

# Aristotele e il linguaggio oggi

Aristotele, *De Interpretatione*, a cura di Dario Antiseri, Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 128.

## Parole chiave

Linguaggio, logica, scienze sociali

Paolo Montesperelli è docente di Metodi di ricerca per la comunicazione e di Analisi dell'informazione e dei pubblici presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza – Università di Roma ([paolo.montesperelli@uniroma1.it](mailto:paolo.montesperelli@uniroma1.it))

La civiltà greca pone al proprio centro la parola. Messaggeri dell'Olimpo, oracoli, poeti e 'folli' recano parole divine e dunque fondamentali; nei testi omerici, fondanti la nostra civiltà, gli eroi si destreggiano con strategie oratorie in adunanze di vario tipo (cfr. p. es. *Iliade* I, 254-84: XVIII, 497-508); nella *polis* le assemblee, i tribunali e il teatro costituiscono le tre più importanti sedi della parola, ove la comunità dei cittadini si riconosce come tale (cfr. Habermas 2022, p. 405). Da qui la convinzione di Aristotele: l'uomo realizza la propria essenza – che è quella di 'essere politico' – partecipando alla *polis*, e può farlo innanzi tutto perché possiede la parola, quindi è capace di significare, dichiarare, sancire, persuadere, discutere, dialogare. Pensiero e parole vivono in simbiosi: con una bella espressione, Platone definisce il pensiero come un dialogo dell'animo con sé stesso (*Sofista*, 263 E). Oggi Gadamer (1983) lo ripete quando afferma che noi pensiamo con le parole.

Ma non si può dire ‘il tutto’, ossia il linguaggio non abbraccia mai l’intero mondo (*Sofista*, 216 A 6-13). Allora le parole devono cercare di stirare la propria semantica, diventare sfumate, polisemiche, tanto versatili da agevolare la teoresi; e perfino l’esistenza – nel greco – del genere neutro aiuta a classificare e a esprimere i concetti più astratti, generali, speculativi (cfr. Snell 2002, *passim*; Gadamer 1993, pp. 18 ss.). Eppure, malgrado questi sforzi, il linguaggio rimane intrinsecamente riduttivo, debole (cfr. Cassirer 1948, p. 199). A rafforzarlo può però ricorrere la logica, che è custodita nel linguaggio stesso: non a caso, *loghikós* vuol dire ‘riguardante la parola’ ma anche ‘logico’ e deriva da *lógos*, che, fra tanti altri significati, vuol dire sia ‘parola’, ‘discorso’, sia ‘ragione’ (cfr. Snell 2002, p. 323).

La logica riguarda l’ordine del linguaggio. Nell’età arcaica – si veda Eraclito – quell’ordine veniva visto come il riflesso dell’armonia e delle norme che reggono il cosmo; sicché scoprire come meglio organizzare un discorso vero offrirebbe la possibilità di scorgere come l’universo è ordinato veramente.

Più tardi, nel *Cratilo*, Platone pone le basi del ragionamento che connette – con il rigore volto al vero – concetti, definizione, asserti. Credo che Platone sia il primo a definire l’asserto, inteso come insieme di concetti, combinati insieme per affermare qualcosa, in modo che quell’affermazione possa essere giudicata vera o falsa. Alla ragione viene affidato il compito di tale giudizio. Lo scopo di Platone non è solo debellare i raggiri sofistici, ma consentire di esprimere il mondo così com’è, cioè come imitazione delle idee pure, eterne, separate dal mondo sensibile perché abitanti nell’iperuranio.

Per Aristotele, l’illuminazione divina permette al nostro intelletto di ‘vedere’, pensare e capire le cose del mondo; dunque l’attenzione del filosofo di Stagira passa dall’iperuranio all’esperienza appercettiva, all’intelligenza e al discorso umano, incluse le regole formali necessarie a una dimostrazione razionale. Ma cosa è questa razionalità? Come i Greci prima di lui, anche Aristotele assume a modello il ragionamento matematico, ‘puro’, astratto, autosufficiente. Questo riferimento non è caduto nella desuetudine: anche noi seguiamo lungo la strada del

‘matematizzare’, quando trattiamo di somme o prodotti logici, equazioni logiche, algebra logica, etc.

Però talvolta, forse per rifugiarci in illusioni certiste, dimentichiamo una distinzione posta invece dallo stesso Aristotele: un conto è la logica pura, astratta, che può essere strettamente ‘sillogistica’, deduttiva, e in tal caso gli esiti sono certi, ma riguardano entità immateriali. Altro conto è il mondo sensibile, ove il rigore matematico non è sempre possibile o non è esaustivo e allora le conclusioni non sono così certe (*Metafisica* a 3, 995 a 14-17). Peraltro, il riferimento all’empiria non va considerata un’eccezione marginale, perché invece sta alle origini di tutta la logica, sorta come astrazione razionale dal reale (cfr. Snell 2002, pp. 309-311). Oggi siamo consapevoli che, quando un ragionamento attiene a qualche aspetto della realtà empirica – che è sempre complessa e sfumata – allora il discorso razionale potrà aspirare ad essere tutt’al più “logicamente onesto” (cfr. Toulmin 1975). Nel regno del riscontro empirico, la logica è solo uno dei possibili, auspicabili strumenti; e proprio ‘Strumento’ (*Organon*) è il titolo che raccoglie cinque trattati aristotelici. Il loro tema comune riguarda la costruzione degli asserti, mentre i sotto-temi, a seconda dei cinque trattati, concernono i termini, le proposizioni, la deduzione sillogistica, il sillogismo apodittico o scientifico, quello dialettico e, da ultimo, lo pseudo-sillogismo sofistico.

L’*Organon* costituisce uno dei testi più studiati, dalla scuola peripatetica fino ai giorni nostri; e costituisce una delle fonti più importanti per la storia del pensiero occidentale, come attesta una sterminata letteratura che giunge fino ai nostri giorni e che è citata da Colli (2003) e da Antiseri (2021). Antiseri sceglie di illustrare uno dei cinque trattati, quello che gli alessandrini hanno intitolato *Perì Hermeneias*. In realtà, Aristotele non unisce sotto alcun titolo questi suoi appunti, probabilmente destinati a scopo didattico. E usa molto raramente il termine *hermeneia*; però ricorre molto più frequentemente il suo significato, che designa il pensiero quando viene espresso dalle parole. Successivamente, Boezio traduce *Perì Hermeneias* in *De Interpretatione* e molti altri commentatori ripetono quest’ultimo titolo, che evoca un significato più vicino al nostro modo d’intendere l’ermeneutica, quale

arte dell'interpretare. Colli si rifà invece al significato originario, traducendo il titolo in *Dell'espressione*. Rievocare queste diverse traduzioni non si propone di suscitare qualche curiosità storico-filologica, ma allude a un testo dai contenuti abbastanza eterogenei, interpretabili da diverse prospettive.

Senza dubbio, il suo oggetto principale non è il linguaggio in quanto tale, ma come noi leggiamo la realtà a partire dal modo in cui ne parliamo; il fulcro è l'espressione/interpretazione mediante la formalizzazione degli asserti e dei loro nessi logici. I primi capitoli affrontano il nome, il verbo e il discorso; seguono la struttura dell'asserto affermativo e negativo, la contraddizione, il rapporto fra affermazione e negazione, per giungere infine all'affermazione e alla negazione nelle diverse forme linguistiche. Al lettore non specialista sembrerebbero argomenti troppo tecnici; perfino "la critica recente vede in questo scritto un'opera arida, nella quale si distinguono solo alcune isolate oasi di interesse filosofico" (Palpacelli 2018, p. 163). L'illustrazione di Antiseri cerca di irrigare questo terreno che si mostra così brullo: sicché collega il tema del linguaggio al dibattito filosofico contemporaneo, lo inserisce nell'ampia letteratura sull'argomento, inquadra il testo nei suoi rapporti intertestuali (con la *Retorica* e la *Poetica*), scioglie alcuni nodi prettamente esegetici, etc.

Eppure gli esiti spesso sembrano un po' didascalici e non avviano quel coinvolgimento del lettore utile a scorgere altre 'oasi', oltre quelle già individuate. L'impressione è che il *De Interpretatione* resti un testo antico: giustamente, Antiseri non s'illude di attualizzarlo trasponendosi nell'autore (psicologismo romantico); la distanza temporale viene colmata non da uno scavalcamento del tempo storico, ma da alcune domande; eppure altri interrogativi potrebbero essere posti, in base a differenti attese del lettore, avviando così un dialogo col testo, atto a rivitalizzarlo maggiormente (cfr. Gadamer 1983, pp. 340 ss.). Per quanto Antiseri legga il *De Interpretatione* dall'angolatura logico-analitica, egli accenna a varie altre prospettive odierne: la filologia, la filosofia teoretica, la psicoanalisi, la linguistica, l'antropologia, la sociologia della conoscenza, etc. Non viene citata esplicitamente la metodologia delle

scienze sociali, anche se l'aneddotica racconta che Aristotele, per le sue ricerche in zoologia, interpellava levatrici, pescatori, allevatori mediante qualcosa di simile alle nostre interviste.

In effetti, tutto il pensiero di Aristotele interpella un vastissimo numero di discipline; e lo stesso fa con la logica, che egli considera non (solo) una disciplina a parte, ma un *organon* transdisciplinare. Anche dal mio punto di vista sul metodo nelle scienze sociali, vi si può ricorrere perché la ricerca empirica non cada nel pressappochismo, ma sottostà ad un adeguato rigore argomentativo. Ciò vale per ogni tipo di indagine sociale; in più vi è quella "metodologia povera" (cfr. Bruschi 1993), ossia priva di procedure statistiche, che si avvale della logica proposizionale e delle 'tavole della verità' perché le argomentazioni siano corroborate da asserti non fallaci. Per Aristotele, la 'argomentazione logica' tende a coincidere con ciò che oggi chiamiamo 'spiegazione scientifica'. Il fatto che la logica si distribuisca – come ho ricordato – in maniera pluralista, senza pretendere di assurgere ad una specie di super-disciplina, costituisce un insegnamento importante: non esistono scienze superiori e scienze inferiori, oggi non sono legittime né le gerarchie assolutizzate dei saperi, né le varie forme di riduzionismo.

Mi sembra che il commento di Antiseri non sottolinei questi aspetti. Altri se ne potrebbero aggiungere. Ad esempio, potremmo chiederci quale significato oggi potrebbe essere attribuito alle frasi con cui il testo di Aristotele si apre. Proprio nella prima pagina, lo Stagirita presenta una sequela di processi simbolici, una fila di significazioni: i segni scritti sono simboli delle parole orali, queste rappresentano simbolicamente le 'passioni dell'anima', cioè il pensiero, le cui articolazioni costituiscono simboli delle cose. Questa concatenazione – Aristotele aggiunge – è presente in tutti gli uomini; ma i significati espressi dai simboli variano a seconda dei contesti, cioè sono convenzionali (*contra*: Ferraris 1997, p. 11; cfr. Zanatta 2006, pp. 12-15).

A mio parere queste considerazioni sono molto importanti. Talvolta la ricerca di 'essenze' sembra indurre Aristotele a pensare di liberarsi dal linguaggio, ma ciò non appare nel *De Interpretatione*, ove la logica prende forma sia nel pensiero, sia nel linguaggio (cfr. Gadamer 1983,

pp. 494-495). Inoltre, già a partire dal brano che ho richiamato – quello sulla contestualità delle forme linguistiche assunte dai significati – emerge l'opposizione ad una concezione 'naturalista' del linguaggio, in nome invece di una spiegazione 'convenzionalista'. Il dibattito in merito si trova già nel *Cratilo* di Platone e da allora si è sviluppato per secoli. Ciò che a me sembra ancor più importante è il fatto che la funzione semantica, le forme simboliche, l'origine convenzionale (*sybOLON*, il termine usato da Aristotele, vuol dire anche 'convenzione') sono concetti che richiamano una valenza interpretativa. In altri termini, il rapporto fra segno e significato non è deduttivo, ma semantico, stipulativo.

Questa rilettura interpretativista sembrerebbe spingere Aristotele vicino ai sofisti e a una posizione relativista. Giustamente, Antiseri mette in guardia da questa lettura (2021, pp. 37; pp. 42-43); però bisognerebbe aggiungere un'osservazione di Heidegger: per Aristotele, la verità esiste, ma è nelle cose, non nella mente. Questa osservazione sembrerebbe incrinare l'ideale aristotelico di una conoscenza certa e impersonale, ma lo Stagirita non è univoco neppure a questo proposito (cfr. Heidegger 2007, pp. 52-53; Gadamer 2012, pp. 112-113). Già per i Greci il simbolo era una relazione posta dall'uomo per collegare due o più significati, per rinviare da un primo significato a un altro o a altri. Anche questo è *lógos*, nell'accezione di 'rapporto' e non più di 'razionalità' e 'logica'. Possiamo concepire questo rapporto come un'attività interpretativa: in fondo, interpretare significa proprio stare inter-partes, mediare, per esempio, fra realtà e linguaggio. Senza mediazione ad opera del linguaggio, senza parole non si potrebbe pensare la realtà. Oggi siamo particolarmente sensibili al simbolo come relazione di mediazione. Cassirer è esplicito: "Invece di definire l'uomo *animal rationale* possiamo definirlo *animal symbolicum*. Così facendo indichiamo ciò che specificamente lo distingue (...). [Egli] non può mettersi direttamente di fronte alla realtà, non può vederla, per così dire, faccia a faccia (...). Non può più vedere o sapere nulla senza l'intervento di questa artificiale mediazione" (Cassirer 1948, pp. 47-49). E Ricoeur aggiunge in una sua nota formula: "il simbolo dà a pensare" (2002), ossia il rinvio operato dal simbolo non è una trasposizione meccanica, ma

un enigma che impegna il pensiero a interpretarlo. Anche nell'ambito delle scienze sociali le visioni del mondo e le relazioni intersoggettive, a partire proprio dal linguaggio (cfr. Crespi 2005, pp. 12 ss.), sono considerate forme di 'mediazione simbolica', le quali selezionano, riducono, significano, interpretano (Crespi 1982 e 2005).

Analogamente, nella metodologia a forte impronta gnoseologica la conoscenza è concepita come il passaggio, attraverso 'giunti non rigidi', dai referenti, al pensiero fino al linguaggio (cfr. Marradi 1994). Sostenere l'esistenza di quei giunti evita il mero relativismo (paventato da Antiseri 2021, pp. 37; pp. 42-43). La non rigidità allude alla loro natura simbolica, interpretativa: la conseguenza, assai spesso rimossa perché ritenuta sgradevole, è che "ogni nostra conoscenza della realtà, compresa la conoscenza scientifica, non può che essere incerta, fallibile, rivedibile" (Marradi 2022, p. 9).

Poche righe sotto, Aristotele compie un ulteriore, importante passo, quando distingue i concetti dagli asserti: gli uni esprimono determinati significati, ma non affermano nulla di vero o falso, cioè non sono asserti; invece questi ultimi, come abbiamo visto, formulano una determinata affermazione, la cui verità o falsità è controllabile. In epoca moderna, da Galileo in poi, il compito principale della scienza è la formulazione e il controllo degli asserti sulle relazioni matematiche fra proprietà quantificabili dell'oggetto analizzato. In tal modo, anche nelle scienze sociali sovente si è data priorità agli asserti e si sono trascurati i concetti, dati per scontati, come se fossero immagini trasparenti della realtà. Le conseguenze di questa 'fallacia assertoria' sono molte. Provo a indicarne alcune.

L'idea che i concetti non siano forme simboliche, ma riflessi non mediati della realtà ha aperto il varco a visioni oggettiviste. Inoltre, considerare a-problematici e scontati i concetti fa sì che la ricerca si sottragga al compito di migliorare continuamente il proprio apparato concettuale; smarrito questo compito, l'affidabilità dei risultati si trasforma nello sfoggio di qualche mirabolante procedura statistica (cfr. Marradi 2007, pp. 73 ss.). In più, quando i concetti sono lasciati galleggiare nella vaghezza o sono usati in modo contraddittorio dal ricercatore, anche

gli asserti di riflesso subiscono gli stessi difetti. Allora leggere il *De Interpretatione* può considerarsi anche una buona occasione per una “educazione al parlare responsabile” (Gadamer 1995, 13).

Circoscrivere l’ambito della scienza alle relazioni fra proprietà quantificabili ha comportato un’ulteriore conseguenza: siccome la classificazione non quantifica, cioè non misura né conteggia, allora è guardata con sospetto, come se le classi pretendessero di rappresentare le essenze metafisiche degli oggetti classificati. In realtà, sia la misurazione, sia il conteggio richiedono una preliminare classificazione (cfr. Lazarsfeld, Thielens 1958). Il linguaggio stesso si fonda su regole classificatorie, siano esse lessicali, grammaticali o sintattiche. Le numerose tipologie e le tassonomie presenti non solo nelle scienze sociali ma, come tutti sanno, anche nella zoologia, nella botanica, nella fisica, etc. confermano che la classificazione rappresenta uno strumento fondamentale in qualunque ambito: gnoseologico, epistemologico, metodologico.

Anche il *De Interpretatione* ci presenta varie classificazioni, secondo quell’aristotelico rigore logico che le caratterizza e che costituisce un insegnamento anche per noi. Ad esempio, troviamo varie forme di classificazione, oggi di grande utilità anche alle scienze sociali: la diairesi (di origine platonica), il rapporto genus-specie, le scale di generalità. Più oltre, Aristotele propone altre classificazioni, stavolta degli asserti. Ciò è utile come esempio di quell’arte di classificare codificata dal filosofo. Una classificazione ben fatta è importante anche per cogliere i limiti e le potenzialità di ciascuna classe. Pure in questo ambito mi pare di scorgere una qualche attualità metodologica: distinguere gli asserti in universali (“tutti...”), tendenziali (“la maggioranza dei casi...”), esistenziali (“esiste un caso che...”), etc. ha il pregio di discernere quelli legittimi dagli altri, richiamando così la valenza sempre riduttiva, limitata del discorso scientifico (cfr. Marradi 2007, pp. 62 ss.).

Un’ultima nota. Aristotele sottrae alla logica ogni pretesa totalizzante, e lo fa per vari motivi: perché esistono molti altri modi di usare il linguaggio, innanzi tutto per poetare (*Poetica*) o per persuadere (*Retorica*); poi perché qualunque dimostrazione logica parte da premesse estranee alla logica, indimostrabili, magari intuitive (*Analitici*



*secondi*) e quindi non ‘pure’, ma soggettive; infine, perché tutto il *De Interpretatione* è iscritto nell’orizzonte della dialettica, di cui la dimostrazione logica è solo una specie. Mentre per noi la logica è prevalentemente pura, asettica, impersonale, per i Greci era sempre rivolta ad un interlocutore con cui dialogare. In altri termini, nella mentalità greca la logica era in funzione della dialettica, cioè del confrontarsi, discutere, interloquire (cfr. Migliori 2018, p. XXXVIII; Palpacelli 2018, pp. 197; 204-205). Per esempio, la critica alla contraddizione logica fra affermazioni diverse sul medesimo oggetto (cap. 6) serviva a orientare verso un dialogo costruttivo, fondato sulla ragionevolezza.

Insomma, il *lógos* si riverberava nel *dià-logos* e nella *dialektiké*. Una parte cospicua del pensiero contemporaneo è molto sensibile alla dimensione pragmatica e comunicativa del linguaggio, sicché riusciamo a vedere meglio oltre il puro formalismo, propensi a riconoscere che la funzione conoscitiva si affida sì alla parola, ma a una parola che non è mai monologica, bensì costitutivamente aperta all’altro e all’oltre.

#### Riferimenti bibliografici

- |   |  |
|---|--|
| Aristotele<br>2003, <i>Organon</i> (a cura di G. Colli), Adelphi, Milano.<br>2006, <i>Della Interpretazione</i> (a cura di M. Zanatta), Rizzoli, Milano.<br>2018, <i>Organon</i> (a cura di M. Migliori), Bompiani, Milano.<br>2021, <i>De Interpretatione</i> (a cura di D. Antiseri), Morcelliana, Brescia. | Colli, G.<br>2003, <i>Introduzione</i> , in Aristotele, <i>cit.</i> , pp. I-XXVIII e <i>passim</i> .<br><br>Crespi, F.<br>1982, <i>Mediazione simbolica e società</i> , Franco Angeli, Milano.<br>2004, <i>Sociologia del linguaggio</i> , Laterza, Roma-Bari. |
| Bruschi, A.<br>1993, <i>La metodologia povera. Logica causale e ricerca sociale</i> , La Nuova Italia Scientifica, Roma.  | Ferraris, M.<br>1997, <i>Storia dell’ermeneutica</i> , Bompiani, Milano.   |
| Cassirer, E.<br>1948, <i>Saggio sull’uomo</i> , Longanesi, Milano.  | Gadamer, H.-G.<br>1983, <i>Verità e metodo</i> , Bompiani, Milano.<br>1993, <i>L’inizio della filosofia occidentale</i> , Guerini, Milano.   |

- 1995, *Verità e Metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano.
- 2012, *Che cos'è la verità. I compiti dell'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Habermas, J.  
2022, *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero post-metafisico*, Feltrinelli, Milano.
- Heidegger, M.  
2007, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano.
- Lazarsfeld, P.-F., Thielens, W. jr.  
1958, *Academic Mind*, Free Press, New York.
- Marradi, A.  
1994, *Referenti, pensiero e linguaggio: una questione rilevante per gli indicatori*, Sociologia e Ricerca Sociale, XV, 43, pp. 137-207.  
2007, *Metodologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.  
2022, *La conoscenza: i problemi*, Franco-Angeli, Milano.
- Migliori, M.  
2018, *Una versione e uno studio dell'Organon di Aristotele nuovi e utili per tutti coloro che amano il pensiero antico*, in Aristotele, *cit.*, pp. VII-LXII.
- Palpacelli, L.  
2018, *Saggio Introduttivo*, in Aristotele, *cit.*, pp. 159-206.
- Ricoeur, P.  
2002, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia.
- Snell, B.  
2002, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.
- Toulmin, E. S.  
1975, *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Zanatta, M.  
2006, *Introduzione*, in Aristotele, *cit.*, pp. 7-76.