

INTRODUZIONE

La ricerca che sta alla base di questo lavoro ha preso avvio dagli studi di Paul Ricoeur sulla poetica, e dal dialogo da lui istituito con il pensiero aristotelico. Ha trovato quindi nel pensiero del filosofo francese, in particolare nel testo *La metafora viva*¹, lo stimolo e le coordinate per portare avanti un lavoro sul linguaggio metaforico. Ma il confronto continuo con Aristotele, che Ricoeur porta avanti per sviluppare la sua metaforologia, fa sorgere da subito l'esigenza di un rapporto diretto con il filosofo greco, che ha posto i problemi fondamentali legati al linguaggio metaforico e le questioni filosofiche essenziali che permettono di riflettere su di esso. Legame diretto con il pensiero aristotelico che, nel divenire di questa ricerca, ha prodotto i presupposti critici per poter far nascere un discorso autonomo, e anche un distacco dalla prospettiva interpretativa attraverso la quale Ricoeur legge la riflessione aristotelica sulla metafora.

Mettere in evidenza la genesi e il percorso di una ricerca può aiutare a comprendere quali sono i nuclei teorici fondamentali intorno ai quali ruota, e quali sono i motivi che la caratterizzano in modo precipuo.

La lunga traversata ermeneutica che Ricoeur compie nel problema del linguaggio metaforico si scandisce in diversi momenti, attraverso i quali il tema della metafora viene affrontato prima attraverso il punto di vista della retorica, poi attraverso le prospettive semantiche e semiotiche, per arrivare, infine, all'ermeneutica. In questo percorso, il pensiero di Aristotele rimane il punto di riferimento fondamentale per affermare il valore ontologico e gnoseologico della metafora e per ribadire, a partire da diverse prospettive e approcci, il fondamentale carattere euristico, e insieme inventivo e creativo, di questo particolare tipo di linguaggio. All'interno di questo tragitto teorico, la riflessione dello Stagirita si presenta a pieno titolo come un pensiero in cui la vocazio-

¹ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, 1975, trad. it. di G. GRAMPA, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.

ne ontologica del linguaggio si definisce come l'attestazione di una cooriginarietà di parola e cosa, riconducendo un pensiero, che si muove in una visione assai lontana dall'idea di una *formatività* della lingua, o dall'idea del linguaggio come luogo disvelativo dell'essere, a delle categorie moderne che risultano alquanto inadeguate a rendere conto dell'orizzonte in cui si muove la riflessione del filosofo greco. In questa prospettiva, entro la quale il tema della metafora in Aristotele appare attraente soprattutto a partire dalla categoria del precorrimiento – alla quale da sempre pare difficile sottrarsi –, sembrano collocarsi molte delle letture linguistiche, semiologiche ed epistemologiche contemporanee, che non tengono conto dello sfondo 'referenzialistico' sul quale si definisce la riflessione aristotelica sul linguaggio. La teorizzazione dello Stagirita sulla metafora si sottrae infatti all'alternativa ermeneutica, che sembra caratterizzare la storia delle sue interpretazioni, secondo la quale, da una parte, considerata a livello lessicale, si ridurrebbe a una figura retorica ornamentale, un artificio stilistico che non ha implicazioni di carattere semantico o referenziale; ma, d'altra parte, porsi in un'ottica interpretativa che vada al di là di una concezione sostitutiva del meccanismo metaforico non significa necessariamente proiettare sulla riflessione del filosofo greco un'idea di linguaggio come luogo in cui si *costruisce* creativamente la conoscenza. La metafora non «scopre ciò che crea o inventa ciò che trova» – come sostiene invece Ricoeur – e non è per Aristotele il luogo del linguaggio in cui «manifestazione e creazione si uniscono», non è un'invenzione linguistica che viene proiettata sul mondo per vedere se la realtà risponde ai modelli che ci costruiamo su di essa. La metafora per Aristotele è strumento di conoscenza proprio in quanto, *ponendo le cose davanti agli occhi*, fa sì che il linguaggio esibisca, paradossalmente, i propri limiti e rimandi all'ambito dell'*aisthesis*, in cui l'anima aderisce all'ordine del mondo. E la metafora ridefinisce la nostra esperienza in quanto l'ordine contingente e mutevole del mondo sublunare rimette continuamente in movimento il linguaggio che lo dice. Da questo punto di vista, la metafora è sì un metodo di scoperta che si serve del linguaggio, ma il valore ontologico che essa assume non è un rapporto di definizione della realtà che parte dal linguaggio, bensì dall'extralinguistico.

Questo aspetto si evince facilmente attraverso un esempio contrastivo. Nel *Corso di linguistica generale*², che notoriamente ha defini-

² F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1922, trad. it. di TULLIO DE MAURO, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1979, 1969 [1].

to le basi della linguistica moderna, nel quinto capitolo, dedicato ad *Analogia ed evoluzione*, il metodo analogico viene esibito come esempio di meccanismo innovativo della lingua. Saussure porta il caso della parola «viendre», che poggia sulla proporzione: *éteindrai : éteindre = viendrai : x*; dove $x = viendre$. Parlando dei mutamenti della lingua, egli sostiene che «la lingua non cessa mai di interpretare e decomporre le unità che le sono date», e nel caso dell'analogia «è evidente che essa dipende ad ogni istante dall'ambiente associativo del termine», e più avanti sostiene: «Ma una cosa interessa in particolare il linguista: nella massa enorme dei fenomeni analogici, che rappresentano qualche secolo di evoluzione, quasi tutti gli elementi sono conservati; soltanto che essi sono distribuiti altrimenti. Le innovazioni dell'analogia sono più apparenti che reali. *La lingua è un vestito coperto di toppe fatte con la sua stessa stoffa*». Da queste poche righe si riesce a capire che il linguista ginevrino pensa il meccanismo analogico come un meccanismo controllato fondamentalmente dal sistema di valori che è la lingua. È vero che il capitolo inizia con l'affermazione che ogni atto di cambiamento del sistema avviene a livello di *parole*, e quindi è un atto individuale, ma le sue condizioni di possibilità sono primariamente determinate dall'inquadramento in un sistema solidale che determina fondamentalmente la direzione che può prendere: «In questo senso si può dire che l'analogia, proprio perché utilizza sempre la materia antica per le sue innovazioni, è eminentemente conservatrice».

Risulta difficile inquadrare attraverso queste coordinate la teorizzazione che Aristotele compie del meccanismo analogico, definito dal filosofo come meccanismo elettivo della metafora. E non è arduo solo rispetto a una linguistica della *langue*, ma lo sarebbe anche adottando le categorie di una linguistica della *enunciazione* o del discorso. Per il filosofo non è a partire dal linguaggio, né pensato nella sua dimensione intersoggettiva, pragmatica, storica, né tanto meno pensato nei suoi aspetti strutturali, che si determina l'ordine della nostra esperienza del mondo. La concettualità linguistica, i significati sedimentati nella tradizione sono una condizione indispensabile per produrre conoscenza, ma questi «portano a compimento» un ordine che l'anima riceve nel suo rapporto di adesione sensibile alla realtà, un ordine pre-linguistico, a partire dal quale riceve una 'legalità' che si ridefinisce e determina correlandosi alla dimensione della universalità linguistica. Per questo il meccanismo analogico, che Aristotele considera per eccellenza produttore di conoscenza, è un metodo euristico: perché mette in relazione i significati progressi con un'unità sensibile, funzionante

come una sorta di condizione-guida, che permette di ridefinire lo spazio della concettualità linguistica, consentendo, al tempo stesso, di definire quella *congenericità* di cui Aristotele parla nella *Retorica*³ a proposito della metafora per analogia. Per Aristotele sono le forme che l'anima 'subisce' (nel senso del *pathein*), che si danno primariamente attraverso una sua modificazione e recettività, nel suo essere radicata nella dimensione sensibile, che definiscono l'universalità linguistica, e non una materialità indeterminata che produce un movimento che il linguaggio rimette in ordine a partire da una legalità e una rete di valori e di rapporti che costituiscono una condizione profonda della esperienza. Il meccanismo metaforico diventa per Aristotele uno straordinario strumento euristico, di scoperta di relazioni e proprietà non ancora venute alla luce, non in quanto proietta, primariamente, un sistema di relazioni linguistiche sull'extralinguistico, ma in quanto riesce ad accogliere la determinatezza del reale ridefinendo le maglie dell'universale. Per Aristotele la narrazione tragica così come la metafora sono momenti di produzione di conoscenza, in quanto il talento di «vedere il simile» (*to homoion theorein*)⁴ o l'irrompere del tragico nello spazio della narrazione significano, secondo la bella espressione di Enzo Melandri, che l'arte e la scienza dispongono «sempre di una speciale poetica con cui far violenza al linguaggio-discorso e aprirsi una via di accesso alla realtà»⁵.

Il tentativo portato avanti in questa ricerca è stato dunque quello di interpretare il valore denotativo che il filosofo attribuisce alla parola, cercando di restituire, tuttavia, la peculiarità del pensiero aristotelico sul rapporto tra essere e linguaggio sottraendolo a un referenzialismo grossolano, che ridurrebbe il piano della *phone* a una semplice espressione esteriore, un mero suono che sta o rimanda a una verità che si dà nella sua inseità e nella sua compiutezza già prima di ogni intervento del linguaggio. In questo senso, la teorizzazione che Aristotele compie della metafora diventa una sorta di riflessione-guida per comprendere, da una parte, la primarietà di quel rapporto che il filosofo individua nel *De Interpretatione*⁶ tra *pragmata* e *pathemata* e, dall'altra, per capire che tipo di legame si definisce tra esso e la dimensione

³ *Retorica*, III, 10, 1410b.

⁴ Questa è l'espressione che Aristotele usa per definire «*to metaphorikon*» in *Poetica*, 22, 1459a 6-8.

⁵ E. MELANDRI, *La linea e il circolo*, il Mulino, Bologna 1968, p. 259.

⁶ *De Interpretatione*, 1, 16a 4-9.

dialogica, doxastica e pragmatica della formazione dei significati.

Quindi, la prospettiva ermeneutica di questo lavoro si è venuta delineando attraverso una presa di posizione critica rispetto alle interpretazioni più diffuse della teoria della metafora in Aristotele, e ha quindi tentato di recuperare e riportare all'evidenza l'orizzonte metafisico e la vocazione 'referenzialistica' che segna la riflessione del filosofo greco; ma, al tempo stesso, il tentativo è stato quello di mostrare come il linguaggio metaforico, pur collocandosi in questa prospettiva, riesca a restituire un realismo non schiacciato su una contrapposizione tra soggetto e oggetto, mondo esterno e mondo interno, ma un realismo ancora oggi in grado di fornirci i parametri fondamentali per ripensare il rapporto tra linguaggio, mondo e pensiero non più nei termini di un ordine del mondo definito a partire da una dimensione linguistica totalizzante.

Questa collocazione critica della ricerca rimanda, contemporaneamente, alla necessità, che si presenta immediatamente nel momento in cui si cerca di affrontare il tema del linguaggio metaforico in Aristotele, di comprendere che posto questo possa occupare all'interno di un'ontologia definita a partire da un rapporto privilegiato con il linguaggio ordinario. Definirne quindi la cittadinanza e la centralità (che molte letture hanno invece escluso, individuando nella teorizzazione della *mimesis metaphorike* un aspetto secondario del pensiero aristotelico), senza tuttavia rimanere vincolati all'alternativa ermeneutica, di cui si è precedentemente parlato.

Il compito della ricerca non avrebbe potuto essere quello di affrontare, in modo esaustivo dal punto di vista storiografico, un confronto con le più importanti tradizioni interpretative dell'ontologia aristotelica. Il suo metodo è stato orientato dall'interesse teoretico per alcuni problemi fondamentali posti da Aristotele in riferimento al linguaggio poetico e retorico, e la lettura che viene proposta della sua ontologia si colloca in una linea interpretativa che negli anni sessanta si è delineata attraverso interpreti quali P. Aubenque, W. Wieland, in parte seguita dalla lettura di I. Düring, e che ancora oggi trova una continuità negli studi di E. Berti. Sicuramente, il punto di riferimento teorico fondamentale di questo lavoro è l'appassionata riflessione che Aubenque compie sul problema dell'essere in Aristotele. L'ontologia si risolve, in questa prospettiva, in una ricerca che procede attraverso un metodo dialettico; ma questo muoversi attraverso i significati trasmessi dalla tradizione, dai saggi, dalle opinioni condivise non si risolve mai nella attestazione di un essere che, diremmo oggi in termini moderni,

si identifica con il prodotto di una pratica linguistica, una creazione del dialogo umano. Il linguaggio per Aristotele ha primariamente una funzione referenziale, è rivolto intenzionalmente alle cose; ma questo mondo di cose è per il filosofo segnato dalla realtà fondamentale del movimento e della caducità, che nega ogni possibilità di definire una qualsiasi essenza data come autoevidente e immediata. Per il filosofo il rapporto tra uomo e mondo non è ordinato dalla legalità umana, ma dal modo in cui l'intelligibilità metafisica ha costituito i modi della conoscenza umana. E l'uomo, per Aristotele, si caratterizza sì per la sua linguisticità, ma questa non autoproduce la sua esperienza, che si definisce primariamente nell'appartenenza a un ordine del mondo. Il linguaggio, in questo senso, è luogo di scoperta della molteplicità, perché l'uomo attraverso il *dialektos*⁷ (così Aristotele definisce il linguaggio articolato umano) ha la possibilità di scoprire la molteplicità degli ordini sensibili, e, nello stesso tempo, il mezzo per ricomporre questa pluralità e complessità attraverso il dialogo umano, il suo fissarsi nella dimensione periastica, doxastica e comunicativa. Per questo nella *Retorica* il linguaggio viene definito una *techne*, e i nomi delle imitazioni: «la voce è la più mimetica delle nostre facoltà»⁸. La *techne* per Aristotele *imita* la natura: «non è la natura che imita le capacità umane, ma queste imitano la natura, e la capacità esiste per aiutare la natura a compiere ciò che essa ha lasciato incompiuto». Il linguaggio *imita* o denota una 'verità' che si costituisce a livello prelinguistico, nella sfera della *aisthesis*, dove l'anima coglie le forme sensibili. Ma il riferimento del dialogo a un significato implicito e prelinguistico lo *imita* trasformandolo in una forma che presuppone l'accordo e dei valori codificati dalla pratica linguistica.

La realtà per Aristotele è fatta di sostanze individuali, unità di materia e forma, ma queste esistenze determinate fanno parte di un universo di corrispondenze che le definisce come potenze attive e passive, che si determinano, al tempo stesso, nel loro essere in rapporto. L'ordine del mondo aristotelico è un ordine dinamico e in movimento, dove il linguaggio umano scopre, insieme alla molteplicità, dei domini di stabilità, ma inserendosi nella realtà fondamentale del movimento. Il linguaggio metaforico è dentro questo stesso movimento ed è al tempo stesso l'immagine del movimento. La metafora «mette le cose davanti agli occhi» e rappresenta «le cose in azione», perché esibisce

⁷ *Storia degli animali*, IV, 9, 535a 26 sgg.

⁸ *Retorica*, III, 1, 1404a.

un meccanismo di sintesi sensibile a partire dal quale i significati sedimentati e codificati del linguaggio *vengono rimessi in movimento*. Per Aristotele, il *metaphorein* è «il talento di saper vedere il simile», in quanto la sua capacità di produrre conoscenza non è legata a un meccanismo creativo della lingua, ma piuttosto al suo collocarsi a metà strada tra determinatezza ontologica e universalità semantica, in quel luogo in cui l'aporia o la tensione tra sostanza individuale e universale si determina in una forma di conoscenza. Il pensiero aristotelico si muove nei limiti stabiliti dal linguaggio, e la sua ontologia non si configura certo come la ricerca di una sostanza che si dà nella pienezza della sua evidenza, al di là dei limiti in cui il linguaggio la può dire. L'essere per Aristotele *si dice* attraverso i modi in cui il dialogo umano lo universalizza nella concettualità linguistica, ma i molteplici modi in cui si esprime nelle parole rimandano sempre a un ambito prelinguistico e precategoriale che sembra fornire il filo conduttore e la condizione unitaria della molteplicità categoriale.

In questo senso, la metafora sembra propriamente rimandare alla dinamica ontologico-gnoseologica o esibire il meccanismo attraverso il quale il dato, la realtà individuale, le cose diventano qualcosa di sensato e apparente alla nostra conoscenza. La metafora così si presenta come un processo che mette in mostra lo stratificarsi dei livelli di 'significato', rimandando, da un lato, a un ordine ontologico e, dall'altro, alle dinamiche dell'anima in cui questo processo si manifesta e si stabilizza attraverso la individuazione di quella *congenericità* che rinvia, a sua volta, da una parte alla sfera dell'*aisthesis* e dall'altra alla concettualità linguistica, grazie alla quale si definisce la sua universalità 'indeterminata'. Questa *congenericità* rappresenta la violazione di quella *metabasis eis allo genos*, quel divieto di trasgressione categoriale che sta a fondamento del linguaggio epistemico, e fornisce l'indicazione fondamentale per comprendere dove andare a cercare ciò che fonda quell'unità per analogia, che lo stesso Aubenque rileva essere un punto problematico nella storia delle interpretazioni del pensiero aristotelico.

Per capire che cosa può violare l'ordine categoriale, e quindi poter dar conto a livello esplicativo dell'aporia tra i molteplici significati dell'essere e il riferimento all'uno, si deve far riferimento alle dottrine della *koine aisthesis* e della *phantasia* come si definiscono nel *De Anima*⁹.

⁹ Particolare importanza rivestirà nell'argomentazione dell'ultimo capitolo il passo di *De Anima*, B8, 420a 26-420b 4 e tutto il terzo libro del *De Anima*.

Qui il filosofo mette in evidenza un riconoscimento primario dell'oggetto che ha natura percettiva e prelinguistica, e che orienta la formazione dei concetti. Ciò significa che nel momento in cui si entra nelle categorie del linguaggio, e quindi nell'ambito dello scambio e del contatto con i propri simili, si è già formata una condizione unitaria, seppure ancora fluida e 'indeterminata' (l'indeterminatezza viene qui considerata da un punto di vista gnoseologico e non ontologico), approssimativa, che si dà nelle forme sensibili che l'anima 'riceve' aderendo all'ordine del mondo, e che disporrà alla formazione di certi significati. Ovviamente, non si tratta di un rapporto di derivazione delle forme universali inteso, come si potrebbe interpretare attraverso l'empirismo moderno, in maniera semplicemente induttiva. Aristotele sa bene, e tutto il suo metodo di pensiero lo comprova, che la verità e la conoscenza umana procedono per via dialettica, e quindi attraverso un patrimonio di concetti, di conoscenze e di pensieri che ci costituisce in quanto animali linguistici. Lo sguardo esperto dell'uomo di scienza è lo sguardo educato dal patrimonio di conoscenze trasmesse, e ogni ricerca deve fare i conti preliminarmente con le verità sedimentate nelle opinioni comuni e in quelle dei saggi. Questa verità, che ha carattere doxastico, periaistico e critico entra costitutivamente a far parte di qualsiasi ricerca, e ogni riconoscimento di un oggetto della conoscenza ha bisogno di una pre conoscenza concettuale, che per il filosofo risiede nelle forme universali che si definiscono e stabilizzano nel dialogo umano. Aristotele è consapevole che da questo paradosso fondamentale in cui si forma conoscenza non si esce; tuttavia lo sguardo esperto che l'uomo di scienza rivolge alle cose, alla natura, all'ordine del mondo non può per lui risolversi nella verità che gli uomini costruiscono attraverso il dialogo della vita umana associata, nella dimensione intersoggettiva e della *paideia*. Le poche pagine che il filosofo dedica al linguaggio metaforico possono fare da esempio per comprendere a fondo il rapporto di interdipendenza e di codeterminazione che si istituisce tra sapere teoretico e pratico (dove per *theorein*, vedere, si deve intendere l'atto sensibile) e per capire come la dialettica aristotelica sia una dialettica profondamente ripensata attraverso tutta la critica, che percorre gran parte del suo pensiero, all'eristica e alla sofistica.

La specificità della teoria aristotelica della metafora si comprende appieno solo se si inserisce il problema nell'orizzonte metafisico che caratterizza il pensiero del filosofo. La metafora scopre, risale a un ordine del mondo che essa non inventa e non crea. Essa individua, nella molteplicità e nell'universo di corrispondenze che è la realtà

segnata dal movimento, dei percorsi di composizione, non *il* percorso, ma uno dei tanti. L'idea che la metafora esprima un ordine che l'anima riceve in un legame di adesione sensibile alle cose, che non si traduce in Aristotele in un realismo ingenuo o in un referenzialismo grossolano, è comprensibile appieno facendo riferimento alla teoria dell'anima.

L'impianto teoretico del *De Anima* mette chiaramente in evidenza i presupposti interpretativi che occorre assumere per delineare una teoria della conoscenza o una teoria del linguaggio in Aristotele: ogni *ratio cognoscendi* è un modo in cui la intelligibilità del mondo si è data a una specie particolare ed è quindi primariamente una *ratio essendi*. La critica – che Aristotele muove ai suoi predecessori – di avere definito delle dottrine dell'anima antropocentriche, e il tentativo di fondare una psicologia che riguardi tutti gli esseri viventi, la primarietà che il filosofo assegna agli oggetti, rispetto alle funzioni e alle facoltà, l'idea di un'anima che è «già sempre i suoi propri oggetti»: tutti questi motivi sono emblematici di un pensiero secondo il quale ogni modalità della conoscenza umana può essere compresa solo nella sua dipendenza dall'ambito ontologico. Per questo possono risultare inappropriate, in riferimento al pensiero del filosofo greco, tutte quelle teorizzazioni sul linguaggio, e in particolare sul linguaggio metaforico, che cercano di ricondurre la sua riflessione a una lettura che parte da una considerazione semiologica o linguistica, o in chiave di teoria della mente: l'orizzonte metafisico della sua riflessione non dovrebbe essere dimenticato, e il valore cognitivo della metafora può essere compreso appieno solo se lo si definisce in relazione allo sfondo ontologico in cui si colloca. Questa è anche la ragione per cui nel primo capitolo si è spesso usato, rispetto al rapporto tra linguaggio ed essere, l'espressione «pensiero dell'essere»: per sottolineare che il *logos*, l'ordine, la legalità, l'intelligibilità, la conoscenza delle cause e dei *principi*, non è una razionalità definita dalla conoscenza umana che proietta sulla realtà una sua legalità, ma un modo di darsi dell'ordine del mondo in cui l'anima è inserita e che l'anima può risalire dall'interno. Ad Aristotele era del tutto estranea la divisione kantiana tra conoscere e pensare, ma ogni lettura attuale ha il compito di tenere conto delle stratificazioni semantiche che questi concetti hanno assunto nella tradizione filosofica: è necessario, quindi, usare i termini cercando di esprimere l'idea di un sapere in cui gli aspetti gnoseologici sono legati indissolubilmente a quelli ontologici, e in cui la conoscenza non è in alcun modo riconducibile a una teoria della conoscenza intesa in termini moderni. Per questa ragione,

il presente lavoro si svolge cercando di mettere in evidenza, attraverso il concetto di *mimesis* metaforica, come la riflessione sulla *poiesis* sia per il filosofo al tempo stesso una riflessione sull'essere, una riflessione gnoseologica ed etica.

Per restituire il realismo aristotelico, senza schiacciarlo su un grossolano referenzialismo, è stato quindi estremamente proficuo mettere in relazione la teoria della *mimesis*, e lo sfondo metafisico sul quale si definisce, con la teoria dell'anima. Nel terzo capitolo di questo lavoro, si è cercato di comprendere che cosa significhi questa primarietà dell'ordine ontologico, considerandola in rapporto all'ordine gnoseologico. Il concetto di *mimesis poetike* e *metaphorike* è stato analizzato in rapporto alla *dynamis* ('facoltà') dell'anima, con la quale Aristotele stesso lo mette in relazione: la *phantasia*. Questa capacità si definirà in termini assai complessi, perché tiene insieme molteplici motori e molteplici oggetti. Ciò che va messo in evidenza, preliminarmente, è che questa *dynamis* non assume in Aristotele quel carattere di creatività che la caratterizzerà essenzialmente nella modernità, e che permetterà a Kant di definire l'immaginazione come capacità di creare una «seconda natura»¹⁰. Aristotele introduce questa facoltà attraverso il problema dell'errore: comprendere come irrompe l'errore nella conoscenza e nella prassi umana può restituire in modo precipuo il carattere particolare che questa *dynamis* assume nella teoria aristotelica dell'anima.

L'errore, che caratterizza la conoscenza e la prassi umana, non nasce per Aristotele dalla difficoltà di tenere insieme l'orizzonte delle opinioni comuni legate al passato con la possibilità di ridefinirle 'creativamente' in vista del futuro, non ha la sua causa nel complesso compito di adeguare, accordare la verità legata alla tradizione, ai *topoi*, ai luoghi comuni, con la invenzione di un nuovo criterio della sensatezza da parte della soggettività. L'irrompere dell'errore, tematizzato attraverso questa nuova facoltà che è la *phantasia*, nasce nello spazio di continuità e scissione tra mondo umano e mondo naturale. Per Aristotele le leggi della prassi si inseriscono sì in una *ratio* che ha natura metafisica, ma non creano un ordine pacificato: i processi teleologici che governano la realtà sono processi in cui la teleologia umana si inserisce creando un momento di rottura, di discontinuità, di scissione.

Ciò ha il suo corrispettivo anche a livello di analisi del processo conoscitivo. Aristotele, infatti, introduce questa nuova facoltà definen-

¹⁰ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, 1790, trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1979, 1970 [1], § 49.

dola attraverso una duplice modalità di funzione, parlando di *phantasia aisthetike* e di *phantasia bouleutike*, e individuando, a partire da una dominanza degli aspetti sensibili o degli aspetti razionali, diverse produzioni di ‘oggetti’ della conoscenza, mostrando, così, come la concettualità linguistica si inserisca su un livello di ‘apparenza’ o di contenuto intenzionale già formato, in qualche grado, a livello della sensibilità. Per Aristotele – come si è più volte sottolineato – l’ordine del reale è presupposto della conoscenza e non un prodotto di questa; l’anima umana non può che appartenere a questo ordine, ma il suo carattere peculiare la rende atta a scoprire questa legalità del mondo nella sua molteplicità e, nello stesso tempo, la rende capace di individuare la possibilità di molteplici percorsi di ricomposizione dei processi teleologici. Il linguaggio apre verso la molteplicità, possiamo anche dire verso il rischio di disordine e di errore, e nello stesso tempo individua dei percorsi di ricomposizione e di stabilità; ma l’aprirsi della molteplicità ha sempre come condizione fondante una unità del senso che si definisce in un rapporto *imitativo* con il reale. Nel presente lavoro, questa dinamica conoscitiva viene resa mostrando come i significati del linguaggio si formino attraverso il correlarsi di due livelli di intenzionalità, che Aristotele rende attraverso l’identità-differenza di *phantasia bouleutike* e *aisthetike*. La metafora, in questa prospettiva, diventa il linguaggio che riesce a far emergere questo movimento della conoscenza che si istituisce nella soglia tra linguistico e extralinguistico. Essa, così come il discorso tragico, mette in mostra questa dinamica che caratterizza la conoscenza umana: il suo aderire a un ordine del mondo che viene dato attraverso le forme della ‘passività’ sensoriale e il suo individuare, attraverso il linguaggio, la molteplicità degli ordini possibili. Ma questa molteplicità non è per Aristotele il dischiudersi delle forme sensibili alle possibilità aperte dalla creatività umana. Questa molteplicità di modi in cui il linguaggio può dire di volta in volta l’essere deve essere restituito a una unità dei sensi che fa da filo conduttore e da forma-guida alle categorie del linguaggio. Per il filosofo, l’errore tragico e l’errore che interviene nel processo conoscitivo nascono dall’incapacità di adeguare l’ambito dell’universalità linguistica, della verità intersoggettiva e *doxastica*, delle verità pregresse, alle forme della passività, del *pathein*, che l’anima riceve in un rapporto di adesione sensibile al mondo, e che hanno il valore di forme-guida per determinare le generalizzazioni, segmentazioni proprie delle categorie linguistiche. Secondo Aristotele la dimensione del possibile, e quindi della progettualità umana, si apre a partire dalla categoria di realtà.

Non tutte le verità sono aperte all'uomo partendo dalla definizione dei dati sensibili che l'immaginazione opera, ma solo quelle stabilite dalle situazioni e circostanze determinate, dalle condizioni sensibili che gli sono date. Ogni verità e unità deve trovare per Aristotele il suo debito fondamentale e il suo orientamento nei principi che l'anima riceve in un legame *imitativo* con il reale, che hanno carattere percettivo (il termine imitazione ha una connotazione assai complessa che verrà esaminata nel corso del lavoro: ovviamente non si intende semplice rispecchiamento di una realtà data). Si comprende, da queste poche argomentazioni preliminari, come qui il termine *phantasia* non sia connotato in senso creativo. La capacità adattativa propria dell'animale uomo sta nel riadeguare continuamente le forme della concettualità a delle forme passive, che non hanno in Aristotele nessun carattere costruttivo, e nel ricercare continuamente, nella molteplicità che si apre attraverso il linguaggio, quell'unità che l'anima non crea attraverso una scissione con il mondo sensibile e un riferimento a un'idea sovransensibile, ma restituendo l'intelletto al suo valore di *nous pathetikos* e alla sua dipendenza dalle forme della sensibilità, rispetto alle quali ogni principio sovransensibile è immanente.

Per Aristotele l'errore e, insieme, la possibilità di riconoscere e ritrovare un'ulteriore congruenza dei processi naturali e pratici sono legati a questa capacità tipicamente umana di vedere tutte le cose *come se* fossero finalizzate al mondo umano, ma, per lui, ogni processo teleologico, anche quelli legati alla *techne*, ha come principio fondante una legge della *physis*, che si dà come principio di movimento di ogni fenomeno. La *phantasia* permette all'uomo di regolarizzare il proprio rapporto con il mondo e di progettare il futuro, ma la sua modalità di *phantasia logistike*, legata alla linguisticità, è per il filosofo una fase del processo conoscitivo che apre verso una pluralità, a partire dalla quale la conoscenza si apre al rischio dell'errore. Il linguaggio non può per Aristotele rispondere al compito di ritrovare congruenza ricreando delle forme *ex novo*. La libertà del linguaggio dal suo aderire perfettamente a un mondo di essenze già date sta proprio in questa scoperta della molteplicità degli ordini del mondo, in cui il linguaggio si inserisce scoprendo i percorsi di ricomposizione. La nostra libertà di esseri linguistici è per il filosofo legata, quindi, alla capacità di radicarci ancora più a fondo nel mondo sensibile attraverso il linguaggio, perché attraverso questo è possibile scoprire la sua complessità e cogliere la ricchezza della differenza. In questo senso, per Aristotele la *phantasia* è nell'uomo, al tempo stesso, *phantasia aisthetike* e *bouleutike*, perché

l'apertura del linguaggio verso la molteplicità significa la capacità dell'uomo di scoprire la *meraviglia* e la complessità del mondo fenomenico, e non un distaccarsi da esso autoproducendo mondi possibili: l'errore nasce nel momento in cui si crea una scissione tra aspetti razionali e sfera del *pathos*, e quando il linguaggio si allontana dai propri fondamenti sensibili. Così la *phantasia* apre verso la pluralità per ritrovare l'unità non verso l'idea, ma verso la *ratio* del reale, alla quale l'ordine linguistico deve essere sempre riconsegnato e riadeguato, per poter riconoscere l'errore e ricostruire la congruenza dell'agire e della conoscenza umana.

È questo movimento di adeguazione e di accordo tra le categorie del linguaggio e le forme che l'anima riceve in un rapporto di adesione sensibile all'ordine del mondo, ciò che caratterizza fundamentalmente la *phantasia*, ed è questo movimento che riesce a rendere conto di quel particolare linguaggio che è la metafora e del suo valore euristico e non creativo.

Ringrazio le persone che hanno contribuito con i loro suggerimenti, le loro riflessioni e l'impegno della lettura a far sì che questo lavoro giungesse a compimento: il relatore di tesi Vincenzo Fano, le cui perspicue osservazioni, le critiche e l'attenzione per la ricerca sono state sempre accompagnate da un intelligente rispetto e da una fiducia nell'autonomia del percorso di studio che stavo conducendo; Daniele Guastini, che ha seguito la ricerca come esperto di poetica antica e mi ha dato le indicazioni teoretiche fondamentali per affrontare lo studio di Aristotele; Fabio Frosini, che ha sostenuto il mio lavoro con la sua lettura attenta e produttiva di consigli; Venanzio Raspa, per le sue preziose obiezioni da attento studioso di Aristotele; Pietro Montani, che è stato mio relatore di tesi di laurea e riferimento intellettuale costante dei miei anni di studio.

Ringrazio inoltre Augusto Illuminati e Alberto Gualandi per l'attenzione rivolta al mio lavoro.

