

«LÓGOS ENDIÁTHETOS» E «LÓGOS PROPHORIKÓS»
NEL DIBATTITO ANTICO SULLA RAZIONALITÀ ANIMALE.
TRADUZIONE E SIGNIFICATO DI UNA COPPIA EMBLEMATICA

1. PREMESSA

Una delle coppie teoriche più celebri e di più lunga durata tra quelle che si registrano all'interno del pensiero antico è la dicotomia che oppone *lógos endiáthetos* a *lógos prophorikós*. Per lungo tempo essa si pone al centro di un dibattito sulla razionalità degli animali, che vede sui due versanti opposti, da una parte gli stoici, e dall'altra gli eredi della tradizione accademica e scettica. L'ipotesi che è stata formulata inizialmente dal Tappe (1912) sostiene che, nel secondo secolo a. C. si sia sviluppata una discussione tra gli esponenti dell'Accademia, in particolare Carneade, e gli stoici intorno alla razionalità umana. Gli stoici sostenevano che l'unico essere del creato a disporre di una mente razionale era l'uomo, posizione alla quale gli accademici, in perfetto spirito scettico, contrapponevano la possibilità anche per gli animali di condividere lo stesso aspetto di razionalità. Carneade, come noto, non ha lasciato opere scritte, ma le sue idee sarebbero confluite in un'opera di un filosofo accademico che Wellmann (1917), seguito anche da Dierauer (1977), ipotizza essere Metrodoro di Scepsi, il quale scrisse un'opera antistoica *Sulla consuetudine*, in cui raccoglieva un copioso materiale su temi di scienze naturali, tra cui appunto gli animali¹.

2. LÓGOS ENDIÁTHETOS VS LÓGOS PROPHORIKÓS

Il testo forse più celebre che ci giunge dall'antichità, nel quale in poche righe si stabiliscono i termini di una contrapposizione radicale tra l'uomo e l'animale, attraverso la chiave oppositiva dei due tipi di *lógos*, è un passo di Sesto Empirico tratto dal libro ottavo dell'*Adversus Mathematicos*:

(I Dogmatici) dicono che l'uomo non differisce dagli animali irrazionali per il discorso proferito (*prophorikói lógoi*) (infatti anche i corvi, i pappagalli e le gazze proferiscono dei suoni articolati), ma per il discorso interiore (*tói endiathétói*); e non differisce nemmeno per la rappresentazione mentale semplice (*hapléi phantasíai*) (infatti anche essi hanno delle rappresentazioni mentali), ma per la rappresentazione mentale capace di passare da un oggetto ad un altro e di effettuare una sintesi logica (*metabatikéi kái sunthetikéi*). Perciò l'uomo che ha la nozione di consequenzialità (*akolouthias*), afferra immediatamente anche la nozione di segno in virtù di questa. Infatti il segno ha la seguente forma: «se questo, allora

¹ Cfr. DIERAUER 1977, soprattutto alle pp. 267-272.

quello». Che anche il segno esista dipende dalla natura e dalla costituzione dell'uomo (*M.* 8. 275-6 = *SVF* 2. 223).

Nel passo si dice sostanzialmente che gli animali possederebbero soltanto il discorso proferito (*lógos prophorikós*), mentre all'uomo può essere attribuito anche il possesso del discorso interiore (*lógos endiáthetos*). Tale opinione viene riferita come appartenente ai «dogmatici», termine che in generale, nel quadro della polemica scettica di Sesto, designa tanto gli stoici quanto gli epicurei. In particolare gli interpreti sono concordi che qui vada vista una concezione sostenuta dagli Stoici, in quanto il riferimento ad una dotazione costituzionale dell'uomo che lo mette in grado di ragionare e operare delle inferenze è esclusivamente stoica². Stoica è inoltre la connessione tra la ragione, appannaggio esclusivo dell'uomo, e la capacità semiotica: l'uomo è dunque un essere che ragiona e che opera delle inferenze semiotiche; egli possiede la nozione di «conseguenzialità» e quindi possiede anche quella di «segno». Il passo sollecita tuttavia diversi ordini di riflessioni problematiche.

2.1. Innanzitutto ci si può chiedere quali siano il senso e l'origine della dicotomia tra *lógos prophorikós* e *lógos endiáthetos*, che dominerà l'intera discussione sulla differenza tra gli uomini e il resto del genere animale e, di conseguenza, quella sui presunti diritti dei primi nei confronti dei secondi.

L'origine della dicotomia non è stoica, ma platonica³. E dalla filosofia platonica sicuramente la mutuano gli stoici, da cui questa concezione è inizialmente posta al centro del dibattito nel secondo secolo a.C. Essa è poi accettata e utilizzata anche dagli accademici e dai peripatetici. In seguito, con Filone, Plutarco, Galeno, etc. la coppia di termini diviene corrente e persino banale⁴.

Platone l'aveva esposta in due dialoghi cronologicamente successivi, il *Teeteto* (189e4-190a6) ed il *Sofista* (263e3-8). In quest'ultimo dialogo lo Straniero, portavoce di Platone sostiene che il pensiero (*diánoia*) e il linguaggio (*lógos*), presentano tra di loro un'identità relativa, in quanto sono entrambi forme di discorso che si realizza in due modi diversi: il pensiero (*diánoia*) è discorso interno che si produce in silenzio, mentre il linguaggio (*lógos*), ovvero il discorso propriamente detto, è «il flusso che proviene dall'anima, ma passa attraverso la bocca e si esprime con le parole»⁵.

² Si veda, a questo proposito, CHIESA 1991, p. 305, il quale fa ulteriore riferimento a BURNYEAT 1982, pp. 206-209 nel sottolineare che, più avanti nel testo, Sesto sostiene che l'uomo è «equipaggiato provvidenzialmente» (*M.* 8. 286). Questo riferimento alla provvidenza ci permette di identificare i dogmatici di cui parla Sesto con gli stoici, in quanto una concezione della divinità provvidenziale è estranea agli epicurei, cioè all'altra scuola che costituiva insieme agli stoici, il gruppo dei «dogmatici», oggetto di critica da parte di Sesto. Per un'opinione più sfumata circa la paternità della concezione riportata da Sesto si veda PANACCIO 1999, pp. 55-63.

³ Si noti che la distinzione si incontra a più riprese, oltre che nelle opere di Platone, anche nel *corpus* dell'opera aristotelica: *Cat.* 4b34-35, *APo.* 76b24-27, *Int.* 23a33-37). Cfr. PANACCIO 1999, pp. 36-52.

⁴ Cfr. CHIESA 1991, pp. 314 e 320.

⁵ «STRANIERO: Pensiero (*diánoia*) e discorso (*lógos*) non sono forse la stessa cosa, salvo che il dialogo silenzioso che si svolge all'interno dell'anima con se stessa, proprio questo lo abbiamo denominato "pensiero" (*diánoia*)?

TEETETO: Assolutamente.

STRANIERO: Invece, il flusso che proviene dall'anima, ma passa attraverso la bocca e si esprime con le parole, si chiama "discorso"?

TEETETO: È vero».

Anche nel *Teeteto* (189e4-190a6) Platone esprime concetti analoghi. Pensare è un ragionare (*légein*), è «un discorso (*lógos*) che l'anima tiene con se stessa sugli oggetti che viene esaminando» e per l'anima «non è altra cosa che dialogare, indirizzare a se stessa delle domande e delle risposte, passando dall'affermazione alla negazione». Ugualmente, più avanti nel *Teeteto* (206d1-5), Platone dice che il pensiero è manifestato nella voce «come se si imprimesse la *dóxa* nella corrente che è emessa attraverso la bocca». Così Platone lascia alla tradizione successiva l'eredità teorica secondo cui il *lógos* si realizza sia come discorso interiore, coincidendo in questo caso con il pensiero⁶ e identificandosi con una sorta di dialogo, sia come discorso che si esprime all'esterno.

2.2. Il secondo ordine di riflessioni che è sollecitato dalla lettura del passo di Sesto riguarda il fatto che, se agli animali viene negato il possesso del discorso interiore, riservato soltanto agli uomini, ad essi viene però attribuito il discorso proferito. Questa considerazione discende dal fatto che il legame lessicale che unisce l'aggettivo *prophorikós* e la forma verbale *prophérontai* permette di concludere che vi sono degli animali – da identificarsi con alcuni tipi speciali di animali, come i pappagalli, i corvi e le gazze – che possiedono il *lógos prophorikós*. Oltre a questo è possibile inferire che il *lógos prophorikós* è fatto di suoni articolati, perché nel passo di Sesto si dice che «anche i corvi, i pappagalli e le gazze proferiscono dei suoni articolati»⁷. Quest'ultima asserzione in particolare risulta problematica, in quanto all'interno della teoria stoica viene negata la possibilità agli animali di emettere suoni articolati. Ce ne possiamo rendere conto se ci riferiamo ad un testo che riporta il pensiero stoico a questo riguardo. Si tratta di un noto passo di Diogene Laerzio, che riporta le opinioni del filosofo stoico Diogene di Babilonia (Diog. Laert. 7. 55-57)⁸, in cui si mostra che ci sono, secondo la teoria stoica, tre livelli linguistici distinti:

⁶ Secondo Chiesa (1991, p. 318) la scuola del Portico in un momento del suo svolgimento, dopo Diogene di Babilonia, allievo di Crisippo, che ancora non adoperava la terminologia del doppio *lógos*, ha interpretato la relazione tra linguaggio e pensiero dando ai termini del modello platonico, un contenuto materialistico, secondo un'attitudine che era tipica della scuola stoica, per cui tutto ciò che esiste è un corpo: è possibile rintracciare in maniera chiara questa concezione in un passo di Galeno che cita Diogene di Babilonia (*De Hipp. et Plat. dogm.* 2. 5, p. 201 Müller = *SVF* 3, Diog. 29), nel quale appunto il discorso (*lógos*) proviene dal pensiero (*diánoia*) ed è impresso (*ektupóusthai*) dalle concezioni (*énnoiai*) del pensiero, che nell'ottica stoica sono degli stati psichici che corrispondono a determinate disposizioni dell'anima, la cui natura è corporea: «Il luogo di provenienza della voce, anche quella articolata, è lo stesso da cui viene anche la voce articolata e significante. E questo è il ragionamento. Dunque ragionamento e voce vengono dallo stesso luogo. La voce, però, non proviene dalla testa, ma, come ovvio, dalle regioni più basse: è provato, infatti, che deriva dalla trachea. E dunque il ragionamento non viene dalla testa, ma dalle zone più basse. Ma non si può neppure negare che il ragionamento derivi dalla mente; anzi, alcuni lo definiscono come una voce dotata di significato che viene dalla mente. E d'altra parte è verosimile che esso sia reso significante dalle nozioni mentali ed espresso, per così dire, dopo aver ricevuto il loro marchio, e che duri nel tempo quanto l'atto del pensare e del dire. Pertanto, la mente non è nella testa, ma in una posizione più bassa, e precisamente nella zona del cuore».

⁷ Cfr. CHIESA 1991, p. 306.

⁸ «La voce (*phōnē*) è una percussione dell'aria, o l'oggetto della sensazione che è propria dell'udito, come sostiene Diogene di Babilonia nel suo manuale *Sulla voce*. In particolare la voce emessa da un animale è aria fatta vibrare da un impulso, mentre la voce umana è aria articolata che proviene dalla mente (*apó dianóias*). [...] L'espressione (*léxis*), secondo gli stoici è una voce scandita in lettere (*engrammatos*), come per esempio 'giorno'. Il *logos*, poi, è un suono provvisto di significato proveniente dalla mente, come per esempio 'è giorno'. [...] Intercede una differenza tra voce (*phōnē*), ed espressione (*léxis*), perché anche un qualsiasi rumore è un suono, mentre è espressione (*léxis*) solo un suono articolato. L'espressione (*léxis*) poi differisce anche dal *lógos*, poiché il *lógos* è sempre provvisto di significato, mentre l'espressione (*léxis*) può anche essere priva di significato, come ad esempio *blíturi*. Anche il dire (*légein*) è

1) quello della voce (*phōnē*), che è aria percossa, ovvero suono (*échos*). Già qui si stabilisce una distinzione tra l'uomo e l'animale, in quanto la voce animale è aria fatta vibrare dall'impulso, mentre la voce umana è articolata e proviene dalla mente.

2) quello dell'espressione (*léxis*), che è voce articolata, ma anche trascrivibile in lettere (*engrámmatos*).

3) quello del *lógos*, che è una voce significativa, proveniente dalla mente. Al *lógos* corrisponde l'atto di parlare (*légein*), ovvero di dire cose, mentre alla voce corrisponde il proferire o pronunciare (*prophéresthai*).

Il problema a cui il passo di Sesto ci pone di fronte consiste nel fatto che ad alcuni animali (pappagalli, corvi, gazze) viene attribuita la capacità di emettere dei suoni articolati, mentre questo viene escluso dalla teoria stoica riportata da Diogene. Inoltre l'uso dell'espressione *lógos prophorikós* per definire le loro emissioni comporta che tali suoni siano comunque *lógos*, fatto che ancora una volta è escluso dalle capacità che la teoria stoica attribuisce agli animali. Per trovare una coerenza nel passo di Sesto una spiegazione è da cercarsi nella scelta del tipo particolare di animali citati, che sono animali imitatori della voce umana, e per le emissioni dei quali si può parlare a rigore di suoni articolati. Il fatto dunque che alcuni animali siano provvisti di una certa capacità di pronunciare delle espressioni vocali fa sì che i filosofi ai quali si riferisce Sesto rifiutino di considerare comunque la facoltà di parola la caratteristica distintiva dell'uomo in relazione agli animali. Siamo sicuri che Sesto stia parlando degli Stoici in questo passo? E ancora, siamo sicuri che, se sono gli Stoici, Sesto stia qui riportando in modo corretto il loro pensiero? È probabile che alla prima domanda si debba rispondere affermativamente, mentre alla seconda si debba rispondere negativamente. Per quello che riguarda poi la possibilità di attribuire una certa capacità di articolazione linguistica a certi animali, si deve ricordare che già Aristotele aveva sostenuto che essa era posseduta dai piccoli uccelli ed in particolare dall'usignolo⁹.

Comunque sia, la caratteristica distintiva dell'uomo rispetto all'animale è saldamente demandata al possesso del *lógos endiáthetos*. Nel passo di Sesto quest'ultimo concetto non viene caratterizzato in maniera precisa, ma, come sostiene Chiesa 1991, p. 307, è possibile identificarlo con la «ragione». Infatti *lógos* può significare sia «la ragione» (cfr. Aristot. *Pol.* 1332b5), sia «il discorso» (cfr. Aristot. *Pol.* 1253a9-10), sia entrambi contemporaneamente (cfr. Aristot. *Pol.* 1253a14). Giustamente Cicerone vi si riferisce attraverso la duplice traduzione – che è anche un gioco di parole – di *ratio* e *oratio*. I due aggettivi eliminano l'ambiguità, facendo sì che il *lógos prophorikós* rappresenti la dimensione discorsiva, mentre il *lógos endiáthetos* venga a rappresentare quella della ragione.

Queste considerazioni sono rafforzate dalla presenza dell'aggettivo *áloga*, cioè irrazionali, che qualifica gli animali nel passo di Sesto. E, del resto, come sottolinea lo stesso Chiesa 1991, p. 308, l'espressione *áloga* non può che fare riferimento alla mancanza di razionalità, in quanto nel passo di Sesto si dice che alcuni di essi posseggono una forma di linguaggio. La conclusione a cui giungono dunque i filosofi di cui Sesto riporta il pensiero stabiliscono che l'uomo si caratterizza

diverso dal proferire (*prophéresthai*): infatti si proferiscono i suoni, mentre si dicono le cose, che in effetti sono dei *lektá*».

⁹ Cfr. HA 4. 536a21-25 e 536b8-19. Si vedano a questo proposito, LO PIPARO 1988, pp. 83-102 e LABARRIÈRE 2007, pp. 99-114.

per essere un animale razionale, mentre gli animali non umani sono degli esseri privi di ragione. Se questi filosofi sono, come sembra con ogni probabilità, stoici, essi, dunque, stabiliscono una netta linea di discontinuità tra l'uomo e l'animale specificamente dal punto di vista delle capacità cognitive.

2.3. Un terzo ordine di riflessioni – proprio intorno al tema delle capacità cognitive – riguarda la distinzione tra due tipi di *phantasíai*, ovvero di rappresentazioni mentali: la rappresentazione semplice (*haplé*) e la rappresentazione *metabatiké kái synthetiké*. Come possiamo pensare che sia caratterizzata la rappresentazione semplice (*haplé phantasía*), che presumibilmente apparterrebbe tanto agli animali quanto agli uomini, mentre solo a questi ultimi sarebbe riservato il secondo tipo di rappresentazioni? I testi non ci offrono paralleli significativi di uso dello stesso aggettivo come qualificazione di un tipo di *phantasía* e dunque dobbiamo fare delle ipotesi sulla base della complessa teoria stoica della rappresentazione¹⁰. Innanzitutto per gli stoici la *phantasía* è una alterazione o impressione nell'anima, anche se non tutte le alterazioni sono da considerarsi *phantasíai*. Una contusione ad un dito o un prurito ad una mano non devono considerarsi *phantasíai*, anche se sono delle alterazioni che si producono nell'anima. Solo le alterazioni che si producono nella parte superiore dell'anima (o *hegemonikón*) possono essere considerate *phantasíai*. Infatti, secondo gli Stoici l'anima si divide in otto parti: i cinque sensi, la facoltà vocale, quella genitale e la facoltà direttrice (o egemonico, *hegemonikón*). All'interno dell'egemonico si producono le rappresentazioni (*phantasíai*), l'assenso (*sunkatathéseis*), le sensazioni (*aisthéseis*) e gli impulsi (*hormái*)¹¹. Questa organizzazione dell'anima in otto parti è comune tanto agli uomini, quanto agli animali, come testimonia un frammento che riporta il pensiero di Crisippo espresso dal filosofo in un'opera perduta *Sull'anima*¹²:

Certo, anche gli animali che non hanno l'uso della parola hanno un loro egemonico, con il quale distinguono gli alimenti, hanno rappresentazioni, scansano i pericoli, scavalcano i dirupi e i precipizi, riconoscono come necessari certi nessi, non voglio dire di ordine logico, ma almeno naturale. Fra le creature mortali, solo l'uomo può disporre di quel bene straordinario della mente che è la ragione.

Di quale tipo possono dunque essere le rappresentazioni che hanno gli animali? Nella classificazione stoica delle rappresentazioni che ci ha lasciato Diogene Laerzio (7. 51) queste possono essere o di tipo sensibile (*aisthetikái*) oppure di tipo non sensibile. Quelle di tipo sensibile sono mediate da uno o più organi di senso, mentre quelle non sensibili «sono recepite mediante la mente (*diá tés dianóias*) come ad esempio le rappresentazioni degli oggetti incorporei e di tutto quanto si riceve con la ragione (*lógoi*)». Verosimilmente le rappresentazioni prodotte dagli animali appartengono al primo tipo. Vi è inoltre una seconda linea di classificazione delle rappresentazioni, proposta da Diogene:

¹⁰ Mi permetto di segnalare a questo proposito MANETTI 1988b e la bibliografia ivi elencata.

¹¹ Cfr. Aët. *Plac.* 4. 21 = *SVF* 2. 836.

¹² Cfr. Chalcid. *Ad Tim.* cap. 220 = *SVF* 2. 879.

Ancora, tra le rappresentazioni, alcune sono razionali (*logikái*) altre invece irrazionali (*álogoi*): le razionali sono quelle degli esseri viventi dotati di razionalità (*logikón zóion*); le irrazionali, quelle dei viventi privi di razionalità (*tón alógon*). Ebbene, le razionali sono le intellezioni (*noéseis*); le irrazionali, invece, non hanno un nome.

Dunque, gli animali privi di razionalità (*áloga zóia*) non hanno rappresentazioni che possono essere definite *logikái*. Questo fatto è coerente con la teoria stoica, secondo cui vi è una inestricabile connessione tra pensiero e linguaggio per cui le *logikái phantasíai*, proprie dell'uomo, sono quelle che sono razionali, in quanto sono traducibili in termini linguistici, ovvero quelle in cui è possibile esprimere il pensiero in linguaggio (ovvero *lógos*)¹³. È appunto quello che non possono fare gli animali diversi dall'uomo, in quanto privi della capacità di esprimere attraverso il discorso (*lógos*) il contenuto delle loro rappresentazioni, che risultano in questo senso «semplici». In definitiva, nell'animale non c'è il tipo di rappresentazione, che è definita *logiké*, perché esso è sprovvisto di *lógos*: il che implica che la sua voce, che è l'effetto dell'impulso, non possa provenire dal pensiero.

2.4. Un quarto ordine di riflessioni è relativo specificamente ai due aggettivi con cui viene definita la particolare forma di rappresentazione attribuita all'uomo in contrapposizione all'animale: *metabatiké kái sunthetiké*. Le traduzioni che vengono normalmente fornite di questi due aggettivi sono varie e, in certo qual modo, problematiche.

Bury 1935, p. 383 per la Loeb Classical Library, traduceva: «Transitive and constructive impression». Russo 1975, p. 218, nella sua traduzione italiana dell'*Adversus Mathematicos*, rende l'espressione come: «[Rappresentazione] transitiva e compositiva». Isnardi Parente 1989, p. 732 traduce: «Rappresentazione capace di passare da un oggetto all'altro e di forma complessa». Radice 2002, p. 425, traducendo gli *SVF* di Hans von Arnim (2. 223), rende il passo con l'espressione «Rappresentazione transitiva e sintetica».

Per cercare di capire come debbano essere effettivamente tradotti i due aggettivi attribuiti al sostantivo *phantasia* («rappresentazione») si può confrontare il testo di Sesto, che affronta qui una tematica di ordine logico, da attribuirsi con ogni probabilità agli Stoici, con un testo che per eccellenza affronta il dibattito tra gli Epicurei e degli avversari che comunemente sono stati identificati come Stoici, sul tema della logica dell'inferenza: il *De signis* di Filodemo. In questo testo sono presenti più volte termini appartenenti alla famiglia lessicale a cui appartengono i due aggettivi in questione, e lo sono specificamente in connessione con argomenti di ordine logico.

Cominciamo con il secondo degli aggettivi che qualificano la rappresentazione, *sunthetiké*, il quale presenta nelle traduzioni un maggior grado di problematicità. Il *De signis* riporta tre

¹³ Citando Diocle di Magnesia, Diogene (7. 49 = *SVF* 2. 52) illustra il processo genetico che porta dalla impressione sensoriale all'espressione linguistica: «La rappresentazione, infatti, viene prima; ad essa fa seguito il pensiero (*diánoia*), che è dotato della facoltà di esprimere (*eklaletiké*) e ciò che riceve dalla rappresentazione, lo porta fuori con il discorso». Cfr. MANETTI 1988b, pp. 140-141. Molto chiaro a questo riguardo è Chiesa (1991, p. 316): «Chez les Stoïciens le "logos" et la "dianoia" sont définis de manière réciproque. En effet, si, d'un côté, la "dianoia" est considérée comme ce qui exprime par le "logos" ce qui est éprouvé par l'impression, de l'autre côté et corrélativement, le "logos" est une voix significative qui est émise par la pensée. De plus la "dianoia" est qualifiée d'un terme extrêmement rare, c'est-à-dire *eklaletike*, capable de parler, de s'exprimer, un terme que Sénèque ne peut traduire qu'en forgeant le néologisme latin *enuntiativus* (*Ep.*, 117, 13): la pensée est essentiellement "énontiative"».

volte il sostantivo *synthesis*, da cui l'aggettivo è derivato. Nel primo passo a parlare è uno degli avversari (che, ripetiamo, sono verosimilmente Stoici):

Per Zeus, non certo perché gli uomini nella nostra esperienza sono di vita breve noi diremo che anche gli abitanti di Acrothoo lo sono. Bisogna dunque dimostrare anche che gli uomini, in quanto e nella misura in cui sono uomini, sono mortali, se vogliamo stabilire come vincolante l'inferenza segnica in questione. Se potremo dimostrare questo attraverso l'eliminazione, abbandoneremo il metodo secondo la similarità. Se invece faremo la sintesi logica nelle inferenze segniche (*tén tón seméion poiesómetha súnthesin*) sulla base della similarità, di nuovo cadremo nello stesso errore (cap. 6).

Nel secondo passo parla un autore epicureo, il cui nome si è perso in una lacuna:

D'altra parte coloro che annullano il metodo dell'inferenza secondo la similarità¹⁴ riducono all'impossibilità di essere inferite per mezzo di segni tutte le cose non percepibili. Non vi è infatti nessun altro (col. XXXI) metodo di inferenza corretta oltre a questo. Ma sebbene gli antecedenti delle inferenze segniche (cioè i dati empirici) talvolta sono dissimili e talvolta addirittura contrari (agli elementi non percepibili) tuttavia raggiungono necessariamente la sintesi logica (*tén ge súnthesin ex anánkes apolambánei*) che procede secondo similarità, se vogliono effettuare una dimostrazione, come abbiamo mostrato nei precedenti discorsi¹⁵ (cap. 47).

Il terzo passo è presente in un frammento:

La sintesi logica nelle inferenze segniche (*he tón semeiōseon súnthesis*) non è stata colta per eliminazione del «se questo, allora quello», ma attraverso le rappresentazioni che forniscono gli usi (per essa) (Fr. 1).

In ciascuno dei tre passi l'espressione *súnthesis* è caratterizzata come «sintesi logica» che si produce in una inferenza, ovvero come capacità di istaurare un processo logico che permetta di concludere correttamente il ragionamento inferenziale. Se anche il significato dato all'aggettivo *sunthetiké* nel passo di Sesto rimanda effettivamente a questa capacità, nessuna delle traduzioni coglie fino in fondo la sua dimensione semantica, che è appunto quella di attribuire alla rappresentazione umana la capacità di istaurare ragionamenti inferenziali che arrivino ad una corretta conclusione.

Questa dimensione semantica è rafforzata dall'esame dell'altro aggettivo, *metabatiké*. Il termine *metábasis*, e le altre espressioni linguistiche della stessa famiglia lessicale con cui l'aggettivo è imparentato, sono presenti numerosissime volte nel *De signis*, dove indicano in ogni caso «il passaggio logico» da una cosa ad un'altra, normalmente da una cosa nella nostra

¹⁴ Nella traduzione presentata in DELATTRE - PIGEAUD 2010, p. 1243 n. 72 viene avanzata l'ipotesi che gli avversari a cui fa riferimento il passo potrebbero essere i Pirroniani che utilizzano argomenti che trovano presso gli Epicurei per invalidare il ragionamento epicureo stesso.

¹⁵ Cfr. ALLEN 2001, pp. 231-232.

esperienza ad un'altra al di fuori di essa, su cui l'inferenza come procedimento formale si basa. Si veda come esempio generale il seguente passo:

E (si dice che è un errore) il non aver considerato che noi non facciamo indiscriminatamente il passaggio logico dai fenomeni nella nostra esperienza a quelli non manifesti (*apó tón par'hemín epí taphané metabáinomen*) (col. XXIX), ma da quelli verificati da ogni parte e che non presentano né traccia né scintilla in senso contrario (cap. 45).

In vari passi, inoltre, viene fatta una distinzione tra la nozione di «passaggio logico», espressa da termini come *metábasis*, *metabáinein* e la nozione di inferenza vera e propria, espressa da termini come *seméiosis*, *semeiústhai*, ma anche dallo stesso termine *seméion*. Nel primo caso (quello della *metábasis*) è implicata soprattutto una dimensione mentale che è capace di cogliere i nessi tra le cose¹⁶; nel secondo caso (quello della *seméiosis*) è invece implicata una dimensione di tipo logico-formale: si tratta del ragionamento o processo inferenziale, ovvero di una successione di enunciati, collegati tra di loro da inferenza. Vediamo alcuni passi in cui figurano entrambi i termini:

Chi fa il passaggio logico (*ho metabáinon*) dagli uomini nella nostra esperienza e trae delle conclusioni (*sylogizómenos*) intorno agli uomini dovunque essi siano, che essi sono mortali per il fatto che sia quelli che sono vissuti, stando alle testimonianze storiche, sia quelli che sono capitati nell'ambito della nostra esperienza, tutti sono mortali (col. XVII), se niente ci trascini in senso contrario, attua l'inferenza (*semeiútai*) secondo la similarità (cap. 24).

Ugualmente i corpi nella nostra esperienza hanno colore non in quanto sono corpi; infatti gli oggetti tangibili in quanto resistono al tatto sono corpi, e in quanto tangibili non presentano alcun colore. Così le cose che nell'oscurità non hanno colore, sono tuttavia corpi. Perciò non è da queste proprietà¹⁷ che noi facciamo l'inferenza (*semeiúmetha*) intorno a tutti i corpi; se partiremo da altre similarità non ci sarà impedito di fare l'inferenza (*semeiústhai*) in maniera conveniente servendoci del passaggio logico secondo il simile (*katá tó hómoion metabásei*) (cap. 25).

In risposta a [...] tenendo conto di che cosa, chi fa l'inferenza semiotica (*ho semeiúmenos*), fa il passaggio logico (*metábasin*) a partire dai fenomeni? Dopo aver considerato in questi (= nei fenomeni) sia le proprietà comuni sia le proprietà specifiche che essi presentano gli uni rispetto agli altri, e dopo aver così in qualche modo stabilito che una certa proprietà

¹⁶ In termini moderni si fa la distinzione tra «giudizio», che è l'atto mentale di cui la proposizione è espressione (livello mentale); «proposizione», che è ciò che rimane invariato rispetto alle varie espressioni linguistiche di un enunciato (ciò che vogliono dire i vari enunciati «Il tavolo è bianco», «The table is white», «Der Tisch ist weiss») (livello logico); l'«enunciato dichiarativo», che è l'espressione linguistica, di cui è possibile parlare in termini di verità o falsità (livello linguistico). Inoltre un «processo inferenziale» o «ragionamento» è quel procedimento per cui si passa da enunciati che fungono da premessa a un enunciato che funge da conclusione, attraverso certi enunciati intermedi che permettono di passare da quelle premesse a quella conclusione. Cfr. BONIOLO - VIDALI 2002, pp. 2-3.

¹⁷ Cioè la distruttibilità e il colore, che sono le proprietà comuni di cui ha parlato precedentemente.

consegue di necessità a certe cose particolari, fa il passaggio logico (*chrétai tēi metabásei*) (cap. 43)¹⁸.

In un altro passo è presente anche una relazione tra l'espressione *metábasis* e l'espressione *akolouthía*, che abbiamo entrambe incontrato nel passo di Sesto:

E poiché talvolta il passaggio logico (*metabáseos*) avviene a partire da cose sensibili verso cose sensibili secondo una completa somiglianza, mentre talvolta verso cose osservabili con la ragione¹⁹ analoghe alle cose percepibili, essendoci dunque una tale differenza (i nostri avversari) trascurano le specificità delle relazioni di conseguenza (*akolouthiōn*), come se in entrambi i casi in maniera simile il secondo conseguisse al primo, e venisse soppresso anche il primo qualora venga eliminato il secondo²⁰ (cap. 58).

In un passo infine che chiude la parte a noi conservata del *De signis* è poi presente un interessante accenno al fatto che la nozione di *metábasis* non era utilizzata solo dai filosofi, ma che veniva comunemente impiegata anche dai medici:

Ciò che alcuni dei medici hanno sia detto sia scritto intorno al passaggio logico secondo il simile (*perí tēs katá tó hómoion metabáseos*), lo osserveremo nelle ultime parti della nostra dettagliata esposizione, se saremo in buona disposizione d'animo e niente di più importante ci distolga (cap. 60).

In effetti, il procedimento della *metábasis* costituiva il terzo elemento di cui era composto il cosiddetto tripode conoscitivo e metodologico usato di medici della scuola empirica, che era appunto articolato nei tre momenti dell'*autopsía*, *historía* e *metábasis* (passaggio dal simile al simile). Secondo le ricostruzioni che ne danno Marelli 1981, p. 673 e Perilli 2004, pp. 164-68 e *passim*, la presenza della *metábasis* come terzo elemento che fa parte dell'epistemologia degli empirici non caratterizza tutto lo sviluppo storico della scuola, ma solo alcuni autori, in particolare Eraclide di Taranto, contemporaneo di Filodemo e Menodoto di Nicomedia, contemporaneo di Galeno. Negli empirici, a differenza degli epicurei, si deve registrare il

¹⁸ Si veda anche: «Infatti quando noi facciamo il passaggio logico (*metabáinomen*) partendo dalla considerazione che gli uomini nella nostra esperienza sono mortali e facciamo un'inferenza (*semeiōmetha*) circa il fatto che gli uomini dovunque sono mortali, non presupponiamo né che gli uomini intorno a cui facciamo l'inferenza sono simili a quelli nella nostra esperienza anche nell'essere mortali, né che siano simili nelle altre cose, ma che differiscano nell'essere mortali; al contrario, in maniera comune, dal fatto che tutti gli uomini nella nostra esperienza sono simili anche nell'essere mortali inferiamo (*semeiōumetha*) che anche in generale tutti gli uomini siano soggetti a morte, se non c'è niente che vada in senso contrario finanche una traccia che ci trascini nella direzione (di ammettere) che quelli siano non soggetti ad una fine; secondo questa similarità siamo invitati a sostenere che essi appaiono simili anche in questo agli uomini della nostra esperienza» (cap. 23).

¹⁹ Il concetto di «cose percepibili con la ragione» ha una lunga tradizione nella cultura scientifico-filosofica greca; oltre alle attestazioni già indicate dai DE LACY 1978, p. 128 n. 112, si può ricordare il passo del *De arte* (fine V a.C.) cap. 9. Cfr. anche Diog. Laert. 7. 51.

²⁰ Il passo continua così: «Perciò anche, dal momento che si dirà giustamente “se c'è moto, c'è vuoto” e (col. XXXVIII) “se non vi è vuoto, non c'è nemmeno moto”, allo stesso modo (si dirà correttamente) “se gli uomini nella nostra esperienza sono vulnerabili e mortali, lo sono anche quelli che si trovano dovunque”, e se non hanno tutte quelle variazioni che noi diciamo, nemmeno quelli nella nostra esperienza le avranno, poiché l'identica inconcepibilità vale per entrambi i casi».

fenomeno per cui la *metábasis*, ovvero il passaggio da simile a simile, si sdoppia in due procedimenti differenziati, entrambi basati sulla similarità: da una parte si ha l'*epilogismós*, che consiste nel passaggio da un fenomeno percepibile ad un altro fenomeno percepibile; dall'altra si ha l'*analogismós*, che consiste nel passaggio da un fenomeno percepibile ad uno non percepibile.

In definitiva, sulla scorta dei passi precedenti possiamo concludere che la traduzione più appropriata dell'espressione *metabatiké* è quella fornita da Margherita Isnardi parente, che la rende come «[rappresentazione] capace di passare da un oggetto ad un altro».

3. I TRATTATI SUGLI ANIMALI E LA POLEMICA TRA DISCONTINUISTI E CONTINUISTI

La coppia oppositiva *lógos endiáthetos* / *lógos prophorikós* si pone poi alla base di tutta una tradizione di testi appartenenti ad autori che, al contrario degli Stoici, adottano una posizione continuista. Il primo, in ordine cronologico, tra questi testi è il *De animalibus* di Filone di Alessandria, nella sua prima parte (l'anno di composizione di quest'opera ha come *terminus post quem* l'anno 48 d. C.)²¹. Seguiranno nell'ordine i tre trattati di Plutarco dedicati a questo tema, cioè il *De sollertia animalium*, il *Bruta animalia ratione uti*, il *De esu carnium*, composti tra il 70 e il 90 d. C., una sezione (62-78) del primo libro degli *Schizzi Pirroniani* di Sesto Empirico (ultimo terzo del secondo secolo d.C.), il *De natura animalium* di Eliano (170-235 d.C.) ed infine quello che viene considerato il manifesto antico del pensiero animalista, cioè il *De abstinentia* (composto nel 270 d.C.). È stata rilevata una forte omologia strutturale tra i testi di Filone, di Sesto e di Porfirio, nella presentazione della materia e nella distribuzione degli argomenti, suddivisi appunto tra argomenti che riguardano il *lógos endiáthetos* e argomenti che riguardano invece il *lógos prophorikós*²².

È impossibile in questa sede analizzare dettagliatamente queste opere. Tuttavia in maniera breve e conclusiva vorrei mostrare l'esito che subisce la contrapposizione dei due tipi di *lógos* tra gli autori di parte continuista. La coppia *lógos endiáthetos* / *lógos prophorikós* cessa di essere il luogo di una opposizione, per divenire luogo di una implicazione. In altre parole, partendo da una evidenza che viene data per scontata, il fatto che gli animali abbiano capacità espressive, cioè siano forniti di *lógos prophorikós* diviene la base per poter concludere che essi sono forniti anche di *lógos endiáthetos*, cioè di capacità cognitive, dato che il primo viene identificato come segno certo del secondo, spesso accompagnando questa conclusione con la precisazione che queste capacità sono presenti negli animali ad un grado minore o indebolito rispetto a come esse si presentano negli uomini. Si possono riportare sostanzialmente tre testi che mostrano in modo chiaro questa situazione. Il primo è di Filone di Alessandria:

Esistono comunque due tipi di ragione: l'uno risiede nella mente ed assomiglia ad una sorgente che nasce nella parte dominante dell'anima, mentre la ragione proferita è come un

²¹ Cfr. TERIAN 1981, p. 31). Il *De animalibus* ci è stato conservato in una traduzione armena del sesto secolo d.C. Nel 1822 è stato tradotto in latino da J.B. Aucher. Attualmente è disponibile sia in una traduzione inglese di TERIAN 1981 e in una traduzione francese effettuata dallo stesso autore (1988). A queste traduzioni, in comparazione con la traduzione latina, ci riferiremo nella nostra versione italiana dei passi citati.

²² Inoltre anche le opere di Plutarco e di Eliano (la seconda delle quali può dipendere più direttamente dalla prima) riportano spesso gli stessi esempi zoologici. Questi dati hanno fatto pensare all'esistenza di una stessa fonte.

ruscello che, seguendo l'ordine della natura, corre attraverso la bocca e la lingua e, da lì, raggiunge il senso dell'udito. Ma, benché i due tipi di ragione appaiano imperfetti negli animali, essi sono non di meno fondamentali (cap.12).

Il secondo è di Sesto Empirico che, in polemica con gli Stoici di cui ha riportato il pensiero pochi paragrafi prima, dice:

C'è un argomento convincente (*pithanón*) per mostrare che gli animali irrazionali non sono privi di intelligenza (*áphrona*). In effetti, se essi possiedono il discorso proferito, devono ugualmente possedere il discorso interiore, poiché, separato da quest'ultimo, il discorso proferito è inconsistente (*anupóstatos*) (*Adv. Math.* 8. 287).

Il terzo è dell'autore che può essere considerato il campione dell'animalismo antico, Porfirio:

E se il discorso proferito è un suono che significa mediante la lingua quel che si prova all'interno e nell'anima – ché questa definizione è molto corrente e non ancora legata ad una scuola, ma soltanto alla nozione del discorso – perché quanti animali parlano (*phthéngetai*) ne sono privi? E perché un animale, ancor prima di dire (*eipéin*) ciò che sta per dire, non pensa ciò che in qualche modo prova? Chiamo pensiero (*diánoia*) ciò che suona nell'animo in silenzio (3. 3. 1)

Dunque gli animali posseggono, secondo i tre autori citati, entrambe le forme di *lógos*, anche se queste in essi possono apparire «imperfette». È una definizione «gradualista» classica circa la relazione tra l'uomo e l'animale: uomini e animali si dispongono su una stessa linea e la loro differenza è solo di maggiore o minore perfezione o compiutezza.

Vorrei chiudere ricordando infine un dato problematico. Spesso i sostenitori della tesi discontinuista negano agli animali il *lógos prophorikós* sostenendo che le loro voci non sono suoni articolati. I sostenitori della tesi continuista invece insistono sul carattere di articolazione di quelle voci, che ne farebbe un segno per le loro capacità intellettive. Ad esempio Alessandro ai capitoli 13 e 15 del *De animalibus* di Filone, parlando del *lógos prophorikós*, fa riferimento ad alcuni animali (in particolare alcuni tipi di uccelli) che imparavano ad articolare i suoni ed addirittura ad emettere delle voci melodiche e ritmiche «che è possibile riprodurre e per le quali si possono scrivere delle parole». In realtà in tutta la tradizione antica gli autori che trattano separatamente le questioni relative al *lógos prophorikós* e quelle relative al *lógos endiáthetos* ricorrono ad esempi diversi nei due casi²³: gli uccelli capaci di articolare la voce, come gli usignoli, le rondini, le tortore e gli uccelli imitatori, come i pappagalli, i corvi, le gazze nel caso del *lógos prophorikós*; il ragno, le api, le formiche, il cane, etc., nel caso del *lógos endiáthetos*.

Non a caso un autore attento come Galeno distingue i due aspetti e nel *Protreptico* (1. 1), insiste, con un riferimento esplicito al *lógos endiáthetos*, sul fatto che gli animali presentano aspetti di razionalità, pur non essendo dotati di una capacità di *lógos prophorikós*. Quest'ultimo,

²³ Cfr. CHIESA 1991, p. 310.

certamente, è visto attraverso il modello del linguaggio umano e dunque è difficilmente attribuibile agli animali, mentre il *lógos endiáthetos* è letto secondo il modello platonico che lo assimila alla *diánoia* e dunque a delle capacità mentali o di ragionamento, che sono chiaramente manifestate dagli animali:

Che gli esseri viventi definiti irrazionali (*áloga*) siano del tutto privi di ragione (*lógou*) non è certo. Probabilmente in effetti, anche se essi non hanno parte alla ragione che si esprime attraverso la voce, che chiamano anche (*lógos*) *prophorikós*, tuttavia partecipano a quello nell'anima, che chiamano (*lógos*) *endiáthetos*, tutti, chi più chi meno.

In definitiva comunque le due forme di *lógos*, *endiáthetos* e *prophorikós* costituiscono la chiave di volta che permette di rendere gli animali simili – anche se in modo gradualmente inferiore – agli uomini e la loro presenza può fondare sia la dichiarazione di similarità con gli umani, sia l'atteggiamento di giustizia esteso anche ad essi. Rimane il rimpianto relativo al fatto che gli antichi non abbiano prestato maggiore attenzione alle forme comunicative degli animali a prescindere dalle forme di linguaggio tipiche degli uomini, come sono quelle specificamente linguistiche.

In seguito la coppia oppositiva *lógos endiáthetos* / *lógos prophorikós* avrà una lunghissima tradizione sganciandosi dal tema della relazione tra uomo e animale e passerà agli autori cristiani. Quindi, attraverso Agostino e Tommaso, giungerà fino all'epoca contemporanea dove sarà ripresa in maniera inedita dagli studi sul linguaggio mentale. Ma questa è un'altra storia.

Giovanni Manetti

e-mail: giovanni.manetti@unisi.it

BIBLIOGRAFIA

ARNIM 1905-1924: H. von Arnim (Hrsg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsiae 1905-1924 (trad. it. RADICE 2002).

BONIOLO - VIDALI 2002: G. Boniolo, P. Vidali (con la collaborazione di C. Piga), *Strumenti per ragionare*, Milano 2002.

BURNYEAT 1982: M. Burnyeat, *The origins of non-deductive inference*, in J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds), *Science and Speculation*, Cambridge - Paris 1982, pp. 193-238.

BURY 1935: R.G. Bury (ed.), *Sextus Empiricus, Against the Logicians*, vol. 2, Cambridge (Mass.) 1935 (rist. London 1983).

CHIESA 1991: M.C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens*, «Revue Internationale de Philosophie» 178 (1991), pp. 301-321.

CONDILLAC 1976: E.B. de Condillac, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in *Opere*, traduzione di G. Viano, Introduzione di C.A. Viano, Torino 1976.

- DELATTRE - PIGEAUD 2010: D. Delattre, J. Pigeaud (dirr.), *Les Épicuriens*, trad. du grec ancien et du latin par un collectif de traducteurs, Paris 2010.
- DIERAUER 1977: U. Dierauer, *Tier und Mensch in Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.
- GENSINI 2007: S. Gensini, *Linguaggio e anime "bestiali" fra Cinque e Seicento. Aspetti di un dibattito*, in MANETTI - PRATO 2007, pp. 229-254.
- GENSINI - FUSCO 2010: S. Gensini, M. Fusco, *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Roma 2010.
- ISNARDI PARENTE 1989: M. Isnardi Parente, *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, vol. 2, Torino 1989.
- LABARRIÈRE 2007: J.-L. Labarrière, *Aristotele, Martinet e la Signora Usignolo*, in MANETTI - PRATO 2007, pp. 99-114.
- LO PIPARO 1988: F. Lo Piparo, *Aristotle: The Material Conditions of Linguistic Expressiveness*, in MANETTI 1988a, pp. 83-102.
- MANETTI 1988a: G. Manetti (ed.), *Signs of Antiquity / Antiquity of Signs*, «Versus» 50-51 (1988).
- MANETTI 1988b: G. Manetti, *Perception, Encyclopedia and Language among the Stoics*, in MANETTI 1988a, pp.123-144.
- MANETTI 2007: G. Manetti, *Animali, angeli, macchine nella filosofia del linguaggio dall'antichità a Cartesio*, in MANETTI - PRATO 2007, pp. 9-55.
- MANETTI - PRATO 2007: G. Manetti, A. Prato (curr.), *Animali, Angeli, Macchine. Come comunicano e come pensano*, Pisa 2007.
- MARELLI 1981: C. Marelli, *La medicina empirica e il suo sistema epistemologico*, in G. Giannantoni (cur.), *Lo scetticismo antico*, Napoli 1981, pp. 659-676.
- DE MORI 2007: B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale?*, Roma 2007.
- PANACCIO 1999: C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockam*, Paris 1999.
- PERILLI 2004: L. Perilli, *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica, con una raccolta commentata delle testimonianze*, München - Leipzig 2004.
- PRATO 2007: A. Prato, *Animali, uomini, macchine nel Settecento*, in MANETTI - PRATO 2007, pp. 57-84.
- RADICE 2002: R. Radice (cur.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, raccolti da H. von Arnim; presentazione di G. Reale, Milano 2002.
- REGAN 1983: T. Regan, *I diritti animali* (ed. or. *The Case for Animal Rights*, Berkeley 1983), trad. it. Milano 1990.
- RUSSO 1975: A. Russo (cur.), *Sesto Empirico, Contro i logici*, introduzione, traduzione e note, Bari 1975.
- SINGER 1975: P. Singer, *Liberazione animale* (ed. or. *Animal Liberation*, New York 1975), trad. it. Roma 1987.
- SODANO 2005: A.R. Sodano (cur.), *Porfirio, Astinenza dagli animali*, traduzione e note; prefazione, introduzione e apparati di G. Girgenti, Milano 2005.
- TAPPE 1912: G. Tappe, *De Philonis libro qui inscribitur 'Aléxandros é perí tóu lógon échein tá áloga zóia'*, Diss. Göttingen 1912.
- TERIAN 1981: A. Terian, *Philonis Alexandrini De Animalibus*, The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary, Ann Arbor, Michigan 1981.
- TERIAN 1988: A. Terian *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia (De Animalibus) e versione armeniaca*, introduction, traduction et notes, Paris 1988.
- WELLMAN 1917: M. Wellman, *Übersehenes*, «Hermes» 52 (1917), pp. 125-135.