



Università degli Studi di Palermo

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia,
Storia e Critica dei Saperi





Università degli Studi di Palermo

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia,
Storia e Critica dei Saperi



1

2004

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI)
Viale delle Scienze, I-90128 Palermo
Phono-Fax +39.091.6560232
E-Mail: dirfieri@unipa.it
Web Address: <http://fieri.unipa.it>

ANNALI
1
GIUGNO 2004

Immagine di copertina:
Antonio Pollaiuolo, *La Filosofia*, particolare della Tomba di Sisto IV, 1490-1493
Roma, Grotte Vaticane

Elaborazione di copertina: Ino Chisesi, Milano

Indice

<i>Presentazione</i>	5
Rosaria Caldarone <i>Eros e filosofia</i> <i>A partire da Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion</i>	7
Carmelo Cali <i>L'informazione duplice come condizione della percezione pittorica</i>	19
Ersilia Caramuta <i>La ἔξις in Platone ovvero la manifesta natura del soggetto</i>	33
Marco Carapezza <i>Segni e nomi nel Tractatus logico-philosophicus</i>	43
Angelo Cicatello <i>La quaestio iuris della dialettica negativa</i>	57
Francesca Di Lorenzo <i>La priorità della giustizia come ἐπιείκεια in Aristotele e Rawls</i>	67
Elisabetta Di Stefano <i>Zeusi e la bellezza di Elena</i>	77
Marisa Ercoleo <i>Esegesi e filosofia</i>	87
Epifania Giambalvo <i>Ermeneutica e pedagogia</i>	99
Patrizia Laspia <i>Che cosa significa parlare a vuoto?</i> <i>Aristotele, il linguaggio e la "logica arcaica"</i>	105
Andrea Le Moli <i>Contraddizione e dialettica nell'Eutidemo</i>	119

Patrizia Laspia

Che cosa significa parlare a vuoto? Aristotele, il linguaggio e la "logica arcaica"

1. Nel 1925 veniva pubblicata una monografia destinata a fare epoca nell'ambito degli studi sull'antichità greca: si tratta di *Die Sprache und die archaische Logik* di Ernst Hoffmann¹. Oltre che produrre una messe di contributi importanti sul linguaggio in Eraclito e Parmenide, e sui punti di differenza e di contatto fra le due posizioni², Hoffmann sviluppa nel suo lavoro una celebre tesi, che vogliamo qui brevemente riassumere.

Nella filosofia preplatonica la distinzione fra fisica, etica e logica, che tanto peso avrà, secondo alcuni, nel grande edificio dottrinario rappresentato dal *Corpus aristotelicum*, e che con gli Stoici diventa prassi³, non è ancora avvenuta. Quel che ritroviamo nella filosofia preplatonica, e in particolare in Eraclito e Parmenide – ma anche, secondo Hoffmann, nei Sofisti; della letteratura medica l'autore non parla, e tantomeno dell'epica arcaica: si basa infatti su un'idea settoriale di filosofia, che non può non apparire anacronistica se applicata al mondo greco⁴ – è una coalescenza di logica, fisica ed etica, radicata in un più generale atteggiamento metafisico. Nel pensiero greco arcaico, come più in generale nel pensiero primitivo, non è infatti presente alcuna distinzione fra parola e cosa: la parola è immediatamente, non rappresenta, la cosa che esprime.

Una simile ipotesi non è del tutto nuova; essa trova infatti i suoi precedenti in una linea di pensiero che ha come antecedente immediato la monumentale *Geschichte der Sprachphilosophie bei den Griechen und Römern* di Hajim Steinthal (Berlino 1890-91) e un ben più illustre presupposto nelle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel⁵. Hoffmann non ripete tuttavia i marchiani errori di giudizio, e la mancanza di sensibilità nel leggere gli autori antichi – in particolare Aristotele – di Steinthal, così come non ne condivide l'impostazione neopositivistica. L'autore appare, se mai, più vicino ad Hegel; di cui, in sostanza, condivide sia la fiducia in un progresso unidirezionale dello spirito

e delle scienze dello spirito, sia il sospetto con cui Hegel guarda all'«originaria coalescenza» fra parola e cosa.

La tesi di Hoffmann conoscerà grande fortuna, e verrà ampiamente ripresa in ambito sia filosofico che filosofico-linguistico; la ribadiranno infatti Guido Calogero ⁶, Antonino Pagliaro ⁷, Eugenio Coseriu ⁸, Walter Belardi ⁹, Donatella di Cesare ¹⁰ e Daniele Gambarara ¹¹, per tacere di altri. È ora opportuno considerare alcune differenze di prospettiva fra Hoffmann e Calogero; quest'ultimo infatti, nella *Storia della logica antica* pubblicato tardivamente solo nel 1967, rappresenta una netta inversione di tendenza in quanto vi è di più datato, e meno condivisibile, nelle tesi di Hoffmann.

In primo luogo, Calogero non dà per scontata una nozione astratta e metatemporale di «filosofia», che corrisponda alle nostre logiche settoriali, ma osserva che l'«originaria coalescenza» fra linguaggio, pensiero e mondo (non più per forza, e restrittivamente, fra parola e cosa) è antica quanto il mondo greco, e affonda le sue radici nell'epos arcaico tradizionale. In Omero, infatti, l'aurora «dice» la luce, ed «è» la luce ¹². In ciò è adombrata la fondamentale intuizione secondo cui la filosofia e la scienza in Grecia nascono con Omero ¹³. Questa tesi, cui l'autore giunge probabilmente solo attraverso la sua personale acutezza, trova clamorosa conferma nella nozione di «enciclopedia omerica» inaugurata poco prima con tanta fortuna da Eric Havelock ¹⁴.

In secondo luogo, la maggior parte degli studi partoriti in ambito filosofico-linguistico adotta una ricostruzione razionale della filosofia greca fortemente compromessa con la nozione hegeliana di progresso, o se si preferisce di «evoluzione spirituale», che si ritrova, ad esempio, anche nell'interpretazione aristotelica di Werner Jaeger. Secondo Pagliaro dunque, e con lui tutti gli altri, l'«originaria coalescenza» fra linguaggio, pensiero e mondo si osserva in forma pura solo nella filosofia greca arcaica, in particolare, anche se su opposti versanti, in Eraclito e Parmenide. Tutto il successivo sviluppo della storia della filosofia greca costituisce una sorta di progressivo affrancamento da questa sorta di peccato originale, che appare quasi una tardiva compromissione con la famigerata «mentalità primitiva» ¹⁵.

La liberazione dal «peccato originale» avverrebbe proprio con Aristotele; ed ecco perché autori come Pagliaro, Belardi, Coseriu e Di Cesare possono risultare a volte, e loro malgrado, vagamente steinthaliani, e nel contempo essere così innamorati di Aristotele. In questo modo il filosofo di Stagira viene forzatamente costretto a diventare precursore di Saussure e antesignano del pensiero linguistico moderno ¹⁶. Pur essendo largamente nutriti di filologia saussuriana, questi autori non si avvedono forse che proprio l'atteggiamento opposto (l'indistinzione, cioè, di linguaggio e realtà fenomenica, e il ruolo fondativo del linguaggio rispetto alla nostra introiezione della realtà fenomenica) è alla base di molte fra le migliori pagine di Saussure ¹⁷ e Hjelmslev ¹⁸.

Del ruolo di Aristotele, e prima ancora di Platone, in questo presunto processo di progressivo affrancamento, così come della direzione unilineare e

positiva dello sviluppo, Guido Calogero non sembra poi così certo. Se infatti nella sua prima monografia ¹⁹ l'autore sembra simpatizzare con questa tesi, nella più matura *Storia della logica arcaica*, che può essere considerata una sorta di testamento spirituale, Calogero comincia a insinuare qualche sano dubbio sul fatto che, in Aristotele e Platone, linguaggio e mondo siano così nettamente separati. Ci si avvia in questo modo a considerare l'«originaria coalescenza» non più come residuo della «logica arcaica», ma come tratto costitutivo della logica greca fino ad Aristotele incluso.

Il che equivale a dire: tratto costitutivo della logica greca è che, fino ad Aristotele, non v'è una vera e propria logica greca. Non v'è, cioè, una logica che sia separata dalla fisica; né, tantomeno, una logica specialistica separata dalla riflessione sul linguaggio. La riflessione «logica» (λογική da λόγος) ²⁰ è in Grecia, lo dice già il nome, anzitutto riflessione linguistica. Possiamo dunque considerare l'originaria coalescenza non, si badi bene, fra cosa e parola, ma fra linguaggio e realtà fenomenica, come tratto costitutivo del pensiero naturalistico fino ad Aristotele. È infatti proprio questo tratto che, in altra sede, abbiamo chiamato «mentalità naturalistica greca» ²¹.

Ci domandiamo a questo punto quanto Guido Calogero fosse informato del panorama di studi su Aristotele negli anni '60 del Novecento. Nel 1962 compariva infatti, ad opera di Wolfgang Wieland, una monografia destinata a rivoluzionare l'ambito degli studi aristotelici. La monografia è *Die aristotelische Physik*, che è secondo noi il più bel lavoro che sia mai stato dedicato alla *Fisica* di Aristotele ²². Tesi di fondo di Wieland, che parte dalla fenomenologia husserliana e posthusserliana, è che in Aristotele il linguaggio svolga il ruolo di filo conduttore nella costruzione logica, e nella ricostruzione scientifica, del mondo fenomenico: «Le parti costitutive delle cose di cui parliamo sono, così intese, null'altro che le parti costitutive del nostro parlare delle cose» ²³. Questa tesi ha avuto relativamente poca fortuna ²⁴. Oltre che di unilateralità, essa è stata tacciata addirittura di anacronismo, ed è apparsa anzi ad alcuni come un'indebita anticipazione della *linguistic turn* che caratterizza il panorama filosofico della prima metà del Novecento.

Potrebbe sembrare una *querelle* specialistica, del tutto interna ai dettagli dell'esegesi aristotelica, ed invece non lo è: la posta in gioco è infatti il significato stesso della figura e dell'opera di Aristotele. Se Aristotele è infatti, come molti affermano, il padre dei saperi specialistici, non ha alcun senso attribuirgli una visione integrata di linguaggio e natura; se invece, al contrario, è l'erede di una tradizione di pensiero che affonda le sue radici nelle origini della civiltà greca e inizia con Omero, anacronistica risulta la prospettiva contraria. Inoltre: quando Aristotele riflette sul linguaggio, su che cosa riflette? Prevalde in lui una rappresentazione analitica o integrata dei fenomeni linguistici? Quanto peso ha, insomma, nel suo pensiero, l'introeiezione della scrittura alfabetica, premessa ineludibile di ogni rappresentazione scissa di linguaggio, pensiero e mondo ²⁵?

In questa sede intendiamo riprendere la tesi di Wieland e rilanciarla,

adottando un atteggiamento opposto a quello degli studiosi sopra citati. Questo è, propriamente, lo spirito di fondo che anima le nostre attuali e già menzionate ricerche. Qui intendiamo fornire una dimostrazione, per così dire, accorciata rispetto a quella lì sviluppata con ampiezza monografica. Partiremo, cioè, dalla principale tesi a proprio favore ostentata dai sostenitori del realismo di Aristotele, e cioè dai numerosi passi del *Corpus* in cui sembra istituirsi una divaricazione fra linguaggio e realtà fenomenica, e mostreremo che la differenza cui Aristotele fa riferimento, e alla quale sembra tenere davvero molto, non è, in nessun caso, la differenza fra linguaggio e realtà, e neppure fra parola e cosa: è piuttosto la differenza fra linguaggio-discorso-fatto (λόγος-πρᾶγμα) da una parte, e singolo nome isolato (ὄνομα) dall'altra²⁶. Se così stanno le cose, la coalescenza dei nomi e dei blocchi sintagmatici all'interno del logos, che per Aristotele è fondata sull'unità noetica della definizione e costituisce il principio stesso del significare linguistico, è la forza che dà vita ed anima all'universo. E poiché per Aristotele il principio motore dell'universo è Dio, il Dio di Aristotele è, per noi, principio generatore di un universo che è allo stesso tempo universo di discorso. *In principio era il logos.*

Naturalmente, in questa sede non possiamo dare esaustiva dimostrazione di una tesi così ampia e singolare; ci proponiamo solo di analizzare alcuni passi in cui Aristotele sembra apparentemente aderire al principio gorgiano - e moderno - secondo cui «il linguaggio non si identifica con ciò che è» (λόγος οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα: 82 B 3, 20-1 DK), e mostrare che in simili casi non si sta asserendo una differenza fra linguaggio e realtà fenomenica, ma solo fra singolo e morto nome isolato e vivo e animato nesso proposizionale, in cui soltanto il nome ha significato.

La tesi, dunque, che Hoffmann, con singolare sagacia, attribuiva congiuntamente ad Eraclito e Parmenide, facendone il perno della sua «logica arcaica», diviene così l'asse portante dell'universo di discorso di Aristotele. Le nostre considerazioni partono ora dal seguente interrogativo: per Aristotele, che cosa significa «parlare a vuoto»?

2. Se ci domandiamo in che modo venga argomentata la tesi che fa di Aristotele il liberatore del pensiero greco dal vizio di fondo costituito dall'originaria coalescenza fra linguaggio, pensiero e mondo, una risposta potrebbe essere la seguente. In molti passi del *Corpus aristotelicum* Aristotele parla di «tesi formulate solo per amor di discorso» (ἐνεκα τοῦ λόγου λέγειν: cfr. ad esempio *Met.* Γ 5, 1009 a 21); mentre altrove utilizza «parlare a vuoto» (κενολογεῖν per esempio in *Met.* Α 9, 991 a 20-1). Ancora, non sono poche le attestazioni in cui la cosa (πρᾶγμα) è opposta al nome (ὄνομα) che la denota (cfr., ad esempio, *Met.* Γ 4, 1006 b 22).

In tutte queste formulazioni Aristotele sembra esplicitamente distinguere, o addirittura opporre, i due piani della realtà linguistica ed extralinguistica. Ora, come si accorda tutto questo con la tesi, formulata nella filosofia contem-

poranea da Merleau-Ponty e Heidegger, che vede il linguaggio come 'carne', come tessuto stesso della realtà fenomenica²⁷, tesi che stiamo qui attribuendo ad Aristotele, e che Wieland adotta come filo conduttore della sua analisi della *Fisica*? L'espressione «parlare a vuoto» non allude forse, di per sé, a una brutta realtà cosale, che il nostro parlare presuppone come già bell'e fatta, e alla quale può soltanto, e *a posteriori*, aderire? E ancora: se le strutture del nostro linguaggio sono insieme principi di spiegazione della realtà, come è possibile parlare a vuoto, anzi, addirittura dire il falso? Questo era, del resto, lo scottante problema già affrontato da Platone nel *Cratilo* (385 b-c, 408 c, e soprattutto 429 c-430 a) e nel *Teeteto* (187 b-190 e) e che, lasciato lì senza risposta, trovava soluzione proprio, e non a caso, nel dialogo denominato *Sofista* (235 b ss).

Perché non è casuale che il problema della distinzione del vero dal falso, e della possibilità di quest'ultimo, sia risolto da Platone proprio nel *Sofista*, cioè nel dialogo intitolato al più odiato e temuto avversario? È perché, più in generale, il sofista è un avversario così odiato e temuto, sia da Platone che da Aristotele? La risposta è subito pronta, se solo accettiamo di considerare Platone e Aristotele come gli ultimi eredi di Eraclito e di Parmenide. E del resto, che Platone sia erede di Parmenide è certo, visto che Platone stesso lo chiama addirittura «padre»: anche se poi, proprio in quell'occasione, commette il famoso parricidio²⁸. Perché, dunque, Platone e Aristotele se la prendono tanto coi Sofisti? E perché, d'altro canto, Gorgia assume proprio Parmenide come principale avversario teorico e, confutando - o credendo di confutare - Parmenide, ritiene al tempo stesso di aver messo fuori gioco tutta la filosofia naturalistica del suo tempo?

La risposta a queste domande è implicita nel titolo stesso tramandatici per la principale e più eversiva opera di Gorgia, *Del non essere o della natura* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως). Con questo scritto, Gorgia riteneva di aver definitivamente messo alle corde il programma di ricerca esplicitato in Parmenide (ed Eraclito)²⁹, ma implicito già in Omero³⁰: si tratta dell'atteggiamento mentale che assume il linguaggio come principio costitutivo del reale. Un simile atteggiamento non è proprio, come alcuni dicono, solo dell'epoca arcaica. Anzi, i suoi più agguerriti propugnatori appartengono all'epoca classica: e si chiamano Platone e Aristotele. Che i Sofisti l'avessero proprio con questo atteggiamento, del tutto antitetico rispetto al lasciare il singolo individuo arbitro di ogni valore e padrone di ogni decisione, in merito sia all'umano che al naturale e al divino, lo si vede dalla perentoria affermazione di Gorgia: «il linguaggio non si identifica con ciò che è».

Ora, cosa controbattono a questo i difensori della mentalità naturalistica greca? Platone ha poco da dirci al riguardo: là dove infatti solleva il problema della verità della proposizione, egli sembra risolverlo in base a una semplice constatazione di fatto. La frase «Teeteto siede» è vera nel caso in cui Teeteto siede, falsa nel caso contrario (*Soph.* 262 c): pare di leggere Tarski³¹. Dobbiamo tuttavia diffidare di troppo frettolose generalizzazioni: subito dopo, infatti,

si introduce l'esempio di «Teeteto vola» (263 a), che per Platone è ben diverso da «Teeteto siede». Siamo qui in presenza del primo germe della contrapposizione esplicita fra vero come necessario e vero come possibile: che risultava implicita, del resto, già nella distinzione parmenidea fra Ἀλήθεια e Δόξα, anzi, addirittura nell'omerica contrapposizione – e intreccio – fra mondo degli dei e mondo degli uomini, che stanno fra loro come il necessario sta al possibile³². Forse con Aristotele saremo più fortunati: e riusciremo a spiegare come si può “parlare a vuoto”, e nello stesso tempo farsi guidare dal linguaggio per orientarsi nella vita e nel mondo.

Tante volte nel corso delle sue concitate argomentazioni, e soprattutto nel libro Γ della *Metafisica*, che contiene la celebre confutazione degli avversari del principio di non contraddizione – primi fra tutti i Sofisti – il linguaggio, o meglio determinate entità linguistiche, sono più volte contrapposte ai fatti reali; vediamo in che termini:

Met. Γ 4, 1006 b 18-22: καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ὥσπερ ἂν εἶ ὃν ἡμεῖς ἄνθρωπον καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν· τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα. «E non è possibile che la stessa cosa sia e non sia³³, se non per omonimia: come se, quello che noi chiamiamo “uomo”, altri non lo chiamassero “uomo”. Ma quel che ora è in questione, non è questo: che sia, e insieme non sia il nome (“uomo”), ma il fatto».

Con il suo ricorso al «fatto» (πρᾶγμα), al brutale dato empirico, Aristotele non sta forse qui aderendo all'ipotesi di una realtà extralinguistica? A prima vista sembrerebbe di sì: ma ad un più attento sguardo dobbiamo senz'altro concludere di no. Osserviamo infatti, in primo luogo, che il πρᾶγμα aristotelico non ha proprio nulla a che fare con il nostro concetto di “fatto (empirico)”³⁴; in secondo luogo che, mentre Gorgia – se è fededegna la testimonianza di Sesto Empirico – asseriva che il linguaggio (λόγος) «non si identifica con ciò che è», quel che Aristotele contrappone al fatto (πρᾶγμα) non è il λόγος (linguaggio, proposizione) ma l'ὄνομα (nome).

Di ciò troviamo conferma più avanti, *Met.* Γ 5, 1009 a 20-1 (a proposito di Protagora, e più in generale dei Sofisti, in quanto credono di poter negare il principio di non contraddizione): ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴσασιν τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν. «E, quanto a coloro che parlano per amor di parlare, la loro confutazione è lasciarli al loro discorso: che si riduce a puro suono, o a una sfilza di nomi».

Del resto, anche la *Fisica* non è avara di simili affermazioni, come si evince dal passo che segue, riferito agli Eleati, e da cui si desume, fra l'altro, che il νοεῖν è senz'altro l'atto coesivo da cui si genera il significato del λόγος.

Phys. B 1, 193 a 8-9: ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδέν. «Pertanto è necessario che il discorso di costoro verta solo sui nomi, e non pensi un bel niente».

È difficile sopravvalutare l'importanza di simili affermazioni, e delle molte

altre, dello stesso tenore, che troviamo sparse qua e là per il *Corpus aristotelicum*³⁵. Esse dimostrano che il «parlare a vuoto» o «per puro amor di discorso» è un parlare senza senso, che azzerava completamente la dimensione noetica, significativa del linguaggio e si esaurisce in un mero *flatus vocis*. Ma, occorre sottolinearlo, un simile sconcertante risultato si ottiene non tramite un mancato riferimento del linguaggio al presunto piano della realtà extralinguistica, ma solo restando nell'ambito del linguaggio e limitandosi a rescindere i nomi dal nesso proposizionale. Il logos proposizionale, la frase, è sorretto al suo interno dall'unità di significato, che Aristotele chiama unità noetica³⁶: ora, se dal suo nesso estrapoliamo i singoli nomi, e li consideriamo come entità a sé stanti, viene meno la loro capacità stessa di significare.

Del resto, quando, nell'*incipit* degli *Elenchi sofistici*, Aristotele spiega che cosa è l'eristica, ossia il puro e vacuo gioco verbale, condotto al fine di ingannare l'ascoltatore, dirà che essa si origina dal credere che «ciò che riguarda i nomi, riguardi anche i fatti».

El Soph. 1, 165 a 6-12: ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασι ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαῖναι, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζόμενοις. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὅμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπεράνται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν. ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν. «Poiché non è possibile dialogando riferirsi ai fatti stessi, ma ci serviamo dei nomi come simboli al posto dei fatti, ciò che avviene coi nomi lo crediamo avvenire anche a proposito dei fatti: proprio come accade a quelli che, per far di conto, si aiutano con dei sassolini. Ma non è la stessa cosa: i nomi, infatti, sono di numero finito, e così la quantità dei discorsi: i fatti, invece, sono infiniti. È dunque necessario che tanto il medesimo discorso quanto il singolo nome abbiano più significati (ma che il nome, al contempo, significhi uno)»³⁷.

La traduzione di questo passo, e in particolare della sua ultima affermazione, costituisce una vera e propria *crux* dell'esegesi aristotelica. Esso può infatti essere tradotto o legando ἐν a σημαίνειν, sul modello dei numerosi esempi della *Metafisica*, o legandolo a ὄνομα (τὸ ὄνομα τὸ ἐν), e intendendo il tutto come un requisito di pluralità di significato di λόγος e ὄνομα³⁸. Entrambe le interpretazioni si raccomandano con ottimi argomenti. La seconda, che corrisponde, nel testo, alla nostra traduzione fuori dalle parentesi, è di gran lunga la più plausibile dal punto di vista della costruzione testuale, ma sembra inaccettabile a ogni lettore della *Metafisica*. La prima (che nel nostro testo è fra parentesi) dal punto di vista testuale è alquanto arzigogolata; ma è richiesta a gran voce dalla *Metafisica*, anzi dall'intero *Corpus aristotelicum*. La soluzione da noi adottata si richiama a una simile, che abbiamo proposto per l'espressione aristotelica τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (*Met.* Z 11, 1037 a 29)³⁹. Riteniamo infatti che questa espressione sia letteralmente da tradurre «forma immanente», ma che contenga al contempo un riferimento ineludibile, e voluto dallo stesso Aristo-

tele, a ἔν e ὄν, tante volte associati nella *Metafisica* (cfr. p. es. Γ 2, 1003 b 22-3; 1005 a 8, 9, *et passim*). Lo stesso vale per l'ultima affermazione di questo brano. Ciò ci consente di salvare insieme gli amici e la verità, non obbligandoci a preferire quest'ultima ⁴⁰.

Ma torniamo ora alla lettera del testo, e alla sua interpretazione. Non capiremo mai nulla di Aristotele se ci lasceremo convincere che qui sia in gioco una contrapposizione fra linguaggio e realtà fattuale. La contrapposizione è qui invece fra la dimensione finita del linguaggio, legata ai nomi presi di per sé – come i sassolini, appunto, che aiutano nel far di conto e rappresentano cifre, pur essendo i numeri, a differenza dei sassolini, infiniti – e la sua dimensione infinita appunto, legata alla genesi di sempre nuovi significati, che non precede l'atto della sintesi proposizionale, ma ha luogo in essa ⁴¹. Il sorgere di sempre nuovi significati si deve al fatto che soggetto e predicato sono fusi nella creazione di un unico senso, dunque di un unico «fatto» (πρῶγμα): per questo dire che “l'uomo è bianco” non è fare una somma di “uomo” più “bianchezza” ⁴². Questa lezione, del resto, Aristotele l'aveva imparata da Eraclito ⁴³.

Ma l'eterna rigenerazione del nome, e del suo significato, in ogni atto di sintesi proposizionale, non sarebbe in alcun modo possibile, se, in ogni istante di tempo preesistente alla creazione di questa frase particolare, e anche all'atto della sua creazione, il nome non avesse un significato determinato: se il nome, cioè, non «significasse uno». Quest'unità, che delimita dall'interno la potenziale infinità di significato del nome, è per Aristotele espressa nella definizione, convertibile con il «ciò che era l'essere» (τὸ τί ἦν εἶναι) della cosa ⁴⁴. Per lo Stagirita del resto, come per ogni greco, l'illimitato (nella generazione metaforica dei significati) è dato solo nel limite (della definizione del nome) ⁴⁵. Conviene dunque, anzi è necessario, lasciare l'ambiguità da noi suggerita nella traduzione del passo. E del resto, anche questa lezione Aristotele l'aveva imparata da Eraclito ⁴⁶.

Una simile interpretazione si evince, del resto, anche dall'uso del termine σύμβολον, la cui genuina accezione è qui del tutto sfuggita alla maggior parte degli interpreti. Come è stato opportunamente sottolineato, il σύμβολον greco non ha nulla a che vedere con il nostro simbolo: la sua più intima natura consiste infatti nell'essere un contrassegno diviso in due ⁴⁷. Quando si suggellava un patto, ai due contraenti andava ciascun pezzo del σύμβολον: e i due pezzi tornavano a riunirsi (combaciare: συμβόλλειν) ogni volta che del patto tornava a darsi prova. Ora, è proprio da questa definizione che bisogna partire, se vogliamo capire la natura di σύμβολον dell'ὄνομα. Il nome è come una delle due parti del contrassegno: è simbolo e contrassegno dell'unità del significato frasale. Ogni volta che i due “simboli” proposizionali, soggetto e predicato, combaciano (συμβόλλειν) si realizza quell'unità di significato che è l'anima (in termini aristotelici: l'atto) della frase ⁴⁸. Ma se i due “simboli” restano “in potenza”, intesi e recepiti ciascuno come cosa a sé, anche la frase resta in potenza: il significato, cioè, si vanifica, o non si realizza.

Andiamo ora al πρῶγμα. Dovrebbe essere ormai chiaro che, in Aristotele, il πρῶγμα è in contrapposizione non al λόγος ma all'ὄνομα. E la contrapposizione scatta solo nel caso in cui il nome venga considerato una realtà a sé stante, così come ciascuno per sé sono i sassolini che servono d'aiuto nel far di conto. Il paragone è estremamente illuminante. Il numero non è una realtà materiale e impenetrabile, ma nell'essere addizionato o sottratto a un numero genera sempre un altro numero: ora, lo stesso avviene al nome all'interno della frase.

Il significato del nome viene plasmato e rifiuto all'infinito in ogni sintesi linguistica: non a caso, il sopra citato passo degli *Elenchi sofistici* termina con la criptica, forse ora un po' meno criptica, affermazione: «è necessario dunque che, tanto la stessa frase, quanto il singolo nome, abbiano più significati». Questa perenne autorigenerazione del nome, e del suo significato, all'interno di ogni frase ha come suo limite solo la definizione. La definizione fissa le coordinate semantiche minimali del nome (τὸ ἐν σημαίνειν), grazie alle quali usandolo ci intendiamo. In questo senso, la definizione rappresenta la condizione di possibilità, e per così dire il capolinea della predicazione ⁴⁹.

È anche questa la ragione per cui è impossibile affermare ed insieme negare qualcosa nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto, come recita il famoso “principio di non contraddizione” (*Met.* Γ 3, 1005 b 19-20: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό) ⁵⁰. Questo è infatti possibile solo nella pura enunciazione fonetica, che coincide con la rappresentazione separata, e per così dire ipostatizzata, delle singole entità lessicali. Mentre la sintesi predicativa delle asserzioni contrapposte non dà luogo ad alcun significato: anzi, contraddice e annulla il principio della determinatezza del senso. Il cosiddetto “principio di non contraddizione” è dunque il non senso da cui ogni senso si origina, e in questo modo la materia dell'universo di discorso aristotelico.

Sappiamo dunque, ormai, come Aristotele può concepire un “parlare a vuoto” e insieme usare il linguaggio come filo conduttore dell'indagine “intorno alla natura”. E siamo, al contempo, preparati a cogliere il senso ultimo della sua critica a Parmenide (*Phys.* A 2-3, 184 b 15 ss.): l'“è” della copula non è un uno-uno ma un uno-molti: in esso sboccia e si dischiude il multiverso della predicazione ⁵¹.

¹ Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, “Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte”, herausgegeben von E. Hoffmann und H. Rickert, n. 3, Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1925; tr. it. *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Editori libri, Ferrara 1991.

² Dalle considerazioni di Hoffmann, e dalla loro validità rispetto alle ipotesi ad esse contrapposte,

partiamo nella nostra analisi su Eraclito e Parmenide nella monografia *Il concetto di logos nella Grecia antica da Omero e Platone*. Il lavoro è concepito in uno con *In principio era il logos. Linguaggio e natura in Aristotele*; insieme, i due libri ricostruiscono il valore e gli ambiti di applicazione del concetto di *logos* nella Grecia antica da Omero ad Aristotele, con accenni anche alle epoche successive, in particolare agli Stoici. Entrambi i volumi sono attualmente in preparazione. Molto i due lavori, e più in generale chi scrive, devono a Franco Lo Piparo, e al suo recente libro *Il linguaggio in Aristotele. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003. La monografia di Lo Piparo costituisce il precipitato e, per così dire, la quintessenza di uno studio più che ventennale dedicato ad Aristotele, che si concretizzò, fra l'altro, in una serie di corsi universitari che chi scrive ha frequentato a partire dal 1986; l'interesse di Lo Piparo per Aristotele comincia tuttavia già dal 1984. Molti concetti-chiave di *Aristotele e il linguaggio*, fra cui le rivoluzionarie interpretazioni dei concetti aristotelici di $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ e $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\kappa\eta\nu$, erano infatti già presenti nell'intervento dal titolo *La parola fra simbolo e segno in Aristotele*, presentato da Lo Piparo al convegno tenuto a Mistretta nel marzo 1984 e dedicato alla memoria di Antonino Pagliaro.

³ Sulla nascita dei saperi specialistici solo con la Stoa, e non già in Aristotele, cfr. il nostro *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, NIS, Roma 1997, p. 79 ss. Questo dato è centrale nella nostra riflessione sul mondo greco.

⁴ Con ben altra maestria si muoverà, su questo scivoloso terreno, Hermann Fränkel, che nel suo monumentale *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, München 1962, 1969³ (tr. it. *Poesia e filosofia della Grecia antica*, Il Mulino, Bologna 1997) sostiene una filiazione diretta della filosofia greca dalla poesia, epica e non, dei secoli precedenti. È interessante sottolineare che a queste rivoluzionarie vedute Fränkel arrivava non attraverso la contrapposizione oralità/scrittura, e prima dello stesso Havelock; la prima edizione di *Preface to Plato* è infatti del 1963.

⁵ Per le differenze con Steinthal così come per i punti di contatto con Hegel, cfr. l'ottima prefazione di Enzo Melandri, e l'introduzione di Luca Guidetti, nella traduzione italiana di Hoffmann (1925); cfr. *Il linguaggio e la logica arcaica*, 1991, pp. 7-42.

⁶ *Storia della logica antica*, La Nuova Italia, Firenze 1967. Sua è la felice espressione «originaria coalescenza» (di pensiero, linguaggio e mondo), come quella, pure efficace, di «trinità arcaica»; cfr. (1967), pp. 39-45.

⁷ *Eraclito e il logos*, in *Saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina-Firenze 1954, pp. 131-57.

⁸ *Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, I, Gunther Narr Verlag, Tübingen 1975.

⁹ *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Kappa, Roma 1975.

¹⁰ *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980.

¹¹ *Alle fonti della filosofia del linguaggio. 'Lingua' e 'nomi' nella cultura greca arcaica*, Bulzoni, Roma 1984.

¹² Cfr. *Storia della logica antica*, pp. 47-49.

¹³ Una simile ipotesi era stata, del resto, già formulata da T. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study on the Origins of Western Speculation*, Cambridge University Press, Cambridge 1912; *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1958; R. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and the Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, tr. it. *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 1991; cfr. anche Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère*, Klincksieck, Paris 1963 e, più recentemente, anche il nostro *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia americana*, Novecento, Palermo 1996. La monografia di Onians si lega alle scoperte degli antropologi americani della prima metà del '900 (Boas, Sapir e soprattutto Frazer), e parla dunque del "pensiero primitivo" con lieve sprezzo positivistico; mentre Mugler, nella sua peraltro eccellente monografia, parte purtroppo da una nozione astratta e metatemporale di "scienza", che coincide per lui con la fisica galileiana, di cui si sforza di scoprire i precorritivi. Nel nostro contributo abbiamo cercato di evitare l'uno e l'altro atteggiamento, sottolineando l'importanza di Omero come fonte della scienza greca, anche linguistica, successiva.

¹⁴ E. Havelock, *Preface to Plato*; Harvard University Press, Cambridge Mass. 1963; tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1973, 1999³.

¹⁵ Riaffiora qui lo spettro di Steinthal che, come si ricorderà, osava tacciare Aristotele di «völlig unerfahrene Naivität» proprio per la sua incapacità di distinguere fra linguaggio e mondo, e nel leggerlo si dichiarava «bald von Überdruss erfüllt, bald von Lächeln geneigt» (1890, p. 185). Simili affermazioni si commentano da sé; è tuttavia da sottolineare che la ragione che muoveva il disgusto di Steinthal è del tutto plausibile: in Aristotele non esiste davvero dualismo alcuno fra linguaggio e mondo.

¹⁶ Non in tutti i confronti con la linguistica attuale è insito tuttavia questo rischio; prova ne sia l'articolo di R. G. Tanner *Aristotle as a Structural Linguist*, "Transactions of the Philological Society", 1969, pp. 99-164, che nonostante il programmatico titolo parte da un'attenta valutazione della lettera del testo, mettendo in luce sorprendenti analogie – non precorritivi – fra Aristotele e Chomsky. Nella stessa direzione abbiamo cercato di andare nel nostro *L'articolazione linguistica* (1997); cfr. soprattutto le pp. 79 ss.

¹⁷ Valga qui solo un esempio per ciascun autore: «Per capire che la lingua non può essere se non un sistema di valori puri, basta considerare i due elementi che entrano in gioco nel suo funzionamento: le idee e i suoni. Psicologicamente, fatta astrazione dalla sua espressione in parole, il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta. Filosofi e linguisti sono sempre stati concordi nel riconoscere che, senza il soccorso dei segni, noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua» (F. de Saussure *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1916, 1922², p. 155; tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967, 1993³, p. 136).

¹⁸ «Il contenuto del linguaggio è il mondo stesso che ci circonda; i significati particolari di una parola, quei significati particolari che abbiamo chiamato individui [...] sono le cose stesse del mondo: la lampada che è sul mio tavolo è un significato particolare della parola *lampada*; io stesso sono un significato particolare della parola *uomo*» (L. Hjelmslev, *Sproget*, Copenhagen 1963; tr. it. *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1970, p. 138).

¹⁹ *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1929, 1968².

²⁰ Sull'impossibilità di prescindere, nella traduzione di $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ e corradicali, dal senso originario di "linguaggio/discorso", cfr. le acute osservazioni di Lo Piparo (2003).

²¹ L'espressione è coniata nelle nostre monografie *Il concetto di logos...*, *In principio era il logos...*, ma risale, in realtà, a un lavoro inedito degli anni di dottorato, *Modelli* (1990), che affrontava fra l'altro il tema della periodizzazione storico-concettuale nell'ambito della filosofia greca. Il lavoro è poi confluito nei successivi e già citati volumi in preparazione.

²² Sulla fortuna della *Fisica* di Aristotele cfr., oltre a Wieland (1962), L. Ruggiu (a cura di): *Aristotele, Fisica*, Rusconi, Milano 1995, che è davvero un'ottima introduzione.

²³ «Die Bestandteile der Dinge, von denen wie sprechen, sind so verstanden nichts anders als die Bestandteilen unseren Sprechen von den Dingen» (Wieland 1962, p. 129).

²⁴ Per critiche esplicite a questa tesi cfr. H. Wagner, *Aristoteles Physikvorlesung*, Berlin 1967, pp. 337-69, P. Aubenque, recensione a Wieland in "Göttingische Gelehrte Anzeigen" Jg. 217, 1965, pp. 46-55; per l'accusa di anacronismo cfr. K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt a. M. 1963, pp. 8-37. Ulteriori riferimenti in Wieland 1962, 1970², p. 341 ss.; cfr. le pp. 431 ss. dell'ed. italiana. Dispiace infine che nella letteratura più recente sulla *Fisica* Wieland sia sì, considerato un ineludibile punto di riferimento, ma gli venga poi contestata proprio la sua tesi di fondo, che è anzi lasciata cadere quasi senza giustificazione. Questa tendenza è, ad esempio, rappresentata in S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1982; L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, e nell'ancor più recente letteratura in lingua inglese su cui sorvoliamo.

²⁵ Su questi aspetti cfr. il nostro *In principio era il logos...* La tesi di fondo lì sviluppata, e che non ha, per quanto ne sappiamo, precedenti, è che Aristotele è l'ultimo grande pensatore totale dell'antichità perché è l'ultimo filosofo in cui rimane ben viva la memoria dell'oralità. Aristotele raccoglie, cioè, la tradizione che si inizia con Omero, come abbiamo già cercato di mostrare nei nostri: *Omero linguista*, cit.; *'Voce' e 'voce articolata'*. *Omero e le origini della scienza greca*, "Lexicon Philosophicum" 8-9, 1996; *L'articolazione linguistica*, cit.; *Chi dà le ali alle parole? Il significato articolatorio di $\epsilon\pi\epsilon\alpha$ $\pi\pi\epsilon\phi\epsilon\upsilon\upsilon\tau\alpha$* , in *Omero tremila anni dopo*, Atti del Congresso di Genova (6-8 luglio 2000) a cura di F. Montanari, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.

²⁶ Questa tesi, attribuita da Hoffmann (1925) ad Eraclito e Parmenide, è sviluppata per il solo Parmenide da Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1932, 1977²; per il solo Eraclito da Martha Nussbaum nel suo ottimo articolo *Psyché in Heraclitus*, "Phronesis" 17, 1972, pp. 1-16.

²⁷ Sul linguaggio in Maurice Merleau-Ponty, visto come indistinzione originaria di pensante e di pensato, come chiasma e come *chair* dell'universo fisico, conformemente alla nozione presocratica di "elemento", cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Angeli, Milano 1987, nuova edizione ampliata Mimesis 2001. Ringrazio Sandro Mancini per avermi fatto notare questa convergenza fra fenomenologia husserliana e posthusserliana e pensiero greco.

²⁸ Il parricidio del padre Parmenide da parte di Platone è consumato in *Soph.* 241 b ss. È da sottolineare che questo parricidio consiste nell'aver reintrodotta la molteplicità all'interno dell'essere attraverso la cosiddetta «comunanza dei generi» (κοινωνία τῶν γενῶν: *Soph.* 254 b-c et *passim*), o «intreccio delle Forme» (συμπλοκή τῶν εἰδῶν: *Soph.* 259 e; altrove Platone usa il termine "mescolanza" μίξις, σύμμιξις: cfr. 252 b et *passim*), esplicitamente modellata sull'intreccio dei costituenti fonici e sintattico-semantici all'interno della sillaba e della frase (253 a; 259 e ss.); per un equivalente aristotelico cfr. Lo Piparo, *La syllabe comme modèle de signification et définition*, "Versus" 54, 1989, pp. 21-6, e il nostro lavoro *La teoria della sillaba in Aristotele*, non ancora pubblicato, ma redatto in prima stesura già nel 1986. Quando dunque Aristotele consumerà, a sua volta, il suo parricidio nei confronti di Platone, lo farà ritenendo possibile una fisica come scienza della natura, e rileggendo in senso positivo il concetto di materia (*Phys.* A 1-9; cfr. *In principio era il logos*, parte I, capp. 1-7), introdotto con sospetto da Platone (*Tim.* 48 e ss.). Ci domandiamo tuttavia se Aristotele non si sia limitato a trarre le dovute conseguenze dalla rivoluzione teorica operata dal *Sofista*, conseguenze che Platone stesso non vede. A volte, è necessario uccidere un padre per dargli ragione.

²⁹ Che, nonostante la grande divergenza di opinioni, Eraclito e Parmenide concordassero sia nel ritenere il linguaggio principio di spiegazione e forza operante nella natura, sia nel porre una profonda differenza fra ὄνομα e λόγος, è, a nostro avviso, l'insuperato punto di forza delle argomentazioni di Hoffmann, contro cui invano si scaglia Pagliaro; cfr. Hoffmann (1925), Pagliaro (1954).

³⁰ Per questa periodizzazione, e per il ruolo in essa giocato da Omero, cfr. Calogero (1967).

³¹ L'allusione è al celebre saggio di A. Tarski, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, (1929), e all'affermazione: «La neve è bianca» solo se la neve è bianca».

³² Cfr., su questo aspetto, Theo Reucher, *Die situative Weltsicht der Ilias*, Darmstadt 1983.

³³ Pur letterale, questa traduzione offusca la struttura predicativa del cosiddetto «principio di non contraddizione», messa invece ben in luce dalla sua enunciazione principale, che recita: «è impossibile che uno stesso (predicato) convenga, e insieme non convenga ad uno stesso (soggetto) nello stesso tempo e secondo il medesimo punto di vista» (*Met.* Γ 3, 1005 b 19-20). A partire da questa struttura, comprendiamo meglio le affermazioni di Berti (*Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella Metafisica aristotelica*, in "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, 1966, pp. 224-52; ripubblicato in *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 61-88) e di Wieland (1962), p. 75-6, 211 ss.; cfr. pp. 92-3, 268 ss. dell'ed. it. sulla natura linguistica del «principio più saldo».

³⁴ Per una lettura non empiristica del πρῶτα aristotelico cfr. Wieland (1962), Lo Piparo (2003); una simile lettura è sostenibile anche per Platone; cfr. *Soph.* 257 a, 262 e, etc.

³⁵ Per l'elenco completo delle attestazioni cfr. Bekker, *Lexicon aristotelicum*, s. v. κενολογεῖν, λόγου χάριν λέγειν (λόγος), etc.

³⁶ Cfr. *Met.* Γ 4, 1006 b 10: οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἐν; *De an.* Γ 2-9, 425 b 12 ss. Il discorso sul νοῖς e sull'unità noetica in Aristotele ci porterebbe qui troppo lontano; rimandiamo per questo alla seconda parte di *In principio era il logos*, ripromettendoci di tornare altrove sull'argomento; osservazioni interessanti sono già in Calogero (1929).

³⁷ Cfr. Coseriu 1981, Lo Piparo 2003.

³⁸ La maggior parte dei traduttori opta per questa soluzione: cfr. Colli per Laterza 1973 e Adelphi 2003; Zanatta per Rizzoli 1995, e sul versante esegetico Belardi 1975, cit.

³⁹ La soluzione è proposta sia nel già citato *In principio era il logos...*, nel capitolo dedicato a *Met. Z*, che nel nostro articolo *Definizione e predicazione. Aristotele e Frege a confronto*, di prossima pubblicazione nella rivista "Studi filosofici".

⁴⁰ Gli amici sono in questo caso rappresentati da Lo Piparo e dalla sua traduzione (2003: 69, 183-6), la verità dalla plausibilità grammaticale del passo. Questi esempi mostrano molto bene quello che, in *In principio era il logos*, abbiamo chiamato «lo stile orale di Aristotele», invitando a non asservire la plasticità dell'assonanza e della memoria orale alla morta lettera del testo, e invitando, scherzosamente, il lettore a imparare a memoria tutto Aristotele: «perché l'orecchio, e non solo l'occhio, faccia i giusti raccordi».

⁴¹ Qui Aristotele sembra adottare una nozione di infinità, e di creatività linguistica, ben diversa dalla *rule governed creativity* teorizzata da Chomsky; più vicina sembra, se mai, la prospettiva di Hjelmslev nel capitolo intitolato *Struttura e uso della lingua* de *Il linguaggio* (Hjelmslev 1965 cit., pp. 36-50 dell'ed. it). Su questa nozione di creatività rimandiamo al nostro *Le regole linguistiche funzionano come algoritmi?*, in *La regola linguistica*, Atti del VI Congresso di studi della Società di Filosofia del lin-

guaggio, Bagheria (Palermo) 14-16 ottobre 1999, a cura di M. Carapezza e F. Lo Piparo, Novecento, Palermo 2000, che è stato recentemente ripreso nella tesi di laurea di un promettente giovane studioso (Antonino Bondi, *Una rilettura biolinguistica di Saussure e Hjelmslev*, relatore prof. Franco Lo Piparo, Università di Palermo, a.a. 2002/2003).

⁴² Cfr. *Met. Z* 12, 1037 b 13-8.

⁴³ Una simile consapevolezza è a nostro avviso attribuibile ad Eraclito sulla base di alcuni frammenti, in particolare 22 B 51, 22 B 20 DK. Per una prima ricognizione delle interpretazioni, cfr. C. Diano, G. Serra (a cura di), Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Fondazione Lorenzo Valla (Mondadori), Milano 1980; per un'analisi più approfondita cfr. il capitolo dedicato a Eraclito di *Il concetto di logos...*

⁴⁴ Per una simile ipotesi, e per il significato dell'espressione aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι, cfr. *Definizione e predicazione...* § 5, cui rimandiamo anche per la letteratura critica.

⁴⁵ Cfr. *Phys.* Γ 4-8, 202 b 30 ss., sull'«originario senso greco del finito», Calogero (1967).

⁴⁶ In *Rhet.* Γ 6, 1407 b 11-8 Aristotele cita infatti il frammento 1 di Eraclito come esempio tipico di ambiguità testuale. Nel suo *incipit*, τοῦ δὲ λόγον τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι ἡ αἰεὶ – argomenta Aristotele – può essere legato sia a τοῦδ' ἐόντος sia ad ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, dando luogo a due diverse interpretazioni (e traduzioni) del passo. Siamo convinti che questa ambiguità fosse voluta, e che Eraclito la usasse proprio per dimostrare la plasticità del λόγος, e la continua (ri)generazione del significato degli ὀνόματα all'interno della sintesi operata dal λόγος; e identificasse in questo processo l'eterno movimento che anima e guida la natura (per questa interpretazione cfr. *Il concetto di logos*, il capitolo dedicato ad Eraclito). Aristotele nella *Retorica* non sembra apprezzare particolarmente questo modo di fare; ma per parte sua ne fa spesso uso.

⁴⁷ Cfr. Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, s.v. e, per le conseguenze linguistiche, cfr. Belardi (1975) per l'interpretazione tradizionale, Lo Piparo (2003) per una sua innovazione sostanziale. Per altra letteratura cfr. Lo Piparo (2003: 53).

⁴⁸ Una interpretazione rivoluzionaria della nozione aristotelica di σύμβολον, che inaugura la direzione qui seguita, si trova nel capitolo programmaticamente intitolato *Una nozione non simbolica di simbolo* in Lo Piparo 2003, pp. 42-70. Secondo l'autore, il simbolo aristotelico, linguistico e non, non sarebbe un inerte contrassegno, ma risulterebbe internamente animato da una naturale dinamicità di attrazione dei poli contrari; è quanto l'autore chiama «l'attrazione erotico-chimica dei simboli» (ivi, pp. 55 ss.). La lettura è affascinante, e perfettamente in linea con i passi del *Simposio* e del *Corpus aristotelicum* assai opportunamente citati da Lo Piparo; ad essa si potrebbe tuttavia obiettare che, se la si assume alla lettera, per Aristotele non dovrebbero esistere se non "simboli" naturali, e non simboli nel senso corrente di contrassegno di un patto. In una discussione avvenuta il 28/1/2004 l'autore mi ha detto di rendersi conto di questa difficoltà; ma di avere accentuato nel suo libro l'accezione dinamica di σύμβολον perché ignota ai più, ma illuminante nel quadro della teoria aristotelica della natura.

⁴⁹ Cfr. *Definizione e predicazione*, §5, e il capitolo su *Met. Z* di *In principio era il logos*.

⁵⁰ Sul principio di non contraddizione aristotelico esiste, come è noto, una sterminata letteratura; i riferimenti più interessanti sono, secondo noi, E. Berti, *Il principio di non contraddizione...*, cit.; B. Cassin e M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1989, 1998²; B. Cassin, *Il senso di "Gamma". La strategia di Aristotele contro i Presocratici in Met. IV*, in AA. VV. *Perché la Metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della "filosofia prima" aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 397-430.

⁵¹ Per questa espressione cfr. *In principio era il logos...*, parte I, il capitolo dedicato alla critica di Aristotele a Parmenide in *Phys.* A 2-3.