico, ma piuttosto un insieme di procedimenti cognitivi, rilevabili a livello linguistico.

Alla domanda se la metafora cognitiva possa o meno essere considerata una concezione aristotelica, la risposta non può che essere affermativa, seppure questa affermazione porti con sé il seguente paradosso, se si considera che il pensiero contemporaneo sulla ‘metafora cognitiva’ si sviluppò nel secolo scorso proprio in chiave anti-aristotelica¹, contrapponendosi, cioè, alla teoria classica della metafora, il cui archetipo è Aristotele.

Considerare la metafora come un processo cognitivo implica l’analisi delle modalità e delle strategie cognitive del parlante. Non è possibile dunque non dar conto in questo studio di quale sia la posizione aristotelica in merito alle operazioni logico-cognitive dell’anima e di quale rapporto intercorra tra pensiero e linguaggio, per quanto, naturalmente, i testi e le testimonianze indirette ci lascino dedurre.

Per quanto rilievo psichico si intenda dare al processo metaforico, non bisogna poi trascurare che le manifestazioni del processo mentale che chiamiamo ‘metafora’ sono del tutto linguistiche: il primo e principale campo d’indagine sulla metafora rimane dunque la lingua, intesa, evidentemente, non come insieme di procedimenti retorici, ma come espressione di un fenomeno psichico.

¹ M. Black, *Metaphor*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 55, 1954; Lakoff G. e Johnson M., *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in «Journal of Philosophy» 77, no. 8, p. 453-86. University of Chicago Press, Chicago 1980.

Il definire come Aristotele intenda la funzione ed il funzionamento delle metafore nella lingua apre dunque la strada alla riflessione sulla funzione e sul funzionamento del cervello umano in Aristotele, sia per quanto concerne l'elaborazione dei dati che esso raccoglie dal mondo esterno e sia per le possibilità della relazione comunicativa. Infine, inevitabilmente, il parlare di processo cognitivo comporta la necessità di definire prima o poi un oggetto di conoscenza, o, più precisamente, implica che venga affrontato il problema di quale tipo di conoscenza sia favorita dal procedimento metaforico, e di che cosa sia 'conoscenza' per Aristotele.

Pur nella parziale divergenza delle varie interpretazioni del pensiero linguistico di Aristotele, gli studiosi riconoscono che lo studio dello Stagirita non fosse alieno da queste problematiche epistemologiche, seppure, probabilmente, non si ponessero in chiave così evidente come nel pensiero contemporaneo. Aristotele, infatti, intendendo fondare un sistema filosofico universale ed onnicomprensivo, doveva far fronte ai dubbi relativistici, circolanti nella filosofia antica, ed attribuiti convenzionalmente al pensiero di Gorgia: «nulla esiste, se esistesse non sarebbe conoscibile dall'uomo, se fosse conoscibile non si potrebbe comunicare»².

Domande come: che cos'è la conoscenza? in che modo siamo in grado di conoscere la realtà? la conoscenza è comunicabile? appartenevano senza dubbio al dibattito filosofico cui Aristotele doveva far fronte per dare un fondamento oggettivo al suo sistema filosofico. Prima di Aristotele, già Platone si era dovuto scontrare con questi problemi epistemologici e, proprio attraverso una nota metafora, aveva riaffermato il potere conoscitivo del pensiero umano ed il fondamentale ruolo che il linguaggio ha nella conoscenza. Platone riteneva che la verità non fosse conoscibile appieno dall'uomo, poiché confinata nell'iperuranio ideale, e tuttavia considerò la parola ed i processi logici il mezzo migliore per avvicinarsi alla conoscenza. Quando nel *Fedone*, Socrate dichiara di aver intrapreso il metaforico δεύτερον πλοῦν (*dèuteron ploùn*, "seconda navigazione"), si affida agli argomenti logici come ad un rifugio, uno schermo attraverso cui tendere alla verità, poiché cercare di guardare la realtà solo attraverso la percezione può render ciechi nell'anima, così come fissare lo sguardo nel sole:

² DK 82 B 3 a.

«ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.»³

«mi è sembrato di dover farmi schermo coi λόγοι, per tendere con lo sguardo alla realtà di ciò che è attraverso di essi».

Comunque sia da tradurre il vocabolo λόγος (*lògos*)⁴, ‘ragionamenti logici’, ‘discorsi filosofici’, è chiaro che Platone sta facendo riferimento ad un ruolo conoscitivo del linguaggio quale espressione della logicità del pensiero. Il linguaggio, e non da ultimo il linguaggio metaforico, assurge dunque per Platone a strumento privilegiato di conoscenza. La stessa ‘seconda navigazione’, quale che ne sia la lettura filosofica nell’opera di Platone⁵, è la metafora di un percorso più impegnativo del comune da intraprendere per giungere alla meta della conoscenza.

La prima navigazione era infatti per i Greci quella a vela, meno faticosa, mentre la seconda prevedeva l’utilizzo dei remi, il cui ruolo di spinta, nella metafora, è rappresentato dai *lògoi*.

Platone sembra dire che il passaggio decisivo verso la conoscenza è possibile solo attraverso lo strumento linguistico, non esente dallo strumento metaforico (troppo facile ricordare qui il ‘mito della caverna’) che può essere utile a rispecchiare la realtà degli enti. Nel passo del *Fedone*, dunque, Platone si pone dei quesiti metodologici sull’indagine filosofica, e giunge ad affermare che attraverso i λόγοι (*lògoi*) è possibile studiare gli oggetti filosofici nella loro realtà, e non come in immagini riflesse:

«οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις»⁶.

«non intendo assolutamente dire che colui che ricerca gli enti attraverso i *lògoi* li osserva sotto forma di sembianze e non come sono in realtà».

Il λόγος è la parte più divina dell’uomo, quella che maggiormente (se non perfettamente) è in grado di intuire l’essenza del reale, attraverso il pensiero, e comunicarla attraverso la

³ Platone, *Fedone*, 99e 4 ss.

⁴ ‘Conceptions’, secondo la traduzione di Harold North Fowler (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.); ‘argomenti logici’ secondo Ezio Savino (*Fedone*, Mondadori, Milano 1987)

⁵ Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone....*

⁶ Platone, *Fedone*, 100 a ss.

parola, in aperta contrapposizione rispetto al relativismo sofistico di Protagora e soprattutto Gorgia.

Come detto, nell'interpretazione corrente i λόγοι sono gli argomenti filosofici, i discorsi logici.

Non è possibile però distinguere e separare il concetto di λόγος da quello di linguaggio: a livello etimologico, come a livello filosofico e pratico, il 'ragionamento logico' dei greci passa esclusivamente attraverso la parola. λόγος è quindi da intendersi come discorso linguistico dai contenuti filosofici. La conoscenza non si esercita solo nel νοῦς (*noûs*, 'pensiero, intelligenza'), ma agisce nel λόγος, il pensiero fatto parola, o il pensiero-parola. Provando a leggere il passo platonico intendendo λόγοι nel senso stretto di 'parole' l'esito è suggestivo:

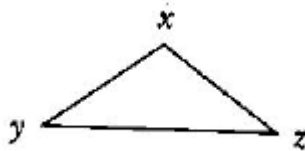
«non intendo assolutamente dire che colui che ricerca gli enti attraverso *gli strumenti linguistici* li osserva sotto forma di sembianze e non come sono in realtà».

Questa traduzione, evidentemente, non rende fede al pensiero di Platone, poiché nel λόγος platonico è compresa anche la significazione di 'pensiero filosofico'. Non si può però affermare che questa interpretazione sia del tutto falsa: è infatti innegabile che la conoscenza filosofica cui Platone sta alludendo è quella data dai ragionamenti filosofici, che non possono essere disgiunti dagli strumenti linguistici e dagli schemi di lingua. È vero, dunque, che ragionare sugli enti con le possibilità che ci offre la lingua porta ad una conoscenza più salda degli enti, rispetto alla semplice percezione che ci è offerta dai sensi. Dunque, Platone riafferma il primato della ragione, in precisa polemica con l'ambiente sofistico, precisando che gli enti sussistono, che la conoscenza è possibile attraverso i discorsi filosofici, che essa è comunicabile.

Ma è nel pensiero aristotelico, per la portata che ebbero le sue intuizioni sulla natura del linguaggio, seppure non formulate in un trattato né in un luogo specifico della sua opera, che le considerazioni sul rapporto tra pensiero, lingua e realtà, ovvero ciò che è stato definito il *triangolo semiotico*⁷, si fanno più ricche di contenuti.

Il triangolo semiotico, già presente nel pensiero antico di Platone, Aristotele e degli Stoici, seppure con lievi variazioni, presuppone la separazione di tre piani: il significato (x), l'espressione linguistica (y), i realia (z):

⁷ Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 19 p. 58.



Con “significato” (x), termine che nello sviluppo delle teorie linguistiche è stato inteso in modi così diversi da risultare oggi, ironia della sorte, di dubbio significato, intendiamo, nel senso più comune, la ricostruzione mentale che il parlante/i parlanti ha/hanno di un oggetto, un concetto o di un’esperienza; tale significato si riferisce, ad un oggetto o concetto o esperienza presente nel mondo (z). Non importa, per il momento, stabilire in quale modo avvenga questo riferimento.

Infine, il significato è veicolato da un’espressione linguistica (y).

Questa impostazione, non così diversa rispetto alle problematiche poste da Frege e Wittgstein, è presente in nuce in Aristotele, quando il Filosofo afferma che:

«τὰ δὲ ὀνόματα σημαίνει τι»⁸,
 «i segni linguistici significano qualcosa».

Ad Aristotele è noto che il σημαίνον (*semàinon*, ‘significante’, ‘ciò che porta si riferisce a qualcos’altro’, ovvero *stat pro aliquo*) si riferisce ad un σημαινόμενον (*semainòmenon*, ‘significato’) presente nella mente del parlante, ben distinto da ciò a cui il significato rimanda, ovvero il mondo esterno.

Alieno da qualunque equivoco nominalismo, Aristotele ritiene il mondo oggettivamente esistente, in modo indipendente dal pensiero, e però conoscibile attraverso i procedimenti cognitivi propri del pensiero umano: ovvero i procedimenti di astrazione.

Permangono alcuni dubbi tra gli studiosi sull’esistenza oggettiva delle categorie aristoteliche al di fuori del pensiero: ciò che pare certo è che le categorie aristoteliche non forniscono alcuna esistenza a ciò che è di per sé esistente, ovvero la sostanza: esiste *solo* la sostanza, ma essa è conoscibile attraverso processi che colgono l’universale.

A noi pare, come vedremo, che Aristotele avesse ben chiara la distinzione tra *realia* e ricostruzione mentale della realtà, né poteva pensare, come fu per Platone, che le categorie esistessero al di fuori e oltre la mente che era in grado di concepirle.

⁸Aristotele, *Retorica*, III, 10, 5.

Il pensiero conosce dunque attraverso l'applicazione di categorie che si muovono dal generale al particolare e viceversa. Che cos'è dunque il "significare" detto dell'*ònoma*?

Per Aristotele è indubitabile che tra realtà da una parte e pensiero-linguaggio dall'altra vi sia continuità, quella continuità che rende i rapporti che sussistono tra gli oggetti linguistici simili, ovvero proporzionali, ai rapporti che sussistono tra i realia.

Prima di indagare il rapporto tra pensiero e realia, tuttavia, è bene analizzare quale sia il rapporto tra significante e significato, che dà origine al sistema segnico della lingua: se il linguaggio «significa qualche cosa», dovremo indagare su che cosa sia questo *quid*, senza supporre, influenzati da alcune riletture di Aristotele, che esso sia l'oggetto reale o referente, ma piuttosto la sua rappresentazione mentale.

Nel noto passo del *De interpretatione* 16a, Aristotele individua le articolazioni della voce come simboli di ciò che accade nell'anima:

«ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ»⁹.

«Le articolazioni della voce sono 'simboli' dei pathémata che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono delle articolazioni della voce».

Molto della linguistica aristotelica dipende dal significato attribuito in questo passo a ἐν τῇ ψυχῇ πάθημα (*en té psyché pàthema*).

Edghill¹⁰ traduce il sintagma come: «mental experiences», mentre nella maggioranza delle traduzioni italiane troviamo la lettura: «affezioni dell'anima», ma non è ben chiaro a cosa alluda questo termine. Che cosa sono queste 'affezioni' di cui le parole sono 'simboli'?

Ne dà una chiara spiegazione Riondato, che ben rende la tradizione interpretativa del passo:

«per affezioni dell'anima si intende tutto ciò che dall'anima viene accolto in qualche modo, ma non considerato in sé, bensì proprio come colto, avvertito dall'anima. saranno perciò stati d'animo sentimenti, passioni, sensazioni, opinioni, concetti ecc.: in breve tutto ciò che nell'anima trova una sua espressione in quanto dall'anima in qualche modo viene accolto. Nell'espressione greca pàthema c'è l'idea del patire.»¹¹

⁹ Aristotele, *De interpretatione*, 16 a 4.

¹⁰ Nella traduzione di Edghill (*The Works of Aristotle*, ed W. D. Ross, Oxford Clarendon Press, 1928, vol I): "Spoken words are the symbols of mental experience and written words are the symbols of spoken words".

¹¹ Ezio Riondato, *De interpretatione*, ed. Antenore, Roma 1952, p. 17.

πάθημα (*pàthema*) viene letto alla luce della sua derivazione da πάσχω (*pàscho*, dalla radice *path-*), ‘subisco una situazione, soffro, patisco’, nel senso di un’anima come soggetto passivo che accoglie delle sensazioni disparate. Le articolazioni della voce sarebbero dunque il simbolo di tali percezioni dell’anima.

Come ha brillantemente rilevato Lo Piparo, tuttavia, πάθος per Aristotele non ha un significato antropologico né biologico: nella *Metafisica*, infatti, i πάθη τῆς οὐσίας sono considerati i modi di essere o trasformazioni di qualcosa in qualcos’altro, in base ad una certa qualità:

«πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ’ ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα: ἓνα δὲ αἰ τούτων ἐνέργεια καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἰ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις»:¹²

«*pàthos* è detto la qualità rispetto alla quale è possibile trasformarsi, come il bianco e il nero, e il dolce e l’amaro, e il pesante e il leggero, e tutte le altre qualità simili: sono detti *pàthos* anche l’attuazione di queste e le trasformazioni ormai in atto».

Il πάθος (*pathos*) è dunque la trasformazione di una sostanza secondo una certa qualità, o la sostanza stessa in trasformazione. Nei *Problemi*, in un passo cui abbiamo già fatto cenno, Aristotele afferma che l’aspetto fonologico della lingua, ovvero i *gràmματα*, sono *pàthe* della voce, ovvero i meccanismi interni di trasformazione e modulazione della stessa.

I *pàthe* sono la voce stessa in mutamento dinamico, sono ciò che fa di una lingua una lingua:

«ἔστι δ’ ὁ λόγος οὐ τὸ τῆ φωνῆ σημαίνειν, ἀλλὰ τοῖς πάθεσιν αὐτῆς, καὶ μὴ ὅτι ἀλγεῖ ἢ χαίρει. τὰ δὲ γράμματα πάθη ἐστὶ τῆς φωνῆς. ὁμοίως δ’ οἱ τε παῖδες καὶ τὰ θηρία δηλοῦσιν»:¹³

«la lingua (*lògos*) non è il semplice significare attraverso la voce, ma è il significare attraverso i *pàthe* [meccanismi interni di trasformazione] della voce, e [la lingua significa] non per il fatto che la voce è segno dolore o piacere. I *pàthe* della voce sono le lettere. Così i bambini molto piccoli sono simili agli animali».

Sono questi *pàthe* a distinguere il linguaggio umano da quello degli animali o degli infanti: nel prosieguo si chiarifica infatti che la somiglianza tra infanti ed animali è nel non essere

¹² Arist. *Metafisica*, 1022b 15-19:.

¹³ Arist., *Problemi*, X, 36, 895a 11 ss.

in grado di servirsi dei gràmματα. Sia gli uni che gli altri usano la voce come un segnale, e non come di un sistema fonologico di segni linguistici.

Nel *De anima*, Aristotele utilizza il vocabolo *pàthos* in riferimento a ψυχή (*psychè*), l'anima, chiedendosi se τὰ τῆς ψυχῆς πάθη ('i pàthe dell'anima') siano da inferire alla sola anima o al sinolo di anima e corpo. Le affezioni di cui sta parlando sono certamente sentimenti e passioni: il coraggio, l'appetito, l'ira, ma Aristotele fa anche esplicito riferimento al pensiero: τὸ νοεῖν (*tò noèin*) come all'affezione più particolare dell'anima, poiché è la più distaccata ed indipendente dal corpo.

Si potrà ora obiettare che nel *De interpretatione* Aristotele utilizzi il vocabolo παθήματα (*pathèmata*), e non πάθη (*pàthe*), come nella *Metafisica*, per riferirsi ai movimenti dell'anima.

L'espressione παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (*pathèmata en thè psyché*) ricorreva però già nella *Repubblica* di Platone:

«καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν* μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν* ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν»:

«Assumi con me questi quattro παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (*pathémata en psyché*) come quattro parti [in cui le operazioni intellettuali si dividono]: *noesis* ('pensiero') è superiore alle altre, come seconda c'è la *diànoia* ('opinione'), come terza *pistis* ('credenza') e come ultima *eikasìa* ('immaginazione')».¹⁴

Se παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ è un'espressione tecnica di Platone, che con essa indica le operazioni cognitive dell'intelletto, è possibile pensare che Aristotele proprio ad essa faccia riferimento, considerando che in tema di linguaggio Aristotele spesso rimanda a passi paralleli di Platone¹⁵.

Se così fosse sarebbe spiegato il motivo per cui Aristotele utilizzi il vocabolo *pathémata* anziché il più usuale, almeno nella sua opera, *pàthe*, che pure si forma sulla stessa base semantica.

Si può allora pensare che, in *De interpretatione* 16a, Aristotele stia facendo riferimento più alle operazioni cognitive dell'intelletto che non alle semplici sensazioni, come si ritiene nella lettura tradizionale del brano. È del tutto sostenibile dunque la lettura di Lo Piparo:

¹⁴ Platone, *Repubblica*, VI, 511d ss. Il testo seguito, di cui ho dato traduzione libera, è quello di *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903, di cui propongo, per confronto, la traduzione di Paul Shorey (Harvard University Press, Cambridge, MA- William Heinemann Ltd., London 1969): “

¹⁵ cfr. p. a proposito della discussione sul κατὰ συνθήκην.

«le articolazioni della voce sono simboli delle operazioni logico-cognitive dell'anima umana»¹⁶.

Alle considerazioni di Lo Piparo potremmo affiancare questo ulteriore ragionamento: se la traduzione dei *pathémata* fosse semplicemente quella di «affezioni» nel senso di 'traccia psichica' della percezione, non vi sarebbe ancora una volta il distinguo, da Aristotele stesso proclamato) tra le articolazioni vocali e i suoni inarticolati: questi ultimi comunicano nel mondo animato sensazioni e stati d'animo "informi", mentre le articolazioni della voce sono simboli (cioè sono legate in modo biunivoco e complementare) agli aspetti cognitivi dell'anima, vale a dire ai concetti ed ai giudizi che sono esclusivi dell'animo umano.

Potremmo dunque sostenere che, in Aristotele, i problemi principali dell'epistemologia contemporanea, emersi nella filosofia empirica in particolare in Locke, erano già presenti, per quanto Aristotele li risolvesse, diversamente dal pensiero contemporaneo, ritenendo le categorie ontologiche e logiche dell'intelletto umano sufficienti a conoscere la realtà (ma non le confondeva con la realtà, come purtroppo ancora oggi alcuni studiosi ritengono).

Per Aristotele, le categorie grammaticali e sintattiche attraverso cui esprimiamo il pensiero, non sono puramente convenzionali, ma in qualche modo sono connesse con categorie della mente, la cui principale è l'οὐσία, tradotto come "sostanza", ma di fatto più vicina a "il concetto di essenza". Per Aristotele la lingua è certamente espressione del pensiero, ed il pensiero umano conosce la realtà attraverso l'applicazione ai dati percettivi di categorie mentali che, se non sussistono nella realtà, sono però così razionali da poter essere alla realtà applicate con successo: i rapporti che si stabiliscono tra i realia, per Aristotele, sono proporzionali ai rapporti che si stabiliscono tra i concetti attraverso le categorie mentali, e sono esprimibili in modo soddisfacente attraverso le categorie linguistiche.

Nel corso del XX secolo, tuttavia, questa fiducia di derivazione aristotelica nel potere rappresentativo delle categorie psichiche rispetto alla realtà sembra incrinarsi irrimediabilmente, e questa critica generale all'impostazione aristotelica ha investito anche la teoria della metafora.

I linguisti ed i filosofi del linguaggio hanno via via notato come, a livello pratico, non sia quasi mai possibile distinguere le operazioni del pensiero dal loro rivestimento linguistico, ed è stato più volte dimostrato come la lingua influenzi in qualche modo il pensiero, e

¹⁶ Lo Piparo, *op. cit.*, p. 47.

talora possa determinarne gli effetti: la lingua non esprime il pensiero, ma lo costruisce, permettendoci di pensare.

Benveniste, in un famoso lavoro, ipotizzava che la struttura delle categorie aristoteliche fosse empiricamente derivata dalle proprietà accidentali della lingua greca, il che ha certamente un fondo di verità:

«Ci domandavamo di che natura fossero le relazioni tra categorie di pensiero e categorie di lingua. Nella misura in cui vi si riconosca una validità, per il pensiero, le categorie di Aristotele si rivelano come una trasposizione delle categorie di lingua.

È ciò che si può dire che delimita e organizza ciò che si può pensare¹⁷».

Dunque, per Benveniste, se teoricamente le facoltà di linguaggio e di pensiero sembrano essere separate, fattivamente la facoltà linguistica delimita e organizza il pensiero.

Le categorie aristoteliche, dunque, non sarebbero che una «proiezione concettuale di una data realtà linguistica¹⁸».

Per dimostrare questo, Benveniste propone un parallelo del greco con la lingua ewe, parlata nel Togo, in cui la nozione di “essere”, come intesa nella lingua greca, è ripartita tra cinque verbi affatto diversi. Noi possiamo raggrupparli in base alla nostra personale cognizione del verbo *essere*, ma si tratta di un’operazione arbitraria che agisce su tipi di predicato differenti¹⁹.

Benveniste mostra come il significato di οὐσία (*ousìa*, ‘essenza o sostanza’), diviene dunque difficilmente traducibile in lingua ewe, in quanto il concetto di /essere/ aristotelico non è veicolato da un’espressione di corrispondente campo semantico nella lingua ewe, e i verbi che si avvicinano a *essere* come noi lo concepiamo hanno anche rapporti sintattici

¹⁷ Emile Benveniste, *Catégories de pensée et Catégories de langue*, «Les Études Philosophiques», P.U.F., 4, Paris 1958. (trad. It. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Mi 1971, p.87)

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Riguardo al verbo *essere* nelle grammatiche indeuropee, Benveniste ha ragione di osservare che intorno ad esso si raggruppano significati diversi. Basti far riferimento all’uso italiano del verbo “essere”, che ha almeno tre usi differenti: a) copula: “Luigi è calvo” b) identità: “Luigi è il vincitore della gara” c) esistenza: “Dio è”. Sono tutti significati differenti l’uno dall’altro e, benché collegati fra loro, difficilmente riconducibili ad un unico significato comune. Per esempio, la copula si limita a collegare un soggetto con il suo predicato nominale e non esprime l’esistenza di quel soggetto; il senso b) non può essere ricondotto né al senso a) né a quello c): esso esprime l’identità fra due oggetti, mentre gli altri due sensi non la esprimono. La lingua italiana, tuttavia, marca in qualche modo la differenza di questi significati, seppure non in modo morfologico, come la lingua ewe: infatti, i due elementi del sintagma nominale del senso b) sono invertibili, mentre gli altri non lo sono: “il vincitore della gara è Luigi” è corretto, mentre “calvo è Luigi” e “è Dio” non lo sono solo, se non accettando ordini delle parole molto differenti dall’usuale (in cui il predicato viene fortemente topicalizzato).

diversi all'interno della grammatica ewe, fino al paradosso, per una lingua indeuropea, del verbo *nye*, che noi potremmo rappresentare con una sorta di 'essere chi', ha valore transitivo e regge un accusativo.

I significati attribuiti ad *essere* in latino, greco, germanico etc., dunque, sono frutto di una situazione particolare delle lingue indeuropee, non un dato universale o necessario.

L'affermazione è assai gravida di conseguenze sul piano filosofico, motivo per cui, lo stesso Benveniste, poco oltre, ammette che la lingua greca

«non ha orientato la definizione metafisica dell' "essere" –ogni pensatore greco ha la sua- ma ha permesso di fare dell' "essere" una nozione oggettivabile²⁰».

Dunque, secondo l'autore, la lingua greca ha oggettivato la nozione dell'essere, ed il pensiero greco, utilizzando la lingua come strumento, ma l'ha poi manipolata secondo diverse ispirazioni e deduzioni. L'affermazione iniziale, per cui la lingua *delimita* e *organizza* il pensiero, è dunque minimizzata, nel senso che le strutture linguistiche del greco antico, ad esempio, favorirono una certa riflessione sull'essere, mentre la lingua ewe ne potrebbe favorire altre; tuttavia il pensiero è in grado di superare gli ostacoli della lingua:

«il pensiero cinese può avere inventato categorie specifiche come il tao, lo yin e lo yang: esso è nondimeno capace di assimilare i concetti della dialettica del materialismo o della meccanica quantistica senza che la struttura della lingua cinese costituisca un ostacolo²¹».

Aggirata l'ipotesi di una lingua che delimiti il pensiero, rimane l'idea che il pensiero utilizzi la lingua come strumento, e che questo strumento, pur vincolando il pensiero nelle sue mosse iniziali, possa permettere al pensiero di superare lo strumento stesso, ovvero le categorie linguistiche attraverso cui il pensiero è organizzato. Ma anche questa ipotesi, secondo Benveniste, è da respingere, come un'illusione cui è soggetta la natura del linguaggio:

²⁰ Benveniste, *Problemi...*, op. cit., p.88.

²¹ Ibid. p. 91.

«se cerchiamo di raggiungere gli schemi propri del pensiero, cogliamo di nuovo le categorie della lingua²²».

Non è del tutto chiaro se questa posizione sia di sfiducia nei confronti delle possibilità della scienza umana di reperire strumenti idonei a cogliere le categorie del pensiero che sono indipendenti dal linguaggio, a motivo dei limiti imposti dagli schemi linguistici, su cui si orientano gli schemi cognitivi, oppure se si tratti di una sfiducia nell'esistenza stessa di categorie di pensiero universali, che permettano in qualche modo la medesima ricostruzione del mondo, pur attraverso lingue differenti.

A Ricoeur non sfugge che questa riflessione di Benveniste, per quanto in parte condivisibile, se portata alle estreme conseguenze non è aliena da pesanti conseguenze e necessita di ulteriori riflessioni:

«Il problema è allora quello di capire in base a quale principio il pensiero filosofico, applicandosi all'essere grammaticale, può produrre i diversi significati del termine essere»²³.

Se è vero, cioè, che il pensiero filosofico è condizionato dalle categorie linguistiche in una fase iniziale del suo agire, ma poi è in grado di concepire addirittura diversi significati filosofici dell'*essere*, senza che la lingua sia di ostacolo, allora è doveroso chiedersi come avviene questo superamento delle categorie linguistiche verso categorie generali e ancora, se si tratti di un procedimento che si muove indipendentemente dal linguaggio o all'interno e attraverso di esso.

Infine, è lecito chiedersi se esistano categorie concettuali o schemi di pensiero indipendenti dal linguaggio e non ricavabili da un'analisi linguistica.

Ritorniamo per un istante all'esempio proposto da Benveniste riguardo al verbo *nye*, il cui significato assimiliamo a *essere chi/che cosa*, ovvero identità.

Benveniste riconosce, nella lingua *ewe*, un accusativo in corrispondenza di un'identità (del tipo *a è b*), che è del tutto fuori luogo in base ai canoni indeuropei di identità grammaticale.

Questa scoperta gli consente di relativizzare il concetto di identità che deriva dalla filosofia greca. Infatti, secondo i nostri schemi linguistici, del tutto arbitrari secondo Benveniste, il

²² Ibid. p. 90.

²³ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, trad. it *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1976, p. 343.

concetto di identità non può essere significato da un verbo grammaticalmente transitivo, e ciò infatti non avviene in nessuna grammatica indeuropea. Questa coerenza grammaticale indeuropea, che differenzia il verbo essere da molti altri tipi di verbo, secondo Benveniste, condizionò il pensiero filosofico greco nello sviluppo dell'ontologia.

Questa riflessione porta a credere che l'idea che ruota intorno ai vari significati di *essere* all'interno di un codice non sia generalizzabile grazie ad una serie di concettualizzazioni di esperienza comuni al genere umano, ma sia solo il prodotto di una cultura linguistica.

Non conoscendo la lingua ewe, non è possibile per noi effettuare alcuna ipotesi, ma, solo in linea di principio, è lecito chiedersi come sia possibile a Benveniste riconoscere un accusativo in una lingua culturalmente così lontana e priva di contaminazioni dalle lingue indeuropee.

Se l'analisi di Benveniste è corretta, come non possiamo non credere, bisogna ammettere che, pur ad una distanza culturale abissale, le categorie grammaticali di "caso accusativo" è riconoscibile e riconosciuta dalla lingua ewe, e bisogna ipotizzare che nella maggioranza dei casi il suo uso sia assimilabile a quello a noi noto: diversamente non sarebbe stato possibile ravvisarne la particolarità con il verbo *nye*. A quanto pare, infatti, solo con il verbo *nye* (uno dei cinque che sono analoghi al significato di οὐσία) il concetto di essere viene assimilato alla transitività, ed in ogni caso la categoria di caso grammaticale accusativo è comunque rilevabile in quanto tale e quindi rispettata nella lingua ewe in modo del tutto simile all'accezione indeuropea.

Ciò detto, anche accettando che le categorie aristoteliche siano derivate ingenuamente dalla lingua greca (sebbene permangano perplessità su questo punto) non ne è consequenziale la dimostrazione, come vorrebbe Benveniste, che tali categorie, seppur a matrice linguistica, non abbiano valore universale.

La serie di studi più autorevole in questo campo permane quella cui diede origine Chomsky, nel suo tentativo di costruire una grammatica universale, che mostrasse l'esistenza di una facoltà di linguaggio con base innata, o genetica, il cui contenuto fosse un contenuto grammaticale (essenzialmente sintattico). L'impatto della grammatica generativa fu notevole sulle teorie del rapporto fra lingua e pensiero. Secondo Chomsky l'apprendimento, o sarebbe meglio dire lo sviluppo della facoltà linguistica, rispondere ad un dispositivo innato, separato dal pensiero dal punto di vista neurologico, ma strettamente interconnesso ad esso nel momento della progressiva acquisizione del linguaggio. Le

lingue, sostanzialmente, avrebbero possibilità di variare solo superficialmente, ma all'interno di scelte binarie già precostituite al livello genetico.

Se questo fosse vero, al di là della maggiore o minore ammissibilità del contenuto della grammatica trasformazionale, per altro in continua fase di studio, come principale ricaduta si avrebbe la possibilità di ricavare, analizzando gli aspetti universali del linguaggio, schemi generali di funzionamento della mente assolutamente estensibili a tutte le culture.

A quel punto rimarrebbe sicuramente da indagare il rapporto tra pensiero e conoscenza, ma un primo passo sarebbe compiuto verso l'unitarietà della concezione del rapporto pensiero-linguaggio. Si tratta di una vera e propria "rivoluzione cognitiva", come la definisce lo stesso Chomsky, in un saggio in cui compie una riconsiderazione sintetica del proprio pensiero:

«La facoltà di linguaggio è incassata entro la più ampia architettura della mente (o del cervello), e interagisce dunque con altri sistemi, che impongono condizioni che la facoltà di linguaggio deve soddisfare per poter essere usata con successo»²⁴.

Tali condizioni sono definite come condizioni di leggibilità. L'apparato articolatorio e percettivo umano rende possibile la lingua emettendo/recependo stimoli intellegibili; l'apparato concettuale umano, ovvero il pensiero, necessita che la lingua si riferisca a sememi e procedimenti sintattici intellegibili. Questa affermazione di Chomsky, che corona una lunghissima serie di studi, riafferma senza dubbio la distinzione tra pensiero e linguaggio, e pone la lingua come un sistema organico (organo vero e proprio, a detta di Chomsky) all'interno dell'insieme facoltà intellettive e senso-motorie governate dal cervello.

Tra lingua e pensiero come tra lingua e "corpo", sono necessarie delle interfaccia naturali che sono strutturate geneticamente, e sono precedenti a entrambi il linguaggio ed il pensiero.

La prospettiva di Chomsky è tuttavia rifiutata da molti studiosi, ed è curioso che Chomsky abbia subito e continui a subire più o meno la stessa critica di Aristotele, per quanto in ambiti e con finalità di studio differenti, come evidenzia Danesi nel suo studio su metafora, pensiero e linguaggio:

²⁴ Noam Chomsky, *Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente*, Il Saggiatore, Milano 2005, p.59 e ss. (titolo originale: *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge 2000).

«Uno dei suoi (scil. di Chomsky) punti più deboli rimane tutt'oggi la sua tendenza a scambiare per leggi universali del linguaggio schemi caratteristici della lingua inglese».²⁵

Alla domanda se esistano schemi universali della lingua direttamente speculari a schemi di pensiero, intrinseci nella mente umana, Benveniste risponde negativamente:

«L'altra illusione è l'inverso. Il fatto che la lingua è un insieme ordinato, che rivela un piano, spinge a cercare nel sistema formale della lingua il calco di una logica che sarebbe intrinseca alla mente, quindi esterna ed anteriore alla lingua (...) non è un caso che l'epistemologia moderna non cerchi di costruire una tavola delle categorie. È più fecondo concepire l'intelletto come virtualità che come schema, come dinamismo che non come struttura²⁶».

La posizione di Benveniste e di alcuni studiosi che ne seguono la linea è totalmente opposta: non è possibile individuare categorie di pensiero prelinguistiche, seppure bisogna ammettere, come abbiamo mostrato, la "superiorità" del pensiero sulla lingua. Il motivo della recisa negazione di Benveniste è di tipo epistemologico o metodologico: le categorie concettuali non possono essere colte in modo puro perché la ricerca è confinata negli strumenti delle categorie di lingua. Non solo le categorie aristoteliche sono una derivazione errata, ma non è neppure fecondo ricercare una "tavola delle categorie".

Più arditamente di lui, Lee Whorf porta all'estrema conseguenza il discorso di Sapir, secondo cui differenti lingue corrispondono a differenti angolature da cui la realtà viene percepita: nel relativismo linguistico diverse lingue corrispondono irrimediabilmente a diverse Weltanschauung:

«Non tutti gli osservatori sono spinti dalla stessa evidenza fisica a formare la stessa immagine dell'universo, a meno che il loro retroterra linguistico non sia simile, o non possa essere calibrato in qualche modo».²⁷

Gli schemi linguistici, secondo Lee Whorf, non solo condizionano la conoscenza del mondo, ma in qualche modo la determinano. Alcuni decenni di studi in questo ambito non hanno risolto tutte le ambiguità in merito all'esistenza delle categorie mentali di conoscenza e alla loro effettiva natura. Dunque ancora oggi, alla luce di studi

²⁵ Marcel Danesi, *La metafora nel pensiero e nel linguaggio*, La Scuola, Brescia 2003, p. 44.

²⁶ E. Benveniste, op. cit., loc. cit.

²⁷ Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality.*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1956 (trad. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970).

pluridecennali, la concezione del rapporto tra pensiero, linguaggio e mondo è ancora vincolata dalla risposta che si decide di dare ad alcuni quesiti filosofici fondamentali che cerco di riassumere:

- 1) È possibile la conoscenza della realtà e in che termini conosciamo il mondo?
- 2) la conoscenza del mondo influenza la lingua o è vero il processo inverso, cioè la lingua determina la conoscenza?
- 3) È possibile pensare solo “linguisticamente” oppure il pensiero ha un grado di immaginazione e comprensione indipendente dal linguaggio?
- 4) È possibile conoscere il pensiero attraverso il linguaggio e in che termini?

Non essendo possibile risolvere questioni così delicate e complesse all’interno di questo studio, ci limiteremo a mantenerle sullo sfondo, cercando, alla luce di questi quesiti, di formulare un quadro completo della teoria aristotelica sulla metafora.

Per Aristotele la conoscenza della realtà è possibile grazie alle capacità cognitive del pensiero umano, che utilizzano il linguaggio come modalità espressiva, ma ne sono indipendenti e superiori, e si esprimono nelle categorie linguistiche di tradizione aristotelica e tuttavia le categorie linguistiche sono espressione di categorie di pensiero, e non viceversa.

Rimane sullo sfondo l’ipotesi secondo cui il linguaggio vincola il pensiero e vi aderisce in modo così totale che non è possibile pensare la realtà al di fuori di categorie linguistiche, categorie contingenti e relative a ciascuna cultura, e quindi condizionanti la possibilità conoscitiva del pensiero umano.

Merita di essere citato un possibile *modus vivendi* tra le due posizioni teoriche, derivante dalla posizione che fu un tempo di Vygotskij²⁸, lo psicologo che, addirittura prima di Benveniste, in uno studio che però incominciò a circolare soltanto negli anni settanta del secolo scorso, si era occupato del rapporto tra pensiero e linguaggio dal punto nello sviluppo dell’apprendimento.

In questo studio, che tiene conto di esperimenti effettuati con animali, e in particolare scimpanzé, e li confronta con sperimentazioni sull’apprendimento infantile, Vygotskij sembra dimostrare in modo piuttosto convincente che linguaggio e pensiero hanno radici genetiche differenti. Il linguaggio non è dunque l’esatta espressione del pensiero, né tuttavia il pensiero è condizionato totalmente dal linguaggio.

²⁸ Lev S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*. A cura di Luciano Mecacci. Bari, Laterza, 1990.

Vorremmo qui tentare di evitare una confusione fra due diverse questioni che sono indipendenti e possono avere risposte distinte: la prima è se si diano oppure no categorie cognitive altre da categorie linguistiche; la seconda se il linguaggio influenzi il pensiero. Da una parte è possibile che il pensiero sia colto solo tramite il linguaggio e tuttavia non sia affatto influenzato da esso, anzi potrebbe esso stesso strutturare il linguaggio. Il fatto che esista un parallelismo fra categorie linguistiche e categorie cognitive non è evidentemente un buon argomento per rispondere alla domanda in un senso o nell'altro. Oppure è possibile che il pensiero si esprima attraverso il linguaggio e quindi sarebbe molto strano se le nostre categorie linguistiche non rispecchiassero in qualche modo la struttura dei nostri pensieri. Questo non esclude, ancora una volta, che sia il pensiero a strutturare il linguaggio piuttosto che il contrario.

La tesi secondo cui il linguaggio influenza il pensiero, invece, viene sostenuta poiché connessa ad un'altra ipotesi sottintesa: cioè che non si danno categorie linguistiche universali, ma di questo tratteremo nel prossimo capitolo.

Ciò che la scienza ci dice oggi con una buona dose di sicurezza è che esiste un pensiero umano pre-linguistico ed indipendente da qualunque forma di linguaggio. Per Vygotskij esiste d'altra parte un'abilità linguistica indipendente dal pensiero. Ad un certo punto dello sviluppo cognitivo le due strade si intrecciano: da quel momento il pensiero diviene linguistico e la lingua razionale.

VI. Alcune critiche contemporanee ad Aristotele: Austin, Lakoff e altri

Il concetto tradizionale (dove per tradizionale si intende aristotelico e post-aristotelico) di “categoria”, nel campo degli studi sulla metafora, è stato fortemente criticato, sul finire dello scorso secolo, su tutti da Lakoff, durante la formulazione della sua teoria della ‘metafora concettuale’¹.

Questa critica, tuttavia, lungi da fornire i risultati sperati, ha generato aporie di diverso genere². Le *conceptual metaphors*, per Lakoff, rappresentano le linee guida precostituite su cui si esprimono le metafore di ogni tipo, e presuppongono l’esistenza di categorie di comprensione non linguistiche, ma, appunto, concettuali, equivalenti per i parlanti di un certo gruppo culturale-linguistico³. Nonostante queste premesse, le categorie di Lakoff sono di fatto “classi” di concetti che sono tra loro analoghi in quanto relativi alla stessa sostanza, per dirla con Aristotele.

Inoltre, non è assolutamente chiaro, a fronte di una teoria sulla metafora assai esplicitiva, se queste classi siano da situare in un processo cognitivo innato, se siano fondate nell’esperienza comune, se abbiano un referente nella realtà.

Insomma, nessuno dei problemi finora esposti trova una soluzione precisa.

Diversamente, alcuni studiosi contemporanei⁴, pur ammettendo il problema di un certa ingenuità dell’ontologia aristotelica, ricavata certamente da un’indagine linguistica, non ne disprezzano il valore nell’attualità, ma sostanzialmente la ritengono ancora un punto di partenza imprescindibile. Questi studiosi non negano la centralità del linguaggio nella ricerca aristotelica sull’“essere”, quella centralità che era vista come un’aporia sostanziale ed epistemologica già da Benveniste. Fin dal suo atto di nascita, nel quarto libro della *Metafisica*, l’ontologia aristotelica si è rivolta ad analizzare le possibilità dell’“essere” nel discorso, ovvero della “predicazione”, intesa in senso quasi del tutto linguistico. Per alcuni,

¹ George Lakoff and Mark Johnson, *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in «Journal of Philosophy» 77, no. 8 (August 1980), p. 453-86, University of Chicago Press, e *Metaphors we live by*, University of Chicago press, London 1980.

² Per un’analisi dettagliata sul problema delle categorie concettuali in Lakoff si veda Claudia Navarini, *Etica della metafora. Una rilettura di George Lakoff*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 31 e ss.

³ Lakoff e Johnson, *Metaphors...* op.cit., p.6: «The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another (...) The concept is metaphorically structured, the activity is metaphorically structured, and, consequently, the language is metaphorically structured».

⁴ Diego Zucca, *Alle origini del discorso ontologico: linguaggio e 'discorso sull'essere in Aristotele*. Sta in *La crisi dell'ontologia*, Guerini e associati, Milano 2004, p. 251 e ss.; ma l’ontologia aristotelica è difesa già in Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, trad. it *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1976, p.340 ss.

il carattere linguistico della ricerca aristotelica non ne costituisce una debolezza, al contrario è la base per il suo valore nella contemporaneità.

Ciò che George Lakoff rifiuta decisamente della tradizione aristotelica è l'esistenza oggettiva di proprietà e relazioni tra gli enti, che consentano di dare una definizione precisa degli stessi:

«From the time of Aristotle to the later work of Wittgenstein, categories were thought to be well understood and unproblematic. They were assumed to be abstract containers, with things either inside or outside the category. Things were assumed to be in the same category if and only if they had certain properties in common. And the properties they had in common were taken as defining the category. This classical theory was not the result of empirical study. It was not even a subject of major debate. It was a philosophical position arrived at on the basis of a priori speculation.»⁵

Sappiamo, invece, che la fiducia che Aristotele ripone nel legame tra linguaggio e categorie cognitive è tale che per Aristotele non può esistere qualcosa che non sia definibile attraverso il sistema delle categorie. Lakoff ritiene che l'errore di Aristotele risiedesse nel postulare l'esistenza di un linguaggio 'letterale' in grado di rappresentare la realtà, e rispetto al quale metafora metonimia ed altri processi cognitivi del pensiero umano sarebbero devianti. Secondo Lakoff, le cui basi sono Wittgenstein, Locke, ed Austin, non esiste alcuna corrispondenza precisa tra lingua e realtà, dunque non ha senso parlare tout court di 'linguaggio letterale': la metafora è un fatto di concetti, non di parole.

La discontinuità tra lingua e realtà, in Lakoff come in molti studiosi del '900, è la conseguenza diretta della discontinuità tra pensiero e realtà.

Lakoff, dunque, rifiuta il modello aristotelico di categoria, in particolare l'oggettivismo che le categorie aristoteliche presuppongono, e si rivolge alla *prototype theory* di Eleanor Rosch⁶.

Le categorie denominate 'prototipiche', secondo la Rosch, si configurano diversamente dall'impostazione aristotelica: influenzate dalla cultura, non sono altro che «sistemazioni interne dei parlanti/pensanti/percipienti»⁷, e sono lungi dall'essere universali, poiché sono sempre soggette a nuove concettualizzazioni.

⁵ George Lakoff, *Women, Fire and Other Dangerous Things*, The University of Chicago Press, Ltd., London 1987.

⁶ Eleanor Rosch, *Basic Objects in Natural Categories*, «Cognitive Psychology», 7, 1976.

⁷ Claudia Navarini, op. cit., p.45.

La risposta alla domanda che ci eravamo posti all'inizio del capitolo precedente, se il mondo sia conoscibile dall'intelletto, pare dunque essere negativa: gli enti non hanno corrispondenza con le categorie psichiche che formano e nel contempo sono formate dal nostro pensiero.

Seguiamo l'ipotesi antiaristotelica di Lakoff e proviamo ad intuirne le conseguenze sul piano della teoria della metafora.

Se si ammette che non esistano categorie universali che trovano una corrispondenza nelle relazioni tra gli enti, ne consegue che il fondamento del procedimento metaforico aristotelico, ovvero l'analogia, viene messo in crisi. Secondo Aristotele, infatti, fare metafore non è altro che cogliere la somiglianza tra concetti apparentemente slegati tra loro, è un procedimento di astrazione che porta a riconoscere le relazioni tra gli oggetti attraverso una rete di relazioni psichiche corrispondenti e permette, in altre parole, di cogliere l'universale a partire dal particolare.

Ma se non esistono né similarità oggettive, né la possibilità di coglierle, a causa dell'incommensurabilità tra i procedimenti psichici e gli enti, ne consegue che, per Lakoff, la similarità, base del processo metaforico aristotelico, è un errore fondamentale.

Avremo modo più oltre di riprendere il concetto di similarità in Aristotele, ma ora soffermiamoci sulle basi filosofiche della concezione lakoviana. Lo studioso riprende infatti una critica che ad Aristotele avevano mosso Max Black prima, e John Austin poi, trattando del significato e dell'origine della polisemia:

«It would be more illuminating (...) to say that metaphor creates the similarity than to say that it formulates some similarity antecedently existing».⁸

«It is a matter of urgency that a doctrine should be developed about the various kinds of good reasons for which we 'call different things by the same name' (...)

I shall proceed forthwith simply to give some of the more obvious cases where the reasons for 'calling different sorts of things by the same name' are not to be dismissed lightly as 'similarity'.»⁹

Austin, come prima di lui Black, rileva come l'uso dello stesso segno linguistico per designare 'different sort of things', ovvero enti non correlati tra loro, non dipenda affatto

⁸ Max Black, *More about metaphor*, in Ortony, *Metaphor and Thought*.. op. cit., p. 37.

⁹ John L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1979, p.70-71: "The Meaning of a Word".

dalla presunta similarità esistente realmente tra gli enti. A questo proposito, ammette che Aristotele fu senz'altro uno dei primi filosofi ad occuparsi per esteso del problema, ma «in modo inesatto»¹⁰.

Austin riprende quindi apertamente l'esempio che Aristotele utilizza, oltre che in diversi altri punti del corpus, in *Metafisica IV*, nel passo che fonda l'ontologia:

«A very simple case indeed is one often mentioned by Aristotle: the adjective 'healthy': when I talk of a healthy body and again of a healthy complexion, of healthy exercise: the word is *not* just being used *equivocally*. Aristotle would say it is being used 'paronymously'. In this case there is what we may call a *primary nuclear* sense of 'healthy': the sense in which 'healthy' is used of a healthy body (...)

Now are we to be content to say that the exercise, the complexion, and the body are all called 'healthy' 'because they are similar'?»¹¹.

In questo passo, Austin rileva giustamente che tra un 'corpo sano', un 'aspetto sano' ed un 'attività sana' non esiste una vera similarità, ma, al contrario, l'aggettivo 'sano' non è usato in modo univoco. Sempre secondo Austin, Aristotele chiamava questi usi 'paronimi', considerando che da un nucleo primigenio del significato, il 'sano' riferito a 'corpo', derivano altri usi. Austin non contesta il fatto che ci sia un significato base simile che accomuna il 'sano', ma che gli enti a cui questo significato è attribuito siano realmente simili. Austin continua nella critica ad Aristotele ponendo sotto accusa il concetto stesso di analogia:

«The next case I shall take is what Aristotle calls 'analogous' terms.

When A:B = X:Y then A and X are often called by the same name, e.g. the foot of a mountain and the foot of a list. Here there is a good reason for calling the things both 'feet' but are we to say they are 'similar'? Not in any ordinary sense. We may say that the relations in which they stand to B and Y respectively are similar relations. Well and good: but A and X are not the relations in which they stand: and anyone simply told that, in calling A and X both 'feet' I was calling attention to a 'similarity' in them, would probably be misled.»¹²

La posizione di Austin è ancora più evidente in quest'ultimo passaggio: l'analogia aristotelica dà origine a confusioni, poiché non è corretto dire che espressioni quali 'piede

¹⁰ Ibidem: «Aristotle did to a quite considerable extent, but scrappily and inexactly».

¹¹ J. Austin, *Philosophical...* op cit., loc cit.

¹² Ibidem, p. 72.

della montagna' e 'piede di una lista' siano analogiche in quanto simili nella realtà. Austin afferma tuttavia che le relazioni in cui si trovano gli elementi sono effettivamente simili: «*We may say that the relations in which they stand to B and Y respectively are similar relations*».

Austin ammette che il 'piede della montagna' cioè la parte più bassa di essa, si trova, rispetto alla montagna stessa, nella stessa relazione in cui il fondo della lista (in inglese 'foot of the list') si trova rispetto alla lista, ed, in definitiva, in cui il piede si trova rispetto al corpo umano: sul fondo. Se l'interpretazione del passo di Austin è corretta, pare che questi intenda dire che 'realmente' esistono la cima ed il piede della montagna, nel senso di relazioni spaziali rispetto al tutto, e le stesse relazioni risiedono 'realmente' nel corpo umano.

Il punto è piuttosto importante, poiché questo tipo di analogia è la stessa che Aristotele pone alla base della *metaphorà* nel capitolo XXI della *Poetica* e che è stata in questo lavoro sufficientemente analizzata. Per Aristotele, infatti, la base del processo psichico della *metaphorà* è la capacità di cogliere il simile, ovvero le relazioni analogiche *in ciò che è differente*.

Data l'importanza dell'argomentazione, analizziamo più da vicino la fonte aristotelica che Austin critica, riportando per esteso il passo del quarto libro della *Metafisica*, sebbene sia già stato citato nel presente lavoro:

«τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημείον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς»¹³:

«ciò che è si dice in molti modi, ma in relazione ad una sola qualità ed ad una natura, e non in modo equivoco, ma come 'ciò che è sano' è sempre in relazione alla 'sanità', sia in quanto la conserva, sia in quanto la produce, sia in quanto ne è segno, sia in quanto la riceve».

L'apertura di questo paragrafo, il «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς», ovvero «*ciò che è si può dire in molti modi*», è il fondamento dell'ontologia aristotelica. La prima e fondamentale caratteristica dell' "essere" che Aristotele nota è il fatto che abbia molte possibilità di sussistere nel discorso. Il fondamento dell'ontologia è un'indagine di filosofia del linguaggio ante litteram: cosa diciamo quando diciamo che "qualcosa è qualcosa"? Tutta

¹³ Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1003b 5 ss.

l'operazione del giudicare, che Aristotele aveva semplificato nella forma base del giudizio, significa predicare qualcosa di qualcos'altro¹⁴. Associare un concetto ad un altro. Il «τὸ κατὰ τινός» (dire qualcosa di qualcosa) è la base di ogni proferimento che riguardi il mondo. In questi termini, dunque, Benveniste aveva colto perfettamente l'origine e il limite dell'ontologia aristotelica. Ciò che per Benveniste rappresentava l'ammissione di una definitiva aporia: «se cerchiamo di raggiungere gli schemi propri del pensiero, cogliamo di nuovo le categorie della lingua»¹⁵, per Aristotele era un punto di forza anziché di debolezza.

Gli strumenti di conoscenza non sono alieni dalla lingua, che è per Aristotele il principale interfaccia con il pensiero, anche se non l'unico, poiché esistono anche le immagini, le percezioni, le affezioni dell'anima. Certamente, la lingua è però l'unico strumento che può rappresentare e comunicare il giudizio, ovvero la principale attività del pensiero. Che cosa è il giudizio se non stabilire una connessione tra due entità psichiche o concetti, affermare cioè che 'qualcosa è qualcos'altro'? La fiducia nelle facoltà intellettive umane e nella validità delle categorie di pensiero ci permette poi di ritenere che il giudizio abbia una sua validità conoscitiva rispetto agli enti.

Dunque l'apparente ingenuità di Aristotele non è da ascrivere al non tener conto, da parte del Filosofo, dei limiti di un'ontologia basata sul linguaggio, ma piuttosto della scelta consapevole nella direzione di tale fiducia conoscitiva riposta nel linguaggio quale perfetta espressione del pensiero. Nelle *Categorie*, il distacco che Aristotele pone tra la categoria fondamentale, cioè l'οὐσία (*ousia*, 'essenza' o 'substantia'), e le altre categorie è notevole. È chiaro infatti che le altre categorie o «modi di essere» sono un tributo necessario al «σημαίνειν» (*semàinein*, 'significare), ma dipendono inevitabilmente dal fatto che vi sia qualcosa che esiste come *substantia*: le altre categorie convergono in qualche modo verso la categoria principale¹⁶.

Tra i vari 'modi' in cui si può dire 'ciò che è', Aristotele tenta di stabilire un 'focal meaning'¹⁷, attraverso cui è possibile fondare un pensiero scientifico.

¹⁴ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b, 17 ss: parlando della similitudine, Aristotele afferma che abbia ameno potere comunicativo rispetto alla metafora poiché «οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἐκεῖνο· οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἢ ψυχῆ», ovvero «non dice che 'questo è quello' –come fa la metafora- quindi la mente non si interroga cercando di capire».

¹⁵ Emile Benveniste, (trad.it.) *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Mi 1971, p.90.

¹⁶ Diego Zucca, *Alle origini del discorso ontologico: linguaggio e 'discorso sull'essere in Aristotele*. Sta in *La crisi dell'ontologia*, Guerini e associati, Milano 2004, p. 251 e ss.

¹⁷ G.E.L Owen, *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, London 1979.

Austin, esprimendo la propria criticità nei confronti del sistema categorico tradizionale nel pensiero occidentale, sta dunque facendo riferimento all'indagine aristotelica sulla natura e sulla conoscibilità dell' οὐσία o substantia, per quanto essa è esprimibile attraverso gli strumenti concettuali e linguistici che l'uomo possiede.

Come è da subito evidente, gli esempi portati da Austin, ovvero un 'corpo sano', un 'aspetto sano', un esercizio 'sano', fanno diretto riferimento al passo aristotelico della *Metafisica* qui sopra tradotto, in cui si afferma che ciò che è sano è sempre in relazione alla stessa qualità, ovvero la 'sanità'. Un esercizio si può dire 'sano' in quanto conserva la sanità, o la produce; un aspetto sano ne è segnale, e così via.

Austin rileva l'esistenza di un nucleo primigenio di senso che accomuna le tre situazioni: è il nucleo che risiede nell'espressione 'healthy body' ('corpo sano'); tuttavia, rifiuta che i tre enti 'corpo', 'aspetto', 'esercizio' abbiano qualsivoglia similarità.

Quando Austin afferma che Aristotele considera queste affinità 'paronimie', si riferisce a quanto è scritto nelle *Categorie*:

«ποιότητες μὲν οὖν εἰσὶν αἱ εἰρημέναι, ποιὰ δὲ τὰ κατὰ ταύτας παρωνύμως λεγόμενα ἢ ὅπως οὖν ἄλλως ἀπ' αὐτῶν».¹⁸

«Qualità sono dunque quelle che son state dette, e le cose che vengono chiamate 'paronimamente', o in qualsiasi altro modo, sulla base di queste, risultano determinate da una certa qualità».

Il discorso di Aristotele è coerente: semplificando al massimo, possiamo dire che sul piano linguistico i paronimi, ovvero i nomi derivati in qualunque modo da un altro nome (o poiché ne traggono la denominazione o poiché ne sono determinati in qualche modo) ne condividono in parte il significato. Riportato sul piano ontologico, il ragionamento si applica agli enti: un ente la cui designazione linguistica (e quindi concettuale) viene derivata da un'altra, ha una qualità in comune con l'ente dalla cui definizione deriva la propria. Tale trasposizione dal piano semantico a quello ontologico, che è spesso giudicata ingenua dai contemporanei, è avversata totalmente da Austin, e prima di lui dalla forte tradizione empirista inglese.

La critica di Austin si inserisce dunque sulla scia di Benveniste, e ritiene assurda la corrispondenza tra il piano cognitivo-linguistico e quello degli enti.

¹⁸ Aristotele, *Categorie*, 8, 10 a 25 ss.

Tuttavia, la questione non è così immediatamente risolvibile: Austin, infatti, come è stato accennato, compie un passo importante, ovvero riconosce che la relazione analogica tra gli enti è realmente simile rispetto alla relazione tra i concetti-segni linguistici: «*We may say that the relations in which they stand to B and Y respectively are similar relations*»¹⁹.

Questa facoltà umana di cogliere relazioni tra gli enti, attraverso la rappresentazione mentale di relazioni tra i concetti, favorita dallo strumento linguistico, non è altro che l'abilità del pensiero metaforico così come la intende Aristotele. Come avremo modo di mostrare più avanti, quando affronteremo definitivamente l'argomento dell'analogia, Aristotele è interessato alla metafora proporzionale in quanto sono i rapporti tra gli enti ad essere analogici rispetto ai rapporti che scaturiscono dalle operazioni del pensiero e non, come ritiene Austin, gli enti stessi simili tra di loro. L'equivoco in gran parte scaturisce da una pre-comprensione del pensiero aristotelico riguardo alla *metaphorà* ed all'analogia in generale: non vi è un passo aristotelico che afferma l'equivalenza precisa tra mondo psichico e realia, ma Aristotele pensa invece alla conoscenza come all'applicazione ai realia di una serie di relazioni e rapporti psichici, che sono simili ai rapporti che intercorrono tra gli enti; anche Aristotele è infatti conscio della possibilità di 'chiamare con lo stesso nome' anche 'cose che hanno una definizione differente' (cioè *substantiae* diverse), poiché in qualche modo stanno in relazione tra loro:

«ὁμόνυμα λέγεται ὄν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος»²⁰:

«Omonimi si dicono quegli enti che possiedono in comune il nome soltanto, mentre la definizione corrispondente a tale nome è diversa.»

Se, come abbiamo visto, anche Austin ammette la realtà di queste relazioni, ne consegue che, pur criticando Aristotele, non può fare a meno di muoversi sempre all'interno di un orizzonte aristotelico, restituendo anzi involontariamente basi più solide al pensiero analogico, che già per Aristotele era fondante rispetto al procedimento psichico della *metaphorà*.

Sulla base di Austin, Lakoff attacca, come abbiamo già rilevato, il sistema categoriale ed in particolare la concezione di *metaphorà* di Aristotele. La sintesi che Lakoff e Johnson

¹⁹ cfr. supra, p.3.

²⁰ Aristotele, *Categorie*, I,1, 1a ss.

propongono è una terza via tra la tendenza razionalista dell'oggettivismo e il 'mito del soggettivismo':

«What we are offering in the experientialist account of understanding and truth is an alternative which denies that subjectivity and objectivity are our only choices. We reject the objectivist view that there is absolute and unconditional truth without adopting the subjectivist alternative of truth as obtainable only through the imagination, unconstrained by external circumstances. The reason we have focused so much on metaphor is that it unites reason and imagination. Reason, at the very least, involves categorization, entailment, and inference. Imagination, in one of its many aspects, involves seeing one kind of thing in terms of another kind of thing—what we have called metaphorical thought. Metaphor is thus *imaginative rationality*.»²¹

La 'razionalità immaginativa' della metafora è dunque una terza via, che unisce l'aspetto linguistico-cognitivo con l'aspetto del pensiero metaforico: «vedere un genere di cosa nei termini di un altro genere di cosa». Gli autori riconoscono l'intuizione aristotelica della portata conoscitiva e comunicativa della metafora, tuttavia mettono in luce le aporie della teoria classica.

Riportiamo qui di seguito un passo del famoso studio di Lakoff e Johnson, in cui sono esplicitati in modo ordinato quattro punti di maggiore criticità rispetto alla concezione tradizionale di metafora nel pensiero occidentale. Come si potrà notare, la responsabilità di questi errori o 'false views' è fatta risalire esplicitamente ad Aristotele.

Cercheremo ora di capire, eliminando i preconcetti pro o contro Aristotele, la fondatezza o i limiti di queste critiche, con l'obiettivo di puntualizzare alcune riflessioni generali sul pensiero aristotelico in merito alla *metaphorà*:

«There are four major historical barriers to understanding the nature of metaphorical thought and its profundity, and these amount to four false views of metaphor. In the Western tradition, they all go back at least as far as Aristotle. The first fallacy is that metaphor is a matter of words, not concepts. The second is that metaphor is based on similarity. The third is that all concepts are literal and that none can be metaphorical. The fourth is that rational thought is in no way shaped by the nature of our brains and bodies»²².

In base alle considerazioni emerse durante l'analisi dei testi aristotelici in merito alla *metaphorà*, consideriamo ad una ad una le quattro 'false views' che Lakoff e Johnson attribuiscono alla visione del Filosofo.

²¹ Lakoff e Johnson, *Metaphors we Live By*, op.cit., p.193-194.

²² Ibidem, p. 245.

1) *Metaphor is a matter of words, not concepts.*

Questa notazione di Lakoff e Johnson tocca un punto focale del pensiero aristotelico in tema di metafora e più in generale di linguistica. È vero che la *metaphorà* aristotelica concerne solo parole e non concetti? A nostro avviso, è condivisibile l'idea che per Aristotele la metafora sia un fatto di segni linguistici, ma è erroneo pensare che questo escluda il coinvolgimento dei concetti. Anzitutto, come detto in precedenza in questo studio, non esiste un concetto che non possa essere rappresentato all'interno delle possibilità della lingua: può esistere un concetto cui non si lega un particolare segno linguistico, ma di questo concetto esiste pur sempre una definizione²³.

La lettura che è stata data del *De interpretatione* è esaustiva su questo punto (16a4): «*i segni linguistici sono symbola delle operazioni logico-cognitive dell'anima*», laddove bisogna tener presente che il 'simbolo' (σύμβολον) è qualcosa di diverso e complementare a qualcos'altro, come lo sono due tessere di riconoscimento per un contratto; i suoni della voce, d'altra parte, sono anche 'segni' (σημεία), laddove 'segno' per Aristotele è tutto ciò che in una relazione biunivoca esiste in corrispondenza di qualcos'altro e tutte le volte che esiste qualcos'altro, al punto che, se ogni volta che si verifica A si verifica B, B è segno di A²⁴.

Dunque, 'concepts' e 'words', nel pensiero aristotelico, sono entità psichiche del tutto legate tra di loro: non è dunque accettabile in assoluto dire che la metafora in Aristotele sia una "questione di parole e non di concetti".

La critica, in realtà, mira ad altro: secondo Lakoff, le parole non sono strumenti conoscitivi, per i limiti loro imposti dalla 'debolezza' cognitiva del sistema categoriale. Ma la metafora, in quanto processo cognitivo prelinguistico e superlinguistico, di natura principalmente empirica, è in grado di farlo.

Per Aristotele, la metafora è certamente un processo cognitivo, ma è pur vero, come sostiene Lakoff, che il Filosofo non ne tratta distintamente dal linguaggio, in parte perché Aristotele si occupa di *metaphorà* nelle *Poetica* e nella *Retorica*, che hanno finalità specifiche, ed in parte poiché al Filosofo mancò l'intuizione fondamentale di Lakoff, che sposta l'asse dell'interpretazione metaforica dal linguaggio al pensiero, ed interpreta il processo conoscitivo umano come frutto di un'unione inscindibile di mente e corpo.

²³ È il caso della cosiddetta cataresi, di cui si è parlato nel capitolo 3 del presente lavoro.

²⁴ Franco Lo Piparo, op. cit. p 134 e ss.

La critica di Lakoff, dunque, è ingiusta quando si inserisce nel filone di studi che considera Aristotele il capostipite della ‘teoria della sostituzione’, cioè dell’idea di metafora come strumento puramente retorico che rimase in auge per tutto il periodo tardo antico e medievale, tanto che Black arrivò a dire:

«Rimanendo nei limiti di questo studio, si può comunque parlare del “contenuto conoscitivo della metafora”, in opposizione al vuoto d’informazione che le assegna la teoria della sostituzione»²⁵.

Nella teoria aristotelica della metafora, come è in parte già stato dimostrato e come vedremo meglio nei prossimi capitoli, non vi è alcun ‘vuoto d’informazione’.

Lakoff coglie invece nel segno quando nota che la comprensione della metafora non può rimanere ancorata ad un fatto linguistico, sul modello aristotelico: la metafora è un fenomeno cognitivo più ampio del linguaggio, ed in qualche modo lo contiene.

Questa prima critica è direttamente collegata con la quarta dell’elenco di Lakoff e Johnson.

2) *Metaphor is based on similarity.*

«Cogliere il simile nel dissimile» è, per Aristotele e la tradizione di pensiero successiva, il fondamento dell’analogia e della capacità astrattiva dell’intelletto umano ed, ovviamente, anche la base teorica della metafora aristotelica. Data l’importanza dell’argomento ne rimandiamo la trattazione al prossimo capitolo.

3) *All concepts are literal and none can be metaphorical*

La base della concettualizzazione, per Lakoff e Johnson, non è linguistica, ma legata alla sfera percettiva dell’esperienza, ed alla successiva proiezione metaforica di essa nel linguaggio:

«even our deepest and most abiding concepts—time, events, causation, morality, and mind itself—are understood and reasoned about via multiple metaphors. In each case, one conceptual domain (say, time) is reasoned about, as well as talked about, in terms of the conceptual structure of another domain (say, space)»²⁶.

La base della metafora è l’esperienza, e la metafora utilizza l’esperienza per comprendere concetti alla luce di altri concetti, attraverso conoscenze già in nostro possesso. Ne risulta che ogni concetto viene conosciuto attraverso altri concetti già noti metaforicamente poiché formati sulla base di esperienze. Portando il ragionamento ad estreme

²⁵ Black M., *Models and Metaphor*, Cornell Univ Press, Ithaca (NY) 1962.

²⁶ Lakoff e Johnson, *Metaphors...*, op.cit. loc cit.

conseguenze, otteniamo che non esista realmente alcun significato letterale in senso stretto, poiché a ben vedere, tutto è metaforico. Lo scopo di Lakoff e Johnson è di contrastare l'idea di metafora quale 'devianza', per entrare in un'ottica di normalità del processo metaforico (*metaphors we live by*, appunto).

Lakoff tocca qui una questione nodale delle moderne teorie della metafora, quella dell'esistenza o meno di un significato letterale opposto al significato figurato o metaforico. Data la vastità dell'argomento e la grande quantità di lavori esistenti su questo punto, e tenendo conto che Aristotele non parla apertamente di significato letterale e tuttavia presuppone l'esistenza di uno scarto semantico dalla norma, daremo conto di quelle ipotesi fondamentali che in qualche modo coinvolgono una reinterpretazione od un rifiuto della teoria aristotelica della metafora.

Pur accordando teoricamente con le basi dell'impostazione di Lakoff, cioè che la metafora si basi sull'esperienza non linguistica, non ci sentiamo di negare la fondatezza del significato letterale, né di una conoscenza di base dei concetti che non sia per forza metaforica.

Del resto, il legame tra la metafora e la percezione, ribadito da Lakoff, non era alieno all'analisi aristotelica:

«Che la metafora sia uno dei luoghi più rivelativi della complessità di rapporti fra percezione e linguaggio era già ben noto nella Grecia classica: Aristotele sosteneva infatti che la potenza conoscitiva della metafora stava proprio nel suo "far vedere", nel mostrarci somiglianze prima inosservate.»²⁷

Oggi, tuttavia, numerose indagini neurologiche e biologiche, di cui ci occuperemo nell'ultimo capitolo, ci forniscono strumenti per capire in che modo la percezione possa incrociare in linguaggio.

Anzitutto, è opportuno dividere momentaneamente due piani d'indagine che appaiono confusi: da un lato l'indagine sulla metafora come procedimento cognitivo pre-linguistico o indipendente dalla lingua, e dall'altro lato l'indagine sulla metafora nella sua espressione linguistica.

²⁷ Cristina Cacciari, *Il rapporto fra percezione e linguaggio attraverso la metafora*, in A.M. Lorusso, *Metafora e Conoscenza*, Bompiani, Milano 2005, p.321.

Come anticipato nel precedente capitolo, infatti, già Vygotskij²⁸, aveva dimostrato l'esistenza di concetti prelinguistici, che vanno costituendosi in base all'esperienza indipendentemente dall'abilità linguistica, ed in un dato momento dello sviluppo si legano al linguaggio per non esserne più separabili.

Consideriamo ad esempio il bambino prelinguistico: egli percepisce lo spazio e la distanza intorno a sé basandosi sulla misura dei propri arti, e misurando concetti embrionali di distanza lunga o corta in rapporto alla proiezione di sé nello spazio.²⁹ Tutto il mondo circostante al bambino viene letto alla luce dei dati noti alla percezione. In altre parole, i dati visivi circostanti vengono interpretati attraverso altri dati, per esempio quelli tattili, già noti e rielaborati dal cervello. Vale dunque per il bambino prelinguistico ciò che Lakoff teorizza sulla metafora: *the essence of metaphor is under-standing and experiencing one kind of thing in terms of another*. Per questo le ultime teorie neurologiche parlano di una proiezione metaforica di sé nello spazio.

Classificare un dato visivo (ad. esempio la distanza) attraverso un database di percezioni propriocettive consolidate (es. /concetto di vicinanza/ = 'dove arriva il mio braccio') è una sorta di sinestesia percettiva, anziché linguistica. Prima di rimandare la trattazione specifica di questi argomenti all'ultimo capitolo, per ora basti notare che, sebbene il sistema di rielaborazione delle percezioni si attivi in modo metaforico rispetto alla percezione di sé, quest'ultima, che serve come strumento interpretativo, non è 'metaforica'.

Differentemente da quanto sostengono Lakoff e Johnson, dicendo che «even our deepest and most abiding concept are understood and reasoned about via multiple metaphors», c'è un livello, nello sviluppo prelinguistico, in cui i concetti più profondi, come /caldo/, /freddo/, etc., si strutturano sulla base di esperienze non metaforiche. Una volta proiettati nel sistema segnico del linguaggio, dopo che si è sviluppata l'abilità linguistica, questi concetti si legano a segni linguistici che hanno un significato letterale di base (e tuttavia possono poi acquisire moltissimi significati metaforici).

Se tralasciamo per il momento l'aspetto prelinguistico, e ci concentriamo sulla metafora nel senso tradizionale del termine, possiamo verificare la validità di questa argomentazione: la designazione metaforica di un concetto attraverso altri concetti, del

²⁸ Lev S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*. A cura di Luciano Mecacci. Bari, Laterza, 1990, si veda il capitolo 5.

²⁹ L. Fogassi, *la metafora nel cervello: il punto di vista neurofisiologico*, sta in. A.M. Lorusso, *Metafora...*, op. cit., p. 349.

tipo: «*seminare la vampa nata dal dio*»³⁰ per designare ‘l’irradiazione solare’, ha valore in quanto si suppongono designazioni di significati che non sono metaforiche oppure, più correttamente, che lo sono in misura maggiore o minore.

Su questo punto ha visto bene, a nostro avviso, chi ritiene che linguaggio letterale e figurato non siano due categorie ben definite di enunciati, ma che si situino agli estremi di una scala che prevede diversi livelli di *conventional* e *figurative language*.³¹

Questa opinione, seppure non nuova, resta vincente anche di fronte a critiche molto recenti, come quella di François Recanati³². Questi, muovendo dalle idee di Grice sulla comunicazione, intende eliminare l’opposizione tra il significato proposizionale o letterale dell’enunciato, punto di partenza per le ‘truth-conditions’, e l’intenzione comunicativa. Ciò che contraddistingue il significato letterale di un enunciato, infatti, è che è convenzionale e non dipende dal contesto.

In realtà “ciò che è detto” è “ciò che è implicato”, dipendono entrambi sia dalla proposizione che dal contesto, in modo non precisamente separabile. Recanati nega l’idea che le condizioni di verità di un enunciato possano derivare da regole semantiche del linguaggio: il ‘literalist model’ è bandito a motivo dell’indeterminatezza semantica che domina il linguaggio. In proposizioni quali *Bill cut the grass* e *Sally cut the cake*³³, il parlante fa riferimento a due modi ben diversi di tagliare, eppure il significato di *to cut* non dipende da regole semantiche o proposizionali, ma dalla relazione contestuale. È solo l’assenza di un contesto condiviso e immediatamente chiaro che rende l’enunciato ‘non letterale’ e quindi attiva il processo metaforico di *sense modulation*, cioè di aggiustamento del significato nel senso della restituzione (*enrichment*) od estensione del significato.

Il modello definito ‘contextualism’ è certamente esplicativo, ma porta ad un’aporia sostanziale: l’estensione o l’intensione del significato dell’enunciato o del singolo termine, comportano entrambe l’assunzione di un significato di base, che non può essere negato. Recanati nega che il significato di base sussista al di fuori di una proposizione e di un contesto, poiché risulta evidente che il significato è vago, e attende di essere meglio specificato dalle circostanze.

³⁰ Aristotele, *Poetica* 1457b 28. Si veda il capitolo terzo di questo studio.

³¹ Jerrold M. Saddock, *Figurative Speech and Linguistics* e David E. Rumelhart, *Some problems with the notion of literal meanings*, in Ortony, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (Ma) 1993 (2nd edition).

³² François Recanati, *Literal Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

³³ Ibidem, p. 91. I due enunciati sono esempi introdotti da John Searle, *The Background of Meaning*, in *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht, Reidel 1980.

Possiamo concordare con Recanati sul fatto che il significato apozposizionale di un termine sia vago, ma non di meno è comunque esistente.

L'esempio del verbo *to cut* ricorda da vicino quello aristotelico della metafora da specie a specie: Aristotele mette a confronto gli enunciati *attingendo l'acqua* e *strappando la vita*, la cui possibile sostituzione reciproca è possibile per il fatto che i concetti di *attingere* e *strappare*, secondo Aristotele, sono due specificazioni del concetto più generale di *togliere*.

È quindi possibile dire, attraverso due metafore, *attingere la vita* (ἀπὸ ψυχὴν ἀρύσας) e *strappare l'acqua* (τεμὼν ταναήκει χαλκῷ,³⁴ in cui il verbo τέμνω 'tagliare', richiama curiosamente *to cut*).

In espressioni come *cut the cake* e *cut the grass*, dunque, *to cut* è applicabile a contesti diversi ed assume significati diversi allo stesso modo in cui, in Aristotele, è possibile usare il termine ἀφελεῖν (*afelèin*, 'togliere, sottrarre'), sia in riferimento all'*acqua* che alla *vita*: *to cut* individua un significato generale iperonimo rispetto a significati iponimi quali *ripartire* (la torta) e *rasare* (il prato), che indicano sempre modi di *recidere*, ma in contesti più specifici. L'utilizzo di un termine specifico di uno o più contesti in un altro contesto, per Aristotele fa scaturire la metafora, come *strappare via l'acqua*, appunto, o *attingere la vita*. Nell'esempio di *tagliare*, considerandolo in italiano per comodità, tuttavia, una volta individuati significati specifici, quale *ripartire* e *rasare*, si potrebbe obiettare che la 'sostituzione' non è possibile: *rasare la torta* e *ripartire il prato* non sono sintagmi accettabili neanche metaforicamente, se non a patto di un mutamento radicale del contesto e del significato. Quest'obiezione parrebbe invalidare la spiegazione di Aristotele, ma non è così: nella metafora da specie a specie, come si è ampiamente spiegato più sopra, il dipendere degli iponimi da un iperonimo è solo una parte delle condizioni necessarie alla creazione di una metafora: la seconda parte fondamentale è il rapporto analogico proporzionale. Gli enunciati *Bill cut the grass* e *Sally cut the cake* non possono essere in alcun modo proporzionali, poiché tra *Bill* e il *prato*, siano essi intesi come entità psichiche o come enti, si instaura un rapporto del tutto diverso rispetto al rapporto che si instaura tra *Sally* e la *torta*, sebbene entrambi utilizzino strumenti di taglio: *Bill* opera una trasformazione al fine di accorciare il prato (sebbene l'*accorciare* rientri nel significato di *tagliare*) mentre *Sally* divide la torta per ripartirla (ed anche il *dividere* è in qualche modo una specie di *tagliare*). Nell'esempio aristotelico, invece, colui che attinge e colui che

³⁴ *Poetica*, XXI, 1457 b 9 ss., si veda il capitolo 3.

strappa, entrambi *sottraggono qualcosa*: dunque è possibile stabilire una proporzione analogica.

Anche Aristotele è ben conscio dell'importanza del significato contestuale, tanto più che, come è stato già ribadito, non parla di significato letterale tout court, ma di uso comune tra i parlanti³⁵.

Già Paul Ricoeur³⁶ si era accorto che l'*ònoma kyrion* aristotelico, di cui abbiamo dato conto nella prima parte del lavoro, non è un 'significato letterale' rigido, ma semplicemente una 'designazione ordinaria'. L'ordinarietà della designazione non è data da criteri interni al segno linguistico, né per alcun motivo da qualche rapporto tra il segno e l'ente di riferimento. Aristotele dunque, lungi dal definire un significato letterale stereotipato, stabilisce un uso ordinario del linguaggio, o meglio un contesto linguistico di riferimento, entro cui una data sequenza di segni linguistici non dà adito ad un processo metaforico³⁷.

Tuttavia, e qui risiede l'aporia fondamentale del 'contextualism', perché si ammetta un arricchimento od un estensione del significato attraverso i processi metaforici, è ancor più necessario ammettere un significato di base, che possa essere declinato nel diverso contesto.

Ciò che appare chiaro, secondo la nostra opinione, a fronte di numerosi attacchi subiti recentemente dal 'literal meaning'³⁸, è che nella questione tra letterale e metaforico, per quanto di difficile definizione, i due estremi dell'opposizione siano necessari l'uno all'altro.

Tra le varie impostazioni merita attenzione quella di Goodman³⁹, che ammette l'esistenza dei due insiemi, letterale e metaforico come facenti parte, a loro volta, di un ulteriore e più grande insieme, il reale. Questa soluzione permette da un lato di individuare nella metafora un fenomeno evidente, di cui ci si rende conto proprio perché possiede delle differenze

³⁵ Poet., XXI, 1457b 4: «λέγω δὲ κύριον μὲν ὃ χρῶνται ἕκαστοι», cfr. §1.2.

³⁶ Paul Ricoeur, *La metafora viva...* op. cit.

³⁷ cfr § 1.2.

³⁸ Una posizione diversa e speculare assume Donald Davidson (*What metaphor means*, in *A Philosophical Perspective on Metaphor*, di M. Johnson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981) il quale ritiene che l'unico significato esistente sia quello letterale e che la metafora non abbia affatto un significato diverso o ulteriore in aggiunta a quello letterale. Davidson elimina di fatto l'intera categoria del significato metaforico. La metafora sarà così "niente più niente meno di ciò che le parole significano nel loro significato letterale". La posizione è difficilmente sostenibile, soprattutto alla luce dei moderni studi che hanno riaffermato la differenza concettuale, linguistica, neurologica tra il piano letterale e quello metaforico, come si vedrà più avanti. Questa posizione, per brevità, non è dunque presa in considerazione.

³⁹ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte* (1968), tr. it. e a c. di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano 1976.

rispetto al linguaggio di uso corrente e, proprio perché la metafora è considerata scarto dalla norma, dovrà avere una sua autonomia dal discorso letterale, e dall'altro di non trascurare il riferimento a qualcosa di esistente: l'anomalia dell'enunciato *l'uomo è un lupo* è tale poiché, se consideriamo la referenza, è evidente a tutti che *l'uomo non è un lupo*, pertanto è sempre valido quanto afferma Umberto Eco, e cioè che «chi fa metafore, letteralmente parlando, *mente* – e tutti lo sanno».⁴⁰

Ciò che rimane oggetto d'indagine, ed è il cuore del discorso sulla metafora aristotelica, è in che modo si ottenga il passaggio dal significato letterale (del singolo segno o di un enunciato) al significato metaforico.

Secondo Vega Moreno⁴¹, il procedimento di comprensione del linguaggio metaforico è lo stesso rispetto a quello del linguaggio ordinario, ed è regolato dall'inferenza necessaria⁴² (la *relevance theory* di Sperber e Wilson). L'inferenza parte dal significato letterale, e crea un significato ad hoc. Secondo l'autrice c'è una caratteristica innata nell'uomo alla *relevance finding*, cioè a trovare la pertinenza, e questo produce la possibilità pressoché infinita del linguaggio metaforico. Secondo il modello denominato *literalist model* (o *serial*), la comprensione della metafora procede attraverso la comprensione del significato letterale, il successivo rifiuto a motivo della non pertinenza, ed infine la comprensione del significato metaforico. La base di questo modello è che la comprensione del significato metaforico derivi da un rifiuto del significato letterale. Il riconoscimento di un significato incongruo è il punto di partenza per l'interpretazione metaforica. Tutto ciò è possibile, per il *literalist model*, a fronte delle norme conversazionali di Grice: è all'interno di questo orizzonte che la metafora funziona. Il lavoro di Grice prevede che se il parlante utilizza un'espressione metaforica, il destinatario ne valuta in prima istanza il contenuto letterale, che appare evidentemente falso, e poiché si attiene al principio di cooperazione⁴³, cerca un altro significato che sia ammissibile e sarà quello preferibile nel contesto. Quindi per

⁴⁰ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984. p.144.

⁴¹ Rosa E. Vega Moreno, *Creativity and convention. The pragmatics of everyday figurative speech*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2007, p. 55 ss.

⁴² Sperber/Wilson, 1986, 1995

⁴³ «Make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged», P. Grice, *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989. Riportiamo qui anche la cosiddetta "Supermaxim of quality": «try to make your contribution one that is true. Do not say what you believe to be false. Do not say that for which you lack adequate evidence»; si veda P. Grice, *Logic and Conversation*, In Cole, P. & Morgan, J. (eds.) *Syntax and Semantics*, 3, Academic Press, New York 1975, pp. 41-58, e anche P. Grice, *Meaning*, in «Philosophical Review», 66, Sage School of philosophy of Cornell University, Ithaca 1957, p. 377-88.

Grice, nell'enunciato metaforico, il destinatario riceve sia il contenuto che le implicazioni, ma, sulla base della falsità del contenuto, considera solo le implicazioni.

Tuttavia, questo modello è oggi pesantemente avversato⁴⁴: ci sono enunciati che possono avere un significato letterale accettabile, eppure sono interpretati metaforicamente, altri sono falsi ma non hanno significato metaforico (si ricordi il 'colourless green ideas sleep furiously' di Chomsky). Ci sono enunciati come 'A little bit of sun in finally shining through my window'⁴⁵, i quali possono avere significato letterale, metaforico o entrambi a seconda dei contesti.

Altri studi dimostrano, con una serie di esperimenti, che non è ammissibile l'ipotesi del modello seriale secondo cui l'interpretazione metaforica soggiace al rifiuto del significato letterale, ma essa è invece di immediata costruzione.⁴⁶

Tralasciando le questioni relative alle moderne teorie, incentrate sullo scarto dal significato letterale al metaforico, sia per quanto concerne la sua creazione che la sua comprensione, ciò che ci preme è la riaffermazione odierna dell'esistenza di un nucleo semantico 'letterale' del linguaggio, sia per quanto riguarda il singolo segno, sia per quanto riguarda l'enunciato. La metafora è riconoscibile come una devianza, seppure frequentissima, attiva e vitale per i processi cognitivi, dall'uso convenzionale del linguaggio, che Aristotele chiamava ὄνομα κύριον. È necessario ammettere che, senza un uso letterale del linguaggio, l'idea stessa di metafora appare insensata.

Pur nella sua visione 'deviante' della metafora, è però notevole che Aristotele stesso affermi che: «tutti parliamo per metafore»⁴⁷ e ribadisca che «non si esprime lo stesso concetto utilizzando una metafora oppure un *onoma kyrion*».

4) *Rational thought is in no way shaped by the nature of our brains and bodies*

⁴⁴ Cacciari e altri, *under standing figurative language in handbook of psycholinguistics*, New York 1994

⁴⁵ Vega Moreno, *Creativity...* op. cit., loc cit.

⁴⁶ S.Glucksberg, *Understanding figurative language*, Oxford University Press, Oxford 2001; S.Glucksberg, P. Gildea, H. A. Bookin, *On understanding nonliteral speech: Can people ignore metaphors?* «Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior», 21, Academic press, New York 1982. Si veda anche B.Keysar, *On the functional equivalence of literal and metaphorical interpretations in discourse*, «Journal of Memory and Language», 28, Academic press, New York 1989. La frase *Bob Jones is a magician* può essere soltanto letterale, soltanto metaforica, sia letterale che metaforica, oppure né l'uno né l'altro caso a seconda del contesto. Glucksberg dimostra, con un esperimento in cui le persone dovevano giudicare se le frasi fossero vere dal punto di vista letterale o metaforico, che la gente ci mise lo stesso tempo a riconoscere frasi soltanto letterali o soltanto metaforiche, e comunque più tempo rispetto a quando le frasi erano sia letterali che metaforiche, a dimostrare che i due processi venivano eseguiti simultaneamente.

⁴⁷ Arist. *Retorica*, III, 2, 1404 b 25: «πάντες γὰρ μεταφοραῖς διαλέγονται»

Sulla distinzione tra pensiero razionale e struttura percettiva di ‘cervello e corpo’, si è in parte detto a proposito delle precedenti obiezioni. È una critica ragionevole quella che Aristotele consideri la metafora solo come ‘a matter of words’, a patto che, come fa Lakoff, non si spinga questa critica alle estreme conseguenze: Aristotele tratta di metafora in ambito poetico e retorico, quindi ‘deve’ parlare di un problema di linguaggio. Come vedremo nei prossimi due capitoli, i testi aristotelici (lo riconosce lo stesso Lakoff), offrono spiragli per formulare una teoria aristotelica della metafora più ampia di quella relativa solo all’ambito retorico-poetico. D’altra parte, è pur vero, come si è mostrato prima, che il processo metaforico è un processo cognitivo autonomo e precedente il linguaggio, ma è anche vero che permea di sé tutti i processi linguistici e, oltre un certo limite, abbiamo visto quanto il linguaggio ed il pensiero, una volta incrociatisi in un dato momento dello sviluppo evolutivo, diventano difficilmente separabili, laddove il pensiero diviene linguistico. Dunque è vero che la metafora per Aristotele è essenzialmente (ma non totalmente, come vedremo) una questione linguistica, ma non è vero che questo sia un errore od un’aporia. Per Aristotele infatti, come abbiamo notato a proposito del suo sistema ontologico, la lingua è il luogo privilegiato per la tensione verso la conoscenza dell’essere, e cogliere l’essere non può avere altro luogo che il discorso linguistico:

«il linguaggio risulta essere ciò che porta l’esperienza del mondo al livello dell’articolazione del discorso»⁴⁸.

La tensione verso la verità, di cui parla Ricoeur, è non a caso l’incipit della *Metafisica* aristotelica:

«πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει»⁴⁹:

«tutti gli uomini per natura desiderano profondamente la conoscenza».

Questo desiderio di conoscere passa anche attraverso la conoscenza metaforica di ciò che è, poiché la metafora per Aristotele possiede un potere conoscitivo intrinseco, quello della somiglianza:

⁴⁸Ricoeur, *La metafora...*, op. cit., p. 402.

⁴⁹ Arist., *Metafisica*, I,1.

«ἢ μὲν γὰρ μεταφορὰ ποιεῖ πως γνῶριμον τὸ σημαινόμενον διὰ τὴν ὁμοίτητα (πάντες γὰρ οἱ μεταφέροντες κατὰ τινα ὁμοίτητα μεταφέρουσιν)»:

«La *metaphorà* rende in qualche modo noto l'oggetto indicato, attraverso la somiglianza: tutti coloro che si esprimono metaforicamente operano lo fanno secondo una certa somiglianza».⁵⁰

⁵⁰ Arist., *Topici* VI, 2, 140 a 8-11.

VII. All'interno del processo metaforico: somiglianza, analogia, logica.

Come si è visto nei precedenti paragrafi, l'idea di somiglianza su cui Aristotele fonda la metafora è ancora oggi dibattuta. Alcuni studi, di cui si è ampiamente dato conto, rifiutano recisamente il concetto aristotelico di somiglianza, secondo altri¹, per contro, nessuno studio sulla metafora può prescindere dall'analogia così come la dipinse Aristotele, la cui idea fondamentale è che la metafora consista nel saper cogliere analogicamente le somiglianze tra enti diversi, così da stabilire connessioni che portano alla conoscenza. È su questa base che si fonda il procedimento analogico cui Aristotele fa riferimento in *Poetica* XXI.

Tuttavia Aristotele non dedica alcuna parte dei suoi trattati ad un'analisi esaustiva del processo mentale che ci permette di cogliere il simile: anche di ciò cercheremo di dare conto, tentando di definire l'idea di somiglianza in Aristotele.

Generalmente, l'idea di somiglianza alla base del processo metaforico si lega alla cosiddetta *teoria sostitutiva* della metafora, che, come abbiamo visto, ha il suo archetipo nella *Poetica* di Aristotele, sebbene tale teoria sia frutto più della tradizione aristotelica che non dell'indagine originaria del Filosofo.

Come rileva giustamente Paul Ricoeur², a rafforzare l'idea che teoria sostituzione e teoria della somiglianza siano due concetti inseparabili fu il noto saggio di Roman Jakobson³, in cui il linguista affermava l'interdipendenza di similarità e sostituzione nel linguaggio metaforico in opposizione a quello metonimico, che si affida a contiguità e combinazione. Il lavoro di Jakobson inquadra il rapporto tra metafora e metonimia all'interno dell'opposizione tra i rapporti sintagmatico e associativo di Saussure⁴, il primo che collega *in praesentia* una serie effettiva di termini, il secondo che collega *in absentia* una serie mnemonica virtuale di termini. La possibilità della selezione all'interno del paradigma saussuriano indica, di conseguenza, la possibilità di una sostituzione. Ecco che «selezione

¹ Su tutti Marcel Danesi (*Vico, Metaphor, and the origin of language*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1993, p. 123): «Aristotle's comparison theory is still, in my opinion, the basis for any discussion of metaphors (...) its basic premise, expressed in the A is B formula, has never been completely discarded».

² P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1976, p.231.

³ R. Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, in *Fundamentals of language* Mouton, The Hague 1971 (prima edizione 1956), trad. it. in *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966.

⁴ Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, Payot, Paris 1968, p.170 e ss.

e sostituzione sono le due facce di una medesima operazione»⁵, tanto che Jakobson definisce la metafora «un tropo basato sulla sostituzione di un segno con un altro che sia in rapporto analogico con il primo»⁶.

L'analogia che lega tra loro i due termini della sostituzione è basata sulla 'similarità' o somiglianza, che Jakobson connette in modo strutturale al procedimento metaforico. Trattando dei problemi di afasia, infatti, Jakobson osserva che nel *disturbo della similarità*, ovvero un tipo di afasia che compromette la selezione linguistica (il rapporto *in absentia*), i malati comprendono i termini nel loro significato letterale, ma non colgono e non producono le metafore. Questi malati sono in grado di effettuare delle sostituzioni segniche, purché sul piano della contiguità: in altre parole utilizzano la *metonimia*⁷.

Un malato di questa tipologia può utilizzare *vetro* per *finestra*, *cielo* per *dio*, poiché i diversi segni hanno tra loro un rapporto di contiguità, ma non potrebbe utilizzare una frase del tipo: *apriti una finestra sul mondo* o *ho diritto al mio pezzo di cielo*, intendendo nel primo caso "allarga le tue vedute" e nel secondo "voglio la mia libertà", che sono propriamente espressioni metaforiche, ovvero selezioni sostitutive per analogia.

Al contrario, quando viene meno la capacità di costruire il contesto, il malato, «relegato al gruppo di sostituzione»⁸, cioè obbligato a rivolgersi all'asse paradigmatico, per incapacità di connettere sul piano sintagmatico, opera con le *similitudini*, e le sue identificazioni approssimative sono di natura *metaforica*, o meglio «quasi metaforica»⁹, poiché, differentemente dalle metafore retoriche e poetiche, quelle dell'afasico non presentano una deliberata trasposizione di significato.

Cannocchiale anziché *microscopio*, *fuoco* anziché *luce a gas* sono esempi di queste espressioni sostitutive, che sono basate sull'analogia più che sulla contiguità. Le varietà di afasia sono molteplici, ma tutte oscillano tra i poli metaforico e metonimico¹⁰: pare quindi che queste due direttive siano operanti a livello neuro-linguistico.

Uno dei meriti di questo studio è nell'aver indagato i due processi linguistici di metafora e metonimia a livello neurologico, cioè come operazioni strutturali della mente, e non come ornamenti superficiali del linguaggio.

⁵ P. Ricoeur, *La metafora..* op. cit. p. 232.

⁶ R. Jakobson, *Saggi...* op.cit., p.22.

⁷ Jakobson, *Op. cit.*, p.34 e ss.

⁸ Ibidem.

⁹ H. Jackson, *On affections of speech from Disease of the brain*, in «Brain», 38, Butterworths scientific publications, London 1915.

¹⁰ R. Jakobson, *Op. cit.* p.39.

Tuttavia, lo studio di Jakobson pone alcune problematiche che interessano la questione della somiglianza e dell'analogia in genere.

Anzitutto, lo schema binario dell'opposizione metafora-metonymia riduce tutti i tropi a sottospecie dell'una o dell'altra, rendendo difficile l'attribuzione di tropi quali l'ironia o la sineddoche all'una o all'altra direttrice. Inoltre, Jakobson associa il piano sintagmatico-sintattico alla metonymia, e quello paradigmatico-semantico alla metafora: tuttavia, questa semplificazione sembra non essere del tutto esplicativa. Per quanto riguarda la metonymia, sembra che la contiguità di cui parla Jakobson sia del tutto diversa dal legame sintattico, e per quanto riguarda la metafora, soprattutto, la selezione è soltanto una delle caratteristiche del processo metaforico, ma non lo esaurisce. In particolare, l'approccio di Jakobson è di tipo semiotico, non semantico, poiché nel suo discorso pare aver peso il singolo segno linguistico e non l'interazione dei segni nell'enunciato. In altre parole, è omesso il «carattere predicativo della metafora»¹¹, che si esplica proprio nell'interazione sintagmatica del testo, e non si esaurisce nella sostituzione.

Un'ulteriore problema è dato dal fatto che la metonymia, forse ancora più della metafora, è da avvicinare ad un concetto di sostituzione di termine, seppure per contiguità, e rappresenta anch'essa una scelta paradigmatica.

Com'è noto, Aristotele amplia il concetto di metafora includendo al suo interno anche la metonymia e la sineddoche, distinguendo i quattro tipi di *metaphorà* più sopra analizzati¹². Poiché il concetto aristotelico è più ampio, non limita le possibilità interattive della metafora: seppure la sostituzione è presente, essa non esaurisce la portata della *metaphorà*, ma ne è semplicemente la condizione effettiva.

Questo concetto di 'somiglianza' è entrato in crisi dopo la formulazione dell'*interaction view* da parte di Richards:

«When we use a metaphor, we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction»¹³.

L'idea della ripresa ed ampliata poi da Max Black¹⁴, critico verso le posizioni aristoteliche. La metafora non può essere spiegata dalla somiglianza o dall'analogia,

¹¹ P. Ricoeur, op. cit., p. 237.

¹² cfr. § 1.3.

¹³ Ivor Armstrong Richards, *the philosophy of Rhetoric*, London, Oxford Univ. Press, 1936, p.93

¹⁴ M. Black, *Metaphor*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 55, 1954, pp. 273-294.

poiché la somiglianza è una nozione vaga o addirittura vuota. Questo filone è stato percorso, tra gli altri, anche da Nelson Goodman, critico verso il concetto di somiglianza poiché troppo generico: qualunque cosa potrebbe risultare simile a qualunque altra cosa in relazione ad un numero infinito di categorie che tutti noi siamo in grado di creare in qualunque circostanza: tutti gli oggetti sul mio tavolo sono simili in quanto sul tavolo, di piccole dimensioni, portatili, alla stessa distanza dalla luna e così via¹⁵.

Come abbiamo già rilevato nel capitolo precedente, Max Black è convinto, come lo sarà Austin, che Aristotele affermi l'esistenza di similarità oggettive tra gli enti. Ribadisce così che è la nostra mente a creare similarità puramente psichiche, legate al nostro modo di conoscere la realtà:

«It would be more illuminating (...) to say that metaphor creates the similarity than to say that it formulates some similarity antecedently existing».¹⁶

Per Max Black è la metafora stessa a 'creare' le analogie, tuttavia il concetto di somiglianza non è accantonato. Infatti, nell'*interaction view*, il centro della metafora o *focus* si inserisce su di un *frame*, rappresentato da tutti gli elementi dell'enunciato che interagiscono col focus: tra i significati base di focus e frame si stabilisce un'interazione tale per cui la risultante non è la sostituzione del significato A con il significato B, ma una sorta di nuovo significato AB che non annulla mai né il focus né il frame. Tuttavia, se ci interroghiamo su quale sia il motore che permetta al parlante di accostare un focus ad un frame, non riusciamo a trovare altra risposta che non il riconoscimento l'ipotesi di una somiglianza tra focus e frame.

Per questo motivo, Ricoeur ritiene, per assurdo, che la similarità sia ancora più importante in un modello dell'interazione che non in uno della sostituzione.

È arrivato però il momento di chiedersi che cosa intenda Aristotele per somiglianza, ed in che modo tale somiglianza renda possibile il processo analogico che fonda la metafora.

La figura retorica che più di ogni altro esplicita la somiglianza è naturalmente la similitudine, che viene spesso connessa con la metafora.

¹⁵ N. Goodman, *Seven Strictures on Similarity*, in «Experience and Theory», Eds. Lawrence Foster and John W. Swanson., University of Massachusetts, Amherst, 1970. p. 19-29.

¹⁶ M. Black, *More about metaphor*, in Ortony, *Metaphor...* op. cit., p. 37.

Dopo Aristotele, infatti, la metafora è vista, per tutto il periodo medievale, come un paragone accorciato, cioè mancante di un termine: una metafora quale *homo homini lupus* rappresenta un accorciamento sintetico dell'enunciato *l'uomo è malvagio, nei confronti del prossimo, come un lupo*: in altre parole si tratta di una similitudine che ha subito l'annullamento di un termine¹⁷.

È però noto a tutti che questa impostazione del rapporto tra metafora e similitudine, giunta praticamente immutata fino al secolo scorso, è totalmente rovesciata rispetto all'idea aristotelica, in cui, al contrario, è la similitudine ad essere definita come una metafora allargata.

Inizialmente, nel quarto capitolo del terzo libro della *Retorica*, Aristotele sembra minimizzare la differenza tra similitudine e metafora:

«ἔστιν δὲ καὶ ἡ εἰκὼν μεταφορά· διαφέρει γὰρ μικρόν»¹⁸:

«anche la similitudine è una metafora, se ne discosta infatti di poco».

È questo il passo assai famoso, che non mette conto citare, che contiene l'esempio di «Achille è un leone». Nel capitolo decimo, tuttavia, il discrimine tra metafora e similitudine sembra ben più ampio di quanto non fosse stato preventivato. La similitudine è un impoverimento della metafora, del suo potere iconico e della sua brillantezza, poiché:

«οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἐκεῖνο· οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἢ ψυχὴ»¹⁹:

«non dice che questo è quello: dunque la mente non cerca di capirlo».

Aristotele, seppure senza formularlo apertamente, anticipa qui il principio su cui si basa la moderna ipotesi nota come *literalist model*²⁰, il modello, cioè, secondo cui la comprensione della metafora tra i parlanti è possibile solo a fronte del precedente rifiuto, da parte del destinatario, del senso letterale in quanto non pertinente. Aristotele, infatti, laddove rimarca la distanza cognitiva tra similitudine e metafora, pare notare che il punto chiave della metafora è un'attivazione mentale che il destinatario attua di fronte al linguaggio metaforico: la mente cerca di comprendere un giudizio del tipo «x è y»:

¹⁷ Umberto Eco, *La metafora nel medioevo*, Cuem, Milano 2004.

¹⁸ Arist., *Retorica*, III, 4, 1406b 24.

¹⁹ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b, 17 ss.

²⁰ cfr § 2.2.

attivazione che non è presente nel caso della similitudine, poiché essa non è fallace sul piano del linguaggio letterale.

Ciò che rende affascinante queste brevi notazioni aristoteliche è che recenti studi neurologici applicati al linguaggio metaforico sembrano confermare che l'ipotesi di questa 'attivazione cognitiva' abbia una solida base biologica. Una ricerca tuttora in corso ad opera di Albert Katz²¹ mostra infatti che il linguaggio metaforico, oltre a rispondere alle attività di un'area determinata del cervello, come già era noto²², stimola l'attività della corteccia cerebrale in modo diverso rispetto al linguaggio convenzionale.²³

Aristotele ravvisa che l'uso metaforico della lingua ha uno *status* cognitivo diverso, ed in qualche modo produce maggiore apprendimento, poiché suscita il piacere della comprensione, come deriviamo dalla *Retorica*:

«ἀρχὴ δ' ἔστω ἡμῖν αὕτη. τὸ γὰρ μανθάνειν ῥαδίως ἢ δὴ φύσει πᾶσιν ἐστί, τὰ δὲ ὀνόματα σημαίνει τι, ὥστε ὅσα τῶν ὀνομάτων ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν, ἥδιστα (...) ἢ δὲ μεταφορὰ ποιεῖ τοῦτο μάλιστα· ὅταν γὰρ εἴπη τὸ γῆρας καλάμην, ἐποίησεν μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους· ἄμφω γὰρ ἀπηνθηκότα»²⁴:

«Poniamo il seguente principio: a motivo della natura umana, per tutti è dolce l'imparare con facilità, e d'altra parte, i nomi significano qualcosa, tanto che, tra i nomi, quanti creano un apprendimento, quelli sono i più dolci».

L'aggettivo ἡδύς, (*hedýs*, 'dolce'), detto dell'apprendere, e tradotto comunemente come 'piacevole', non pare riferito soltanto alla piacevolezza formale del discorso, dovuta all'*ornatus* ed all'abilità retorica, sebbene questo aspetto sia presente.

²¹ A. N. Katz, *Metaphor and Brain*, fa parte di «Metaphor and Symbol, a quarterly journal», 21, 4: Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ- London 2006.

²² M. Danesi, *La metafora nel pensiero e nel linguaggio*, La Scuola, Brescia 2003.

²³ Blazko e Kazmerski, *Individual Differences in Non-literal Language*, in A. N. Katz, *Metaphor..* op. cit., p. 270 ss. Queste diversità di risposta a stimoli diversi sono misurabili attraverso il sistema ERP (Event-Related brain Potentials), che misura gli impulsi elettrici dell'attività cerebrale in relazione ad un determinato stimolo. In realtà la questione è ben più complicata: il linguaggio metaforico di uso quotidiano, qualora sia contestuale, viene interpretato dai parlanti con la stessa immediatezza con la quale interpretano il linguaggio letterale, e sembra che dunque non sia sempre vero quando sosteneva Grice a proposito del rifiuto del linguaggio letterale come presupposto della comprensione del linguaggio metaforico (p.272). È chiaro che una metafora divenuta tanto usuale da essere spenta non viene più percepita come tale, seppure lo fosse in principio: diventa cioè comune. A questo proposito, come è stato più volte ricordato, Aristotele parla di ὄνομα κύριον, cioè di terminologia convenzionale, piuttosto che di significato letterale, affermando di fatto il dinamismo del sistema linguistico. Tuttavia, è pur vero che le misurazioni Erp permettono di distinguere l'attività cerebrale metaforica da quella convenzionale.

²⁴ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b 8 ss.

Questo passo appare come un richiamo del tutto esplicito all'incipit della *Metafisica*, a cui abbiamo già in altra occasione fatto rimando, ed in particolare all'amore per la conoscenza che, secondo Aristotele, è φύσει, (*phýsei*, 'per natura, innato):

«πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει»²⁵:

«tutti gli uomini per natura desiderano profondamente la conoscenza».

La conoscenza in quanto tale è dunque di per sé una fonte di piacere. Compito della retorica non è semplicemente dilettere il lettore attraverso l'*ornatus*, ma rendere più accessibile la conoscenza, favorire l'apprendimento: per questo motivo Aristotele connette l'avverbio ῥαδίως, (*radìos*, 'facilmente') a μανθάνειν (*manthànein*, 'apprendere'). Ricordiamo che la retorica, ovvero l'arte della costruzione dei discorsi, è l'argomento principale del trattato e che la *metaphorà* viene delineata da Aristotele solo in quegli aspetti parziali che si possono connettere alle necessità del discorso. Questa è la ragione per cui la trattazione aristotelica del processo cognitivo della *metaphorà* appare lacunosa, al punto da non essere stata ravvisata da molti commentatori. Tuttavia, Aristotele dissemina il testo di *Retorica* e *Poetica* di indicazioni che ci segnalano un altro e più ampio discorso esistente sulla *metaphorà*. Un'indicazione fondamentale in questo senso deriva dal passo della *Retorica* sopra riportato, che ora analizzeremo con maggiore attenzione.

La premessa assunta come fondamentale è che, per natura, agli uomini provochi piacere l'imparare agevolmente. Questo assunto non è in discussione, poiché si fonda sul presupposto proprio della *Metafisica*. Aristotele segnala nel testo la sua intenzione di porre quest'assunto dichiarando apertamente: «poniamo il seguente principio».

L'unica differenza rispetto alla *Metafisica* è, come detto, l'introduzione del concetto di 'apprendimento facile'. Questo è molto logico: se infatti la conoscenza è piacevole, è universalmente noto che la strada che porta alla conoscenza è ardua e che non tutti gli uomini sono disposti a percorrerla. Tutti gli uomini, però, desiderano conoscere, dunque, per un sillogismo sin troppo evidente, nessun uomo vorrebbe rifiutare un apprendimento rapido e semplice. Fondata dunque la prima premessa del discorso, cioè che a tutti piace imparare facilmente, Aristotele considera una seconda premessa, ovvero il fatto che il segni linguistici siano significativi: l'idea della comunicabilità della conoscenza risale a

²⁵ Aristotele, *Metafisica*, I,1.

Platone, e non pare in alcun luogo essere messa in discussione da Aristotele. I nomi non sono le cose: tuttavia Aristotele ribadisce che «i nomi significano qualcosa». Il verbo σημαίνει (*semàinei*), indica in Aristotele il rapporto segnico tra significante e significato, tra i suoni della voce e le ‘operazioni logico-cognitive dell’anima’²⁶. Tuttavia, come osserviamo nel *De interpretatione*, Aristotele utilizza il vocabolo σημείον (*semèion*, ‘segno’) per indicare una significazione generica: lo usa infatti indipendentemente sia per la comunicazione umana che per quella non linguistica degli animali. La relazione ‘σημαίνει’ rappresenta l’affermazione di corrispondenza reciproca di significante e significato: se A è segno di B, ogni volta che sussiste A sussiste anche B.

σημείον si riferisce alla relazione biunivoca tra significante e significato, e non specifica il contenuto della relazione che sussiste tra A e B, o che cosa siano A e B. Differentemente, è la nozione di σύμβολον (*sýmbolon*, ‘simbolo’) a denotare la specificità della lingua.²⁷

Nel passo in questione, dunque, ad Aristotele è sufficiente dire che il linguaggio è sempre segno di processi mentali, senza specificare la natura simbolica della relazione: Questa premessa serve a concludere che vi sono espressioni linguistiche, come la metafora, le quali sono segno di un’attività cognitiva superiore, e per questo risultano fonte di maggiore piacere.

Il passo significa anche che l’apprendimento, e non solo la comunicazione della conoscenza tra gli uomini passa necessariamente attraverso i nomi. Per conoscenza, infatti, intendiamo la capacità umana di definire e istituire rapporti tra i significati creando nuovi significati, ed intendiamo anche che questa capacità umana trovi una corrispondenza nella realtà.

Giudicare significa creare connessioni che si possano ricondurre alla forma «τοῦτο ἐκεῖνο ἐστὶ» («questo è quello»)²⁸, e ragionare è mettere in relazione tali giudizi. È possibile affermare, ad esempio, il giudizio che «Socrate è un mortale», postulando le premesse «Socrate è uomo» e «gli uomini sono mortali», che sono anch’esse giudizi.

Il linguaggio, in qualche modo, trasmette sempre conoscenza. I nomi significano, cioè sono sempre il segno di un concetto, e questo concetto è in realtà un’affermazione: afferma cioè che qualcosa esiste. Ecco perché Aristotele può constatare che il segno ha il valore di una proposizione affermativa:

²⁶ F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*.. op. cit. passim; cfr § 1.2

²⁷ Si vedano in questo lavoro i capitoli 1 e 2.

²⁸ Aristotele, *Retorica*, III, 1410 b 18.

«σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος»²⁹:

«il segno vuole essere una premessa affermativa, necessaria o fondata sull'opinione».

Tuttavia, vi sono discorsi che producono maggiore apprendimento di altri, allo stesso modo in cui è possibile che vi siano discorsi falsi, che non producono alcun apprendimento: ciò è dovuto all'indipendenza della lingua dalla realtà, che dimostreremo tra poco. Risulterà ora evidente il sillogismo prima celato nel passo aristotelico:

SE	La conoscenza è fonte di piacere.
E	Alcuni nomi sono fonte di maggiore conoscenza.
ALLORA	Alcuni nomi (le metafore) sono fonte di maggiore piacere.

Nonostante l'apparente banalità dell'argomentazione, riteniamo che essa giochi un ruolo fondamentale nella comprensione della metafora all'interno della *Retorica* aristotelica. Infatti, attraverso questa argomentazione, è sovvertita l'idea convenzionale di una retorica asservita alla persuasione attraverso il diletto. Il piacere non è uno strumento di persuasione, ma è il fine stesso dell'argomentazione, poiché il piacere di cui si parla è quello dato dal soddisfacimento dell'amore per la conoscenza³⁰. Poiché la metafora è il procedimento linguistico privilegiato per attuare una trasmissione 'facilitata' dei giudizi, essa produce conoscenza e quindi piacere.

In altre parole, il piacere prodotto dalla metafora, intesa come tropo, non è dovuto all'estetica, ma alla sostanza: il piacere di chi deve interpretare una metafora è quello stesso piacere di cui si parla nell'incipit della *Metafisica*, ed è reso possibile attraverso l'attivazione di processi cognitivi.

Il parlante che utilizza o produce una metafora stabilisce una connessione tra entità psichiche apparentemente incommensurabili, presupponendo dunque che per qualche motivo sia possibile effettuare una sovrapposizione di due significati in partenza diversi, come, nel caso *homo homini lupus*, il significato di *homo* e di *lupus*. Il destinatario deve dunque attivarsi per cercare di ricostruire la motivazione che rende plausibile un sintagma apparentemente privo di referenza nella realtà, spinto, come è stato anticipato nel

²⁹ Arist., *Analitici primi*, 70a 7-9.

³⁰ Su questo punto si veda Francesca Piazza, *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma 2004, p.148 ss.

precedente capitolo, dalla convinzione che il parlante non può dire il falso³¹, ed allo stesso tempo riconoscendo che chi fa metafore mente consapevolmente sul piano letterale³². Riportiamo ora il passo che definisce, secondo Aristotele, questa ‘attività cognitiva’ tipica della metafora:

«ἢ δὲ μεταφορὰ ποιεῖ τοῦτο μάλιστα· ὅταν γὰρ εἴπῃ τὸ γῆρας καλάμην, ἐποίησεν μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους· ἄμφω γὰρ ἀπηνθηκότα. ποιῶσιν μὲν οὖν καὶ αἱ τῶν ποιητῶν εἰκόνες τὸ αὐτό· διόπερ ἂν εἶ, ἀστεῖον φαίνεται. ἔστιν γὰρ ἡ εἰκὼν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, μεταφορὰ διαφέρουσα προθέσει· διὸ ἦττον ἡδύ, ὅτι μακροτέρως· καὶ οὐ λέγει ὡς τοῦτο ἐκεῖνο· οὐκοῦν οὐδὲ ζητεῖ τοῦτο ἡ ψυχὴ»³³:

«È soprattutto la metafora a fare questo: se si definisce ‘paglia’ la vecchiaia si è creato un apprendimento ed una conoscenza attraverso il genere: infatti entrambe la vecchiaia e la paglia sono sfiorite. La stessa funzione la svolgono anche le similitudini dei poeti: perciò, se sono ben congegnate, si produce un’espressione brillante. Infatti la similitudine, come si è detto prima, è una metafora che differisce per un’aggiunta: dunque è meno piacevole, poiché è più lunga; e non dice che ‘questo è quello’, quindi la mente non tenta di comprenderlo».

In questo passo, Aristotele non fa nessun richiamo esplicito all’analogia, tuttavia definisce la relazione tra metafora e εἰκὼν (*eikòn*, similitudine). Aristotele afferma che l’apprendimento e la conoscenza si creano attraverso il genere. Aristotele si sta riferendo al fatto che è possibile ravvisare, nella *paglia* come nella *vecchiaia*, una somiglianza di genere, nel senso che entrambe sono «sfiorite». In altro modo, sarebbe come affermare che i significati di *vecchiaia* e di *paglia* sono entrambi specificazioni dello stesso genere di degrado. Ciò, però, è evidentemente insufficiente a spiegare quale sia il processo metaforico.

Consideriamo innanzitutto il discorso sulla similitudine. Aristotele ribadisce che la similitudine è una metafora allargata grazie ad una πρόθεσις (*pròthesis*, ‘protesi, aggiunta’): dunque l’effetto è minore, e minore la sua importanza cognitiva rispetto alla metafora. Tutti hanno ravvisato questa impostazione aristotelica, ma non si sono chiesti perché Aristotele introduca questa notazione senza poi riprenderla od ampliarla. Si tratta di una semplice notazione retorico-stilistica? Noi riteniamo che ci sia un discorso più profondo sulla metafora, che Aristotele non svolge, in quanto la sua metodicità gli

³¹ Principio di cooperazione di Grice, in *Logic and...* op. cit., si veda in questo studio il capitolo 6.

³² U. Eco, *Semiotica...* op. cit., si veda il capitolo 6.

³³ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b 15 ss.

impedisce di esulare dall'argomento dell'opera, la retorica, appunto. Della metafora sono qui trattati solo gli aspetti che interessano l'argomentazione, ma è come se Aristotele ci invitasse a scrutare più in profondità, come se ci spingesse ad attivare quel processo cognitivo che dà luogo al piacere della conoscenza. L'indicazione che inverte i rapporti convenzionali tra similitudine e metafora è un'indicazione metodologica: Aristotele ci vuole ammonire a non tentare di comprendere la metafora conducendo un'indagine che parta dalla similitudine, ma a considerare, al contrario, che la similitudine può essere compresa attraverso la metafora.

Il vocabolo εἰκών, che significa 'immagine' è connesso con il εἶσκω (*eisko*), che significa 'paragonare, ritenere' ed ovviamente con εἰκώς (*eoikòs*), 'simile'. Nel suo significato originario non retorico, indica 'ciò che è adeguato' a qualcos'altro.³⁴ Dunque, Aristotele introduce il tema della somiglianza senza spiegarlo, ma ribadisce anche una differenza tra la somiglianza in senso convenzionale, la similitudine dei poeti, appunto, e la metafora.

Per meglio comprendere, cerchiamo di analizzare come agisca la metafora di cui si serve Aristotele: denominare 'paglia' la 'vecchiaia'. La citazione aristotelica fa riferimento al libro XIV dell'*Odissea*, precisamente ad un dialogo tra Odisseo ed Eumeo. Nel momento dell'approdo ad Itaca, Atena ha mutato le sembianze di Odisseo in quelle di un vecchio grinzoso (*Odissea*, XIII, 429 ss.). Odisseo si presenta dunque sotto mentite spoglie e, ad Eumeo che chiede sapere chi sia, racconta di essere stato, da giovane, un valoroso guerriero di stirpe nobile, ora caduto in disgrazia per gli eventi della sorte:

«(...) νῦν δ' ἤδη πάντα λέλοιπεν ἀλλ' ἔμπης καλάμην γέ σ' ὀϊόμαι εἰσορόωντα γιγνώσκειν (...)» ³⁵	«(...) adesso è tutto finito: ma anche soltanto a vedere la paglia penso che tu lo capisca (...)»
---	---

Il significato di *paglia* nel contesto è ben più ricco di quanto Aristotele sinteticamente non lasci intuire nel passo della *Retorica*. Da un lato, infatti, la paglia rappresenta l'invecchiamento dell'erba, dunque, in astratto, può divenire di per sé icona di invecchiamento. Questa metafora è nota anche a Tommaso d'Aquino che commenta così il passo di *Giobbe* 13, 25 («vuoi tu (...) perseguitare un'arida pagliuzza?»):

³⁴ Pierre Chantrain, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksiek, Paris 1968.

³⁵ *Odissea*, XIV, 213-215.

«La giovinezza dell'uomo viene infatti paragonata all'erba verde, e la vecchiaia viene invece paragonata alla paglia secca»³⁶.

Non è possibile stabilire se San Tommaso abbia in mente la metafora aristotelica desunta da Omero, e la questione è d'altra parte irrilevante: è in ogni modo evidente che siamo di fronte ad una metafora assai diffusa che compare autonomamente in diverse culture.

Proprio per questo, il riferimento generico alla vecchiaia non esaurisce la metafora. Sappiamo che, sul finire del libro XIII dell'*Odissea*, Atena aveva trasfigurato Odisseo in un vecchio.

Dunque, nel verso «anche soltanto a vedere la paglia», Odisseo potrebbe far riferimento ai segni dell'imbiancamento della peluria, in qualche modo simile all'erba seccata. Inoltre, il riferimento alla paglia fa pensare al fatto che la paglia sia secca e arida, che arda velocemente, che sia debole: allo stesso modo la vecchiaia è fonte di debolezza.

Dicendo dunque che «la vecchiaia è paglia», si presuppone un processo cognitivo in cui la mente deve attivarsi («ζητεῖ τοῦτο ἢ ψυχῆ») per comprendere nello stesso momento tutto questo spettro di significati. Dire *paglia* per *vecchiaia* non risponde affatto ad una mera sostituzione, come vorrebbero ancora oggi molti lettori di Aristotele, poiché, se così fosse, non vi sarebbe alcuna differenza, oltre che formale, tra similitudine e metafora: diversamente, la metafora riesce a veicolare nel contempo tutto il quadro dei significati di cui abbiamo dato conto: l'aridità, la debolezza, il degrado, persino il colore che muta, poiché il significato di paglia si sovrappone (*epiphora*) ad un contesto altro (*allòtrios*) senza sostituirlo o annullarlo.

Se questa notazione è un'ulteriore conferma di considerazioni cui eravamo già pervenuti nel corso del nostro lavoro, ciò che preme ora è non tanto come la metafora possa essere compresa, ma soprattutto com'è dato che essa sia creata. Riportiamo un passo della *Poetica* cui abbiamo già fatto parziale riferimento, evidenziando in corsivo le parti fondanti il discorso sulla somiglianza:

«ἔστιν δὲ μέγα μὲν τὸ ἐκάστῳ τῶν εἰρημένων πρεπόντως χρῆσθαι, καὶ διπλοῖς ὀνόμασι καὶ γλώτταις, πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι. μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ' ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφροσύνης τε σημεῖον ἔστι: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἔστιν»³⁷:

³⁶ Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe. Introduzione, traduzione e riflessioni conclusive*, a cura di L.A. Perotto, in *Opere di San Tommaso*, 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

³⁷ Aristotele, *Poetica*, XXI, 1459a, 5 ss.

«è importante utilizzare in modo conveniente ciascuna delle forme dette, le parole composte e le glosse, ma è estremamente più importante l'essere metaforico. Solo questo, infatti, non si può prendere da altri ed è segno di buona disposizione naturale: il produrre buone metafore, infatti è riuscire a vedere il simile».

Questo passo della *Poetica*, uno dei pochi nel corpus in cui Aristotele si sbilanci sulla natura profonda della metafora, sembrerebbe preludere ad un ampio discorso sulla somiglianza. Invece l'argomentazione, abbandonata velocemente questa deviazione, si riporta definitivamente sulla strada maestra dell'indagine poetica, senza più toccare questo tema.

Ancora una volta, Aristotele dà l'impressione di rinunciare ad affrontarle un completo discorso sulla metafora per non deviare dagli intenti che si è prefisso della *Poetica*.

In queste poche righe, Aristotele afferma che il servirsi di metafore (più precisamente dice «essere metaforico») è di gran lunga più importante rispetto agli altri aspetti della costruzione testuale. Il motivo di tale affermazione sembra contenuto nell'enunciato seguente: «solo l'essere metaforico non si può prendere da altri». In sostanza, Aristotele afferma che il processo di costruzione della metafora è interno alle nostre facoltà intellettive: il produrre metafore non si impara: è una capacità che si sviluppa oppure no. Non può essere un caso che Aristotele utilizzi il sintagma «essere metaforico» (τὸ μεταφορικὸν εἶναι), laddove fino a quel momento aveva sempre parlato di *metaphorà* (μεταφορά): con questa terminologia, il Filosofo palesa che il riferimento non è da intendersi alla metafora come tropo, ma piuttosto al meccanismo che genera la metafora. L'attenzione si è spostata, cioè, dalla metafora come prodotto alla metafora come processo. Tale processo, e questo soltanto, viene detto εὐφυΐας σημεῖόν (*eyphýias semèion*), tradotto solitamente con «segno di talento» o «di genialità»³⁸.

L'etimologia del vocabolo (da εὖ, *ey*, 'bene' e φύω, *phýo*, 'genero') è connessa con φύσις (*phýsis*, 'natura') e ci rimanda all'idea di 'buona qualità', 'buona natura'. L'aggettivo εὐφυής (*eyphyès*), derivato dallo stesso materiale semantico, vale 'ben cresciuto, robusto', oltre che 'ingegnoso', nel senso di colui che ha ben sviluppato le doti naturali. Per non tradire questa base etimologica abbiamo preferito leggere «segno di buona disposizione naturale». Nel tentare di motivare la scelta terminologica aristotelica, infatti, non troviamo

³⁸Lanza (*Poetica*, Bur, Milano 1987) legge «Segno di versatilità»; nella traduzione di Butcher (*The works of Aristotle*, transl. into English under the editorship of David Ross, Clarendon Press, Oxford 1928): «it is the mark of genius»; similmente W.H. Fyfe legge: «it is the token of genius» (*Aristotle*, Vol. 23, Harvard University Press-William Heinemann Ltd., Cambridge, MA- London 1932.)

altra ragione che la volontà dell'autore di connettere l'idea della produzione di metafore ad un fatto naturale e congenito. Dopo aver dunque ribadito con forza che l'essere metaforico è espressione di una buona disposizione naturale, Aristotele rivela in che cosa consista questa disposizione: nello «scorgere il simile». Il significato di θεωρεῖν (*theorèin*) implica un'osservazione scientifica, contemplativa, che ha lo scopo di indagare: abbiamo tradotto «riuscire a vedere», per sottolineare l'aspetto attivo di colui che osserva³⁹. Il processo metaforico è dunque un'attività intellettuale congenita, che si fonda sulla capacità di saper osservare il simile.

In che modo agisce questa capacità di cogliere il simile? Consideriamo l'esempio che Aristotele trae dall'*Odissea* poche righe prima di queste importanti affermazioni, e rileggiamolo alla luce di quanto emerge soprattutto dalle *Categorie*.

Il parlante (Odisseo) fa riferimento al concetto di *vecchiaia*; se cerchiamo di comprendere la metafora in termini aristotelici, per *vecchiaia* dobbiamo intendere l'insieme di un certo numero di caratteristiche che si predicano di un soggetto. Queste caratteristiche sono racchiuse in ciò che Aristotele definisce curiosamente con un'altra metafora, quella dell'«ἀπάνθησις» (*apànthesis*), la 'l'appassimento dei fiori', che equivale, per restare nella metafora, alla 'vecchiaia dei fiori'.

La capacità umana di classificare la sostanza prima individuale, ad esempio un singolo uomo vecchio, attraverso il sistema categoriale, permette di cogliere una qualità, ad esempio la *vecchiaia*, che inerisce alla sostanza come accidente. Questa capacità fa sì che il concetto stesso di *vecchiaia*, per quanto si trovi nella realtà sempre interno e legato ad una sostanza, non sia esso stesso sostanza, e possa quindi predicarsi di molte cose come una determinazione.

Ciò che è determinato dalle caratteristiche proprie della qualità *vecchiaia* partecipa di tale qualità, e quindi è in un certo senso simile a ciò che è definibile come *vecchio*⁴⁰.

Poiché si possono predicare della paglia alcune caratteristiche che sono della *vecchiaia*, quali appunto il degrado dovuto al trascorrere del tempo (rispetto all'erba verde), la debolezza (che le consente di ardere velocemente) e forse altro ancora, si può asserire che, nel sistema concettuale che forma l'insieme dei significati, *paglia* e *vecchio* abbiano una

³⁹ Nella traduzione di Butcher (*The works...*, op. cit.) «implies an eye for resemblances».

⁴⁰ Sulle categorie aristoteliche: Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1975-80; *Concepts et catégories dans la pensée antique*; (études publiées sous la direction de Pierre Aubenque) Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1980; Marcello Zanatta, *La genesi e il significato dottrinale delle categorie*, introduzione a *Le categorie*, Bur, Milano 1989.

certa somiglianza, ovvero condividano parte della qualità *vecchiaia*. Non è possibile dire che le caratteristiche di *vecchiaia* siano del tutto inerenti al concetto di *paglia*, poiché sappiamo da Aristotele che, per la nozione comune, alla vecchiaia si accompagna ad esempio una maggiore saggezza⁴¹, mentre è ovvio che non si può dire che la paglia sia più saggia dell'erba. Questo aspetto non è problematico: esiste infatti per Aristotele una gradualità nell'inerire della qualità alla sostanza, così che una qualità si predica in diversi gradi, poiché accoglie «τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον»⁴², cioè il «più e il meno».

Il condividere una qualità, od un'altra delle determinazioni proprie di una categoria, in misura maggiore o minore, produce un grado maggiore o minore di somiglianza.

Possiamo dunque affermare con una certa sicurezza che la teoria della somiglianza aristotelica muove dagli assunti delle *Categorie*, sebbene nel trattato non si parli mai esplicitamente di somiglianza. Il procedimento cognitivo categoriale che è insito nella facoltà intellettuale umana consente di cogliere somiglianze tra i concetti, attraverso lo scoprire una possibile predicazione, anche parziale, delle stesse proprietà, di concetti diversi.

A questo punto è necessario affrontare la principale critica che al modello della somiglianza è stata mossa nello scorso secolo, e di cui abbiamo in parte dato conto nei precedenti capitoli.

Si tratta per la precisione di più spunti critici: anzitutto, si imputa ad Aristotele la confusione tra il piano linguistico e quello concettuale, nel senso che le categorie, come la stessa ontologia aristotelica, sarebbero derivate impropriamente dal linguaggio; in secondo luogo, si critica la validità del postulato di esistenza di categorie universali; infine, si imputa ad Aristotele l'ingenuità della confusione tra il piano concettuale-linguistico e quello dei realia.

Sulle prime due critiche si è già trattato in modo abbastanza esauriente nei precedenti capitoli.

Basterà qui semplicemente aggiungere che nelle *Categorie*, Aristotele, che pure aveva affermato che «sono dette qualificate le cose che derivano paronimamente dalle qualità», come «bianco da bianchezza»⁴³, asserendo quindi un'apparente continuità tra designazione

⁴¹ Aristotele, *Topici*, III, 2.

⁴² Arist., *Categorie*, 5, 3b 33 ss.

⁴³ Arist. *Categorie*, 8 10 a 27-28.

linguistica e sistema categoriale, pare in alcuni tratti ben conscio che non esista una perfetta paronimia linguistica per ogni qualificato:

«ἐπ' ἐνίων δὲ διὰ τὸ μὴ κεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ὀνόματα οὐκ ἐνδέχεται παρωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι»⁴⁴:

«In alcuni casi, per il fatto che non sussistono *onòmata* che individuano le qualità, non è possibile che la denominazione [dei qualificati] avvenga per paronimia da esse».

È il caso del δρομικός (*dromikòs*, 'corridore') e del πυκτικός (*pyktikòs*, 'pugile'): essi non derivano la loro abilità da una qualità definibile attraverso un segno linguistico specifico, pur essendo qualificati. Esiste una ἐπιστήμη πυκτική (*epistème pyktikè*, 'scienza pugilistica') da cui, per relazione, sono definiti coloro che la praticano, ma non vi è un *ònoma* per designare la 'qualità del pugile'. Ciò nonostante, Aristotele non ha difficoltà ad ammettere l'esistenza di tale qualità⁴⁵. C'è anche il caso in cui, pur sussistendo un *ònoma* che indica la qualità, il qualificato non è definito paronimamente da essa. Così, un uomo è definito «σπουδαῖος» (*spoudàios*, 'persona per bene') se è qualificato dalla qualità denominata «ἀρετή» (*areté*, 'virtù')⁴⁶. Aristotele ammette dunque la non perfetta linearità tra linguaggio e pensiero.

Del resto, nella *Poetica*, avevamo già avuto modo di rilevare come, nel caso della cataresi, pur non sussistendo un nome specifico a designare un concetto, il concetto sia di per sé sussistente; di questo concetto, se non esiste un *ònoma*, esiste tuttavia una definizione linguistica⁴⁷.

Aristotele conosce dunque i limiti della simmetria tra pensiero e linguaggio, ed assegna al primo un ruolo di dominanza rispetto al secondo: è il certamente il pensiero ad ordinare il linguaggio, ed il pensiero categoriale è ugualmente operante anche laddove, per motivi contingenti o casuali, la lingua pare non essere simmetrica al pensiero.

Questo tipo di rapporto di dominanza tra pensiero e linguaggio vale anche nel quadro del processo metaforico: il riconoscimento della somiglianza, che è il motore del processo metaforico, è un fatto di pensiero prima che un fatto di lingua.

⁴⁴ Ibidem, 10 a 32-33.

⁴⁵ Ibidem, 34 e ss.

⁴⁶ Ibidem, 10b 7 ss.

⁴⁷ Arist., *Poetica*, XXI, 1457b 25 ss., si veda il capitolo 4.

Rivolgiamoci ora al tipo di rapporto che Aristotele istituisce tra linguaggio e realtà.

È innegabile che per Aristotele la somiglianza dovuta a proprietà qualitative comuni sia segno di una reale similarità tra gli enti. Per usare le parole di Marcello Zanatta, tra il livello ontologico, logico e linguistico,

«esiste una costitutiva corrispondenza per la quale l'espressione verbale indica la nozione della cosa, la quale ripropone una sua caratteristica reale. Il che peraltro, si inserisce perfettamente in quella dimensione del realismo che è propria della metafisica classica, in genere, e di Aristotele, in specie»⁴⁸.

Questa corrispondenza fra i tre livelli del triangolo semiotico ha costituito una barriera, nello scorso secolo, all'accoglimento di una teoria della somiglianza anche all'interno delle nuove visioni del processo metaforico, come la più volte citata *interaction view*.

In realtà, la questione potrebbe essere aggirata o apparire meno problematica comprendendo più da vicino in che cosa consista per Aristotele questa corrispondenza.

Innanzitutto risolviamo un'apparente confusione tra due tipi di somiglianza: quella degli enti tra loro stessi, e quella dei concetti e dei segni linguistici rispetto agli enti. Le due possibilità sono legate tra loro e l'ammettere la prima equivale ad ammettere la seconda. Se infatti riteniamo che le somiglianze tra i concetti, che rendono possibile la metafora a livello concettuale e linguistico abbiano un corrispettivo nella realtà, ciò equivale ad ammettere che gli enti siano effettivamente in relazioni di somiglianza così come lo sono i concetti.

Aristotele è infatti consapevole che le categorie di pensiero siano un prodotto mentale e, così come riconosce la non perfetta simmetria della lingua rispetto al pensiero, marca anche la differenza sostanziale tra lingua-pensiero e mondo, come emerge in più punti nel corpus aristotelicum.

Nelle *Confutazioni Sofistiche*, si afferma che l'esame critico dei ragionamenti sofistici è utile alla filosofia perché fa capire meglio somiglianza e differenza tra fatti e tra parole:

«ποῖα ὁμόως καὶ ποῖα ἑτέρως ἐπὶ τε τῶν πραγμάτων συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῶν ὀνομάτων»⁴⁹:

«quanto simili e quanto differenti accada che siano tra loro fatti e segni linguistici».

⁴⁸ M. Zanatta, *La genesi...*, op. cit, p.69.

⁴⁹ Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, I, 15, 175a 8-9.

In che senso dovremo intendere che fatti e parole sono «simili e differenti»?

Il discorso sulla somiglianza o diversità tra gli enti, e lo stesso vocabolo ὁμοίως (*homòios*, ‘similmente’) non possono non riportarci al discusso passo del *De interpretatione*, in cui Aristotele fonda il rapporto tra pensiero, lingua e realtà:

«καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταὶ ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα»⁵⁰:

«e come i segni grafici non sono uguali per tutti, così neanche i suoni della voce sono gli stessi: sono invece le stesse per tutti le operazioni logico-cognitive dell’anima, di cui questi [cioè grafemi e fonemi] sono i segni primi, e sono gli stessi per tutti gli uomini i fatti (πράγμα) di cui le operazioni concettuali sono immagini simili (ὁμοιώματα)»⁵¹.

Molto della lettura di questo passo, come ha rilevato brillantemente Lo Piparo⁵², dipende dall’interpretazione del rapporto di similarità tra i fatti e le operazioni concettuali, ovvero dalla traduzione di ὁμοιώματα (*homoiòmata*, ‘immagini simili’?).

Ciò che dobbiamo chiederci è da un lato entro quali limiti per Aristotele le somiglianze tra i concetti siano corrispettive di somiglianze tra gli enti, poiché questa risposta definirà il ruolo conoscitivo della metafora, e d’altra parte anche chiederci come sia concretamente possibile cogliere la somiglianza. Le due risposte sono collegate ed in parte costituite da un’unica argomentazione.

Ciò che esiste realmente, per Aristotele, è la sostanza individuale.

Le sostanze seconde, e via via le determinazioni accidentali, sono un prodotto psichico, e tuttavia sono ciò che realmente si può conoscere e che ci permette di conoscere.

Nella *Metafisica*, parlando degli accidenti, ovvero ciò che può essere predicato della sostanza, ma sostanza non è, come le qualità di *bianchezza*, o, per riproporre l’esempio

⁵⁰ Arist., *De interpretatione*, 16a 5-8.

⁵¹ Abbiamo cercato di fornire una traduzione il più possibile fedele al testo, accogliendo solo in parte, come anticipato in precedenza, alcune rilevanti osservazioni di Lo Piparo per quanto riguarda le «operazioni logico-cognitive dell’anima» (cfr. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, op. cit., p.34 ss.). Riportiamo qui la traduzione di Lo Piparo dell’intero passo: «Come le unità minime con cui e in cui la scrittura si articola non sono le stesse per tutti gli uomini, non lo sono nemmeno le unità minime con cui e in cui la voce linguistica si articola. E invece sono le stesse per tutti gli uomini le operazioni logico-cognitive di cui unità vocali e grafiche sono i naturali segni fisiognomici e sono anche gli stessi per tutti gli uomini i fatti con cui le operazioni logico-cognitive dell’anima umana sono in relazione di similarità» (op. cit., p.187).

⁵² F. Lo Piparo, *Aristotele...* op. cit., p.170.

della *Retorica*, la *vecchiaia*, Aristotele dice che appunto che tali accidenti sono qualcosa che «non esiste di per sé ma per altro»⁵³. Addirittura, poco più avanti, Aristotele afferma che gli accidenti sono «qualcosa di molto vicino al non essere»⁵⁴.

Se dunque le qualità o le altre predicazioni non godono di un'esistenza indipendente dalla sostanza, è pur vero che i πράγματα, (*pràgmata*), i «fatti» di cui le operazioni concettuali sono ὁμοιώματα (*homoiòmata*), non sono affatto una proiezione concettuale dell'uomo: i reali sono assolutamente indipendenti dalla predicazione che l'intelletto umano ne può fare:

«ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, (...) οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σε εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν»⁵⁵:

«sbaglierà chi pensa in modo contrario ai fatti (...) non è perché noi pensiamo rettamente che tu sei bianco che tu sei davvero bianco, ma al contrario è per il fatto che tu sei veramente bianco che noi, dicendolo, siamo nel vero».

Aristotele è dunque lontano da qualunque nominalismo, né che confonde il piano logico-linguistico con quello ontologico. Il piano concettuale e linguistico si muovono indipendentemente dai *realia*, e l'individuazione della somiglianza tra i concetti esiste come frutto di un'operazione del giudizio umano, quell'attività cioè che consente di stabilire relazioni tra i significati. Rimangono tuttavia alcune perplessità sull'interpretazione del termine πράγμα (*pràgma*, 'fatto'), poiché, in diversi luoghi del corpus, Aristotele afferma che è possibile parlare di πράγματα veri e falsi, e addirittura parlare di πράγματα di cui è in dubbio l'esistenza⁵⁶. L'uso apparentemente ambiguo del vocabolo *pràgma*, dunque, ha fatto pensare che Aristotele non stia facendo riferimento ai *realia*, ma alla rappresentazione mentale di essi. In effetti alcuni studiosi come Wieland hanno considerato il termine πράγμα in senso linguistico⁵⁷, mentre Lo Piparo, che pretende a considerare i πράγματα un fenomeno cognitivo intrinseco all'intelletto, ritiene che non debbano essere espressamente linguistici, ma anche frutto di percezione o

⁵³ Aristotele, *Metafisica*, V, 1025 a 29 «γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ ἕτερον».

⁵⁴ Ibidem, VI, 1026b 21: «φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκός ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος».

⁵⁵ Arist. *Metafisica*, 1051b 4-9.

⁵⁶ In *Categorie*, 4b 8-9, Aristotele sostiene che è dal fatto che il πράγμα sussista oppure no che un discorso è detto vero o falso; Nella *Retorica*, 1354a 26-28 si discute se un πράγμα possa essere considerato esistente oppure no.

⁵⁷ Wolfgang Wieland, *La fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.

immaginazione⁵⁸. Noi riteniamo invece che nel passo del *De interpretatione* i fatti di cui Aristotele riferisce siano gli enti, in linea con l'interpretazione tradizionale del passo.

Tuttavia, la spiegazione non pare insormontabile: vi è un livello intermedio, cui Aristotele ha fatto più volte riferimento nei passi qui riportati, tra le operazioni logico-cognitive dell'anima e gli enti: ovvero la formazione di giudizi, che sussiste ad un livello puramente mentale. L'ambiguità aristotelica nell'uso del vocabolo *pragma* è spiegabile con la fiducia che Aristotele investe nel processo cognitivo: nel *De interpretatione* si ribadisce che i significati sono *fatti* psichici, i quali sono simili ai *fatti* reali, laddove 'fatti' è la traduzione di *πράγματα*. A livello psichico, l'uomo può produrre giudizi falsi o false credenze sui fatti, oppure può argomentare di fatti che sono solo possibili ma non ancora sussistenti: ciò non significa, come Aristotele esprime chiaramente più volte, che tutto ciò che è pensato debba essere vero.

Nella stessa situazione si trova dunque la metafora: i *fatti psichici*, ovvero i giudizi che attraverso il processo metaforico vengono colti, potrebbero essere veri oppure smentiti dai *πράγματα*, intesi nel senso più comune di *realia*. La metafora coglie ed esprime nel contempo una somiglianza tra concetti già noti, ed opera predicando una certa proprietà (ad esempio *vecchiaia*) di un oggetto linguistico (ad esempio *paglia*), che convenzionalmente non è determinato da tale proprietà, ma non solo: nella sua espressione di tropo essa si serve addirittura dell'oggetto linguistico in questione (*paglia*) per indicare la proprietà (*vecchiaia*) che di esso è predicata per somiglianza. È questo ciò che Eco definì lo «scandalo della metafora»⁵⁹.

Ma come può la nostra mente predicare della *paglia* la qualità di *vecchiaia* e giudicare dunque simili questi due enti?

La somiglianza è un concetto matematico, che Aristotele riprende da Euclide ed Eudosso, ed è legata al concetto di proporzionalità⁶⁰:

⁵⁸ F. Lo Piparo, *Aristotele...* op. cit. p.166.

⁵⁹ U. Eco, *Metafora*, in «Enciclopedia», vol. IX, Einaudi, Torino 1980, p.192: «la metafora suona a scandalo di ogni linguistica, perché è di fatto meccanismo semiotico che appare in quasi tutti i sistemi di segni, ma in modo tale da rinviare la spiegazione linguistica a meccanismi semiotici che non sono propri della lingua parlata. (...). In altri termini non si tratta di dire che esistono anche metafore visive (...) o che esistono anche - forse - olfattive o musicali. Il problema è che la metafora richiede spesso per essere in qualche modo spiegata nelle sue origini, il rinvio a esperienze visive, auditive, tattili, olfattive».

⁶⁰ Sulla provenienza matematica del concetto di similarità si veda F. Lo Piparo, *Aristotele...*, op. cit., p. 168 ss.

Ὅμοιος, ὁμοίωσις, ὁμοιώτης, ὁμοίωμα ('simile, somiglianza, similarità, immagine simile') sono tutti termini tecnici che sono utilizzati nei trattati matematici, fin dagli studi pitagorici, secondo la testimonianza dello stesso Aristotele:

«[οἱ Πυθαγόρειοι] ἐν δὲ τούτοις [ἀριθμοῖς] ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὕσι καὶ γιγνομένοις»⁶¹:

«[i Pitagorici] in questi [numeri] ritenevano di scorgere molte somiglianze con ciò che è e con ciò che è in divenire».

Aristotele riprende dal pensiero pitagorico l'idea di ὁμοιώματα (*homoiòmata*) tra i numeri e gli enti. Il termine ὁμοίωμα è lo stesso che compare nell'*Intepretazione* 16a 8, e che poco sopra abbiamo tradotto provvisoriamente come 'immagine simile'. Tuttavia, è fin troppo evidente che, se usato per indicare la corrispondenza tra rapporti numerici e la realtà, la traduzione deve orientarsi diversamente, poiché è Aristotele stesso ad avvertirci in più luoghi che il simile è una relazione numerica; si consideri il seguente passo della *Metafisica*:

«ταῦτά τε οὖν τὰ πρὸς τι πάντα κατ' ἀριθμὸν λέγεται καὶ ἀριθμοῦ πάθη, καὶ ἔτι τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον (...) ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία»⁶²:

«non solo tutte queste cose [l'eccesso e il difetto] sono dette essere in relazione al numero e uno dei modi d'essere del numero, ma anche l'uguale e il simile (...) simili son le cose di cui una è la qualità».

La somiglianza di cui stiamo parlando è dunque una somiglianza di rapporti matematici proporzionali e non una somiglianza di 'immagini'. Non è noto se Aristotele derivi l'idea di una somiglianza proporzionale dalle scuole pitagoriche: secondo alcuni autori, una prima teoria delle proporzioni matematiche risale già a Pitagora⁶³. Se pure così non fosse, nel seguente passo dei *Topici*, Aristotele non lascia dubbi sul legame tra simile e proporzionale:

⁶¹ Arist. *Metafisica*, 985b 26-28.

⁶² Arist., *Metafisica*, 1021 a 8-10. Si veda anche

⁶³ Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*, Dover Publications, Inc., New York 1981, I, p. 147: «we have good reason for supposing that Pythagoras developed a theory of proportions».

«τὴν δὲ ὁμοιότητα σκεπτέον ἐπὶ τε τῶν ἐν ἑτέροις γένεσιν, ὡς ἕτερόν πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο (...) καὶ ὡς ἕτερόν πρὸς ἓν ἑτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ»⁶⁴:

«bisogna cercare la somiglianza in oggetti che appartengono a generi diversi, notando sia che un oggetto è rispetto a qualche oggetto nello stesso rapporto in cui un altro oggetto è rispetto a qualche altro (...) sia che un oggetto è contenuto in un oggetto allo stesso modo un cui un altro oggetto è contenuto in qualche altro»⁶⁵.

I tipi di rapporti proporzionali sono due: in entrambi i casi si instaura un'equivalenza tra il rapporto sussistente tra gli elementi del primo membro della proporzione ed il rapporto tra gli elementi del secondo membro, ma mentre nel primo caso questo rapporto è un'azione, nel secondo caso il rapporto sussiste in una posizione degli elementi. Così, nel primo tipo di proporzione, la scienza e il conoscibile sono nello stesso rapporto in cui si trovano la percezione ed il percepibile: un elemento agisce sull'altro come un soggetto attivo nei confronti di un oggetto. Nel secondo tipo di proporzione, invece, la vista si trova nell'occhio così come l'intuizione è contenuta nell'anima⁶⁶: un elemento risiede cioè all'interno dell'altro, e non agisce su di esso. A noi pare che i due tipi di rapporto siano in realtà una variante dell'essere in relazione, ed è anche vero che si potrebbero trovare altre varianti. Ciò che importa, tuttavia, è stabilire che la relazione deve essere la medesima nel primo e nel secondo membro, cioè la similarità si fonda dunque su un'uguaglianza di relazione, cioè si fonda sull'unità:

«καὶ ἔτι τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον καὶ ταὐτὸ κατ' ἄλλον τρόπον κατὰ γὰρ τὸ ἐν λέγεται πάντα»⁶⁷:

«e anche l'uguale e il simile e il medesimo, sebbene secondo un'altra modalità, tutti sono definiti in relazione all'unità».

Individuare una proporzione significa trovare l'unità, l'invariante, in ciò che è mutevole. Esiste, alla base di alcuni processi metaforici, un tipo di somiglianza che non è proporzionale: è quella per genere, di cui si è trattato in precedenza a proposito delle metafore dal genere alla specie, dalla specie al genere, e da specie a specie. In questo tipo

⁶⁴ Arist., *Topici*, I, 17, 108 a 7 ss.

⁶⁵ Concordo pienamente con la traduzione di Giorgio Colli, *Organon*, cit.

⁶⁶ *Ibidem*, 108 a 12 ss.

⁶⁷ Arist., *Metafisica*, V, 1021a 9-10.

di metafora, l'unità attorno a cui ruota la somiglianza stessa è l'identità di genere. Così *uomo*, *cane* e *cavallo* sono simili in quanto appartiene ad essi qualcosa di identico, ovvero il genere *animale*.⁶⁸

Aristotele stesso sembra tuttavia convinto che la metafora più usata, e per così dire, in cui il processo metaforico della somiglianza è più efficace, sia la metafora proporzionale, poiché è questa che, come vedremo, riesce a «porre davanti agli occhi»⁶⁹.

La somiglianza, dunque, è definitivamente messa in relazione con l'analogia, come appare in più luoghi anche dagli *Analitici secondi*:

«ἐνθα μὲν γὰρ ἴσως τὸ ἀνάλογον ἔχειν τὰς πλευρὰς καὶ ἴσας τὰς γωνίας»⁷⁰:

«la somiglianza [tra due figure geometriche] consiste nel possesso di lati proporzionali».

L'analogia, a sua volta, come si evince dall'*Etica Nicomachea*, si fonda su di una proporzione matematica:

«τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἢ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλάχιστοις.»⁷¹:

«Infatti, l'analogia è una proprietà non solo del numero astratto, ma anche del numero in generale: l'analogia è un'uguaglianza di rapporti, e implica almeno quattro termini».

Nell'esempio che Aristotele cita dall'*Odissea*, dunque, la somiglianza non si fonda su di un processo immaginativo o iconico, che pure sussiste, ma si fonda su un rapporto matematico.

La *paglia* sta nei confronti dell'*erba* in una certa relazione, e la stessa relazione è quella in cui il *vecchio* sta nei confronti del *giovane*. Questa relazione è dettata, come si è detto, da degrado dovuto al passare del tempo, degrado subito sia dalla paglia che dal vecchio. Poiché sussiste un'equivalenza proporzionale tra le relazioni, allora è possibile supporre la somiglianza.

La similarità dunque è un processo di analisi del mondo indipendente dal linguaggio: per Aristotele i rapporti proporzionali che la mente coglie sono insiti nel mondo. Tali rapporti

⁶⁸ Arist., *Topici*, I, 17, 108 a 16 ss.

⁶⁹ Arist., *Retorica*, III, 11,

⁷⁰ Arist., *Analitici secondi*, II, 14, 99 a 21-22.

⁷¹ Arist., *Etica Nicomachea* V, 1131 a, 31 ss.

esistono anche se non sono pensati, seppure in modo diverso da come riteneva Platone. Forse non esiste il concetto di *equus* al di fuori della mente del soggetto pensante, tuttavia, sussistono equivalenze di rapporti tra cavalli, tra equidi, e tra quadrupedi, e tra animali: i rapporti proporzionali di tipo matematico regolano il mondo.

L'analogia, tuttavia, non spiega ancora completamente il processo metaforico della somiglianza.

La metafora nasce come processo cognitivo di tipo analogico, ma poi si esprime nel linguaggio a livello di tropo. Quando la metafora prende forma linguistica, diviene logica.

Quale logica è sottesa al processo della somiglianza metaforica?

L'analogia, che di per sé è soltanto la capacità di cogliere relazioni proporzionali, fonda un'argomentazione che ha l'aspetto di un entimema. Gli entimemi, in Aristotele, sono deduzioni logiche non fondate né formalizzate come i sillogismi. O meglio, gli entimemi sono sillogismi che si basano su premesse malsicure, poiché fondati su premesse non verificabili (ad esempio credenze comuni), che normalmente sono affermazioni di carattere generale, ma non riferite a tutti gli universali:

«ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, (...), ἀλλὰ καθόλου, οὔτε περὶ πάντων (...) τὸ ἐνθύμημα ὁ περὶ τοιούτων συλλογισμὸς ἔστιν»⁷²:

«La massima è un'affermazione non riferita all'individuale (...) ma all'universale, non però concernente tutti gli universali (...) l'entimema è un sillogismo riguardo a queste massime».

Tuttavia, gli entimemi non sono deduzioni errate o anti-logiche, nonostante, dopo Aristotele, in particolare nel periodo medievale, vi sia una tendenza a leggere in questo senso il termine entimema. Nel trattato che si occupa precipuamente di argomentazione, la *Retorica* appunto, Aristotele lascia intravedere quali siano i presupposti e le implicazioni logiche del processo metaforico. Dopo aver rimarcato la differenza tra similitudine e metafora, in un passo che abbiamo riportato per intero, Aristotele, continuando a parlare dell'effetto cognitivo della metafora, passa a parlare di ἐνθύμημα (*enthýmema*), come se tra i due concetti vi fosse un rapporto di contiguità del tutto evidente:

⁷² Arist., *Retorica*, II, 21, 1394a 21.

«ἀνάγκη δὴ καὶ λέξιν καὶ ἐνθυμήματα ταῦτ' εἶναι ἀστεῖα ὅσα ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν ταχεῖαν· διὸ οὔτε τὰ ἐπιπόλαια τῶν ἐνθυμημάτων εὐδοκιμεῖ (ἐπιπόλαια γὰρ λέγομεν τὰ παντὶ δῆλα, καὶ ἂ μηδὲν δεῖ ζητῆσαι), οὔτε ὅσα εἰρημένα ἀγνοοῦμεν, ἀλλ' ὅσων ἢ ἅμα λεγομένων ἢ γνῶσις γίνεται, καὶ εἰ μὴ πρότερον ὑπῆρχεν, ἢ μικρὸν ὑστερίζει ἢ διάνοια»⁷³:

«Necessariamente, quindi, l'espressione e gli entimemi che creano in noi rapido apprendimento sono brillanti: perciò gli entimemi superficiali non sono ben riusciti (intendiamo per 'superficiali' quelli che sono evidenti a tutti e che non hanno bisogno di analisi), né sono ben riusciti quelli che, detti, rimangono incompresi, lo sono invece quelli dai quali nel momento in cui sono detti nasce la conoscenza, anche se non esisteva prima, oppure quelli che vengono compresi subito dopo.»

Il rapporto tra entimema e metafora è dunque stretto: l'entimema è un ragionamento che è atto a suscitare conoscenza, come la metafora, a patto di essere brillante. Se infatti l'entimema è incomprensibile, oppure troppo semplice, non è efficace, tanto che, integrando il testo con il quanto conosciamo dalla *Poetica*, risulta enigmatico. L'eccessiva difficoltà dell'analogia metaforica, nella *Poetica*, era infatti assimilata all'idea di enigma⁷⁴. Possiamo dunque affermare che sia una metafora che un entimema, se efficaci producono conoscenza, se troppo semplici risultano inutili, se troppo complicati risultano equivalenti a degli enigmi. Ma quale rapporto sussiste dunque tra entimema e metafora?

Poco oltre Aristotele afferma che un entimema può essere vincente per la sua forma antitetica, come nell'enunciato:

«καὶ τὴν τοῖς ἄλλοις κοινὴν εἰρήνην νομιζόντων τοῖς αὐτῶν ἰδίοις πόλεμον»⁷⁵:
«ritenendo la pace comune con gli altri una guerra verso i propri interessi».

Oppure, diversamente, un entimema può essere vincente in quanto contiene metafore, ma su questo caso Aristotele non fornisce esempi, forse anche per il motivo che tutto il capitolo della *Retorica* è disseminato di moltissimi esempi di metafora. Ma procediamo con ordine all'analisi del passo. In che cosa consiste l'entimema antitetico cui accenna Aristotele? Se dovessimo ricostruire in termini formali l'entimema sotteso all'enunciato, otterremmo quanto segue:

SE	La pace comune produce danni
E	ciò che produce danni è guerra
ALLORA	La pace comune è una guerra.

⁷³ Arist., *Retorica*, III, 10, 1410b 20 ss.

⁷⁴ Arist., *Poetica*, 1458 a 25 ss. Si veda in questo studio il capitolo 2.

⁷⁵ Arist., *Retorica*, III, 10, 1410b 27 ss.

Il procedimento antitetico che risulta tanto efficace è dunque un prodotto di questo procedimento entimematico. Dal punto di vista formale, il sillogismo qui postulato è accettabile, tuttavia si fonda su premesse che non sono affatto verificabili: se fosse un sillogismo, conterrebbe una premessa universale affermativa, del tipo: “ogni pace produce danni”.

Il fatto che la pace comune produca danni non è affatto un assunto, ma è, all’opposto, ciò che il retore intende dimostrare. L’entimema retorico si caratterizza dunque per un’assunzione di premesse assolutamente non condivisibile sul piano scientifico: il che ancora non significa che la premessa sia falsa, ma solo che non sia immediatamente verificabile.

Siamo nel caso, già analizzato, in cui i *pràgmata* cui i parlanti fanno riferimento sono ancora da dimostrare. Ma ciò che è più importante è che lo svolgimento del ragionamento entimematico passa attraverso un processo metaforico di tipo analogico. Infatti, poiché la pace sta in una certa relazione con i cittadini, ovvero li danneggia, e nel contempo anche la guerra, nei confronti del nemico, si trova nella stessa relazione, è possibile stabilire un’equivalenza di relazioni. Ed è possibile creare una metafora del tipo «la pace è una guerra verso i propri interessi».

Tuttavia, Aristotele definisce questo entimema come un antitesi, e lo contrappone all’entimema che si realizza attraverso la metafora:

«κατὰ δὲ τὴν λέξιν τῷ μὲν σχήματι, ἐὰν ἀντικειμένως λέγηται, οἷον “καὶ τὴν τοῖς ἄλλοις κοινὴν εἰρήνην νομιζόντων τοῖς αὐτῶν ἰδίους πόλεμον”· ἀντίκειται πόλεμος εἰρήνῃ· τοῖς δ’ ὀνόμασιν, ἐὰν ἔχη μεταφορὰν (...) ἔτι εἰ πρὸ ὀμμάτων ποιῆ (...) δεῖ ἄρα τούτων στοχάζεσθαι τριῶν, μεταφορᾶς ἀντιθέσεως ἐνεργείας»⁷⁶:

«Per quanto riguarda lo stile, [gli entimemi si realizzano] attraverso la forma, se si parla in modo antitetico, come: “ritenendo la pace comune con gli altri una guerra verso i propri interessi”, in cui la guerra è antitetica alla pace; oppure per l’uso dei segni linguistici, se si usa una metafora (...) Inoltre, sono brillanti se fanno apparire le cose davanti agli occhi (...) bisogna dunque avere in mente tre cose: metafora, antitesi, *enèrgeia*».

Per quale motivo Aristotele sembra non rilevare un processo metaforico alla base dell’antitesi? L’aporia è solo apparente: Aristotele sta infatti considerando l’enunciato

⁷⁶ Ibidem.

«ritenendo la pace comune con gli altri una guerra verso i propri interessi», e tale affermazione retorica, pur essendo basata sui rapporti analogici affini al processo metaforico, non si realizza come metafora nella lingua, ma come antitesi.

Ciò che rende l'entimema diverso dalla metafora è la presenza di νομιζόντων (*nomizònton*) «ritenendo», che disvela l'intento analogico (che alla base è certamente metaforico) e non lascia al destinatario la possibilità di arguire la somiglianza.

Qualcosa di analogo accadeva per la similitudine⁷⁷.

Ancora, a produrre un definitivo accostamento dell'entimema alla metafora è la notazione che gli entimemi «sono brillanti se fanno apparire le cose davanti agli occhi». L'espressione equivale a dire che un entimema è efficace quando è una metafora, poiché la facoltà del «porre davanti agli occhi», di cui tratteremo nel prossimo ed ultimo capitolo di questo studio, è infatti la caratteristica fondamentale del processo metaforico per analogia.

La connessione tra metafora ed entimema non è sfuggita a Morpurgo-Tagliabue:

«le metafore (...) hanno natura di ragionamenti, come la filosofia: sono entimemi, consistono in rapporti di genere e specie (...) posto che il contenuto della metafora è un entimema, ciò che godiamo quando essa è elegante, acuta, non è il significato dell'entimema, cioè il risultato dell'operazione, ma l'operazione stessa, il processo del capire».⁷⁸

Il tessuto della metafora ha dunque una base logica, oltre che analogica.

Tuttavia, la base analogica è più interna, è più fondante la metafora rispetto alla base logica. In precedenza abbiamo ricordato, infatti, che Aristotele ammonisce a non cercare di spiegare la metafora attraverso il tropo della similitudine, ma a seguire la strada opposta⁷⁹.

La similitudine, in qualche modo, è l'esplicitazione dell'intuizione analogica che soggiace alla metafora, quello «scorgere il simile» che è parte attiva dei nostri processi cognitivi.

Allo stesso modo, l'entimema è l'esplicazione logica di questa analogia, riveste cioè di contenuti logici l'accostamento di concetti diversi che l'analogia ha già prodotto.

Analogia e logica sono dunque due procedimenti cognitivi del pensiero umano che si fondono nel processo metaforico, e che hanno nella metafora come espressione linguistica il segno di questa reciproca interdipendenza.

⁷⁷ Ibidem, 1410b 20.

⁷⁸ Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica...* op. cit. p. 243-244.

⁷⁹ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b 15 ss., si veda questo stesso capitolo p. 133 ss.

Abbiamo assegnato, cercando di interpretare i testi aristotelici, una preminenza analogica al processo metaforico, relegando alla logica un ruolo successivo.

Quest'ordine gerarchico si intende probabilmente in Aristotele come un modello teorico, non essendo possibile assegnare una precedenza cronologica ad uno dei due aspetti della formazione del processo metaforico. Pare infatti che Aristotele, negli esempi di metafora che propone nella *Retorica*, assegni la preminenza ora all'aspetto analogico, ora a quello logico-entimematico, ora ad altri aspetti secondari, come la sorpresa.

Non accordiamo tuttavia con la partizione netta che alcuni autori vorrebbero tra metafore concettose o sillogistiche, metafore icastiche o analogiche, metafore puramente verbali⁸⁰. Tali distinzioni sono infatti legittime dal punto di vista stilistico, ma non da quello che riguarda il dispiegarsi del processo metaforico. Le quattro possibili realizzazioni di metafora, intendendo con essa sia l'espressione linguistica sia il processo metaforico vero e proprio, sono quelle che Aristotele discerne della *Poetica*, di cui si è dato conto nel capitolo quarto del presente lavoro e a cui Aristotele fa esplicito riferimento nella *Retorica*, non mostrando alcun ripensamento.

La differenza tra le quattro realizzazioni di metafora risiede nel tipo di somiglianza che è in atto: tra genere e specie nei primi due casi; somiglianza sia di genere che analogica nel caso da specie a specie; somiglianza di relazioni che dà luogo ad analogia porporzionale nel quarto caso.

È vero che Aristotele giudica il caso dell'analogia proporzionale il più rappresentativo del processo metaforico ed il più fruttifero dal punto di vista cognitivo: poiché su di esso, come abbiamo visto, insiste meglio anche l'impianto logico della metafora:

«τῶν δὲ μεταφορῶν τεττάρων οὐσῶν εὐδοκιμοῦσι μάλιστα αἱ κατ' ἀναλογίαν, ὥσπερ Περικλῆς ἔφη τὴν νεότητα τὴν ἀπολομένην ἐν τῷ πολέμῳ οὕτως ἠφανίσθαι ἐκ τῆς πόλεως ὥσπερ εἴ τις τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐξέλοι»⁸¹:

«dei quattro tipi di metafora sono popolari soprattutto quelle per analogia, come quando Pericle disse della gioventù perita in guerra era stata sottratta alla città così come se qualcuno avesse privato l'anno della primavera».

Aristotele dispiega qui la metafora come una similitudine per rendere noti i quattro elementi porporzionali: gioventù : città = primavera : anno.

⁸⁰ Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica...* op.cit., p. 287 ss.

⁸¹ Arist. *Retorica*, III, 10, 1411a 1 ss.

Dicendo che la morte dei giovani ha sottratto la primavera alla città, i significati convenzionali delle parole, analogicamente accostati in modo non convenzionale, sono piegati non già ad assumere, ma a ricostruire nel sintagma un significato altro, esprimendo un giudizio che è, almeno a livello teorico, prima intuito dall'innata capacità di cogliere il simile, poi inferito logicamente.

L'uso linguistico della metafora è segno, in senso aristotelico, dei processi analogici e logici che governano il pensiero umano.

VIII. «Porre davanti agli occhi»: dal pensiero al linguaggio

Il sintagma *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν* (*prò ommàton poièin*), generalmente tradotto come «porre davanti agli occhi», era probabilmente un termine tecnico utilizzato nella retorica e nella critica letteraria contemporanea ad Aristotele per indicare un racconto, un sintagma, in definitiva un'espressione linguistica di chiara evidenza, tale da poter essere colta quasi come una visione.

Sembra convinto di questo Quintiliano, quando attribuisce genericamente alla cultura greca, e non al solo Aristotele, il chiamare *φαντασία* (*phantasia*) la rappresentazione mentale di immagini lontane, come se queste fossero vicine e presenti:

«temptabo enim de hoc dicere, quas *φαντασίας* Graeci vocant (nos sane visiones appellamus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur»¹:

«proverò ora a dire di che cosa siano quelle entità che i Greci chiamano *phantasias* (noi le chiamiamo certamente *visioni*), attraverso le quali le immagini di cose assenti sono rappresentate nella mente, al punto che ci sembra di distinguerle con gli occhi e che siano presenti».

È questa di Quintiliano una lettura del *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν* che ben si adatta alla *Retorica*, in cui Aristotele utilizza in più occasioni questo sintagma, senza però nessuna particolare valenza in riferimento alla metafora, e senza generare particolari problemi esegetici.

Dicendo *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν*, sembra che Aristotele si riferisca ad un «concetto generale di visività»².

Ma è in un passo del terzo libro della *Retorica* (capitolo 11), tuttavia, che Aristotele utilizza il sintagma in modo così difforme dalle precedenti occasioni, ed in un'accezione così diversa e problematica, che addirittura, come ha notato Morpurgo-Tagliabue, «il passo lascia imbarazzati».³

Queste premesse hanno fatto ritenere con ragionevole certezza che questa concezione del *porre davanti agli occhi* come esplicativa del processo metaforico sia originale ed esclusiva del Filosofo.

¹ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VI, 2, 29-31.

² G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica...* op cit., p. 257.

³ Ibidem, p. 258.

Riportiamo il passo in questione:

«ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀστεῖα ἐκ μεταφοῶς τε τῆς ἀνάλογον λέγεται καὶ τῷ πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, εἴρηται· λεκτέον δὲ τί λέγομεν πρὸ ὀμμάτων, καὶ τί ποιοῦσι γίγνεται τοῦτο. λέγω δὴ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει»⁴:

«Che le espressioni brillanti siano derivate dalla metafora e da ciò che è analogo, e attraverso il ‘porre davanti agli occhi’, questo si è detto; bisogna ora dire in che senso diciamo ‘davanti agli occhi’, e che cosa fare per ottenerlo. Dico dunque ‘porre davanti a gli occhi’ per intendere quelle espressioni che significano ciò che è in azione».

L'imbarazzo dei commentatori deriva dal richiamo aristotelico all'ἐνέργεια (*enérghēia*), “azione”, che si può intendere sia in senso proprio che nel senso filosofico di “essere in atto”.

Prima di tentare un'esegesi del passo, tuttavia, prendiamo in considerazione le altre ricorrenze del πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν nel corpus aristotelico.

Il sintagma si presenta già nel secondo libro della *Retorica*: qui, Aristotele sta oggettivando le ragioni testuali del *movere* retorico, e sostiene che l'oratore che voglia rendere più avvincente o commovente il proprio discorso, si servirà delle arti della recitazione:

«ἐγγὺς γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι τὸ κακόν, πρὸ ὀμμάτων ποιοῦντες ἢ ὡς μέλλοντα ἢ ὡς γεγονότα»⁵:

«[coloro che usano la recitazione] ci fanno apparire vicina la sventura, ponendola davanti agli occhi come se fosse imminente o appena accaduta».

Aristotele sostiene che il racconto di sciagure troppo lontane dall'uditorio, ugualmente che siano nel passato o nel futuro, non riesce a catturarne la partecipazione: per questo nel discorso è necessario rappresentare gli eventi come se fossero imminenti (μέλλοντα) o appena accaduti (γεγονότα) e comunque il più possibile vicini (ἐγγύς) ai parlanti.

Il discorso deve dipingere l'azione per farla divenire incisiva: in questo senso viene utilizzato πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν in un'accezione che Quintiliano coglie perfettamente.

Il sintagma compare poi in un passo del terzo libro della *Retorica*, che abbiamo per altri motivi già riportato:

⁴ Arist., *Retorica*, III, 11, 1411b, 22 ss.

⁵ *Retorica*, II, 8, 1386a 34-35.

«ἔστιν γὰρ ἄλλο ἄλλου κυριώτερον καὶ ὁμοιωμένον μᾶλλον καὶ οἰκειότερον τῷ ποιεῖν τὸ πρᾶγμα πρὸ ὁμμάτων»⁶:

«[dei segni linguistici] uno rispetto ad un altro è più appropriato, più simile alla realtà e più adatto a porre davanti agli occhi il fatto di cui si parla».

Neanche la lettura di questo passo è particolarmente problematica né si discosta sensibilmente dalla precedente.

Tuttavia, riteniamo opportuno precisare che in questo caso Aristotele connette per la prima volta esplicitamente il ποιεῖν πρὸ ὁμμάτων alla metafora, mentre nel passo precedente, invece, il soggetto del πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν era l'*actio* dell'oratore.

Nel passo in questione, Aristotele, che sta parlando proprio di metafore, interrompe il discorso per argomentare che la sinonimia perfetta non esiste, poiché, utilizzando parole diverse, «non si dice mai la stessa cosa» (οὐχ ὁμοίως ἔχον σημαίνει τόδε καὶ τόδε⁷).

Questa affermazione non è rivolta esclusivamente alla metafora, tanto che, come avevamo rilevato nel terzo capitolo, le tre caratteristiche attribuite ai segni linguistici (appropriatezza, mimesi, e capacità di porre davanti agli occhi) non sono proprie ed esclusive della metafora, ma individuano diverse possibilità della λέξις (*lèxis*, “espressione linguistica”)⁸.

L'ultima caratteristica, il πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν, è però più tipica della metafora, come Aristotele chiarirà nel capitolo dieci del medesimo libro. Dunque è importante notare che Aristotele si sta avvicinando per gradi alla definizione non comune di πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν che darà nel capitolo undici dello stesso libro: prima riferisce il sintagma al discorso retorico in generale, poi lo connette alle possibilità dei segni linguistici (le forme di *ὄνομα* della *Poetica*), ed infine ne farà una proprietà tipica della metafora.

La mancata identità semantica nell'uso di differenti espressioni linguistiche, cioè la negazione della sinonimia per come oggi la intendiamo, è uno sfondo generale su cui si impianta il discorso sulla metafora: se è vero cioè che forme diverse di *ὄνομα*

⁶ Arist., *Retorica*, III, 2, 1405b, 11-12. Si veda il capitolo 3 del presente lavoro, p.53.

⁷ *Retorica* 1405b 13.

⁸ Come abbiamo già considerato nel capitolo terzo di questo studio, infatti, non è possibile pensare che la metafora, intesa come *ὄνομα*, riceva l'attribuzione di κυριώτερον (*kuriōteron*, ‘più *kýrion*’), poiché questa sarebbe una contraddizione in termini, né la metafora è mimetica rispetto alla realtà, come si è visto nei capitoli precedenti. Il «porre davanti agli occhi», invece, da quanto si apprende nel prosieguo del trattato aristotelico, sembra una proprietà tipica della metafora.

significano diversamente, può essere altrettanto vero che metafore diverse siano tra loro migliori o peggiori, tanto più che la metafora si giova in modo particolare dello scarto semantico che la lingua impone a segni diversi.

Aristotele sta dunque osservando che nel discorso retorico l'oratore deve scegliere i termini più adatti in relazione all'obiettivo che si pone, poiché i termini non sono sostituibili e, di conseguenza, anche nella costruzione della metafora, intesa come strumento retorico, è necessaria un'accuratezza nelle scelte lessicali:

«τὰς δὲ μεταφορὰς ἐντεῦθεν οἰστέον, ἀπὸ καλῶν ἢ τῆ φωνῆ ἢ τῆ δυνάμει ἢ τῆ ὄψει ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει»⁹:

«le metafore devono essere ricavate da qui, da parole belle o per suono, o per potenza o per visività o per altra sensazione».

In questo passaggio, dunque, Aristotele, pur trattando principi estetici tesi al *movere* ed al *delectare*, coerentemente con gli intenti dell'opera, lascia intravedere la portata semantica della metafora.

Non hanno torto gli studiosi che ritengono che Aristotele non aggiunga qui nessuna accezione particolare al *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν*, che indica semplicemente il tentativo di rendere più vicina ai parlanti la narrazione di un fatto per commuovere l'uditorio.

Tuttavia, anche se Aristotele espone un criterio estetico di scelta lessicale («parole belle») e sebbene la rappresentazione visiva che la metafora produce (ὄψει richiama *πρὸ ὀμμάτων*) sia uno strumento della bellezza dell'*ornatus*, non bisogna dimenticare che, poche righe più sopra, Aristotele aveva esplicitamente affermato che segni linguistici diversi significano cose diverse.

Dunque, non dobbiamo confondere l'opportunità di realizzare una metafora esteticamente accettabile, che risponda allo scopo di innalzare lo stile del discorso retorico, con il pensiero secondo cui il criterio estetico sarebbe il motore o peggio il fine principale della metafora aristotelica, poiché non esiste alcuna presupposizione testuale di questa lettura. Il criterio estetico, al contrario, è vassallo della necessità di dire esattamente ciò che si vuole dire, e non qualcos'altro.

Prima di considerare i due passi della *Retorica* in cui il *πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν* diviene fondante nel processo metaforico, consideriamo l'unico passo in cui il sintagma compare nella *Poetica*:

⁹ Arist., *Retorica*, III, 2, 1405b, 16 ss.

«δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον· οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὁρῶν ὥσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πραττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία»¹⁰:

«bisogna che i racconti siano composti e rifiniti a livello linguistico quanto più ponendoli davanti agli occhi: infatti, vedendo con la massima chiarezza così come trovandosi all'interno dei fatti accaduti, si potrà trovare ciò che è conveniente, e sfuggiranno meno le incongruità».

L'ἐνάργεια (*enàrgheia*), termine che non è mai presente nel testo aristotelico, ma che è qui richiamato dal superlativo ἐναργέστατα (*enargèstata*, 'chiarissimo'), individua una "chiarezza" data dall'evidenza. Esso è parso ai commentatori un vocabolo legato quasi naturalmente a ciò che Quintiliano chiamava *visio* e che Aristotele chiama πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, cioè quel concetto generale di visività di cui si è detto in precedenza.

A fronte di una lettura tutt'altro che problematica, il termine ἐνάργεια ha però creato dibattiti anche a livello filologico, poiché la tradizione manoscritta ha talora confuso con esso l'ἐνέργεια (*enèrgheia*, 'azione') che Aristotele collega al πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν nel passo di *Retorica* III, 11.

Alcuni copisti, ritenendo che l'*evidenza* fosse più adatta al concetto di metafora che non l'*azione*, hanno mutato, in alcuni codici, ἐνέργεια in ἐνάργεια¹¹, in quanto *lectio facilior*.

Il termine ἐνάργεια, infatti, deriva dall'aggettivo ἀργής (*arghés*), che significa "bianco, lucente" e quindi significa un'*evidenza* che ha diretto riferimento all'ambito della percezione visiva. È dunque più facile pensare ad una connessione tra ἐνάργεια ed il concetto generico di *porre davanti agli occhi*.

In realtà, come vedremo tra poco, si tratta di un errore concettuale: è proprio l'*azione* in quanto tale, e non l'*evidenza*, ad essere strettamente legata al πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν ed alla metafora.

Secondo Morpurgo-Tagliabue, i due termini possono essere per Aristotele in qualche modo ambivalenti: chiarezza ed azione sono due aspetti dello stesso processo metaforico.¹²

¹⁰ Arist., *Poetica*, XVII, 1455a, 22-25

¹¹ Si veda l'edizione critica di Ross, *Ars Rhetorica. Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1959, p. 164: nell'apparato critico si dà conto della tradizione alternativa del testo, rifiutata dall'editore, che preferisce la *lectio difficilior* che anche noi abbiamo seguito.

¹² Morpurgo-Tagliabue, op. cit., p. 262.

Ma nella *Poetica*, quando Aristotele usa il termine ἐνάργεια, non sta in alcun modo trattando della metafora, ma dei racconti (τοὺς μύθους), e dell'attenzione che il poeta deve riporre nel creare espressioni linguistiche congruenti, da cui risulta che anche il *davanti agli occhi* è inteso diversamente.

Nessuno dei commentatori ha sufficientemente evidenziato che, quasi a segnalare la distanza tra questo utilizzo di πρὸ ὁμμάτων e quelli della *Retorica*, Aristotele varia la formula del sintagma, inserendo τιθέμενον (*tithémenon*, da τίθημι, 'porre') anziché ποιεῖν (*poièin*, letteralmente 'creare, fare').

Non conoscendo questo sintagma da fonti precedenti o contemporanee ad Aristotele, non possiamo stabilire se la formula che Aristotele usa nella *Poetica* (come è noto precedente alla *Retorica*) sia quella originaria, oppure se rappresenti essa stessa una variazione rispetto alla norma.

Possiamo però notare che il ποιεῖν, verbo tecnico per indicare la creazione poetica o ποίησις (*pòiesis*), sarebbe in linea di principio più appropriato specialmente in un trattato di poetica. Il fatto che Aristotele usi il verbo τίθημι (*tithemi*) fa invece pensare che questo passo della *Poetica* non debba essere messo in relazione con quelli della *Retorica*, poiché si tratta di un'altro tipo di *visione*, per cui si rimanda ad altri lavori.¹³

Nel terzo libro della *Retorica*, Aristotele ripresenta il *porre davanti agli occhi* di nuovo in presenza di un discorso sulla metafora, in un passo che in parte abbiamo già analizzato sul finire del precedente capitolo, e che ora riproponiamo in modo più completo:

¹³ L'inizio di *Poetica* XVII è per molti commentatori di oscura interpretazione. Si veda a questo proposito Rostagni (*La Poetica di Aristotele*, 2° edizione, E. Loescher, Torino 1945) e l'edizione di Lanza (op. cit.). A noi pare che Aristotele si riferisca alla necessità, da parte di chi compone una storia, di costruire l'intero racconto come se lo vedesse, per evitare incongruenze. L'esempio aristotelico non aiuta, poiché fa riferimento ad uno sconosciuto dramma di Carcino, in cui Anfiarao, tornando dal tempio, pare dimenticarsene, dicendo, dobbiamo supporre, qualcosa di incongruente rispetto alla situazione data. Aristotele dice che questo provocò il fastidio degli spettatori. A noi pare piuttosto chiaro che, parlando di dramma, evidentemente il testo delle battute di Anfiarao doveva non tener sufficiente conto del suo essere di ritorno dal tempio, così che il pubblico pareva non avere la situazione sotto gli occhi. Se così fosse, e questa per lo meno è la nostra lettura, si rafforza l'idea che l'intero passo in generale ed il sintagma πρὸ ὁμμάτων τιθέμενον in particolare e con esso l'ἐνάργεια, non siano da mettere in relazione con la metafora, poiché si riferiscono qui ad un'incongruenza contenutistica del testo scritto da Carcino.

«κατὰ δὲ τὴν λέξιν τῷ μὲν σχήματι, ἐὰν ἀντικειμένως λέγηται, οἷον “καὶ τὴν τοῖς ἄλλοις κοινὴν εἰρήνην νομιζόντων τοῖς αὐτῶν ἰδίοις πόλεμον”· ἀντίκειται πόλεμος εἰρήνῃ· τοῖς δ' ὀνόμασιν, ἐὰν ἔχη μεταφοράν, καὶ ταύτην μὴτ' ἄλλοτρίαν, χαλεπὸν γὰρ συνιδεῖν, μὴτ' ἐπιτόλαιον, οὐδὲν γὰρ ποιεῖ πάσχειν. ἔτι εἰ πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ· ὄρᾶν γὰρ δεῖ [τὰ] πραττόμενα μᾶλλον ἢ μέλλοντα. δεῖ ἄρα τούτων στοχάζεσθαι τριῶν, μεταφορᾶς ἀντιθέσεως ἐνεργείας»¹⁴:

«Per quanto riguarda l'espressione linguistica, [l'entimema si realizza] attraverso la forma, se si parla in modo antitetico, come: “ritenendo la pace comune con gli altri una guerra verso i propri interessi”, in cui la guerra è antitetica alla pace; oppure per l'uso dei segni linguistici, se si usa una metafora e purché questa non sia troppo estranea, difficile cioè da comprendere, né scontata, poiché non produrrebbe alcun effetto. Ancora, [il discorso ha successo] se pone davanti agli occhi: bisogna infatti vedere gli eventi mentre avvengono piuttosto che sul punto di avvenire. Si devono dunque aver di mira tre obiettivi: metafora, antitesi, azione».

Aristotele, nelle righe precedenti, ha affermato che l'entimema, per quanto riguarda la conoscenza (διάνοια), si realizza se non è troppo oscuro o viceversa troppo semplice.

Qui afferma che gli entimemi, o ragionamenti retorici, possono essere efficaci per la forma antitetica, oppure per l'uso dei segni linguistici, cioè se sussista una metafora, purché anch'essa non sia, come l'entimema, troppo oscura o troppo banale.

Sul rapporto tra metafora ed entimema si è già dato conto nel precedente capitolo, e ad esso si fa rimando. Basti ricordare che la metafora si fonda su processi logici ed analogici che sono gli stessi dell'entimema, ma è più radicale di esso, poiché più sintetica ed esprime un giudizio senza rivelare i processi entimematici che lo rendono possibile.

Come abbiamo più volte rilevato, è questo *non dire* che rende la metafora tanto più comunicativa, poiché obbliga il destinatario ad attivare processi cognitivi corrispettivi a quelli che hanno generato la metafora.

La ripetizione che Aristotele fa, sia a livello di entimema che di metafora, del concetto di intelligibilità, cioè del fatto che entrambi non debbano essere troppo difficili né troppo banali, ha una sola spiegazione: la metafora racchiude al suo interno un entimema, ed è sottoposta alla stessa logica ed alle stesse condizioni di leggibilità. Tuttavia non è vero l'inverso: un entimema non ha il valore e le qualità cognitive della metafora. La metafora, in sostanza, è un entimema maggiorato di aspetti analogici e intuitivi e cognitivi.

¹⁴ Arist. *Retorica*, III, 10, 1410b 28-35.

L'entimema, ancora, può trarre valore dall'essere costituito da una metafora, oppure, come dice Aristotele, semplicemente dall'antitesi o dal saper *porre davanti agli occhi*, pur non essendo esso stesso una metafora.

Giovanni Manetti¹⁵ non è dell'idea che il sintagma *πρὸ ὁμμάτων ποιεῖ* sia da riferire alla metafora, ma lo riferisce solo all'entimema (per quanto egli stesso riconosca che la metafora può essere considerata un entimema). La nostra lettura gli dà in parte ragione, ma in un altro senso: in questo passo il *porre davanti agli occhi* è riferito all'entimema, poiché è dato per incluso nella metafora: in altre parole, Aristotele afferma che l'entimema o è formato da una metafora, oppure può cercare per altre strade la sua efficacia, attraverso l'*antitesi* o l'*enérghēia*.

Ma cerchiamo di comprendere le nuove significazioni che Aristotele attribuisce al sintagma *πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν* in quest'ultimo passo della *Retorica*.

Anzitutto, lo mette in relazione con la rappresentazione degli eventi mentre accadono (*πραττόμενα*), e non mentre stanno per accadere (*μέλλοντα*). In seguito, sostituisce questo sintagma con il vocabolo *ἐνέργεια*, 'azione'¹⁶.

La prima notazione consente ad Aristotele di legare il *porre davanti agli occhi* all'«hic et nunc in un modo più stretto del precedente»¹⁷, da cui Manetti ritiene che Aristotele formuli ante litteram il principio di enunciazione discorsiva noto a Benveniste¹⁸.

La seconda è più importante, poiché l'*ἐνέργεια* contenuta nel testo aristotelico non può che riferirsi in modo sinonimico al *πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν*.

Come è stato detto, alcuni leggono a testo *ἐνάργεια*, "evidenza", ma noi riteniamo, secondo l'interpretazione di Ross¹⁹, che *ἐνέργεια* sia preferibile in quanto *lectio difficilior*. Poiché Aristotele ha elencato le tre possibilità in cui l'entimema può essere efficace, ovvero la forma antitetica, la metafora, ed il *porre davanti agli occhi*, inteso come indipendente dalla metafora, ne risulta che nella conclusione del ragionamento aristotelico: «si devono dunque aver di mira tre obiettivi: metafora, antitesi, azione», l'azione corrisponde al *porre davanti agli occhi*.

¹⁵ Giovanni Manetti, *Aristotele e la metafora. Conoscenza, similarità, azione, enunciazione*, in A. Lorusso, *Metafora e conoscenza*, cit., p. 26-67.

¹⁶ Alcuni codici leggono *ἐνάργεια* per i motivi spiegati sopra. Si veda Ross, op. cit. loc. cit.

¹⁷ Morpurgo-Tagliabue, op. cit., loc. cit.

¹⁸ Manetti, op. cit., p. 58; si veda E. Benveniste, *Les relations de temps dans le verbe français*, B.S.L., LIV, in *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971.

¹⁹ Edghill traduce: «So we must aim at these three points: Antithesis, Metaphor, and Actuality» (Ross, *The works of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1928).

Questa interpretazione connette direttamente il passo con quello del capitolo successivo della *Retorica* (1411b, 22 ss.), che abbiamo riportato in apertura e che ripresentiamo soltanto in traduzione:

«Che le espressioni brillanti siano derivate dalla metafora e da ciò che è analogo, e attraverso il ‘porre davanti agli occhi’, questo si è detto; bisogna ora dire in che senso diciamo ‘davanti agli occhi’, e che cosa fare per ottenerlo. Dico dunque ‘porre davanti a gli occhi’ per intendere quelle espressioni che significano ciò che è in azione».

Nelle righe precedenti a questo passo, Aristotele aveva fatto diversi esempi di metafore che *pongono davanti agli occhi*, lasciando intendere che in esse il punto principale fosse l’animazione di ciò che è inanimato: così nella metafora «la Grecia gridò»²⁰, la Grecia si anima di sentimenti e voce. La metafora contiene sia una metonimia che una metafora propriamente detta, poiché *gridare* non riferisce qui di un grido propriamente detto. Oppure, poco oltre, si dice che è metaforico ciò che disse Licoleone di Cabria: «non avete rispetto della sua posizione di supplice»²¹, riferendosi al fatto che di fronte al foro campeggiava una statua bronzea di Cabria inginocchiato²².

La metafora è tale solo nel preciso momento e contesto in cui la frase è pronunciata, ed infatti Aristotele precisa:

«μεταφορὰ γὰρ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ’ οὐκ αἰεὶ, ἀλλὰ πρὸ ὀμμάτων κινδυνεύοντος γὰρ αὐτοῦ ἰκετεύει ἢ εἰκῶν, τὸ “ἔμψυχον δὴ ἄψυχον”, τὸ ὑπόμνημα τῶν τῆς πόλεως ἔργων»²³:

«si tratta di un metafora tale nel momento dell’enunciazione, e non sempre, ma è davanti gli occhi: infatti essendo egli [Cabria] in pericolo la sua stata appare come un supplice, l’inanimato diviene animato, e nasce il ricordo delle azioni compiute per città».

Il criterio metaforico alla base di questi e degli altri esempi del decimo capitolo, che non è necessario riportare, è enunciato da Aristotele come *ἔμψυχον δὴ ἄψυχον* (*èmpsychon dè àpsychon*), ovvero “l’inanimato diviene animato”. Bisognerà intendere questa

²⁰ *Retorica*, III, 10, 1411a 26: «ὥστε βοῆσαι τὴν Ἑλλάδα».

²¹ *Ibidem*, 1411b 6: «οὐδὲ τὴν ἰκετηρίαν αἰσχυθέντες αὐτοῦ».

²² Secondo Cornelio Nepote, *Excellentium Imperatorum Vitae*, 11,2, Cabria era raffigurato inginocchiato in una statua di bronzo, poiché a lui risaliva la tecnica oplitica di attendere il nemico con un ginocchio a terra. Questa tecnica divenne così famosa che gli Ateniesi gli dedicarono una statua visibile dal foro. L’equivoco volontario si gioca sul fatto che la posizione inginocchiata dovuta al combattimento è scambiata per una supplica.

²³ *Ibidem*, 1411b 7 ss.

spiegazione nel modo più semplice, cioè con l'attribuzione ad oggetti inanimati di facoltà, capacità, azioni tipiche di soggetti animati.

Secondo Morpurgo-Tagliabue l'ἐμψυχία, così, l'"animazione" è il vero principio del πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν è questa l'azione racchiusa nell'ἐνέργεια.

La lettura è condivisibile, tuttavia a nostro modo di vedere non è completa.

Certamente, ἐνέργεια va intesa da una parte come l'animazione di oggetti inanimati, caratteristica che Aristotele attribuisce esplicitamente ad Omero:

«καὶ ὡς κέχρηται πολλαχοῦ Ὅμηρος, τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν διὰ τῆς μεταφορᾶς. ἐν πᾶσι δὲ τῷ ἐνέργειαν ποιεῖν εὐδοκιμεῖ, οἷον ἐν τοῖσδε, 'αὐτίς ἐπὶ δάπεδόνδε κυλίνδετο λάας ἀναιδῆς'»²⁴:

«[*enérghēia* è] anche come spesso dice Omero, rendere animati gli oggetti inanimati attraverso la metafora. In tutti questi casi deve la sua popolarità al fatto di procurare *enérghēia*, come in questi esempi: 'di nuovo al piano rotolando cadeva la rupe maligna'».

La citazione omerica dall'*Odissea* (XI, 598) chiarisce bene il senso dell'animazione di oggetti inanimati, e tuttavia Aristotele ribadisce, attraverso il καὶ che introduce il passo, che «anche questo è un modo di intendere l'ἐνέργεια», ma non è il solo.

La spiegazione fondamentale è invece quella che Aristotele dà dell'ἐνέργεια immediatamente dopo l'introduzione del termine:

οἷον τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι εἶναι τετράγωνον μεταφορά, ἄμφω γὰρ τέλειά, ἀλλ' οὐ σημαίνει ἐνέργειαν· ἀλλὰ τὸ "ἀνθοῦσαν ἔχοντος τὴν ἀκμήν" ἐνέργεια καὶ τὸ "σὲ δ' ὡσπερ ἄφετον"»²⁵:

«ad esempio che un uomo onesto sembri essere tetragono è una metafora, entrambi i termini sono perfetti, ma non è segno di *enérghēia*: ma [dire] che l'età di qualcuno è fiorita, questa è *enérghēia* ed anche "tu come un animale libero di pascolare"».

Sembra ora che l'ἐνέργεια sia da connettere all'idea stessa di dinamicità: nel primo esempio, infatti, l'uomo detto *tetragono* in virtù della sua saldezza, non dà movimento, né dinamicità: si tratta di una notazione statica.

Diversamente, l'*età fiorita* è segno di ἐνέργεια, ma non perché vi sia una qualche animazione, piuttosto invece per il fatto che l'immagine è dinamica: il parlante

²⁴ Ibidem, 1411b 31 ss.

²⁵ Ibidem, 1411b, 22 ss.

immagina l'azione della crescita di un prato fiorito, ed in quella immagine in divenire coglie l'analogia con la vita che sboccia.

Allo stesso modo, l'immagine dell'animale che pascola è un'immagine in movimento, in divenire.

L'idea del divenire si può connettere all'idea di attualizzazione, che è implicitamente contenuta in ἐνέργεια, e che alcuni autori vogliono cogliere nella loro traduzione.²⁶

Noi ci limitiamo a ravvisare la dinamicità del divenire, ammettendo che l'idea del *porre davanti agli occhi* come *attualizzazione* di ciò che è in *potenza* è affascinante, ma non pare per il momento sufficientemente supportata dal testo.

Al di là di questo, ciò che pare interessante rilevare è che non è una necessità della metafora quella di *porre davanti agli occhi*, poiché abbiamo visto, per opera dello stesso Aristotele, metafore che non hanno questa caratteristica. Tuttavia, si può affermare con una certa sicurezza che niente come la metafora riesce a ricreare una dinamicità degli eventi, nel senso sia di un processo in atto, e sia nel senso di una trasformazione da inanimato ad animato.

Ma c'è ancora qualcosa che sfugge al nostro discorso sul *porre davanti agli occhi*.

La caratteristica più interessante di questo sintagma aristotelico, che crea quella lettura che alcuni autori hanno definito "imbarazzante", si pone infatti ora con anche maggiore evidenza: in quale rapporto stanno le accezioni di ἐνέργεια con un'immagine che dovrebbe essere posta πρὸ ὁμμάτων? Perché Aristotele usa quest'espressione, probabilmente tecnica, trasformandola nel momento in cui essa si connette alla metafora, seppure sussistono metafore che non sono *davanti agli occhi*?

La risposta coinvolge in generale tutto il presente lavoro e ne costituisce in parte le conclusioni.

Nel momento di definire la metafora, nel capitolo XXI della *Poetica*, Aristotele rifiuta di fornire una spiegazione sinonimica o metaforica: dà in effetti una spiegazione quasi omonimica di *meta-phorà* con *epi-phorà*, spiegazione che, come si è detto, è stata considerata poco perspicua, per il fatto che il termine che dovrebbe essere esplicativo del processo metaforico è costituito da un vocabolo di etimologia simile a quello che attende di essere chiarito.

Nella *Retorica*, invece, la spiegazione del *surplus* di efficacia che possiedono gli entimemi brillanti e la metafora, passa attraverso il sintagma πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν che,

²⁶ Si veda Ross, op. cit., traduce ἐνέργεια come «actuality».

come abbiamo dimostrato, non ha una diretta connessione con la percezione visiva e con l'evidenza, ed ha dunque di per sé un valore metaforico.

La metafora del *porre davanti agli occhi* va intesa come la spiegazione di quel processo di attivazione cognitiva di cui si è parlato specificatamente a proposito della metafora nei confronti della similitudine e che è contenuto proprio nel libro terzo della *Retorica*.²⁷

La finalità del $\pi\rho\acute{o}\ \delta\acute{o}\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ non è estetica, ma, come si è sostenuto in precedenza, è quella di attivare una maggiore conoscenza.

Il senso di questa metafora può essere anche un altro.

Nessuna spiegazione del fenomeno presente riesce infatti a essere più chiara rispetto alla metafora del *porre davanti agli occhi*: Aristotele cerca di spiegarlo ulteriormente solo attraverso una serie di esempi, ma senza una specifica definizione, ad eccezione della notazione un po' vaga sull' $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$.

L'adozione da parte di Aristotele di un metodo esplicativo metaforico equivale a dire che la metafora ci consente da un lato di intuire, e dall'altro di comunicare in modo più evidente ciò che altrimenti non è appieno comunicabile: gli occhi cui si fa riferimento sono gli occhi dell'intelletto, gli stessi occhi che, nella continuità della metafora della percezione visiva, riuscivano a "cogliere con lo sguardo" ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) il simile. Connettendo le due metafore, dunque, possiamo affermare che quella di Aristotele è una dimostrazione sul campo del potere cognitivo della metafora: il $\pi\rho\acute{o}\ \delta\acute{o}\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ disvela implicitamente la capacità dell'intelletto umano di conoscere qualcosa attraverso qualcos'altro, poiché sa cogliere il simile nel dissimile.

Potremmo asserire che il $\pi\rho\acute{o}\ \delta\acute{o}\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ diviene la metafora di una metafora, o meglio, che la metafora diviene per Aristotele nel contempo oggetto e strumento di conoscenza.

Ma c'è un ultimo aspetto da considerare.

Il $\pi\rho\acute{o}\ \delta\acute{o}\mu\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ non è intrinseco alla metafora come espressione linguistica, poiché sussistono metafore che non ne sono espressione, ed è d'altra parte, seppure in accezioni più generiche, contenuto negli entimemi brillanti.

Questa notazione è cruciale per definire il rapporto tra pensiero e linguaggio in Aristotele.

²⁷ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1410b, 17 ss, si veda il capitolo 7 del presente lavoro: la similitudine è una metafora a cui è viene aggiunta una parte (*pròthesis*); questa esplicitazione porta un effetto negativo: i parlanti non devono attivare i processi cognitivi cercando di comprenderla, poiché già troppo evidente.

Come abbiamo rilevato in precedenza, esiste in Aristotele una differenza esplicita tra la metafora intesa come espressione linguistica (μεταφορά) ed il processo metaforico insito nelle nostre facoltà intellettuali (μεταφέρειν, μεταφορικὸν εἶναι), processo mentale che rende possibile la metafora, ma non è strettamente legato al tropo della metafora.

Il πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, dunque, appare come il segno di un'attività mentale, che metaforicamente possiamo definire come *la vista attraverso gli occhi della mente*.

Quest'attività concettuale, che certamente presiede alle facoltà cognitive è in grado di animare l'inanimato, trasformare ciò che è statico e renderlo dinamico.

La metafora intesa come tropo, dunque, non è che un'espressione linguistica, probabilmente la più chiara, ma sempre un σημεῖον di questa attività cognitiva.

La metafora del *conoscere* come *vedere* è in parte mutuata da Aristotele dalla tradizione platonica, ed in parte obbligata poiché insita nelle pieghe della lingua greca (*wid- woid-* è allo stesso tempo radice che indica 'vedere' in ἰδεῖν e 'conoscere in quanto si è visto' in εἰδέναι).

Il concetto stesso di conoscenza, dunque, è veicolato da una metafora che si basa sulla principale percezione, quella della vista, appunto.

Sarebbe interessante ipotizzare che Aristotele avesse già concepito, nella sua identificazione del processo metaforico, quanto è noto solo dalle moderne conoscenze neurofisiologiche, ovvero che il noto, cioè i dati percettivi, divengono nella costruzione della conoscenza strumento di misura (e quindi metafora) dell'ignoto.

Ripensando al passo della *Retorica* in cui l'inanimato diviene animato, leggiamo quanto a questo proposito scrisse Giambattista Vico :

«Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de' quali la più luminosa e, perché più luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole; talché ogni metafora sì fatta vien ad essere una picciola favoletta»²⁸.

Quest'idea di metafora come *fabula* che dà passione a ciò che è insensato (cioè inanimato) è sorprendentemente vicina alle pagine aristoteliche.

²⁸ Gianbattista Vico, *Principi di scienza nuova*, Libro II, 2,1.

Continua Vico:

«Quello è degno d'osservazione: che 'n tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni.»²⁹

Per l'analisi condotta sui testi e per le argomentazioni portate, ci sentiamo di ritenere che le concezioni qui chiaramente esposte da Vico in merito ad una base cognitiva dei processi metaforici siano sottese anche ai testi aristotelici che abbiamo in questo lavoro considerato.

La questione non è da nulla, poiché i moderni studi di neurofisiologia hanno dimostrato quanto quest'idea di un processo metaforico cognitivo sia fondata biologicamente³⁰.

La risistemazione dei dati della percezione, che chiamiamo *conoscenza*, fin dalla nascita funziona neurologicamente attraverso la rappresentazione motoria dello spazio intorno a noi. La conoscenza di ciò che circonda il neonato è ricavata attraverso la metafora motoria di sé nello spazio.

La percezione tattile del mondo è infatti precedente al sistema visivo, molto perfezionato rispetto a quello visivo. È dimostrato da esperimenti scientifici che la distanza percepita visivamente è metaforizzata attraverso una proiezione motoria nello spazio degli effettori, cioè braccia e gambe³¹.

Le metafore o le catacresi formatesi sugli aspetti percettivi somato-sensoriali, come “essere toccato o sfiorato da un'esperienza”, hanno questa spiegazione neurofisiologica. La percezione della vista, ma a questo Aristotele non poteva certamente arrivare, è la seconda in ordine gerarchico, e si connette direttamente con l'esperienza tattile del mondo³².

Poiché la scienza oggi ci dice che il linguaggio è un prodotto del sistema nervoso su base genetica,³³ da queste considerazioni deriva che l'aspetto metaforico del linguaggio

²⁹ Ibidem.

³⁰ L. Fogassi, *La metafora nel cervello: il punto di vista neurofisiologico*, in A.M. Lorusso, cit., p. 349-360)

³¹ Ibidem, p. 354.

³² I recettori tattili di una parte dell'epidermide si attivano quando entra nel campo visivo un oggetto che sta per toccare la parte interessata. Si attivano più velocemente e maggiormente se l'oggetto si avvicina più rapidamente. Ciò dimostra che il senso della distanza è correlato ad una proiezione di sé nello spazio, attraverso la combinazione di tatto e vista. Fogassi e al., *Coding of peripersonal space in inferior premotor cortex* (area F4), in «Journal of Neurophysiology» 76, 141-157.

³³ M.Danesi, *op. cit.*, p.16: «Il linguaggio ha, ovviamente, basi neurologiche; esso è il prodotto del sistema nervoso».

non è che un'applicazione di un più vasto processo metaforico pre-linguistico, che è il fondamentale processo cognitivo dell'uomo.

Il linguaggio è di per sé una metafora, cioè un proiezione di suoni che indicano cose altre dall'udito. Il linguaggio, ancora, si arricchisce di metafore sensoriali perché realmente i sensi lavorano insieme. Esiste infatti un passaggio neurologico di informazioni neuronali tra sensi diversi: ciò implica che la sinestesia, la metafora che mette in relazione sensi diversi, è un processo di conoscenza dell'ignoto attraverso esperienze simili, ed è modellata su un processo cognitivo innato che appartiene al pensiero.

Queste, in sintesi, alcune delle moderne acquisizioni sul rapporto tra pensiero metaforico e linguaggio metaforico, od in generale tra pensiero e linguaggio.

Lungi dal ritenere alcuna di queste moderne conoscenze appannaggio del pensiero aristotelico, possiamo però ritenere con fermezza che Aristotele, risalendo dall'analisi linguistica della metafora a quella di un processo metaforico innato (passaggio possibile grazie alla fiducia che Aristotele ripone nello stretto rapporto che subordina il linguaggio al pensiero) coglie senz'altro l'importanza del μεταφέρειν all'interno degli aspetti cognitivi del pensiero.

Così come il tropo della metafora è l'espressione linguistica di un processo metaforico, il μεταφέρειν rappresenta l'interfaccia che lega inscindibilmente linguaggio, pensiero e conoscenza.

In conclusione di questo studio, riportiamo nuovamente le seguenti affermazioni aristoteliche, che appaiono ora più che mai incisive e cariche di suggestioni:

«πάντες γὰρ μεταφοραῖς διαλέγονται»³⁴:
«tutti parlano attraverso metafore»;

«λαβεῖν οὐκ ἔστιν αὐτήν παρ' ἄλλου»³⁵:
«la metafora non si può apprendere da altri».

³⁴ Arist. *Retorica*, III, 2, 1404 b 25.

³⁵ *Ibidem*, 1405 a 9.

Conclusione

Il presente studio ha messo in evidenza alcuni punti di criticità nell'interpretazione del pensiero aristotelico ed allo stesso tempo ha vagliato alcune questioni filologiche e filosofiche che, per i motivi che sono stati ampiamente esposti, non si possono considerare del tutto esaurite.

Tuttavia, attraverso l'esegesi dei testi aristotelici più significativi, è stato possibile individuare alcuni aspetti emergenti nel discorso sulla metafora, aspetti che oggi possono essere accolti con ragionevole certezza come parte del pensiero aristotelico.

In conclusione del nostro lavoro, cercheremo ora di elencare questi aspetti, discernendo la metafora intesa come espressione linguistica dalla metafora intesa come processo psichico sotteso alla produzione della detta espressione linguistica.

Dall'analisi della metafora come espressione linguistica sono emersi i seguenti aspetti:

- 1) la metafora è una sovrapposizione di un segno linguistico ad un altro: il primo segno linguistico è giudicato, in base all'uso dei parlanti, non convenzionale nel contesto dato, il secondo è invece ritenuto convenzionale in base all'uso dei parlanti;
- 2) questa sovrapposizione non annulla il segno linguistico che la subisce: non vi è infatti una reale sostituzione, ma la produzione di un nuovo significato;
- 3) dal punto di vista strutturale e formale, esistono quattro tipi di metafore: da genere a specie, da specie a genere, da specie a specie, secondo analogia;
- 4) il significato che la metafora veicola non è perfettamente esprimibile attraverso i segni non metaforici del linguaggio, poiché non esiste una perfetta sinonimia all'interno del linguaggio;
- 5) la metafora è l'espressione linguistica più importante nella comunicazione, in quanto misura assai maggiore rispetto alle altre è in grado di attivare nel destinatario, in virtù dell'azione e dell'animazione che esprime, un processo di comprensione «davanti agli occhi» che produce il piacere della conoscenza.

Specularmente, l'analisi del processo psichico che origina la metafora ha posto in evidenza i seguenti aspetti:

- 1) il processo metaforico è un'attività cognitiva che consiste nell'accostare concetti diversi all'interno dello stesso giudizio, in base a rapporti logici e analogici, e crea rapporti tra i significati sul piano sia paradigmatico che sintagmatico;
- 2) l'accostamento di entità psichiche diverse tra loro produce una nuova conoscenza, che si esprime appunto nel dire che «qualcosa è qualcos'altro»;
- 3) il processo metaforico si fonda sull'intuizione della somiglianza, che può essere di due tipi: la somiglianza per condivisione del genere (nelle metafore da genere a specie viceversa, e nelle metafore da specie a specie) oppure la somiglianza per uguaglianza di rapporti, cioè per analogia proporzionale (nella metafora da specie a specie ma in particolare nelle metafore per analogia);
- 4) il processo metaforico, attraverso la somiglianza, rende possibile la conoscenza di ciò che è ignoto, poiché utilizza i dati noti della percezione per significare ciò che è con essi in rapporti di somiglianza e che non può essere altrimenti conosciuto;
- 5) il processo metaforico appartiene a tutti gli uomini, è innato e non può essere appreso, poiché esso risiede nelle operazioni cognitive innate dell'intelletto umano: è attraverso la metaforizzazione del noto che possiamo conoscere l'ignoto, poiché il processo metaforico istituisce rapporti di somiglianza tra i concetti che sono corrispettivi dei rapporti tra gli enti.

Questi gli aspetti della metafora aristotelica che sono emersi nel presente lavoro e che, dopo essere stati discussi, sono stati qui sinteticamente ricapitolati attorno a cinque punti fondamentali.

La lettura del pensiero aristotelico contenuta nel presente lavoro è in contrasto con larga parte della tradizione che riguarda il pensiero del Filosofo, ed indubbiamente pone la metafora aristotelica, per molti versi, sotto una nuova luce, non ancora da tutti accettata.

Viste le difficoltà della ricerca, le nostre conclusioni hanno cercato di limitarsi a ciò che poteva trovare giustificazione nell'intertestualità presente nel *corpus aristotelicum*.

Questi risultati, infine, sono soprattutto il frutto di una ricomprensione generale del pensiero aristotelico sul linguaggio nella sua complessità, merito dei fondamentali contributi apparsi negli ultimi decenni sull'argomento.

Bibliografia

Fonti

ARISTOTELE

- Bonitz H., *Index aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1955² (Berolini 1870).
- Butcher S. H., *The Poetics of Aristotle*, McMillan, London 1911⁴.
- Bywater I., *Aristotelis de arte poetica liber*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxonii 1956⁶.
- Colli G., *Aristotele. Organon*. Introduzione, traduzione e note di G.Colli, Laterza, Bari 1970.
- Dübner F. (Bussemaker et Heitz), *Aristotelis Opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo*, Firmin-Didot, Parisiis 1873-1927.
- Fyfe W.H., *Aristotle*, Harvard University Press-William Heinemann Ltd., Cambridge (MA)- London 1932.
- Gallavotti C., *Aristotele. Dell'arte poetica*, fondaz. Lorenzo Valla, Roma 1974 Mondadori, Milano 1974).
- Gudeman A., *Aristoteles perì poietikés*. W. De Gruyter, Leipzig-Berlin 1934.
- Halliwel S., *The Poetics of Aristotle*, Duckworth, London 1998.
- Hardy J., *Aristote. Poétique*. Les Belles Lettres, Paris 1990.
- Kassel R., *Aristotelis De arte poetica liber*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxonii 1965.
- Lanza D., *Poetica*, Bur, Milano 1987.
- Minio-Paluello L., *Categoriae et Liber De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 1949.
- Pesce D., *Aristotele. La Poetica*. Rusconi, Milano 1981.
- Ross W. D. (transl. into English under the editorship of), *The works of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Ross W. D., *Ars Rhetorica. Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1959.
- Ross W. D., *Aristotle*, Methuen, London 1956².
- Rostagni A., *La Poetica di Aristotele*, 2° edizione, E. Loescher, Torino 1945.
- Zanatta M. (a cura di), *Le categorie*, Bur, Milano 1989.
- Zanatta M. (a cura di), *Della interpretazione*, Bur, Milano 1992.

CICERONE

De oratore, texte établi et traduit par Courbaud E., Les belles lettres, Paris 1922.

Orator, texte établi et traduit par Albert Yon, Les belles lettres, Paris 1964.

QUINTILIANO

Institutio oratoria, ed. Radermacher, Lipsia, 1959.

OMERO

Homer. The Iliad, Murray A.T., Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann Ltd, London 1924.

Homer. The Odissey Murray A.T., Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann Ltd, London 1919.

Homeri Opera in five volumes, Oxford University Press, Oxford 1920.

Iliade, Calzecchi Onesti R., Einaudi, Torino 1963.

Odissea, Calzecchi Onesti R., Einaudi, Torino 1963.

PLATONE

Ast F., *Lexicon Platonicum*, H. Barsdorf, Berolini 1908.

Benjamin J., *The dialogues of Plato*, 4 voll., Clarendon Press, Oxford 1953.

Altri testi

Ammonio, *In Aristotelis Categorias Commentarius*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, edidit Adolfus Busse, Berlin 1895.

Ammonio, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, edidit Adolfus Busse, Berlin 1895.

Diels H.–Kranz W., *Die fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951–52.

Liddell H. G. and Scott R., *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press – Oxford 1996.

Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe. Introduzione, traduzione e riflessioni conclusive*, a cura di L.A. Perotto, in *Opere di San Tommaso*, 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

Tommaso di Erfurt, (ed. G. L.Bursill-Hall), *Thomas of Erfurt: Grammatica Speculativa*, Longmans, London 1972.

Boezio, *De interpretatione vel Periermenias*, edidit L. Minio-Paluello; Specimina translationum recentiorum ; translatio Guillelmi De Moerbeka, edidit Gerardus Verbeke, revisit L. Minio-Paluello, Desclee de Brouwer, Bruges-Paris 196.

Saggi

- Arens H., *Aristotle's theory of language and its traditions. Texts from 500 to 1750*, J. Benjamins, Amsterdam/Philadelphia 1984.
- Aubenque P. (etudes publiees sous la direction de), *Concepts et categories dans la pensee antique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1980.
- Auroux S., *La philosophie du langage*, Université de Lille, Lille 1996 (trad. it. *La filosofia del linguaggio*, Roma 1998).
- Austin J. L., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Belardi W., *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Edizioni dell' Ateneo, Roma 1975.
- Benveniste E., *Catégories de pensée et Catégories de langue*, in «Les Études Philosophiques», 4, P.U.F., Paris 1958. (in *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971).
- Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris (trad. It. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971).
- Black M., *Metaphor*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 55, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1954.
- Black M., *Models and Metaphor*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1962.
- Boy-Stones G.R., *Metaphor, allegory and the classical tradition, ancient thought and modern revisions*, Oxford University Press, New York 2003.
- Cacciari, C. (a cura di), *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurativo*, Milano, Cortina 1991.
- Cacciari, C., Glucksberg, S., *Understanding figurative language*, in M.A. Gernsbacher ed., «Handbook of psycholinguistics», Academic Press, New York 1994, 447-477.
- Cacciari, C., *Why do we speak metaphorically? Reflections on the functions of metaphor in discourse and reasoning*, in Katz J.J., Cacciari C., Gibbs R.W., Turner M., *Figurative Language and Thought*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Casadei F., *Alcuni pregi e limiti della teoria cognitivista della metafora*, «Lingua e Stile», XXXIV, 2, 1999.
- Cauquelin A., *Aristote. Le langage*, Puf, Paris 1990.
- Cerisola P.L., *Trattato di retorica e semiotica letteraria*, La Scuola, Brescia 1983.
- Chomsky N., *Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente*, Il Saggiatore, Milano 2005, (ed. originale: *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge 2000).
- Danesi M., *La metafora nel pensiero e nel linguaggio*, La Scuola, Brescia 2003.
- Danesi M., *Vico, Metaphor, and the origin of language*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1993.

- Davidson D., *What metaphor means*, in *A Philosophical Perspective on Metaphor*, di M. Johnson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981.
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Les édition de Minuit,
- Dumarsais C.C., *Des tropes, ou des differents sens; figure; et vingt autres articles de l'Encyclopedie*, Flammarion, Paris 1988.
- Eco U., *La metafora nel medioevo*, Cuem, Milano 2004.
- Eco U., *Metafora*, in «Enciclopedia», vol. IX, Einaudi, Torino 1980.
- Eco U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- Fogassi L., Gallese V., Fadiga L., Luppino G., Matelli M. and Rizzolatti G., *Coding of peripersonal space in inferior premotor cortex (area F4)*, in «Journal of Neurophysiology» 76, 1996, 141-157.
- Fogassi L., *La metafora nel cervello: il punto di vista neurofisiologico*, in Lorusso (2005), p. 349-360.
- Glucksberg S., *Understanding figurative language*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Glucksberg, S., Gildea P., Bookin H. A., *On understanding nonliteral speech: Can people ignore metaphors?* «Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior», 21, Academic press, New York 1982.
- Goodman N., *I linguaggi dell'arte* (1968), tr. it. e a c. di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano 1976.
- Goodman N., *Seven Strictures on Similarity*, in «Experience and Theory», Eds. Lawrence Foster and John W. Swanson., University of Massachusetts, Amherst, 1970.
- Gracia J., *Are categories invented or discovered? A response to Foucault*, in «The Review of Metaphysics», 55, 1; 2001.
- Grice H. P., *Logic and Conversation*, In Cole, P. & Morgan, J. (eds.) *Syntax and Semantics*, 3, Academic Press, New York 1975, pp. 41-58.
- Grice H. P., *Meaning*, in «Philosophical Review», 66, Sage School of philosophy of Cornell University, Ithaca 1957, p. 377-88.
- Grice H. P., *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989.
- Grice H. P., *Utterer's Meaning and Intention*, in «The Philosophical Review», Vol. 78, No. 2. (Apr., 1969), pp. 147-177.
- Groupe μ (1970): *Rhétorique générale*, Larousse, Parigi. Tr. it.: *Retorica generale. Le figure della comunicazione*, Bompiani, Milano, 1976.
- Guastini D., *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, in «Isonomia», 2005 (www.uniurb.it).
- Hacking I., *Aristotelian Categories and Cognitive Domains*, in «Synthese», 126, Springer Netherlands, 2001, p. 473–515.

- Heath, T. *A History of Greek Mathematics*, Dover Publications, Inc., New York 1981.
- Irwin T. H., *Aristotle's conception of signification*. In: «*language and logos*. Studies in ancient greek philosophy presented to G.E.L. Owen», Cambridge 1982, p. 241 sgg.
- Jackson H., *On affections of speech from Disease of the brain*, in «*Brain: a Journal of Neurology*», 38, Butterworths scientific publications, London 1915.
- Jakobson R., *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1980.
- Jakobson R., *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, in *Fundamentals of language* Mouton, The Hague 1956.
- Katz A. N. (guest editor), *Metaphor and brain*, fa parte di «*Metaphor and Symbol*, a quaterly journal», 21, 4: Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ- London 2006.
- Katz J.J., Cacciari C., Gibbs R.W., Turner M., *Figurative Language and Thought*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Keysar B., *On the functional equivalence of literal and metaphorical interpretations in discourse*, «*Journal of Memory and Language*», 28, Academic press, New York 1989.
- Lakoff G. e Johnson M., *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in «*Journal of Philosophy*» 77, n. 8 (August 1980), p. 453-86, University of Chicago Press.
- Lakoff G. e Johnson M., *Metaphors we live by*, University of Chicago press, London 2003 (prima edizione 1980).
- Lakoff G., *Women, Fire and Other Dangerous Things*, The University of Chicago Press, Ltd., London 1987.
- Lo Piparo F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Laterza, Roma-Bari 2003.
- Lorusso A.M., *Metafora e Conoscenza*, Bompiani, Milano 2005.
- Marmo C., *Grammatica e semantica dei Modisti: fonti e chiavi di lettura*, in «*Studi filosofici*», 29, 2006.
- Montanari E., *La sezione linguistica del Peri hermeneias di Aristotele*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1988.
- Montanari E., *La sezione linguistica del Peri hermeneias di Aristotele*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1988.
- Morpurgo-Tagliabue G., *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967.
- Navarini C., *Etica della metafora. Una rilettura di George Lakoff*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Ortony A. (edited by), *Metaphor and Thoughts*, Cambridge University Press, New York 1993².

- Owen G.E.L., *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, London 1979.
- Pagliari A., *Il capitolo linguistico della Poetica di Aristotele*, in *Nuovi saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina-Firenza 1956.
- Piazza F., *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma 2004.
- Pinborg J., *Classical Antiquity: Greece*, in: Sebeok T. A., «Current Trends in Linguistics» vol.13, pp. 69–126, Mouton, The Hague 1974.
- Reale G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1975-1980.
- Recanati F., *Literal Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Richards I.A., *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York 1965.
- Ricoeur P., *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975, trad. it *La metafora viva*, Jaka Book, Milano 1976.
- Robins R. H., *A Short History of Linguistics*, Longman, London-New York, 1997.
- Rosch E., *Basic Objects in Natural Categories*, in «Cognitive Psychology», 7, 1976.
- Rumelhart D. E. *Some problems with the notion of literal meanings*, in Ortony (1993).
- Ryle G., *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London 1949.
- Saddock J. M., *Figurative Speech and Linguistics*, in Ortony (1993).
- Saussure F., *Cours de Linguistique générale*, Payot, Paris 1968.
- Scarpato G., *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Paideia, Arona–Milano 1950.
- Searle J., *Metaphor*, sta in Ortony (1993).
- Searle J., *The Background of Meaning*, in *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht, Reidel 1980.
- Shi-xu, *Linguistics as metaphor: analysing the discursive ontology of the object of linguistic inquiry*, in «Language Sciences», 22, 4, Elsevier, Amsterdam, 2000.
- Silk M., *Metaphor and Metonymy: Aristotle, Jakobson, Ricoeur, and Others*. Si trova in G.R. Boy-Stones (2003).
- Sperber, Wilson D., *Relevance: communication and cognition*, Blackwell, Oxford 1986.
- Taverniers M., *Metaphor and Metaphorology*, Academia Press, Gent 2002.
- Vega Moreno R. E., *Creativity and convention. The pragmatics of everyday figurative speech*, Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2007.
- Vico G., *Principi di scienza nuova* (a cura di Fausto Nicolini) Mondadori, Milano 1992.

- Vygotskij L.S., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*. A cura di Luciano Mecacci, Laterza, Bari 1990.
- Whorf B. L., *Language, Thought and Reality*. , Mit Press, Cambridge (Mass.) 1956 (trad it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970).
- Wieland W., *La fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Zanatta M., *La genesi ed il significato dottrinale delle categorie*, sta in *Le categorie*, Bur, Milano 1989.
- Zucca D., *Alle origini del discorso ontologico: linguaggio e 'discorso sull'essere' in Aristotele*. In «*La crisi dell'ontologia*», Guerini e associati, Milano 2004.