

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione[□]

Daniele Guastini

Università di Roma "La Sapienza"

daniele.guastini@uniroma1.it

Abstract

Through an analysis of the main passages of *Poetics* and *Rethoric* about metaphor, and through their comparison with the works of *Organon*, as well as with the Book Gamma of *Metaphysics*, metaphor is introduced into the most important path of Aristotelic philosophy.

This path, as it is well-known, is marked by the idea that *to on legetai pollachos*, "the being is said in many ways", and therefore, using Ricoeur's famous words of *The Rule of Metaphor*, «the great undertaking to say the being» requires linguistic means adapted to the task.

Among these tasks, metaphor is of primary importance. In fact, according to Aristotle, it is an essential means of expression of the ontological plurality which forms the world of human things, because of its ability – precise and approximate at the same time – to discover the likeness and the connections between things which, on the surface, appear very different.

Poche nozioni nella cultura antica, se studiate nei loro esiti e nelle interpretazioni successive, sono altrettanto esplicative del profondo mutamento di pensiero intervenuto con la cultura ellenistica e la costruzione di quella che viene definita *retorica classica*, quanto la nozione aristotelica di metafora¹. Tutti coloro i quali, da Demetrio a Cicerone a Quintiliano, ritengono di usare e definire la nozione in senso aristotelico, in realtà ne hanno già perduto il tratto saliente: vale a dire il valore eminentemente conoscitivo.

Naturalmente, qui non è possibile, neanche per sommi capi, ricostruire la storia complessa e articolata del termine dopo Aristotele, ma tuttavia non deve sfuggire che quando Cicerone prima e Quintiliano in modo ancora più sistematico poi, pur riprendendo spesso parola per parola le argomentazioni esposte da Aristotele nella *Poetica* e nella *Retorica*, inseriranno ciò che l'uno chiama *translatio* e l'altro propriamente *metaphora* all'interno della dimensione dell'*ornatus orationis*, dell'ornamento stilistico, avranno, di fatto, modificato in modo profondo il contesto in cui Aristotele aveva trattato della metafora. Contesto che il filosofo nelle due opere richiama con il termine *lexis*, e che, seguendo l'intendimento aristotelico, sarebbe forse più adeguato allargare all'intero ambito del linguaggio; questo per usare una terminologia moderna, sia al piano dell'*espressione* che a quello del *contenuto*, piuttosto che, come farà invece la retorica classica, al solo ambito, assai più delimitato,

[□] Questo contributo è il testo di una relazione tenuta a Urbino il 7 dicembre 2004 in occasione del seminario di studi *Vedere il simile nel dissimile: la metafora in Aristotele e il simbolo in Kant*.

dell'*elocutio*, dello stile².

Infatti, quello che per Aristotele era un problema schiettamente conoscitivo, che riguardava il modo in cui *theorein to homoion* (saper vedere ciò che è simile), investendo quindi – lo analizzeremo più avanti, ma già si intuisce da questa prima affermazione – in maniera cruciale la questione del riferimento agli enti e della loro relazione, e dunque, nella prospettiva aristotelica, il problema stesso del *semainein*, del significare degli *onomata*, e solo secondariamente problemi di stile, subirà nella tradizione retorica, attraverso i secoli, un progressivo capovolgimento, divenendo in misura sempre più esclusiva e sistematica un problema stilistico e acquisendo quel carattere tropologico che sarà tipico della retorica fino all'Ottocento³.

Nel Novecento, le cose, com'è noto, sono molto cambiate, e la teoria aristotelica della metafora, restituita al suo autentico connotato gnoseologico, è spesso servita agli studiosi proprio per indicare un modello d'uscita dalle secche della visione tropologica in cui la retorica s'era incagliata. Di qui, una straordinaria fioritura di testi sull'argomento, che oggi vanno a costituire un'imponente letteratura critica nel campo della nuova retorica e della filosofia del linguaggio⁴. Una letteratura che tuttavia, se riconosce in modo ormai pressoché unanime la valenza conoscitiva assegnata da Aristotele alla metafora, non sempre si è interrogata adeguatamente intorno a quale tipo di conoscenza essa metta in gioco; a quale genere di conoscenza, per Aristotele, il *metapherein* appartenga⁵.

È proprio su questo versante, eminentemente filosofico e meno battuto di altri, che il presente saggio cercherà di incamminarsi. Un cammino non agevole e tuttavia il solo, a giudizio di chi scrive, in grado di evitare un rischio corso spesso dalle interpretazioni "linguistiche" di Aristotele: quello di attualizzare in modo indebito il suo pensiero, proiettando sulla sua teoria della metafora lo sfondo categoriale proprio della concezione linguistica moderna, e mettendo in ombra, così, il quadro referenzialistico e l'orizzonte metafisico che lo accoglie, peculiari del suo pensiero e perciò imprescindibili⁶. Un cammino, peraltro, reso ancor meno agevole dalla veste editoriale in cui ci si presenta la teoria aristotelica della metafora, caratterizzata, nella fattispecie, più che dalle consuete omissioni⁷, da un curioso *hysteron-proteron* presente tra *Poetica* e *Retorica* – le due opere principali, ma, come vedremo, non esclusive, in cui Aristotele tratta della metafora – in virtù del quale le affermazioni più impegnative sul ruolo e l'importanza della metafora si trovano nella *Poetica*, ma le ragioni di queste affermazioni le ritroviamo con precisione solo nella trattazione ben più ampia ed esauriente presente nel Libro III della *Retorica*⁸, che tuttavia non fa affermazioni così impegnative e oltretutto, su un elemento fondamentale della questione, pare smentire la *Poetica*.

Ma andiamo per gradi e cerchiamo di vedere, com'è sempre buona regola, le questioni partendo dall'inizio. Come già accennato, la nozione di metafora, nel quadro della *Poetica* ha una strana sorte (peraltro un po' com'è destino di tutto questo testo, così decisivo per stabilire posizioni importanti della filosofia aristotelica e insieme, però, composito e frammentario anche più degli altri all'interno di un *corpus* che, va detto, già non brilla certo per qualità editoriali). Infatti, *to eu metapherein*, il fare buone metafore, ha in sorte nella *Poetica* l'essere identificato in modo più esplicito che nella *Retorica* come *poly de megiston*, molto più importante che ogni altro dispositivo nell'ambito della *lexis*⁹. E tuttavia, basarsi sulla *Poetica* per capire la metafora lascia adito, a meno che il testo non venga opportunamente ricompreso alla luce della

Retorica, a non pochi interrogativi e anche a qualche possibile fraintendimento. Vediamo allora di capire bene.

A partire dal cap. 19, Aristotele comincia a trattare, appunto, della *lexis*; e nel cap. 22, alla fine di una trattazione iniziata nel capitolo precedente sulla natura degli *onomata*, delle parole, si legge testualmente: «È importante utilizzare nella maniera opportuna ciascuno dei [tipi di parole] suddetti, nomi doppi e glosse, ma molto più importante è essere capaci di fare metafore» (59a 4-7).

Ora, perché «essere capaci di fare metafore» (alla lettera, Aristotele dice *to metaphorikon einai*, l'essere metaforici) è più importante, «molto più importante», che utilizzare ogni altro dispositivo linguistico? Il presente saggio cercherà di rispondere soprattutto a questa domanda; di comprendere il perché di una conclusione la quale, a una lettura d'insieme del testo della *Poetica* dedicato alla metafora, appare come un vero e proprio scatto in avanti rispetto a quanto Aristotele era andato argomentando fin lì e che sembrava invece andare nella direzione opposta, quella di una pura e semplice classificazione delle specie di *onomata*: le parole correnti (*kyria*), le glosse, le parole ornamentali, le parole metaforiche, appunto, etc. E, di conseguenza, in direzione di una classificazione dei generi di espressione che ne derivano, lasciando addirittura intendere, fino a quel momento, che la metafora, insieme alla glossa, potesse costituire un ostacolo per il raggiungimento di quella che lo Stagirita chiama *lexeos arete*, la virtù, l'eccellenza della *lexis*, e che, anche per il discorso poetico, come per ogni altro genere di discorso, indica, tanto nella *Poetica* che nella *Retorica*, con il termine *sapheneia*, chiarezza. Come la glossa produce barbarismi, così la metafora, in quanto *epiphora*, trasposizione di una parola allogria, vale a dire estranea, o da genere a specie, o da specie a genere o da specie a specie o per analogia¹⁰, produce *ainigmata*; termine che, a prima vista, si potrebbe pensare che Aristotele stia usando qui come opposto di *sapheneia*, ma a cui invece assegna qualità chiarificatrici fondamentali. Fondamentali, sebbene attinenti a un ordine di riferimento che esula da quello degli *onomata kuria*, delle parole correnti, le quali fanno chiarezza in massimo grado, denominando un ente o un evento con il suo nome proprio (per riprendere gli stessi esempi aristotelici: la nave con il termine “nave” e il suo ormeggiare con il termine “ormeggiare”, etc.)¹¹, e tuttavia, proprio per questo, hanno carattere *tapeinon*, ovverosia banale. La metafora, in altre parole, è una trasgressione dell'uso proprio, ma una trasgressione che a differenza di altri usi impropri può fare chiarezza. E può farla perché, stabilita su un'adeguatezza – un'«appropriatezza» la chiama in molti luoghi che vedremo Aristotele – di altro genere, basata non sull'ordine certo, ma insieme anche tautologico, dell'identico, bensì sull'ordine ben più complesso e sottile del simile¹².

Il problema è allora quello di comprendere bene questa diversa forma di appropriatezza; un'appropriatezza che, parafrasando Aristotele, potremmo definire enigmatica. La *sapheneia* realizzata dalla metafora è infatti, per Aristotele, quella realizzata dall'*ainigma*, la cui forma, dichiara qui, è quella di «collegare, parlando, cose esistenti [*to legonta hyparchonta*] impossibili da collegare»¹³. Definizione di cui riprenderemo più avanti la cruciale importanza per comprendere le qualità conoscitive della metafora, ma che già così ci mette nella condizione di evitare i fraintendimenti che possono essere suscitati da un testo indubbiamente poco felice (e forse in qualche passo addirittura corrotto) come quello concernente la metafora dei capp. 21 e 22 della *Poetica*, accertando come anche alla metafora Aristotele assegni – cosa che del resto verrà poi ripetutamente affermata nella *Retorica* da 1404b 1 in poi¹⁴ – il ruolo chiarificatore essenziale per la *lexis*.

E tuttavia, nonostante le precisazioni, il cap. 22 della *Poetica* sembra poi andare in direzione di un'esortazione vagamente tediosa alla misura, all'acquisizione di uno stile misurato, di un *metron koinon*, cioè di una misura comune in grado di far uso nel modo più opportuno di tutte le forme non proprie di espressione e in grado di non scadere nel *geloion*, nel ridicolo, togliendo però nello stesso tempo al discorso la banalità portata dall'esclusività dell'uso proprio.

Quindi, almeno all'apparenza, un contesto tassonomico, classificatorio. Quello peraltro recepito dalla tradizione della retorica classica, che dell'argomentazione svolta qui da Aristotele coglierà solo questo elemento – che pure c'è, intendiamoci – di carattere stilistico, e che tuttavia non rappresenta affatto il centro dell'argomentazione, né nella *Retorica* e nemmeno, malgrado certe indecisioni, nella *Poetica*. Tanto che Aristotele, poche linee più avanti nel cap. 22 della *Poetica*, potrà, di fatto, ribaltare ogni intenzione descrittiva, affermando che la metafora è molto più importante di ogni altra forma d'espressione. Perché? La risposta che Aristotele dà qui è di particolare profondità e nello stesso tempo, com'è nello stile della *Poetica*, oltremodo laconica. Continua Aristotele: «Questo [*scil.* l'essere metaforici] è la sola cosa che non si può ricevere dagli altri ed è segno di buona natura [*euphyia*]: infatti, fare buone metafore [*eu metapherein*] significa saper vedere ciò che è simile [*to homoion theorein*]]».

«Vedere ciò che è simile»; Aristotele si ferma qua. Va detto che può farlo perché nel corso della trattazione ha in parte anticipato cosa intende dire con questa definizione, tuttavia le ragioni fondamentali dell'importanza che attribuisce alla questione della metafora come attività del *trovare somiglianze* restano sostanzialmente implicite e devono essere affidate a un paziente lavoro di ricostruzione teorica delle posizioni e di confronto con altri testi, non solo quello della *Retorica*.

Ora, quali sono queste ragioni? Cosa significa effettivamente *theorein to homoion* e quale ruolo viene ad avere questa disposizione alla trasgressione del senso proprio in virtù di un tipo di appropriatezza riscontrabile mediante somiglianze, nel contesto della filosofia e della poetica aristoteliche? Per comprenderlo in tutta la sua portata, occorre approfondire in breve la questione dell'analogia, che chiunque ha familiarità con la filosofia aristotelica sa bene essere questione cruciale della sua teoria della conoscenza. Come si è già detto sopra, nella *Poetica* e nella *Retorica* si legge di metafora per analogia. Questo non è per Aristotele l'unico tipo di metafora, ma è senz'altro, come dirà nel Libro III della *Retorica*, il più «stimato» (1411a 1), perché è quello che meglio produce l'effetto conoscitivo proprio della metafora¹⁵. L'effetto spiegato dall'espressione, resa proverbiale dalla retorica aristotelica, *to pro ommaton poiein*, “il mettere davanti agli occhi le cose”; espressione di cui bisognerà comprendere bene il significato se vogliamo svelare il senso conoscitivo che Aristotele assegna alla metafora.

Ma prima di tutto riprendiamo la definizione che Aristotele nel cap. 21 della *Poetica* dà della metafora per analogia: «dico analogo quando il secondo elemento sta in relazione [*pros*] al primo in modo simile [*homoios*] a come il quarto sta in relazione [*pros*] al terzo; si dirà infatti il quarto al posto del secondo o il secondo al posto del quarto» E riprendiamo anche il bell'esempio (anche se va detto che nella *Retorica* ve ne sono di più belli) citato da Aristotele: «la vecchiaia è in relazione [*pros*] alla vita ciò che la sera è in relazione al giorno; di conseguenza si potrà chiamare la sera vecchiaia del giorno, o, come dice Empedocle, la vecchiaia 'sera della vita' o 'tramonto della vita'». Qui risulta subito chiaro come la *homoiosis* venga intesa da Aristotele nel senso preciso dell'*analogon*, della proporzionalità, ovverosia, come si legge nell'*Etica Nicomachea*,

dell'«uguaglianza di rapporti» che, come tale, «implica almeno quattro termini» (1131a 31-2). La somiglianza scaturisce solo da questa *isotes*, uguaglianza di rapporti, tra cose per il resto del tutto diverse tra loro, come la sera e la vecchiaia. La vecchiaia è simile alla sera solo in quanto il loro rapporto corrisponde a quello tra la giovinezza e il mattino. La somiglianza sta solo nella proporzione, nell'analogia appunto, tra le cose. Se la sera non avesse un certo rapporto con il giorno, se al giorno non seguisse la sera con un tramonto, quella tra la vecchiaia e la sera non sarebbe una buona metafora; non sarebbe una metafora «appropriata», come dirà, appunto, nella *Retorica*, dove usa invece la metafora della vecchiaia come paglia (1410b 13 sgg.). Quindi l'appropriatezza che consente di trasgredire l'uso proprio è un fatto di analogia. Vecchiaia e paglia sono cose assai diverse tra loro, e dire che «la vecchiaia è come la paglia» costituisce una metafora appropriata solo in quanto la paglia ha un certo rapporto con l'erba verde, analogo a quello che la vecchiaia ha con la giovinezza; e in questo modo, per dirla con le parole stesse di Aristotele, «crea apprendimento e conoscenza attraverso il genere». La vecchiaia è simile alla paglia perché «entrambe – dice – sono cose sfiorite». Sono, a loro modo, specie di un genere, *congeneri*. L'appropriatezza della metafora si spiega, insomma, nel senso di una congenericità.

In questo senso, possiamo ora senz'altro meglio intendere l'affermazione della *Poetica* riportata sopra, secondo la quale gli *ainigmata*, risultato della metafora, hanno l'effetto «di collegare mediante parole cose esistenti impossibili da collegare». Impossibili, data la distanza che separa gli enti su cui la metafora viene portata e che è riducibile solo in virtù dell'uguaglianza di rapporti e della congenericità che la metafora individua. Il che ci mette subito nella condizione di comprendere bene come la metafora costituisca un dispositivo teoretico piuttosto singolare. Un dispositivo, per Aristotele, riconducibile alle procedure logico-diairetiche tipiche della definizione, quelle che operano per *genere prossimo* e *differenza specifica*, ma anche abbinato a una capacità di *approssimazione* assai più spiccata di quella presente in altri dispositivi teoretici. È esattamente questa approssimazione a consentire la trasgressione dell'uso proprio tipica della metafora. Infatti, se è vero che in tutto l'ambito dell'*aistheton*, del sensibile, la conoscenza dell'universale procede *kat' analogian*¹⁶, tuttavia il tipo di analogia da cui scaturisce la metafora è di natura assai più approssimativa. D'altra parte, risulta immediatamente evidente che un conto è cogliere i principi del movimento che accomunano due enti pur diversi tra loro come il falco che vola alto nel cielo e il carro pesantemente trascinato dai buoi, e un altro conto è cogliere ciò che accomuna e rende congeneri la paglia e la vecchiaia. È necessaria una ben maggiore dose di approssimazione per riconoscere la somiglianza e la congenericità che c'è tra la paglia e la vecchiaia e poterne così traslare appropriatamente i significati, trasgredendo l'uso corrente. Infatti, né la nozione d'identità, né quella di universalità in senso stretto – ossia quella di cui si legge all'inizio degli *Analitici Primi* come «ciò che esprime l'appartenere o ad ogni oggetto o a nessun oggetto» della nozione in predicato (24a 18-19) – fanno al caso della metafora. Tra il tramonto e la vecchiaia c'è solo somiglianza e non identità di cause e principi. E nemmeno tutte le vecchieie assomigliano a un sereno tramonto – alcune assomigliano alla notte più buia – o non tutti i giudici assomigliano a un altare di giustizia¹⁷.

Nondimeno, la somiglianza riconosciuta mediante la metafora, Aristotele la intende in un senso tutt'altro che soggettivo o arbitrario, ritenendo che debba basarsi su un'uguaglianza di rapporti, su una proporzione, un'analogia appunto, la cui assenza

pregiudica l'appropriatezza della metafora. Un'appropriatezza che, come viene esplicitamente dichiarato nel Libro III della *Retorica* (1405a 11), deriva proprio dall'analogia. Infatti, a differenza di quanto sostengono i sofisti – che, come ci ricorda Aristotele, ancora ai suoi tempi difendevano la libertà dell'uso linguistico e in sostanza l'arbitrarietà del linguaggio – anche per la metafora si deve parlare «di un termine più proprio [*kyrioteron*], più simile, più adeguato di un altro a comporre le cose davanti agli occhi» (1405b 10-2). Esistono metafore «inappropriate» e «non chiare», che lo Stagirita precisa significativamente come *poietikos agan*, troppo poietiche rispetto ai *pragmata*, alla realtà delle cose¹⁸. E sono proprio questi *pragmata*, questi *hyparchonta*, le cose effettive, a decidere per l'appropriatezza della metafora, la quale, dunque, benché più approssimativa di quella su cui si decidono gli *onomata kyria*, non per questo è arbitraria.

Insomma, possiamo girarci intorno quanto vogliamo, ma alla fine dobbiamo concludere che, come ogni altra relazione semantica, anche il rapporto di somiglianza e congenericità su cui si basa la metafora è pensato da Aristotele nel senso di un rapporto tra le *cose* su cui la metafora viene portata; nel senso di un rapporto proporzionale tra gli enti e i loro attributi: l'essere sfiorita della paglia come, trasponendo, l'essere sfiorita della vecchiaia. E per questo, non ogni *epiphora*, non ogni trasposizione è valida e appropriata. Essa è effettiva solo se l'autorizzano le *cose* su cui viene portata. La sua trasgressione dell'uso proprio dev'essere a sua volta *appropriata* e quest'appropriatezza viene alla metafora dalle cose stesse.

Anche nel caso della metafora, quindi, come per ogni altro dispositivo semantico, un rapporto di natura precisamente ontologica, nel quale in questione è – per dirla con il celebre *incipit* del Libro Gamma della *Metafisica* – ciò che l'ente è in quanto tale e i suoi attributi reali (*ta hyparchonta*), e non la struttura, quanto si vuole ampia ed esaustiva, di usi e significati linguistici entro la quale una metafora può essere realizzata. La metafora tra la paglia e la vecchiaia è ammessa, per Aristotele, non dall'uso linguistico effetto di una natura arbitraria del segno, ma perché è realizzata su una somiglianza. Una somiglianza quanto si vuole difficile da scorgere, magari non vista fino al momento prima, che proprio la metafora porta alla luce e che, tuttavia, dev'essere reale, per così dire “già data” tra gli enti in questione. Effettiva come quella riguardante ogni altra relazione semantica. La trasgressione metaforica non porta con sé creatività o invenzione linguistica. Con essa non s'inventa nulla. Semmai si scopre qualcosa. È un dispositivo linguistico e concettuale essenziale per scoprire un rapporto ontologico, una somiglianza che c'è effettivamente tra gli enti e che consente di trasgredire in modo pertinente l'uso proprio del linguaggio. Tanto che, addirittura, la metafora si può realizzare anche quando mancano i termini sui quali porre l'analogia, purché l'analogia sia effettiva¹⁹. Insomma, anche la metafora per Aristotele è effetto di qualcosa che esiste già nell'ambito ontologico e che mediante la trasgressione dell'uso proprio del linguaggio si porta solo in superficie; che, diciamo così, si pesca dal fondo ontologico su cui il linguaggio riposa.

Ma va anche detto che da questo punto di vista la metafora non aggiunge granché al contesto referenzialistico nel quale Aristotele concepisce la questione del significato, del *semainein*. Non c'è, infatti, relazione semantica per Aristotele – in questo, direi, perfettamente in linea con l'impronta tipicamente naturalistica del pensiero greco – che possa prescindere da questo rapporto ontologico originario, “naturale”, che le parole, dalla sua prospettiva, intrattengono con le cose²⁰. Non vi prescindono nemmeno la

metafora e le sue “trasgressioni” linguistiche, sempre guidate da un’*appropriatezza* che le riporta agli enti e ai loro attributi. A suo modo vale anche per la metafora ciò che vale per la significazione in generale, di cui si legge nel *Peri hermeneias*: sebbene il dispositivo che porta alla significazione linguistica sia convenzionale, arbitrario (cfr. 16a 20 sgg.), nondimeno il significato delle parole consiste poi nella «denominazione degli oggetti» ed è così dipendente dalle cose da far ritenere possibile ad Aristotele, come riportato esplicitamente in un'altra opera importante per determinare la posizione aristotelica sul linguaggio, le *Confutazioni sofistiche*, servirsi dei nomi al posto delle cose «come simboli che sostituiscono gli oggetti» (165a 8)²¹.

Tuttavia, e qui sta la particolarità della teoria aristotelica della metafora, il senso e le procedure della somiglianza che si individua per mezzo della metafora sono del tutto *sui generis* rispetto alle procedure che determinano il significato e l’identificazione dei nomi propri, i quali, a modo di vedere di Aristotele, possono sostituire l’oggetto denominato proprio perché gli corrispondono pienamente. Infatti, se anche la metafora riconosce ciò che è comune in cose diverse tra loro, come la paglia e la vecchiaia, l’altare e il buon giudice, tuttavia questo *koinon*, pur in qualche modo universale, non raggiunge mai il livello della piena e formale universalità descritto negli *Analitici Primi*, che permette di identificare Socrate e Corsico entrambi come uomini. Perciò, se non è un caso che Aristotele impieghi anche per la metafora il termine *theorein* – perché anch’essa ha il carattere tipico del sapere *teoretico*, quello che Aristotele ritiene in grado di prendere le distanze da «ciò che è più noto per noi»²², vale a dire dalla dimensione puramente sensibile dell’*aisthesis* e dell’*empeiria*, risalendo cause e principi in sé comuni ai più diversi enti e fenomeni – però il tipo di analogia e di *theorein* in gioco nella metafora ha caratteri ben più approssimativi di quello in gioco nei nomi propri.

Anzi, a guardar bene, la questione è proprio questa. Va detto che l’importanza della metafora sta esattamente nella capacità che essa ha, pur pagando senza dubbio un prezzo di maggiore approssimazione logica, di trasgredire l’uso proprio, facendo esulare il discorso dalle relazioni più dirette e comuni, più universali nel senso stretto del termine, così da riuscire in tal modo a scendere con maggiore dettaglio nel particolare²³. Essere come la paglia non è una qualità della vecchiaia nello stesso senso in cui la mortalità è una qualità di tutti gli uomini e quindi di ogni singolo uomo. Il rapporto di congenericità tra paglia e vecchiaia non corrisponde al rapporto esistente tra uomo e mortale. E nondimeno “essere come la paglia” è una qualità ugualmente determinante della vecchiaia; mostra una congenericità che, se noi non scoprissimo attraverso questa trasposizione, questa trasgressione dell’uso proprio dei termini, perderemmo, perdendo con essa qualcosa di essenziale sulla vecchiaia.

Ora, l’approssimazione e il tipo di congenericità e appropriatezza di cui è portatrice la metafora possono essere determinati anche più precisamente nel contesto della filosofia e della logica aristoteliche. Un contesto segnato da una presa di distanze netta ma graduale dalla logica platonica dei Grandi generi esposta nel *Sofista*. Infatti, attenendoci al quadro logico-semantico esposto all’inizio delle *Categorie*, opera senz’altro tra le prime nella cronologia del *corpus* aristotelico, in cui viene affermato che le parole sarebbero di tre specie: omonime, sinonime e paronime²⁴, la logica “trasgressiva” della trasposizione metaforica non trova ancora un posto adeguato.

Detta con la massima semplicità possibile, omonimi per Aristotele risultano due nomi uguali ma riferiti a cose diverse; per fare un noto esempio tratto dalla *Retorica* (1401a 16-8), si prenda la parola “cane” – definita vuoi come animale abbaiante, vuoi

come costellazione celeste – che nei due casi ha in comune il nome, ma non, appunto, la definizione²⁵. Sinonimi si dicono invece due nomi, uguali aventi in comune la definizione della sostanza: per esempio il termine “animale” usato per definire il genere di appartenenza tanto dell’uomo che del bue (poi a loro volta specificati come *zoon logon echon*, animale che ha il *logos*, uno, e animale ruminante, l’altro).

Ora, non è difficile capire, anche da queste poche battute, come la relazione metaforica non sia riconducibile né all’ordine dell’omonimia, né, tanto meno, all’ordine della sinonimia. Infatti, la trasposizione tra paglia e vecchiaia non ha né i tratti del rapporto di sinonimia né quelli del rapporto d’omonimia, e ciò per un motivo molto semplice: perché alla base della relazione metaforica non c’è né quel rapporto d’identità ontologica che sta alla base della sinonimia, né quel rapporto di differenza ontologica che sta alla base dell’omonimia. La metafora comporta solo un rapporto di analogia e somiglianza, una congenericità che, come tale, esula sia dell’identità che dalla differenza in senso stretto. Qualcosa che ha il carattere – e riprendiamo qui i termini usati da Aristotele di passaggio in *Poetica* 21 – del *pros*, dell’essere in relazione e non dell’essere identico o differente. Il carattere, possiamo dire, della *proximità*. Paglia e vecchiaia non sono né sinonimi né omonimi perché non sono né identici, né diversi. Sono ontologicamente prossimi, sono simili, perché condividono attributi che li determinano, che li qualificano, e che la metafora, mediante la trasposizione, la trasgressione dell’uso proprio da essa effettuata, sa vedere, sa scoprire. Perché questa relazione si renda visibile, occorre saper ben distinguere il genere logico dell’*homoion*, di cui la metafora è esattamente una forma di *theoria*, sia dal genere logico del *thateron*, del diverso, che da quello del *tauton*, dell’identico²⁶.

Ora, da questo punto di vista, diviene assai più interessante e risolutivo il rapporto che intercorre tra metafora e paronimia. Più di uno studioso ha indicato l’essenziale valenza ontologica assegnata da Aristotele alla nozione di paronimia²⁷. Del resto, nella definizione stessa di paronimia si riscontra innanzitutto un richiamo alle relazioni ontologiche che autorizzano le connessioni etimologiche alla base della paronimia: è *apo tinon*, a partire da qualcosa, che le relazioni etimologiche possono essere messe in atto nella lingua e i termini differire solo per la flessione. “Grammatico” si dice in ragione di un qualche riferimento alla “grammatica”, e questa relazione etimologica è a sua volta autorizzata, più in profondità, da una sostanziale relazione ontologica. La comune radice etimologica dei termini è segno di una più profonda radice ontologica che li accomuna come paronimi. Ora, com’è noto, i termini di questa relazione paronimica s’inquadrano esattamente nella più generale e cruciale questione del *legetai pollachos*, della molteplicità dei significati dell’essere tipica dell’ontologia aristotelica e della critica di Aristotele a Platone, che nel Libro Gamma della *Metafisica* viene portata con queste parole:

L’essere si dice in molti modi [*pollachos*], ma in relazione a uno [*pros en*] e ad una qualche natura, e non per omonimia, ma nello stesso modo in cui si dice ‘sano’ [*hygieinon*] ciò che è in relazione [*pros*] alla ‘salute’ [*hygieian*]: o in quanto la salvaguarda, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nello stesso modo in cui si dice ‘medico’ [*iatrikon*] ciò che è in relazione [*pros*] alla medicina [*iatriken*] (o in quanto possiede la medicina, o in quanto ha una buona disposizione verso di essa, o anche in quanto è opera della medicina) e, in modo simile, si potrebbero prendere altri esempi oltre a questi. (1003a 33-b 4)

Il carattere pur molteplice dell’essere, il suo potersi dire in molti modi, si dice tuttavia sempre *pros en*, in relazione a uno – che più avanti Aristotele dirà essere l’*ousia*, la sostanza determinata, della cosa in predicato – e quindi, da un punto di vista linguistico,

non presenta i tratti dell'omonimia, ma precisamente quelli della paronimia, delle diverse flessioni etimologiche «a partire da qualcosa», cioè dalla sostanza, singola e determinata, il celebre *tode ti*, che li unisce. In questo contesto, tra le modalità del *to on legetai pollachos*, l'essere detto metaforicamente non compare.

Tuttavia, quando nel Libro I dell'*Etica nicomachea* Aristotele avrà modo di tornare sulla questione in un contesto diverso da quello del Libro Gamma della *Metafisica* – in cui si era trattato dell'*episteme* che ricerca cause e principi della sostanza – ovverosia quando deve scendere nell'ambito etico-pratico della ricerca sul bene, e ripete che «il bene si dice in altrettanti modi che l'essere» (1096a 24), stavolta, dopo aver anche qui scartato l'ipotesi che tutto quanto si dice “bene” lo si possa dire per mera omonimia, porrà la questione se i beni hanno lo stesso nome perché derivano da un'unica realtà (nel qual caso sarebbero tutti sinonimi), o perché *pros en*, in relazione a uno (e quindi paronimi), oppure «meglio – afferma – per analogia», aggiungendo, «come, infatti, è [bene] la vista per il corpo, è [bene] l'intelletto per l'anima ed è [bene] un'altra cosa per un'altra realtà».

Qui possiamo ormai riconoscere senza difficoltà la proporzionalità e l'analogia che consente la trasposizione e la “trasgressione” metaforiche²⁸. Tra i molteplici modi di dire l'essere è ora inclusa, almeno indirettamente, anche la metafora. La sua centralità e importanza appaiono, insomma, come una sorta di scoperta graduale da parte di Aristotele, indotte dalla sua definitiva presa di distanze dal maestro Platone e procedute di pari passo con la consapevolezza della complessità che attende il compito di dire l'essere nella sua molteplicità e polisemicità, e per il quale non sono sufficienti le sole nozioni di paronimia, sinonimia e omonimia²⁹.

In altre parole, è come se, con la teoria della metafora sviluppata nella *Poetica* e nella *Retorica*, Aristotele si fosse accorto, prendendone atto, che le relazioni semantiche all'interno di un essere che può dirsi in molti modi non si esauriscono in senso paronimico, ma comportano ulteriori forme di prossimità. In particolare, il *metaphorikon*, quell'abilità metaforica che, come ormai sappiamo bene, mette in grado di «collegare, parlando, cose esistenti altrimenti impossibili da collegare». Tra la parola “paglia” e la parola “vecchiaia” non c'è alcuna relazione in senso paronimico, eppure la loro trasposizione fa ugualmente scoprire una somiglianza in grado di riconoscere la congenericità e la prossimità ontologica tra cose a prima vista molto distanti tra loro. Cercare di approssimarsi al carattere eterogeneo, complesso, articolato dell'essere comporta la necessità di trasporre i nomi propri, andando oltre le relazioni paronimiche. Per cercare di rendere conto della molteplicità delle circostanze particolari e dei casi specifici in cui si attua e ci è noto l'essere, ci vediamo spesso costretti a usare improprietà. Del resto, sta a dimostrarcelo proprio l'esperienza linguistica ordinaria, in cui diciamo “sano” non solo qualcosa che è in senso stretto relativa alla salute, ma anche un'economia o a un discorso; e lo possiamo fare, senza cadere in quell'indeterminato in cui – come si legge nel Libro Gamma della *Metafisica*³⁰ – può cadere il *semainein* quando si allontana dall'uso proprio dei nomi, perché, nell'orizzonte della molteplicità dell'essere, abbiamo la capacità di muoverci proprio realizzando quel tipo di analogie che, pur allontanandoci dal senso proprio dei nomi, ci permettono di trovare ulteriori appropriate somiglianze e relazioni in grado di *dire* l'essere molteplice degli enti in predicato. La metafora è strumento centrale di questa ulteriore forma di relazionalità, più approssimativa di quella paronimica, e tuttavia altrettanto fondamentale per *poter dire* un essere così composito.

Una scoperta importantissima, questa della somiglianza e della prossimità semantica

tra gli enti al di là delle loro risultanze etimologiche, che, una volta assunta consapevolmente in tutte le sue conseguenze, ha contribuito in modo definitivo a delineare i tratti propri della filosofia aristotelica e a metterla a dovuta e definitiva distanza dai richiami, pur potenti, della logica platonica dei Grandi generi e dalle sue procedure diairetiche.

Del resto, cos'è questo essere in relazione, essere simile sotto certi rispetti ma non sotto tutti, questa prossimità e congenericità, messi in gioco nella metafora, se non la caratteristica più propria dell'essere in senso aristotelico? La prossimità, la relazione *prossemica* – termine di conio aristotelico usato proprio nella *Retorica* e nella *Poetica* (con termine moderno potremmo dire *connotativa*)³¹ – implicata nella metafora si scopre così importante perché, in definitiva, è caratteristica di quella che per Aristotele è la natura stessa dell'essere. La metafora, con i suoi scarti, le sue trasgressioni dell'uso proprio, ma pur sempre appropriata, risponde meglio di quanto non possano fare sinonimia e omonimia e, in certa misura, la stessa paronimia, del *pollachos*, della natura molteplice e polisemica che Aristotele assegna all'essere.

Questa è la conclusione a cui – forzandone un po' la lettera, ma senza tuttavia, mi pare, tradirne mai l'intento – ci fa giungere la teoria aristotelica della metafora e con cui possiamo spiegarci la primaria importanza assegnatale da Aristotele nell'ambito della *lexis*. Molte altre cose dovremmo naturalmente aggiungere alla nostra analisi, ma ormai direi che il quadro appare chiaro: l'importanza della metafora sta nella sua capacità di adattarsi alla molteplicità dell'essere, ai molteplici significati secondo cui esso può venir detto. In questo senso, si mostra come uno strumento insostituibile della conoscenza umana. Conoscenza nella quale l'universale si può raggiungere solo a prezzo di un'astrazione conoscitiva il cui dispositivo è proprio quell'*analogon*, di cui la metafora è una specie linguistica fondamentale.

Per Aristotele, ciò vale a suo modo per l'*episteme* e per le procedure del sillogismo dimostrativo, che procedono, appunto, *kat'analoghian*, ma vale soprattutto per la *doxa*, per quel sapere dell'*eikos*, del probabile, dell'*hos epi to poly*, del perlopiù, in cui ogni cosa va considerata nella sua effettiva e specifica contingenza e in cui trovare analogie comporta una capacità di approssimazione assai più articolata e complessa. Un campo in cui per conoscere occorre saper scendere nel particolare³² – e vedere la prossimità tra cose che, prese una a una, sono molto distanti tra loro, ma che nondimeno, data proprio questa capacità tipicamente umana di approssimazione (ciò che nella *Poetica* aveva richiamato con il termine *euphyia*, e nel Libro III della *Retorica* richiamerà con il termine *eustochia*, sagacia, indicandola come la vera attitudine filosofica della metafora³³), riusciamo a vedere nelle loro somiglianze e in questo modo a conoscere meglio. Dunque, un campo, quello della *doxa*, che per sua stessa natura rende necessario uno sguardo senz'altro meno rigoroso, più “trasgressivo”, ma forse anche più acuto e penetrante; quello stesso di cui la metafora è il dispositivo linguistico più importante.

Del resto, proprio la stretta affinità della metafora con il campo della *doxa* sta a spiegare perché ritroviamo la metafora al centro della riflessione retorico-poetica di Aristotele e non altrove³⁴. Da questo punto di vista, il Libro III della *Retorica* (in particolare il cap. 10) è ben più chiaro ed esplicito della *Poetica*, mettendo in relazione la metafora con l'*enthymema*, cioè il sillogismo retorico, e in questo modo avvicinandola alle forme di universalizzazione tipiche del sillogismo dialettico, capace di concludere, come si legge nel Libro I dei *Topici*, non da elementi veri e primi, come

il sillogismo epistemico, ma dagli *endoxa*, da elementi fondati sull'opinione (100a 18 sgg.)³⁵. Per Aristotele, la relazione verte intorno alla prerogativa che fin dall'inizio abbiamo indicato come quella risolutiva nell'individuazione della natura della metafora: la capacità di *pro ommaton poiein*, comporre le cose davanti agli occhi, su cui si misura la bontà e appropriatezza tanto della metafora che degli *entymemata*³⁶.

Ora, questa definizione della metafora come un «comporre le cose davanti agli occhi», che ci siamo volutamente riservati per la conclusione, è quella che meglio spiega la natura ultima della metafora e la rete di relazioni conoscitive entro cui Aristotele la inserisce. Essa, infatti, coinvolge eloquentemente tanto il sillogismo retorico che la mimèsi poetica, nei cui ambiti la metafora produce chiarezza proprio perché compone le cose davanti agli occhi. Cosa questa definizione significhi, Aristotele lo indica con un'espressione che si ritrova sia nella *Retorica* a proposito degli *enthymemata* (1410b 20 sgg.), che nella *Poetica* e nella stessa *Retorica* a proposito dei principi generali della *mimesis* (*Poet.* 48b 5-18; *Reth.* 1371b 4-9): perché fa vedere all'improvviso, afferma, che «questo è quello», e in questo modo «fa apprendere», realizzando una conoscenza «che prima non esisteva». Ciò vale, appunto, tanto per gli *enthymemata*, la cui pregevolezza dipende proprio dal carattere metaforico della loro *lexis*, che li rende non superficiali (cioè troppo evidenti, tautologici, incapaci di uscire dal circolo della sinonimia e dell'uso proprio), né oscuri e incomprensibili, realizzando «un rapido apprendimento» e facendo «nascere conoscenza, anche se prima non esisteva, nel momento stesso in cui vengono pronunciati»; quanto vale per la mimèsi poetica, la quale, come si legge all'inizio di *Poetica* 17, deve «comporre le trame [*mythous*] e fornirle di *lexis*, ponendole davanti agli occhi [*tithemenon pro ommaton*]», vale a dire, «vedendole nel modo più manifesto, come se si divenisse insieme agli stessi fatti narrati» (55a 21-5). Il *poiein pro ommaton* esprime, insomma, quella capacità di sintesi, di “improvvisazione”, di “abbreviazione” conoscitiva, propria della metafora e che determina il carattere di sorpresa, di originalità, di scarto rispetto alla norma, che è tipico della *lexis* metaforica.

In altre parole, si può dire in conclusione che Aristotele abbia pensato al sapere che si realizza per mezzo della metafora come a un sapere di tipo *incoativo* (e quindi per definizione non paronimico), che, come tale, trova terreno particolarmente fertile nei due ambiti nei quali, non a caso, la teoria della metafora costituisce un luogo teorico fondamentale. In ambito poetico, dove l'immagine poetica, sia essa un quadro, una poesia o una rappresentazione teatrale, imita, *ripete* l'oggetto imitato, ma al solo precipuo scopo di svelarne tratti pertinenti non evidenti al primo sguardo. In ambito retorico, in cui il discorso, pur se sempre *riferito a uno*, è davvero efficace e persuasivo solo quando in grado di svelare tratti pertinenti inediti intorno a questo determinato *uno* di cui si parla, connotandone in modo originale e sorprendente somiglianze e relazioni, ed evitando così la banalità e la ripetizione tautologica.

In questi ambiti, la metafora fa saltare agli occhi che *questo è quello*, facendoci così d'improvviso riconoscere la somiglianza tra cose molto distanti tra loro e in questo modo permettendoci di “ripertinentizzare”, diciamo così, la nostra stessa familiarità con le cose, ampliandola e approfondendola.

Ora, questo *toi poiein pro ommaton*, effetto proprio della metafora, è, afferma Aristotele, un fatto di *euphuia*, di *eustochia*, modalità tipiche di conoscenza nell'ambito della *praxis*. Costituisce, insomma, una sorta di alternativa conoscitiva all'analiticità dell'*episteme* in quel campo in cui l'universalizzazione secondo le procedure epistemiche pagherebbe un prezzo di astrazione troppo alto e perciò non è applicabile.

Per esso vale ciò che si legge nel Libro III della *Retorica* a proposito della *gnome*, della massima, la forma più compiuta di *entymema*: come questa è un'affermazione riguardante l'universale pratico – che, come tale, non può essere interamente ricondotta alla forma del discorso universale che abbiamo visto definire negli *Analitici primi* – così direi che anche la metafora è un mezzo che ci consente di «parlare in universale di ciò che non è universale» (1395a 7), una necessaria improprietà e approssimazione, una trasgressione dell'uso proprio, eppure appropriata.

Ecco, in definitiva, le caratteristiche salienti di questo sapere di cui la metafora è parte integrante e «più importante» mezzo espressivo, e che coinvolge, nel modo che è tipico della filosofia di Aristotele, etica, retorica, poetica: un sapere incoativo, poetico, approssimativo – nell'*Etica nicomachea* si spinge a dire addirittura *pachus*, grossolano (1094b 21) – e tuttavia, proprio per questo, fondamentale in quanto capace di adeguarsi bene al *pollachos*, alla molteplicità dei significati dell'essere.

Bibliografia

- Aubenque, P., 1962, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.
- Barthes, R., 1970, *La retorica antica*, trad. it. Milano, Bompiani (1972).
- Derrida, J., 1971, *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in *Margini di filosofia*, trad. it. Torino, Einaudi (1997).
- Dupont- Roc, R. e Lallot, J., 1980, *La Poétique d'Aristote. Texte, traduction, notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot*, Paris, Ed. Du Seuil.
- Guastini, D., 2004², *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Roma-Bari, Laterza.
- Lausberg, H., 1949, *Elementi di retorica*, trad. it. Bologna, Il Mulino (1969).
- Lo Piparo, F., 2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza.
- Lorusso, A.M., cur., 2005, *Metafora e conoscenza*, Milano, Bompiani.
- Mortara Garavelli, B., 2000⁵, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani.
- Perelman, C., e Olbrechts-Tyteca, L., 1958, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, trad. it. Torino, Einaudi (1966).
- Ricoeur, P., 1975, *La metafora viva*, trad. it. Milano, Jaca Book (1981).
- 1983, *Tempo e racconto*, vol.I, trad. it. Milano, Jaca Book (1986).
- Sadun Bordoni, G., 1994, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- Saussure, F. de, 1922, *Corso di linguistica generale*, trad. it. Bari, Laterza (1970³).
- Snell, B., 1963, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino, Einaudi (2002).
- Wieland, W., 1962, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi*, trad. it. Bologna, Il Mulino (1993).

Zanatta, M., 1989, *Le categorie di Aristotele*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli.

Note

¹ La paternità della nozione di *metaphora* è generalmente riconosciuta ad Aristotele, anche se la prima occorrenza va ascritta a Isocrate, che nell'*Evagora*, orazione databile intorno al 370-366 a.C., parlando del modo in cui i poeti rappresentano gli dei, afferma che essi «possono esporre tali fatti non solo con espressioni ordinarie [*tetagnemois*], ma quando con esotismi [*xenois*], quando con neologismi [*kainois*], quando con metafore [*metaphorais*]» (9.9). Precedentemente ad Aristotele, il verbo *metapherein* è stato adoperato in ambito linguistico anche da Demostene, che lo usa, sebbene in modo piuttosto indeterminato, nella *Leptinea* del 355 a.C. (20. 113, 126). L'uso della metafora è invece, come vede bene Snell (2002, 269-312), fatto antichissimo, già ben documentato nella lingua omerica.

² E comunque, pur all'interno dell'*elocutio*, la retorica classica, se avesse seguito alla lettera gli intendimenti aristotelici, avrebbe in ogni caso dovuto porre la metafora nell'ambito di ciò che Quintiliano aveva definito *perspicuitas* (VIII 2, 1-11), ovvero sia gli strumenti che forniscono chiarezza al discorso – dei quali, come vedremo, anche la metafora per Aristotele fa parte – piuttosto che nell'ambito dell'*ornatus*. Per un primo generale orientamento nella mappa stratificatasi attraverso i secoli della retorica classica, vedi Lausberg (1969). Sulla storia della retorica antica e i suoi esiti, vedi, tra gli altri, Barthes (1972).

³ Del resto, solo in questa prospettiva allargata si può comprendere perché Aristotele nei suoi testi abbia potuto indicare come metafore la gran parte di quei casi che la retorica classica, all'interno della sua teoria dei tropi, cioè delle variazioni stilistiche, distinguerà in modo sempre più specifico come sineddoche, metonimia, sinestesia, etc. e, viceversa, perché definizioni della metafora divenute fondamentali nell'ambito della retorica successiva ad Aristotele, come quella di *similitudo brevior* (Quint. 8.6.8; cfr. anche Cic. *de or.* III, 39-40) non avrebbero potuto essere accolte da Aristotele, il quale, al contrario, parlava della similitudine come di una «specie di metafora» cui però manca un elemento, come vedremo, essenziale per fare buone metafore: quello che definisce *to pro ommaton poiein*, il mettere davanti agli occhi (cfr. Arist. *Reth.* 1406b 19 sgg.).

⁴ Inutile qui dare conto della abbondantissima mole di opere incentrate sulla metafora nel Novecento. Per una sintetica ma precisa ricostruzione della questione, con ampio repertorio bibliografico, vedi Mortara Garavelli (2000⁵, 159-65). Tra i testi italiani più recenti sulla metafora, si segnala senz'altro, anche per l'ampiezza della ricostruzione storica del concetto, Lorusso (2005), con ampi saggi dedicati ad Aristotele.

⁵ In questo senso, fa senz'altro eccezione Ricoeur (1981) (vedi in particolare gli studi I e VIII), il quale ha colto e tematizzato, con la profondità che ha contraddistinto tutto il suo pensiero, i tratti filosofici presenti nella teoria aristotelica della metafora. Tuttavia, l'ambizione mostrata qui da Ricoeur, quella di *destrutturare* la teoria aristotelica della metafora fino a farne punto d'origine della tesi, sostenuta dal filosofo francese, secondo cui «non esiste luogo che non sia metaforico», in realtà finisce per modernizzare Aristotele oltremisura (destrutturandola, quindi, in modo rovesciato rispetto a chi, come Nietzsche, Heidegger, Derrida, ha invece posto la concezione aristotelica della metafora a origine del discorso metafisico; discorso che, proprio grazie alla tesi, come vedremo implicita nella teoria della metafora aristotelica, secondo la quale le parole possono avere un senso metaforico perché hanno un senso proprio, ha potuto cancellare la propria traccia d'origine, ossia il fatto che i concetti della metafisica non sono che metafore abusate, di cui, a forza di abusarne, si è perduta l'origine metaforica). Nell'orizzonte delle ricostruzioni “genealogiche”, volte a rintracciare l'interesse che si nasconde dietro le intenzioni esplicite del pensiero di un autore, e delle quali, per Ricoeur, sono stati maestri Nietzsche e Heidegger (in relazione a quest'ultimo, Ricoeur nel suo testo cit. discute e cerca di circoscrivere l'affermazione di Heidegger secondo la quale: “il metaforico esiste solo entro i confini della metafisica”) è forse allora più convincente la tesi radicale portata da Derrida (1997), e anch'essa ampiamente discussa da Ricoeur nel suo testo, secondo la quale va imputato ad Aristotele di aver basato tutta la sua teoria della metafora su una ontologia del senso proprio – ciò che Ricoeur (1981, 20-7 e 384-90) invece nega – così da smascherarne, dal punto di vista di Derrida, il gioco metafisico e coglierne alla perfezione, per destrutturarla, l'impronta referenzialistica. Nella prospettiva genealogica proposta da Ricoeur, direi che,

dati certi presupposti, alla fine non è un caso che s'inerisca l'incontro, sancito nell'opera "gemella" di quella sulla metafora [cfr. Ricoeur (1986, 7-8)], tra la teoria aristotelica della metafora e la teoria kantiana dello schematismo. Con il risultato di spostare il problema aristotelico della contemplazione (*theorein*) della somiglianza sul piano, va detto assai diverso perché impiantato su un paradigma soggettivistico ancora del tutto estraneo ad Aristotele, del lavoro dell'«immaginazione produttrice» tipico del pensiero critico kantiano (*ibidem*, 8). A ogni modo, ciò che invece tenteremo di fare qui sarà proprio sospendere, nei limiti del possibile, ogni interpretazione di tipo genealogico, cercando di calarci all'interno della prospettiva da cui Aristotele guardava al mondo – quella onto-teologica comune a tutto il pensiero greco classico – al fine di comprendere ragioni appartenenti a un orizzonte di pensiero altro da quello del soggettivismo moderno e delle sue successive crisi.

⁶ Tra queste, di recente, Lo Piparo (2003), testo che, con una finezza d'analisi che meriterebbe ben altro approfondimento di quello che può dedicargli questa nota, purtuttavia anch'esso in modo forse troppo attualizzante propone una lettura linguistica di Aristotele – peraltro non interessata alla questione della metafora – ampiamente compatibile con il quadro della moderna arbitrarietà del linguaggio.

⁷ Le omissioni tipiche di un *corpus*, come quello che ci è rimasto da Aristotele, di tipo "esoterico", ossia non pubblicato dal suo autore e non sistemato in vista di una circolazione delle opere fuori dal Peripato.

⁸ Che sappiamo per certo, dati i riferimenti continui che in esso Aristotele fa alla *Poetica*, («come abbiamo detto nella *Poetica*», «come abbiamo accennato», etc.) essere successivo.

⁹ Che, ripetiamo, secondo l'intendimento aristotelico, abbraccia, senza fare le distinzioni che poi farà la linguistica moderna – e ciò è già di per sé significativo – l'intero ambito linguistico: per dirla con Dupont Roc e Lallot (1980, 340 sgg.), sia l'ambito del *significante* che quello del *significato*, e che, se fa distinzioni, le fa eventualmente proprio in merito a questioni di stile, dal momento che, stando a quanto si legge in *Poet.* 19, problemi come la dizione, la recitazione, etc. – Aristotele fa l'esempio di un'espressione come "Canta, o dea, l'ira..." che può essere intonata come un comando o come una preghiera – a suo dire neppure appartengono alla *poietike* propriamente detta (56b 8-18).

¹⁰ Per capire aiutiamoci brevemente con gli esempi che qui fa lo stesso Aristotele (57b 10-26). «Chiamo da genere a specie – afferma – una metafora come 'la mia nave è ferma là': infatti l'ormeggiare è qualcosa come uno stare fermi». La trasposizione qui avviene dal genere "stare fermi" alla sua specie "ormeggiare". «Chiamo da specie a genere una metafora come 'diecimila cose nobili ha fatto Odisseo': infatti diecimila è molto e qui sta per molto». In questo caso la trasposizione è dalla specie "diecimila" al genere "molto". «Chiamo da specie a specie una metafora come 'avendo attinto l'anima col bronzo' e 'avendo tagliato [l'acqua] col bronzo affilato'; in un caso, infatti, si è detto 'attingere' per 'tagliare', nell'altro 'tagliare' per 'attingere': entrambe infatti sono una specie del genere 'togliere via'. Infine chiamo analogo quando il secondo elemento sta in relazione [*pros*] al primo in modo simile [*homoios*] a come il quarto sta in relazione [*pros*] al terzo: si dirà, infatti, il quarto al posto del secondo o il secondo al posto del quarto [...] La vecchiaia è in relazione alla vita [*pros bion*] ciò che la sera è in relazione al giorno [*pros hemeran*]; di conseguenza si potrà chiamare la sera 'vecchiaia del giorno' o, come dice Empedocle, la vecchiaia 'sera della vita' o 'tramonto della vita'. Ciò semplicemente perché la vecchiaia sta in relazione alla giovinezza similmente a come la sera sta in relazione al giorno. Per mezzo di questi esempi, tra l'altro, si capisce ancora meglio perché Aristotele abbia potuto intendere come metafore figure retoriche in seguito distinte, dalla sineddoche (il meccanismo della *pars pro toto*) alla metonimia (quello dello scambio di nome): perché a interessarlo era la relazione semantica e logica che consente di fare tali trasposizioni e questa è in tutti i suddetti casi *metaforica* nel senso da lui inteso.

¹¹ Qui si inserisce la questione cruciale del criterio di distinzione tra metafora e *onoma kyrion*, parola corrente, normale. Va detto a chiare lettere che l'ambito da cui scaturisce questa normalità è quello dell'uso linguistico, lessicologico – «dico *kyrion* la parola adoperata da tutti» (*Poet.* 57b 3) – e non c'è, per dirla ancora con Ricoeur, «nessun abisso metafisico» (1981, I, 25) nella nozione che Aristotele mette in contrapposizione con quella di metafora. E tuttavia, non si può non vedere, cosa che vede bene Derrida, come questa ordinarietà semantica possa poggiare a sua volta soltanto su una concezione referenzialistica, sulla base della quale per Aristotele è del tutto lecito pensare ai nomi o in termini di riferimento normale alle cose o in termini di scarto e trasgressione rispetto a tale normalità. In questo quadro, viene alla luce tutta l'importanza della riflessione che Aristotele dedica alla questione dell'*idion*, del proprio, nel Libro I dei *Topici* (101b 36 sgg.). *Idion*, afferma infatti Aristotele, è ciò che appartiene in senso proprio a un oggetto: per esempio, la grammatica in senso proprio all'uomo (a differenza del dormire che appartiene anche agli altri animali) e che quindi sta con l'oggetto in un rapporto «convertibile di predicazione». Ora, è evidente che, pur nello sfalsamento di piani, *idion* e *kyrion* – uno legato al piano ontologico, l'altro al piano lessicologico – tuttavia condividono lo stesso sfondo referenzialistico. Una parola viene considerata

da Aristotele *kyrion*, corrente, normale, quando se ne fa uso in senso proprio, cioè nei termini di una convertibilità tra l'oggetto e la predicazione. L'ormeggiare è proprio della nave e solo di quella e il suo uso *kyrion*, corrente, dipende da questa originaria proprietà, non da mera consuetudine. E la metafora è pensata da Aristotele esattamente nei termini di uno scarto, di una trasgressione di questo uso proprio e quindi in dipendenza da esso. Il *kyrion* mostra, insomma, di affondare le sue radici nell'*idion*, e perciò, da questo punto di vista, direi che è pienamente condivisibile l'affermazione di Derrida, criticato per questo da Ricoeur (1981, 24-5), secondo cui «il valore di *idion* sembra sostenere, senza esserne alla ribalta, questa metaforologia» [Derrida (1997, 319)]. D'altra parte, va aggiunto che non si capirebbe davvero perché una parola corrente, se Aristotele non stesse intendendo la sua normalità in dipendenza dall'uso proprio e dalla convertibilità di cui parla nei *Topici*, dovrebbe fare, come dice nella *Poetica* e nella *Retorica*, più chiarezza di una meno corrente. Per tutte queste ragioni, ma anche con le suddette cautele, d'ora in poi tradurremo, come del resto fa la gran parte dei traduttori, l'espressione *onoma kyrion* con “parola in senso proprio”.

¹² Sulla metafora come trasgressione *appropriata* del senso tautologico od omonimico – dell'omonimia parleremo ampiamente più avanti – imposto dall'uso proprio, cfr. *Reth.* 1412b 3-13, passo in cui si sostiene che la capacità della metafora di assegnare un senso altro a una parola, la rende più «sottile [*sophon*]».

¹³ Tanto che, dato quello che Aristotele dice dell'*ainigma*, sia nella *Poetica* che nella *Retorica*, è assai dubbio che lo si possa rendere bene traducendolo, come spesso ancora si legge anche in traduzioni recenti, con *enigma*, termine caricato dalla tradizione retorica classica del senso di *oscurità* che invece Aristotele assegnava solo alle cattive metafore. Forse meglio sarebbe tradurlo con *allusione*.

¹⁴ Vedi, tra gli altri passi di *Reth.* III, 1404b 36; 1405a 8. Vedi anche 1406b 8, in cui si parla di metafore inappropriate perché *asapheis*, termine che in questo caso si può perfettamente rendere con *oscuire*; e 1406b 19 sgg., in cui in definitiva si distingue tra metafora e similitudine proprio per il grado inferiore di chiarezza che quest'ultima realizza rispetto alle buone metafore: «le similitudini sono metafore che hanno bisogno di *logos*», ossia di spiegazione, perché non mettono le cose “davanti agli occhi”.

¹⁵ Forse si potrebbe dire di più: che ogni metafora, per come la concepisce Aristotele, in quanto *epiphora* tra generi e specie, in qualche modo porta in sé un segno analogico. Del resto, non sarebbe difficile ricostruire in ogni metafora appropriata, in quanto tale, un rapporto di proporzionalità relativo al genere e alla specie. È come se nelle metafore da specie a genere, o da genere a specie, o da specie a specie fossero omessi i conseguenti; ma un'omissione comunque sempre ripristinabile nella forma: l'ormeggiare è in relazione allo star fermi come una specie è in relazione al suo genere; o il tagliare è in relazione all'attingere come una specie è in relazione a un'altra specie dello stesso genere. Il rapporto logico-proporzionale è sempre presente. In questo senso si comprende anche il riferimento della *Poetica* al fatto che – cosa su cui torneremo anche più avanti – ci può essere metafora anche se uno dei termini dell'analogia non esiste (57b 26). Perciò trovo particolarmente efficaci, per quanto riguarda la questione aristotelica, definizioni classiche della metafora come quella proposta in Perelman e Olbrechts-Tyteca (1966, 421 sgg.) di «analogia condensata» (benché, a partire da questa definizione, gli stessi autori abbiano poi inteso distinguere tra il rigore analitico dell'analogia scientifica e una certa approssimazione “poetica” dell'analogia metaforica).

¹⁶ Cfr. *Metaph. Lambda*, 1070a 30 sgg., in cui si legge che cause e principi sono diversi per le diverse cose sensibili e identici solo *kat'analogian*, legittimando quindi in via definitiva ciò che Aristotele era andato sostenendo fin dal libro *Alfa*: che l'*episteme*, il sapere più rigoroso dell'uomo, può essere solo dell'universale, che coglie per analogia ciò che è comune in cose diverse tra loro; per esempio il principio del movimento nelle più diverse cose che si muovono, o la causa efficiente, rintracciabile tanto nel medico per la guarigione del malato, quanto nel padre per la nascita del figlio.

¹⁷ Un altro bell'esempio che Aristotele fa nella *Retorica* e che trae da Archita, il quale aveva detto che un giudice è come un altare. Questa per Aristotele è una metafora appropriata, perché presenta un'analogia «non evidente». Infatti, sia presso il giudice che presso l'altare, spiega, «può rifugiarsi chi ha subito ingiustizia» (1412a 12-4). Ora, aggiungiamo noi, naturalmente non tutti i giudici sono come altari di giustizia; alcuni possono essere ingiusti e corrotti. L'essere come un altare non attiene alla definizione universale del giudice. In senso universale, il giudice è colui che applica la legge, giusta o sbagliata che sia. In altre parole, “essere come un altare di giustizia” non appartiene al giudice in senso proprio; tra l'altare e il giudice non c'è un rapporto «convertibile di predicazione». Ciononostante, un giudice può essere paragonato a un altare e l'individuazione della somiglianza con l'altare mette “davanti agli occhi” qualcosa di essenziale riguardo al giudice, che deve attenere a ogni giudice perché possa essere

considerato un buon giudice, ossia un *vero* giudice: la sacralità della sua missione, l'onestà che deve contraddistinguere, il coraggio che lo deve sorreggere, etc.

¹⁸ Le «metafore inappropriate», «oscure», le «espressioni troppo poetiche» sono causa dello *psycron*, dell'intellettualismo, della freddezza dell'espressione (*Reth.* 1406b 5 sgg.), esatto opposto della banalità dell'espressione di cui s'è detto sopra a proposito dell'uso proprio.

¹⁹ La *Poetica* fa l'esempio dell'espressione "seminando la fiamma divina", verso di una tragedia ignota, che viene da una serie di analogie implicite e che Aristotele usa come esempio di un'altra importante prerogativa da lui riconosciuta alla metafora: quella di poter coniare attraverso il meccanismo dell'*epiphora* parole nuove allorché si renda necessario nominare certe cose ancora senza nome (57b 26-58a 1).

²⁰ Per Aristotele è impossibile nell'analisi del linguaggio prescindere dal piano ontologico. Tanto che, diversamente da tutti gli altri campi del sapere della sua epoca, su ognuno dei quali Aristotele ha realizzato o progettato di realizzare una scienza, non è neppure pensabile qualcosa come una scienza a sé del linguaggio, una linguistica distinta dalla *filosofia prima*, di cui, per Aristotele, il linguaggio costituiva solo uno strumento, un *organon* appunto. È proprio su questa primarietà ontologica che si giocano le differenze di fondo tra la concezione referenzialistica, cui neanche Aristotele, da buon greco, si sottrae, e la linguistica moderna. D'altra parte, non è un caso che Saussure, istituendo i *principi generali* della scienza linguistica, cominci proprio col criticare, direttamente o indirettamente, la teoria aristotelica degli *onomata* e i suoi presupposti ontologico-metafisici, affermando che «il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica», che poi proporrà di chiamare, rispettivamente, significato e significante (1970³, 83 sgg).

²¹ Ecco il passo completo, in cui, tra l'altro, si fa riferimento al metodo migliore per confutare la sofistica, la quale, secondo Aristotele, fa gioco proprio sull'ambiguità e sull'omonimia di cui il linguaggio soffre non riuscendo mai ad aderire completamente alla vastità del campo ontologico: «Poiché, infatti, non è possibile discutere presentando le cose stesse [*auta ta pragmata*] e ci serviamo invece dei nomi come di simboli che sostituiscono le cose, riteniamo che ciò che accade a proposito dei nomi accada anche a proposito delle cose, come nel caso di coloro che fanno calcoli usando i ciottoli». Ora, è pur vero che Aristotele riporta questa posizione per respingerla, tuttavia, il motivo per cui la respinge, come si può leggere subito dopo, sta a ulteriore conferma della sua concezione referenzialistica. Infatti, il passo continua in questi termini: «Ma non è così; infatti, mentre il numero dei nomi e dei discorsi è limitato, il numero delle cose è illimitato. È perciò inevitabile che uno stesso discorso e un unico nome significhino più cose. Come, dunque, nell'esempio ricordato coloro che non hanno l'abilità di maneggiare ciottoli vengono ingannati da coloro che lo sanno fare, allo stesso modo, a proposito dei discorsi, coloro che con i nomi non ci sanno fare, cadono in ragionamenti errati, o discutendo essi stessi o ascoltando gli altri» (165a 6-18). In base a questa concezione vicaria del linguaggio, si capisce perfettamente perché nel *De interpr.*, subito dopo aver sostenuto, contro Platone, l'arbitrarietà della denominazione, abbia comunque potuto concludere che «i discorsi [*logoi*] sono veri nello stesso modo in cui lo sono le cose [*pragmata*]» (19a 33): perché la convenzionalità del linguaggio per Aristotele si ferma – a usare ancora una volta le categorie della linguistica moderna – all'ambito del significante e non coinvolge la sfera del significato, lo stadio in cui «il nome diventa simbolo» (16a 30), che invece, sebbene non sempre in modo diretto (talvolta in modo, appunto, metaforico), riflette la struttura ontologica del mondo. Perciò, Aristotele non avrebbe potuto condividere l'affermazione di Saussure a fondamento della linguistica moderna secondo cui «il segno linguistico è arbitrario» (1970, 86). Sulla concezione aristotelica del linguaggio, assai complessa e la cui definizione dovrebbe tirare in ballo molte altre opere oltre quelle accennate qui – naturalmente a cominciare da *Metaph. Gamma*, a cui però più avanti accenneremo – tra le opere più recenti, vedi, tra gli altri, l'equilibrato Bordini (1994), con ampia rassegna bibliografica.

²² Secondo la celebre distinzione presente nel Libro I della *Fisica*, secondo cui «ciò che è più noto per noi», ossia i *phainomena* da cui pure muove la conoscenza, deve lasciare il posto a ciò che è «più noto per natura», ossia «in assoluto [*aplos*]» (184a 16-8). Su questa distinzione, basilare per la gnoseologia aristotelica, resta fondamentale, Wieland (1993), che ne indica anche i cruciali collegamenti con il problema del linguaggio.

²³ Sempre facendo riferimento all'inizio degli *Analitici primi* va detto che la metafora attiene più a ciò che qui chiama discorso «particolare [*en merei*]» – quello, si legge, che esprime «l'appartenere a qualche oggetto o il non appartenere a qualche oggetto o il non appartenere a ogni oggetto» della nozione in predicato – che al discorso universale (cfr. 24a 19-20, corsivo mio).

²⁴ Anzi, a voler essere fedeli al testo, e a ulteriore dimostrazione del quadro referenzialistico in cui Aristotele si muove, bisogna precisare che per lo Stagirita a essere omonime, sinonime e paronime sono

innanzitutto le cose, e i nomi lo sono per conseguenza. «Omonime – scrive Aristotele – sono le cose di cui soltanto il nome è in comune [...] sinonime le cose di cui oltre al nome è in comune anche la definizione [*logos*] della sostanza [...] paronime le cose che traggono la denominazione a partire da qualcosa, differendo per la flessione, come dalla grammatica il grammatico [...]» (*Cat.* 1a 1-14).

²⁵ Sulla questione degli *homonyma*, vedi *Reth.* 1404b 37-8, in cui, cosa assai significativa, si legge che di essi si servono i sofisti, che possono lavorare d'astuzia sulle ambiguità che le omonimie producono. Vedi anche 1401a 14-24 in cui gli omonimi vengono posti alla base del sillogismo eristico.

²⁶ Nella logica dei Grandi generi esposta da Platone nel *Sofista*, è assente proprio il genere dell'*homoion*, che Platone ritiene di poter ricondurre diaireticamente o al *thateron*, con cui può perfettamente spiegare la questione del non-essere, superando brillantemente le aporie logiche in cui era caduto Parmenide, o al *tauton*. Di fatto, questa assenza rende però impossibile a Platone definire in modo appropriato lo statuto dell'immagine, che, nel quadro di pensiero del *Sofista*, resta in definitiva costretta entro una dimensione mai del tutto adeguata. O quella di una completa identificazione con l'*eidōs* dell'ente di cui è immagine, e la cui imitazione costituisce ciò che qui Platone chiama *eikastike*, tecnica produttrice di *eikōnes*, di immagini vere delle cose – vere perché copie non della parvenza sensibile dell'ente, ma del modello archetipo, appunto dell'*eidōs*, di cui l'ente partecipa. O quella di un'altrettanto completa diversificazione rispetto a tale *eidōs*, capace perciò di dare luogo soltanto a imitazioni dell'apparenza sensibile delle cose (*phantastike*), e quindi a un tipo di somiglianza ingannevole perché distante dal vero, falsa. Schiacciata tra identità e differenza, all'immagine viene dunque sottratta la natura più autentica, che non è mai quella di essere in tutto e per tutto identica o diversa rispetto all'ente di cui è immagine, ma è quella di essere simile, verosimile, *eikos*. Questa nozione di verosimiglianza in Aristotele acquisisce sfumature e una complessità che invece Platone, dal *Sofista* (240b) al *Fedro* (272d sgg.), aveva sempre inteso ridurre, riconducendola interamente alla falsità o alla verità in base all'identità o alla differenza con il modello archetipo di cui è immagine, senza mai riuscire a comprendere fino in fondo come stia proprio nella relazione di somiglianza la proprietà posseduta dall'immagine di svelare tratti essenziali dell'ente di cui è immagine – cosa che, al contrario, comprende bene Aristotele.

²⁷ Una lunga tradizione, fin dall'antichità, ha colto la valenza ontologica della nozione aristotelica di paronimia e il suo legame con la questione, che ora affronteremo, del *legetai pollachos*. Per un primo rapido orientamento, anche bibliografico, tra le varie posizioni, vedi Zanatta (1989, 402-9).

²⁸ L'ha riconosciuta, tra gli altri, Aubenque (1991, 201-3) il quale, con la solita straordinaria lucidità, parla di questa analogia – di cui, peraltro, la Scolastica fece principio della convertibilità tra essere, bene e uno, intendendola nel senso dell'identità e sovvertendo così di sana pianta gli intendimenti aristotelici – come di un'analogia in senso metaforico, ricollegandola alla *Poetica* e alla *Retorica*.

²⁹ Qualcosa che ha a che fare con questa scoperta, del resto, è riscontrabile già in un passo del Libro IV dei *Topici*, in cui Aristotele, ragionando sulle varie possibilità d'inclusione della specie nel genere, distingue, oltre all'omonimia e alla sinonimia, «ciò che si dice metaforicamente» (123a 33).

³⁰ Cfr. *Metaph. Gamma*, 1006a 34-b 10, in cui viene riproposta la questione dell'*idion*, proprio a partire dal quale i nomi possono anche avere molteplici significati e senza il quale non è possibile alcun significato e alcun discorso.

³¹ Vedi *Reth.* 1374a 13; *Poet.* 1457a 17; vedi anche *De interpr.* 16b 6.

³² Com'è perfettamente delineato nel modello del sapere pratico esposto da Aristotele nelle *Etiche*: un modello che, in quanto concernente la *praxis*, l'azione, non può che riguardare i particolari e di cui la *phronesis*, la saggezza pratica, è la forma più adeguata di conoscenza (vedi in part. *Eth. nic.* 1140a 24 sgg.).

³³ Vedi *Reth.* 1412a 11. Il termine *eustochia* costituisce un interessante paronimico dal verbo *stochazomai*, che significa *mirare, tendere* a qualcosa, e che nell'*Eth. nic.* designa la modalità forse più propria del sapere etico, indicando la caratteristica *stocastica* della virtù etica, cioè la sua propensione a mirare a un giusto mezzo tra eccesso e difetto di passioni. Un *meson*, una *giustizia*, che, tuttavia, non può essere predeterminata come lo è un rapporto aritmetico (il 6 come medio tra 2 e 10), ma, proprio mediante l'uso della *phronesis*, dev'essere di volta in volta commisurata alle circostanze particolari in cui viene sollecitata. Sul carattere stocastico del *meson*, vedi 1106a 14 sgg.

³⁴ Su questo mi permetto di rinviare a Guastini (2004², 81 sgg.), in cui la questione è stata analizzata soprattutto in riferimento all'ambito poetico e ai suoi risvolti etico-pratici.

³⁵ Barthes (1972, 21) chiama significativamente l'*entymema* – che forse potremmo tradurre nel modo più fedele con l'espressione *argomentazione retorica* e di cui Aristotele tratta a lungo in tutti i libri della *Retorica* – «sillogismo approssimativo».

³⁶ Ciò si capisce bene guardando alla figura retorica che, secondo Aristotele, meglio esprime il carattere sillogistico dell'*entymema*: la massima [per esempio: “non esiste uomo che sia del tutto felice” (*Reth.* 1394a 19 sgg.)], la quale costituisce una deduzione di cui vengono semplicemente sottaciute le premesse (“poiché è schiavo o delle ricchezze o della fortuna”). Come tale, essa è un sillogismo, il quale, benché manchi della certezza propria del sillogismo analitico, tuttavia possiede il carattere universale proprio di ogni sillogismo, con, inoltre, la capacità di condensare un’intera deduzione in un’unica espressione, che la fa assomigliare per più di un verso alla condensazione che è tipica anche della metafora.