

Animali, angeli e macchine

I

Come comunicano e come pensano

a cura di

Giovanni Manetti e Alessandro Prato



Edizioni ETS

Lo statuto semiotico della comunicazione angelica nella teologia tra XIII e XIV secolo

Costantino Marmo
(Università di Bologna)

1. Introduzione

L'esperimento mentale condotto da teologi e filosofi medievali sulla comunicazione angelica presenta un indubbio interesse per la storia della semiotica: come cercherò di mostrare in ciò che segue, la nozione di segno viene sottoposta a vere e proprie prove (teoretiche) e finisce addirittura per essere abbandonata, da parte di alcuni autori, dando luogo alla teoria paradossale, ai nostri occhi, di una comunicazione non solo silenziosa, come si addice agli angeli, ma totalmente priva di segni. Il dibattito sul linguaggio angelico, che qui esaminerò a grandi linee, costituisce un importante banco di prova per le teorie medievali del segno e in particolare per la teoria agostiniana, che ne uscirà radicalmente modificata. La teoria di Ockham, che conclude questa breve rassegna, assieme alla sua teoria del linguaggio mentale ha prodotto una svolta determinante nella filosofia e nella teologia medievali e, come cercherò di mostrare in conclusione, un'interpretazione della teoria ockhamista del linguaggio angelico può portare qualche ulteriore chiarimento anche alla sua teoria sul funzionamento del linguaggio umano, soprattutto dal punto di vista del destinatario o dell'interprete.

2. Il segno angelico tra monoplanarità e biplanarità: le teorie di Bonaventura e Tommaso

Le teorie più note sono quelle sostenute dai 'campioni' della

teologia scolastica del XIII secolo: Bonaventura da Bagnoregio (ca. 1217-1274), Alberto Magno (in parte) (fine sec. XII-1280) e Tommaso d'Aquino (ca. 1224-1274)¹. Per tutti questi teologi vale un assunto teorico di partenza: i pensieri di un angelo non sono accessibili agli altri angeli. Ciò avviene solo in parte per ragioni analoghe a quelle per cui i pensieri di un uomo non sono accessibili agli altri uomini. Nel caso dell'uomo entrano infatti in gioco due fattori: la volontà di celare i propri pensieri e l'ostacolo della corporeità (*grossities corporis*). Nel caso degli angeli, notoriamente privi di corpo, vale evidentemente solo il primo fattore: la volontà di non manifestare ad altri i propri pensieri. In questo senso, il pensiero di un angelo diventa segno quando viene volontariamente aperto, reso accessibile a un altro angelo². Ma qual è allora la differenza tra un concetto (o specie intelligibile) di un angelo quando questi pensa tra sé e sé e un suo concetto quando decide di manifestarlo ad altri? Dal punto di vista ontologico, non sembrerebbe esserci alcuna differenza. Così dice infatti Bonaventura:

non è necessario che sia diverso realmente [dalla specie], ma è sufficiente che sia diverso per la relazione. La specie infatti che viene considerata in sé e quella che può essere protesa a un altro sono identiche, ma sono diverse per la relazione [che la seconda ha verso l'altro]³.

Naturalmente, tutto dipende da come si considera sul piano ontologico la relazione. Trattandosi in questo caso di una relazione fondata sulla volontà e quindi non di una relazione reale, bensì di ragione, la differenziazione che essa comporta nell'aggiungersi a una specie intelligibile è minima.

¹ Cfr., in generale, Chrétien 1979.

² Bonaventura da Bagnoregio, *In II Sententiarum librum*, d. 9, a. 3, q. 1: 269a; Alberto Magno, *Summa de creaturis*, IV, q. 60, a. 2: 633b e 636b; Tommaso d'Aquino, *In II Sententiarum librum*, d. 11, q. 2, q. 3: 287; Id., *Summa theologiae*, I, q. 107, a. 1: 488.

³ Bonaventura, *In II Sent.*, d. 9, a. 3, q. 1: 270a-b: «non oportet quod differat re [a specie], sed sufficit quod differat comparatione. Eadem enim species est, quae consideratur in se, et quae potest protendi ad alterum, relatione differens». Sulle teorie di Bonaventura, cfr. Faes de Mortoni 1995; sulle teorie di Tommaso, cfr. Faes de Mortoni 1986; Panaccio 1997; Suarez-Nani 2002.

C'è un altro aspetto da mettere in rilievo a proposito della nozione di segno in quanto applicata alla specie intelligibile manifestata da un angelo a un altro angelo. In un altro contesto (quello della definizione della nozione di *sacramentum*), Bonaventura riprendendo una teoria precedente sulla natura doppiamente relazionale del segno afferma che ogni segno in quanto relazione si riferisce a due termini: l'oggetto significato (*quod significatur*) e il destinatario (*cui significatur*), e sottolinea inoltre come la relazione essenziale, costitutiva del segno sia la prima e non la seconda⁴. In questo contesto, invece, dovendo esplicitare la nozione di comunicazione angelica (*locutio*) in opposizione al semplice pensare (*cogitatio*), il teologo francescano mette in rilievo soltanto la seconda relazione: il concetto che un angelo usa per pensare e che è di per sé nascosto alle altre menti angeliche può diventare segno (per gli altri) solo se è svelato, ma senza subire alcuna trasformazione sostanziale. Non è un caso che Tommaso d'Aquino, nel suo commento alle *Sentenze* di Pier Lombardo, qualificchi di metaforica la nozione di segno in quanto applicata alla comunicazione angelica⁵.

È con Alberto Magno che il problema delle due relazioni ricomerge e prende una piega differente.

3. Il segno intelligibile biplanare: Alberto Magno ed Egidio Romano

Le questioni affrontate da Alberto Magno mostrano una sensibilità semiotica non comune per il XIII secolo, benché le soluzioni proposte non siano sempre molto approfondite. Per esempio, Alberto si chiede in quale delle tradizionali categorie di segni (naturali o convenzionali) rientrino i segni angelici. In una risposta fornita nel suo commento alle *Sentenze*, Alberto

⁴ Cfr. *In IV Sent.*, d. I, pars I, a. un., q. 2: 15b (cfr. Rosier 1994: 112-118, sui rapporti tra la teoria di Bonaventura e quella di Richard Fishacre, prima, e di Ruggero Bacon, poi).

⁵ Tommaso, *In IV Sent.*, d. I, q. 1, art. 1, vol. IV: 10 e 13-14.

sostiene esplicitamente che i segni angelici sono naturali, ma che la loro *determinatio* è *ad placitum*: ciò significa che quando l'angelo pensa un concetto universale, questo è un segno o rappresentazione naturale della cosa; quando invece tale concetto universale viene usato dall'angelo per riferirsi a un individuo particolare (questa è la *determinatio*), esso acquista una valenza di arbitrarietà. Nella *Summa theologica* (o «Summa di Colonia», ca. 1270) Alberto giunge a riformulare la definizione di segno di Agostino, in una direzione analoga a quella già presa da Ruggero Bacone (1214-1292)⁶:

Agostino dice che il segno è ciò che, a prescindere dall'aspetto che pertiene *ai sensi o al pensiero*, fa conoscere qualcosa d'altro⁷.

Esistono, infatti, segni che non sono sensibili e tra questi si collocano esattamente i concetti, in quanto segni delle cose. Il linguaggio umano e quello angelico sono simili sotto diversi aspetti, tra i quali anche quello della significazione, e di conseguenza anche a quest'ultimo si potranno applicare le distinzioni proposte da Aristotele all'inizio del *De interpretatione*:

è necessario che i segni attraverso i quali (gli angeli) parlano siano segni dei concetti e delle specie che costituiscono l'intelligenza angelica [...] ed è necessario che quelle specie siano segno delle cose di cui essi parlano⁸.

Si tratta di un argomento che mette in discussione radicalmente la teoria fin qui esaminata, riportando in primo piano la necessità di distinguere anche per il linguaggio angelico un piano dell'espressione dal piano del contenuto e che richiede, per poter fare questo, di applicare il triangolo semantico di Aristotele e Boezio alla significazione angelica. Ci si attenderebbe una

⁶ Su cui cfr. Rosier 1994: 96-100, e Marmo 1994: 20-27.

⁷ *Summa theologica*, II, IX, q. 35.2, 380a: «Augustinus dicit quod signum est, quod praeter speciem quam ingerit sensibus vel cogitationi, aliud facit in notitiam veniens».

⁸ *Summa theologica*, II, IX, q. 35.2, 380b: «oportet quod signa per quae [angeli] loquuntur sint signa intentionum et specierum quae sunt intelligentia angelica... et oportet quod illae species sint notae rerum de quibus loquuntur».

confutazione o un qualche tentativo di ovviare alla difficoltà. Invece no: Alberto ammette semplicemente che anche nel linguaggio angelico si possono ritrovare gli elementi del triangolo aristotelico:

All'ultimo argomento occorre rispondere che esso semplicemente conclude, dal momento che è corretto e vero [quel che dice]: le specie intelligibili, infatti, sono segni dei concetti degli angeli e questi concetti sono segni delle cose di cui essi parlano, ma si tratta di segni intelligibili e non sensibili⁹.

Come si può vedere, non solo sono venute in primo piano le cose, oggetto della conoscenza e del discorso angelico e umano, ma Alberto Magno ha cercato di rendere conto della distinzione, considerata evidentemente fondamentale, tra significante e significato – che nella teoria di Bonaventura e Tommaso si era ridotta a ben poca cosa – rifacendosi al testo base per eccellenza dell'analisi semantica del linguaggio umano. La conclusione è quindi che i segni usati dagli angeli per comunicare non sono gli stessi di cui essi si servono per conoscere; i primi sono segni dei secondi, che a loro volta sono segni delle cose.

Egidio Romano (1243/47-1316), pur muovendosi generalmente nell'alveo del pensiero tomista, sulla questione dei segni angelici sembra piuttosto riprendere i suggerimenti di Alberto Magno. Tra i vari modi di cui gli angeli si servono per comunicare, uno è completamente indipendente dalla corporeità¹⁰. Il

⁹ *Ivi*: 387b: «Ad ultimum dicendum quod hoc simpliciter procedit, quia recte verum est: species enim intelligibiles sunt notae conceptuum angelorum, et ipsi conceptus sunt notae rerum de quibus loquuntur angeli, sed sunt notae intelligibiles et non sensibiles».

¹⁰ Gli angeli, secondo Egidio Romano, sono in grado di comunicare innanzitutto attraverso le due modalità di cui si servono per parlare con gli uomini (riproduzione dei suoni delle lingue umane e produzione di immagini direttamente nell'immaginazione umana), ma possono comunicare a vicenda in almeno due altri modi. Il primo corrisponde alla lingua scritta degli uomini: si tratta di un sistema di segni grafici (figure geometriche o altre forme), che gli angeli producono applicando la propria virtù al cielo empirico o a qualunque altro corpo e che possono servire per mostrare i propri pensieri agli altri angeli. L'altro modo è quello di cui si parlerà nel testo (cfr. *Faës de Motu* 1988 e Nanti-Suarez 2002).

punto di partenza è la critica alle teorie di Tommaso (e di Boaventura) sul ruolo della volontà nel trasformare un pensiero (segno per sé) in comunicazione (segno per l'altro). La comunicazione tra angeli non può consistere nel semplice 'orientamento' della specie intelligibile del locutore verso il destinatario, dovuto a un atto di volontà:

Ma se l'angelo vuole rivelare la sua volontà a un altro angelo riflette sulla parola intelligibile in quanto attraverso di essa comprende e secondo il suo modo di comprendere forma in se stesso un segno intelligibile che esprime la sua comprensione; così che se attraverso la sua parola intelligibile o il suo atto di comprensione comprende questo [individuo] in modo determinato, formerà in se stesso un segno intelligibile che rappresenta questo [individuo] in modo determinato; se invece comprende l'opposto o qualcosa d'altro, riformerà in se stesso un segno intelligibile che rappresenta l'opposto o quel qualcosa d'altro¹¹.

La volontà entra in gioco non nello svelare o manifestare un contenuto mentale al destinatario, ma – posto che i pensieri connessi a nuclei semantici indipendenti (che nelle lingue corrispondono ai categorie) sono di per sé manifesti – piuttosto nello specificare il contenuto del pensiero-segno nel riferimento a determinati individui o in senso negativo (ciò che nelle lingue naturali si realizza, in generale, con l'uso di sintagmema, come i pronomi dimostrativi o la negazione). Ciò che un angelo può vedere nella mente di un uomo o di un angelo inferiore sono solo i concetti cui corrispondono realtà ontologicamente consistenti diverse dagli individui (nature comuni e altri universali), non abbastanza da comprendere a cosa effettivamente egli stia pensando. Nella mente di un altro angelo, l'angelo vede,

11. *De cognitione angelorum*, q. 12: 111rb-va: «Sed si angelus vult revelare suam voluntatem alteri angelo conuerit se super verbum intelligibile prout per ipsum intelligit et iuxta suum intelligere format in seipso signum expressuum sue intellectiois; ut si per suum verbum intelligibile siue per suam intellectioem intelligit determinate hoc formabit in se signum intelligibile representans determinate hoc; si vero intelligat oppositum vel aliquid aliud, reformabit in se signum intelligibile representans oppositum vel illud aliud» (cit. in Faes de Mortoni 1988: 90, n. 61).

per esempio, la specie di uomo (*species hominis*) e la specie di bianco (*species albi*), ma non è in grado di indovinare se stia affermando l'una dell'altra presa individualmente o universalmente («quest'uomo è bianco», «l'uomo è bianco» o «tutti gli uomini sono bianchi»), in modo affermativo o negativo («quest'uomo non è bianco», «l'uomo non è bianco», oppure «qualche uomo non è bianco» o «nessun uomo è bianco»). O ancora: può vedere nella mente di un uomo la specie del nemico e quella della fuga, ma non sa se egli ha intenzione di scappare o di affrontare la lotta, rifuggendo dalla codardia della fuga: lo può indovinare in questo caso, servendosi di altri indizi come il pallore improvviso (l'allontanamento del sangue dal volto verso il cuore) o come il rossore del volto (conseguenza dell'afflusso di sangue e di calore dall'interno verso l'esterno)¹².

L'intelletto angelico è solo parzialmente trasparente: l'angelo che voglia comunicare i propri pensieri, nella loro completezza, a un altro angelo non può fare altro che produrre un segno intelligibile, espressione di un certo contenuto mentale (la specie intelligibile o meglio l'atto di conoscenza che costituisce il *verbum interiore*) ma 'piegato', diciamo così, secondo l'uso che la volontà ha deciso di farne. Il termine 'espressione' non è mai stato così adeguato nel descrivere una teoria semiotica medievale come in questo caso:

Occorre precisare poi che come su una stessa parola e sopra una stessa specie (o concetto) e sopra uno stesso atto di comprensione un angelo può riflettere in modi diversi, così secondo diverse forme di riflessione potrà formare in se stesso diverse espressioni: così, per esempio, se un angelo comprende attraverso il concetto di 'volatile', potrà riflettere sopra quel concetto in quanto rappresenta i volatili in generale, e in quanto rappresenta questa specie di volatile, come l'avvoltoio o l'aquila in modo specifico, e in quanto rappresenta questo avvoltoio individuale o quell'aquila individuale in modo particolare [...]. Un angelo può conoscere diverse cose attraverso un'unica parola intelligibile non diversificata in sé, ma connessa a questo o a quest'altro

12. *De cognitione angelorum*, q. 11: f. 107rb-va (cfr. Faes de Mortoni 1988: 89, n. 60).

secondo l'imperio della volontà [...] ma non è così per le espressioni degli atti di comprensione ovvero per i segni intelligibili attraverso i quali l'angelo parla¹³.

A ogni particolare uso di una parola mentale o atto di comprensione corrisponde un segno intelligibile (o intellettuale) che esprime esattamente il concreto uso del concetto.

L'immagine del linguaggio mentale che emerge da queste riflessioni sulla comunicazione angelica sembra mettere in evidenza una sorta di articolazione tra la dimensione semantica e quella pragmatica del linguaggio angelico: da un lato i segni intelligibili sono espressione di un contenuto stabile e fisso, costituito dalle specie intelligibili o dagli atti di intelligenza universali; dall'altro essi sono anche espressione degli atti di volontà che determinano, in contesti cognitivi e comunicativi precisi, quei concetti universali a rappresentare (o stare per) un genere (i volatili), una specie (l'avvoltoio o l'aquila) o un individuo determinato (quest'avvoltoio o quest'aquila), e che sul piano linguistico potrebbero corrispondere a sintagmi nominali del tipo 'aggettivo dimostrativo + nome comune'. Questi segni, inoltre, esprimono anche l'atto di volontà con il quale un contenuto universale e positivo può essere usato per indicare il proprio contrario: ciò suggerisce che tra i termini del nostro linguaggio, come tra quelli del linguaggio intelligibile degli angeli, occorre distinguere quelli che significano contenuti positivi (uomo, bianco, volatile, nemico, fuga, ecc.) e quelli che significano questi stessi contenuti in modo privativo o negativo,

¹³ *De cognitione angelorum*, q. 13: 113ra: «Aduertendum autem quod sicut super vno et eodem verbo et super vna et eadem specie et super eadem intellectione potest se angelus conuertere diuersimode, sic secundum diuersas conuersiones poterit formare in seipso diuersas expressiones: ut puta si aliquis angelus intelligat per speciem volatilis, poterit se super illa specie conuertere ut representat volatilia generaliter, et ut representat hanc speciem volatilis, ut puta vulturem uel aquilam specialiter, et ut representat hunc singularem vulturem uel hanc singularem aquilam particulariter... In vnicuique enim verbo intelligibili in se non diuersificatur (-ta, ed.), sed secundum ordinem voluntatis in aliud et aliud relatio (-ta, ed.) potest angelus diuersa cognoscere... sed de expressionibus intellectionum siue de signis intelligibilibus per que loquitur angelus non sic est» (cit. *ibidem*). Cfr. *In II Sent.*, d. 10, q. 3, a. 1: 481b-482b.

secondo una qualche scala di gradualità¹⁴. Questi segni, infine, si articolano secondo una sintassi, producendo proposizioni o altri enunciati complessi, i cui componenti semplici significano le specie corrispondenti al soggetto e al predicato, forse, l'atto di volontà che li unisce in un rapporto predicativo e, di certo, l'atto di volontà che nega la predicazione dell'uno rispetto all'altro nel caso di una proposizione negativa. Tenendo conto anche del fatto che ogni angelo (e ogni uomo) parla a se stesso, quando pensa e non ha bisogno di esprimere ad altri ciò che pensa, si possono identificare nella teoria di Egidio Romano della comunicazione angelica almeno due tipi di linguaggio mentale o di segni intelligibili: 1) quello che serve all'espressione diciamo così 'esterna' dei pensieri, formato da segni omogenei sul piano espressivo (tutti ugualmente espressione intelligibile di contenuti diversi da se stessi); 2) quello che serve a dialogare con se stessi e che coincide col pensiero, formato da componenti non omogenee: concetti che sono segni positivi delle essenze delle cose (potremmo definirli 'categoremi mentali') e da atti di volontà che fungono da connettivi tra i primi e da loro modificatori. In entrambi i casi, la dimensione composizionale è innegabile¹⁵.

4. L'abbandono del modello segnico e il suo recupero cognitivo da Enrico di Gand a Guglielmo di Ockham

Enrico di Gand (?-1293) e ancor più decisamente Giovanni Duns Scoto (ca. 1266-1308), tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, abbandonano l'idea che gli angeli si scambino se-

¹⁴ In questa osservazione – in verità espressa molto frettolosamente – si potrebbe leggere una semplificazione, forse eccessiva, della problematica delle relazioni semantico-linguistiche, su cui cfr. Marmo 2003.

¹⁵ È un vero peccato che Claude Panaccio non abbia incluso un esame di queste teorie di Egidio Romano nella sua storia del discorso interiore (1999a), che potrebbero costituire una cerniera tra le concezioni tomiste e quelle ockhamiste del secolo successivo.

concetto che vogliamo esprimere; ma l'angelo in modo più perfetto può causare la conoscenza nell'altro angelo di quel che potrebbe fare se si esprimesse attraverso segni; quindi può parlare in modo più perfetto¹⁹.

Gli angeli possono tranquillamente fare a meno di segni per comunicare a vicenda, dal momento che sono in grado di produrre direttamente negli altri quella conoscenza che gli uomini sono costretti a indurre attraverso segni: il primo parallelo di cui si serve Enrico, quello con la comunicazione umana, non è adeguato a spiegare come funziona quella angelica²⁰. La comunicazione angelica è un fatto meccanico e non semiotico: gli atti cognitivi degli angeli sono trasparenti agli altri e quindi il loro pensare e conoscere è, insieme e di per sé, comunicare. Rimane problematico per Scoto spiegarne i limiti: se e in che modo influisca la distanza tra gli angeli che parlano, se la comunicazione possa essere direzionata, e se ci sia un limite al numero dei destinatari²¹.

¹⁹ *Reportata Parisiensis*, II, d. 9, q. 2, n. 10, vol. XI.1: 302a-b: «Angelus potest causare immediate in alio Angelo notitiam illius, quod vult sibi exprimere, et hoc est loqui sibi; quia in nobis locuto fit per signa ad hoc quod manifestetur conceptio alteri, quam volumus sibi exprimere: sed Angelus perfectus potest notitiam causare in alio Angelo quam si per signa sibi exprimeret; igitur perfectus potest sibi loqui».

²⁰ *Reportata Parisiensis*, II, d. 9, q. 2, n. 9, vol. XI.1: 302a: «nec valet simile, quod abducit Doctor, qualiter causatur scientia in nobis per auditionem: quia non sic causatur scientia per auditionem, quod auditio causet ipsam directe, quia aequaliter fieret auditio a bruto; sed tunc intellectus cognoscit, cuius ista vox audibilis est signum, et tunc intellectus apprehendit, et comparat vocem ad istud, cui imponitur, et bene novit cuius est signum, et intellectus agens tunc agit abstrahendo et causatur conceptus in intellectu et deinde causatur habitus scientialis in nobis».

²¹ Richiamo in nota i testi che nell'*Ordinatio* mettono in evidenza questi problemi: 1) sulla distanza un'*additio* afferma: «Potest responderi sicut respondet Doctor in Reportatis quod nimia distantia impedit Angeli locutionem; ideo debet esse moderata distantia: sed quanta determinate? Dico quod Deus novit» (*Ordinatio*, II, d. 9, q. 2, n. 18, vol. VI.1: 608); 2) se i destinatari non sono distratti (ma anche in questo caso qualcosa si produce nell'intelletto del distratto, cfr. ivi, n. 20-21: 611) «tot sunt locutiones quot audientes, quia quantumcumque sunt praesentes vel unus propinquior, alius remotior, sicut memoria non gignit in intelligentia Michaelis nisi ex imperio voluntatis suae, ita non gignit in intellectu unius et non alterius, nisi ex determinatione ipsius loquentis» (ivi, n. 24: 621 – il che conferma la natura 'meccanica' della comunicazione); 3) sulla quantità di destinatari, di nuovo un'*additio*: «Potest dici, sicut haberi potest ex Reportatis, quod non potest loqui infinitis: qui agens finitum et limitatum non potest habere actionem vel actiones infinitas... Posset ex dictis probabiliter susinere quod tantum

gni in senso proprio quando comunicano¹⁶. Enrico di Gand, da un lato, cerca di limitare al massimo l'oggetto dei possibili scambi di informazione tra gli angeli: essi possiedono infatti lo stesso bagaglio di conoscenze dalla creazione e relativamente a tutto il creato; ogni volta che accade qualcosa di nuovo nel mondo creato esso è sotto gli occhi di tutti; l'unica cosa su cui possono comunicare è ciò che avverrà nel futuro e che un angelo può eventualmente conoscere attraverso una particolare rivelazione divina senza che anche gli altri ne vengano messi a parte, come per esempio l'identità dell'Anticristo. Dall'altro, Enrico usa immagini come quella della mente angelica come un libro aperto davanti agli occhi degli altri angeli che sarà oggetto di critica da parte dei teologi successivi. Giovanni Duns Scoto, in particolare, sottopone a serrata critica le teorie di Enrico di Gand (giudicate, tra l'altro, fin troppo prolisse), sia per quel che concerne la possibilità di avere conoscenza intellettuale dell'individuale (come è noto prima di Scoto questa possibilità non era generalmente ammessa), sia per l'uso dell'immagine del libro¹⁷. Secondo il teologo francescano, la comunicazione non avviene attraverso segni ma secondo un modello causale:

Alla questione sul discorso [angelico] rispondo in primo luogo che l'angelo parla a un [altro] angelo causando in esso immediatamente il concetto dell'oggetto di cui parla¹⁸.

Il parallelo con le modalità proprie della comunicazione umana valgono solo come termine di paragone imperfetto rispetto a ciò che è più perfetto:

L'angelo può causare immediatamente in un altro angelo la conoscenza di ciò che vuole esprimere e questo è parlare ad esso; poiché in noi il discorso si realizza attraverso segni così che si manifesti all'altro il

¹⁶ Cfr. Enrico di Gand, *Quodlibeta*, V, q. 15, f. 180v.

¹⁷ Cfr. *Lectura*, II, d. 9, q. 2, nn. 20-31: 19-24; *Ordinatio*, II, d. 9, q. 2, nn. 4-9, vol. VI.1: 594-99; *Reportata Parisiensis*, II, d. 9, q. 2, vol. XI.1: 302a-b.

¹⁸ *Ordinatio*, II, d. 9, q. 2, n. 15, vol. VI.1: 604: «Ad questionem istam de locutione primo respondeo quod angelus loquitur angelo causando in eo conceptum immediate illius obiecti de quo loquitur»; cfr. *Lectura*, II, d. 9, q. 2, n. 49: 30.

Secondo Guglielmo di Ockham (ca. 1288-1347), ogni angelo vede (ovvero conosce) intuitivamente sia i pensieri che gli atti di volontà degli altri angeli e degli uomini, se si trova debitamente approssimato. Dall'immagine della mente angelica come libro di Enrico di Gand ecco che si passa, attraverso la fondamentale mediazione di Duns Scoto, alla teoria dell'assoluta trasparenza della mente angelica. Di qui deriva inevitabilmente la conclusione, anche per Ockham, della superfluità della nozione di segno per spiegare la comunicazione angelica:

parlare mentalmente non è altro che pensare in atto così che colui stesso che pensa o un altro comprenda ciò che per quel pensiero viene significato. Da qui deriva, evidentemente, che udire mentalmente non è altro che vedere la conoscenza attuale di un altro angelo o di un altro uomo²².

Pur condividendo le opzioni di fondo della teoria scotista, Ockham pone delle limitazioni a quella che pare essere una definizione fin troppo larga del parlare angelico: «un angelo può causare qualcosa in un altro [ovvero nell'intelletto di un altro angelo] solo in qualità di oggetto [di conoscenza] (*per modum obiecti*)»²³. Ciò significa che un angelo, conoscendo in atto un oggetto (non importa se intuitivamente o astrattivamente)²⁴, non può causare nell'interlocutore nient'altro che la conoscenza intuitiva di sé e dei propri atti mentali, così che questa porta l'angelo 'uditore' a conoscere l'oggetto dell'atto di conoscenza dell'angelo 'locutore' solo «per il modo del ricordo e della rammentazione» (*per modum recordationis et rememorationis*)²⁵. Se si tiene conto della distinzione tra le due accezioni di segno poste

unui potest loqui. Sed refert an de eodem, aut diversis loquatur, distantia etiam, et imperium voluntatis, an superiori an inferiori loquatur ponderentur» (ivi, n. 24: 621).

²² *Quodlibet* I, q. 6: 36: «loqui mentaliter non est nisi actualiter cogitare ut ipsemet vel alius intelligat illud quod per cogitationem significatur. Ex quo apparet quod audire mentaliter non est nisi videre cogitationem actualem alterius angeli vel hominis».

²³ *In II Sent.*, q. 16: 375: «Ideo dico quod unus angelus nihil potest causare in alio nisi per modum obiecti».

²⁴ Cfr. *Quaest. variae*, q. 6, a. 1: 197 (in polemica con Scoto che sembra suggerire una conclusione diversa).

²⁵ Ivi: 198.

da Ockham all'inizio della *Summa logicae*, ovvero quella tra un segno in senso largo che porta alla conoscenza di qualcosa che è già noto in forma di abito e quindi non fa altro che ripresentare quella conoscenza alla mente, e un segno in senso proprio che consiste nella conoscenza prima e attuale di una cosa e coincide con il termine mentale o concetto che sta per quella cosa (cfr. Tabarroni 1989), ecco che si chiarisce un punto piuttosto delicato. Del primo tipo sono, secondo Ockham, segni come le immagini o le impronte, o ancora le parole delle lingue naturali (che attraverso un meccanismo di ancoraggio mnemonico richiamano alla mente il concetto o conoscenza prima archiviata) o l'effetto rispetto alla propria causa: per risalire dall'effetto alla causa occorre già sapere cosa è effetto di quale causa; o ancora, posti di fronte a una statua possiamo riconoscere che si tratta di un ritratto di Ercole solo se abbiamo già incontrato Ercole e ne riconosciamo i tratti del volto scolpiti nella pietra. Lo stesso succede con le parole: quando udiamo una parola della nostra lingua, la nostra mente recupera la conoscenza della relazione tra quella sequenza di suoni e il suo significato, facendola passare dallo stato di disposizione a quello di atto, attraverso un processo che si può definire, in questo come in ognuno degli altri esempi illustrati, 'naturale'. La seconda accezione di segno è quella che Ockham considera centrale per la costruzione della propria filosofia del linguaggio e, come si è visto, ha la caratteristica di far conoscere il proprio significato in modo primario e non derivato, non fondandosi cioè su procedimenti inferenziali o di rappresentazione iconica. Il suo carattere principale consiste nello stare per (*supponere pro*) il proprio significato in modo naturale, cioè senza dipendere da alcuna stipulazione arbitraria precedente. Questo tipo di segni costituisce quel linguaggio mentale secondo il quale si articola la conoscenza secondo Ockham e che, non assomigliando a nessuna delle lingue storico-naturali, è esente dai loro difetti strutturali (quali ambiguità o ridondanza inutile)²⁶.

²⁶ Sul linguaggio mentale in Ockham la bibliografia è molto vasta, si vedano almeno Panaccio 1991, 1992, 1999a, 1999b e Chalmers 1999.

Nel caso della conoscenza angelica delle menti altrui, sembra chiaro, ciò che entra in gioco non è la seconda accezione di segno, come si potrebbe credere, ma la prima. Benché i concetti (o atti di conoscenza, secondo la teoria di Ockham) siano dei segni in senso proprio, cioè segni che forniscono la conoscenza prima di un oggetto, non è in questa veste che sono conosciuti dagli altri angeli e quindi svolgono un ruolo nella comunicazione angelica: ciò che Ockham non è disposto ad ammettere è che un angelo che veda un altro angelo, che ha la conoscenza intuitiva di qualcosa, possa avere una conoscenza intuitiva della cosa conosciuta dall'altro angelo. Se il secondo vede Socrate, il primo può vedere che il secondo sta intuendo un uomo, ma non che sta intuendo Socrate. Ciò dipende non da un capriccio del filosofo, ma dalla natura segnica dell'atto di conoscenza (ovvero del concetto): questo è infatti un segno naturale dell'oggetto in senso proprio solo per l'angelo 'locutore', ma è un segno rappresentativo o inferenziale (nel secondo senso di 'segno') per l'angelo 'uditore'; non a caso l'esempio usato da Ockham per quest'ultimo è quello di chi veda del fumo e giunga alla conoscenza che esso è prodotto da un fuoco²⁷.

Se non fosse per queste osservazioni di Ockham (e per la sua semiotica cognitiva), si potrebbe concludere che la nozione di segno è stata definitivamente esclusa dalla comunicazione angelica, ridotta alla semplice produzione di stimoli da parte di un angelo 'locutore' che producono effetti cognitivi nella mente degli angeli 'uditori'. In realtà, come ho cercato di mostrare, la nozione di segno, cacciata dalla porta, rientra dalla finestra: se i concetti sono segni naturali e svolgono il loro ruolo eminente-

²⁷ Cfr. *Quodlibet* I, q. 6: «Alio modo potest cognoscere illud obiectum per discursum sicut cognoscitur causa per effectum. Quemadmodum enim videns fumum sine igne arguit quod talis fumus causabatur ab igne, quia alias ad praesentiam ignis vidit fumum causari, et sic cognoscit ignem esse causam per suum effectum; ita unus angelus videns talem cognitionem obiecti in alio cognoscit quod illa cognitio causatur a tali obiecto per hoc quod alias ad praesentiam obiecti vidit consimilem cognitionem in se vel in alio causari».

mente nel linguaggio mentale (anche angelico), allora la dimensione semiotica riacquista un ruolo anche nella comunicazione angelica.

5. Conclusioni

Tirare le fila di un dibattito così complesso (che qui ho cercato di semplificare il più possibile) non è facile. Alcune linee di tendenza, tuttavia, sono abbastanza chiare.

Innanzitutto, la nozione di segno di origine agostiniana appare inadeguata a rendere conto della comunicazione angelica e il processo di rielaborazione della sua definizione avanzato nei testi dei teologi e poi in quelli di Bacone e dello pseudonimo di Kilwardby è parallelo a quello che si è osservato nel corso del dibattito, soprattutto in autori come Alberto Magno o Egidio Romano, per non parlare di Duns Scoto o di Ockham.

In secondo luogo, se si può rinunciare all'aspetto sensibile del segno, ciò che rimane irrinunciabile nella definizione agostiniana è l'alterità del segno rispetto al significato, la distinzione (con qualunque strumento teorico) tra piano dell'espressione e piano del contenuto. Benché alcuni teologi abbiano cercato di inserire solo una distinzione di ragione tra i due piani (tra *species* e *nutus*, o tra *intelligere* e *loqui*) le difficoltà insite in un'operazione del genere ne hanno minato il successo, che si può misurare in termini di 'tenuta' della teoria e di consensi ottenuti dai teologi successivi. Il problema è che per una semiotica come quella medievale una distinzione meno che reale tra espressione e contenuto non sembra sufficiente. Si potrebbe obiettare che per Ruggero Bacone il pane in vetrina è anche segno di se stesso in quanto posto in vendita (oltre che segno campione di tutti gli altri pezzi di pane che si trovano nel negozio e che sono fuori della portata del possibile acquirente); ma, a parte il fatto che l'esempio del pane è più l'eccezione che la regola nella semiotica di Bacone, il caso della manifestazione angelica del pensiero, secondo le teorie di Bonaventura e Tom-

maso, va molto oltre: l'identità tra espressione e contenuto è totale, nell'atto di orientare il concetto al destinatario; non ci sono più distinzioni né contenuti ignoti da svelare attraverso il concetto una volta che questo sia rivolto verso l'altro. Nel momento in cui il concetto viene svelato la semiosi termina, invece di cominciare, come vorrebbero Bonaventura o Tommaso.

In terzo luogo, si può osservare un progressivo allargamento dell'ambito di ciò che l'angelo può vedere nelle menti degli altri angeli o degli uomini in termini di atti cognitivi e volitivi: se per Bonaventura i pensieri e gli atti di volontà degli altri angeli sono per natura preclusi all'angelo, per Tommaso lo sono solo per un atto di volontà; per Egidio gli atti cognitivi sono manifesti, mentre non lo sono quelli volitivi; per Enrico di Gand, come per Scoto e Ockham, gli atti interiori di uomini ed angeli sono completamente aperti all'angelo: la metafora del libro aperto si impone e porta con sé l'eliminazione della dimensione semiotica nella comunicazione angelica. Gli angeli parlano in quanto, pensando, producono di per sé conoscenza nelle menti degli altri angeli. Nel frattempo, però, una svolta radicale è avvenuta nella teoria della conoscenza, quella che potremmo chiamare la «svolta linguistica»: la conoscenza stessa, nella teoria di Ockham, si articola linguisticamente, quindi conoscere è già di per sé parlare mentalmente; si conoscono proposizioni universali sulle cose, non più cose universali; i concetti sono i termini di un discorso mentale e si riferiscono in molti modi alle cose. Per la società angelica questo vuol dire che parlare agli altri angeli non è altro che pensare (o conoscere) la realtà. L'angelo non ha più alcun bisogno di servirsi di segni diversi dai propri atti cognitivi e volitivi per parlare a un altro angelo: gli basta pensare, perché questo pensare equivale a parlare per segni naturali delle cose. La comunicazione angelica è, grazie a questa svolta linguistica, di nuovo un processo semiotico.

Rimane un angolo oscuro sul quale vorrei soffermarmi in conclusione: se la comunicazione angelica è un processo semiotico, perché gli angeli non possono mentire? Non si è sempre detto che la semiotica potrebbe essere definita come una «teo-

ria della menzogna»? Inversamente, si potrebbe dire che dove non si può mentire, non c'è semiosi. Anche la semiotica cognitiva ockhamista, da questo punto di vista, sembra condannata con tutto il dibattito precedente. Non si scappa: se gli angeli non possono mentire, non si servono di segni e parlare di comunicazione nel loro caso è una pura finzione (dal punto di vista semiotico, naturalmente). Oppure no?

Per cercare di rispondere vorrei sottolineare un aspetto della teoria ockhamista che potrebbe sfuggire a una lettura superficiale. Ockham, parlando di cosa si produce nella mente dell'angelo destinatario, pone una limitazione, si è detto: l'angelo destinatario non può conoscere intuitivamente l'oggetto della conoscenza intuitiva di un altro angelo, ma lo conosce solo *per modum rememorationis*. Come si è detto, questo modo non è altro che il tipo di conoscenza probabile e ipotetica che fin da Aristotele si è assegnato alla conoscenza per segni. Non bisogna dimenticare poi che lo stesso tipo di conoscenza per segni è ricordato, nel primo capitolo della *Summa logicae*, proprio là dove Ockham sta attuando la svolta linguistica in gnoseologia, anche alle parole delle lingue storicamente date. Questo ha due importanti conseguenze, a mio modo di vedere: 1) la conoscenza e il pensiero angelici sono il modello ideale su cui misurare la conoscenza e il pensiero umani, e in questo campo le conclusioni che valgono per gli uni valgono anche per gli altri: proprietà semantiche dei termini, regole sintattiche, argomentazioni logiche, tutto quello di cui si occupa la logica (a parte le confutazioni sofistiche) si riferisce o si misura sul linguaggio mentale, che precede, o prescinde da ogni lingua storica; 2) quando si passa dal piano della significazione a quello della comunicazione il punto di vista cambia, non solo per gli uomini ma anche per gli angeli, e in modo analogo: in entrambi i casi, infatti, il destinatario è chiamato a cimentarsi con segni che, se sono naturali (o segni in senso proprio) per il locutore²⁸, non lo sono per lui; essi

²⁸ Anche l'uomo quando si esprime ha in mente una proposizione o un'espressione complessa priva di ambiguità e semioticamente 'pura' come quella dell'angelo.

infatti sono, in entrambi i casi, segni di tipo rappresentativo, che attualizzano conoscenze già possedute in forma di *habitus*, e sono segni di tipo inferenziale: un uomo di fronte a un enunciato vocale, o un angelo di fronte a un enunciato mentale di un suo collega, deve richiamare la conoscenza previa e, in alcuni casi (quello della *supposito* vuota, o dell'equivocità per le lingue umane; quello della conoscenza intuitiva per gli angeli), ricostruire inferenzialmente il significato²⁹. La differenza sostanziale, messi da parte i difetti delle lingue umane come ambiguità e sinonimia, è che gli angeli non possono fare a meno di comunicare non appena pensano a qualcosa, né possono evitare di vedere le menti degli altri angeli o dell'uomo se si trovano debitamente approssimati; l'uomo, se vuole, può non comunicare e, talvolta, anche mentire. Ed eccoci al punto critico. Senza mettere in campo petizioni di principio, cosa impedisce a un angelo di mentire? Ockham sostiene che non solo gli atti apprensivi, ma anche quelli giudicativi, tra i quali l'assenso concesso a una proposizione considerata vera e l'assenso negato a una proposizione considerata falsa, sono accessibili agli angeli³⁰.

L'angelo non ha segreti e dichiara non solo i propri pensieri (enunciati mentali) ma anche i propri atteggiamenti proposizionali, ciò che crede a proposito del contenuto di un certo enunciato e ciò che intende farne. Se mentire è «dire il falso con l'intenzione di ingannare» (come recita una definizione di ascendenza agostiniana molto diffusa nel Medioevo³¹), se non è possibile nascondere l'intenzione è chiaro che non si può mentire. Ma la definizione andrebbe sicuramente corretta, a partire dalle considerazioni sviluppate da Agostino nei suoi scritti sulla menzogna (*De mendacio*, *Contra mendacium*): si può mentire anche dicendo il vero, quello che conta e che caratterizza la menzogna (anche a fin di bene) è solo l'intenzione di inganna-

²⁹ Mi permetto di rinviare a un mio vecchio lavoro in cui, esaminando la discussione sulle condizioni di verità delle proposizioni e la *supposito* vuota, arrivavo a conclusioni analoghe (Marmo 1984).

³⁰ Cfr. *In II Sent.*, q. 16, 376.

³¹ Cfr. Casagrande-Vecchio 1987; Rosier-Catach 1995.

re, non il valore di verità dell'enunciato. La semiotica, almeno finora, non si è molto interessata alle intenzioni (neppure quando ha messo in quadrato i regimi discorsivi del segreto e della menzogna): forse, occorrerebbe abbandonare il luogo comune sulla semiotica come teoria della menzogna (magari si tratta solo di una teoria del falso) e ammettere che la comunicazione angelica sia un processo semiotico, anche se questo non preclude la possibilità di mentire.

Bibliografia

- Alberto Magno (1895), *Summa de creaturis*, in S. Alberti Magni, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. XXXIV, Vivès, Paris.
- Id. (1895), *Summa theologica*, in S. Alberti Magni, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. XXXII, Vivès, Paris.
- Bonaventura da Bagnoregio (1885), *Commentarius in secundum librum Sententiarum Petri Lombardi*, in S. Bonaventurae, *Opera omnia*, vol. II, Conv. S. Bonaventura, Quaracchi.
- Id. (1889), *Commentarius in quartum librum Sententiarum Petri Lombardi*, in S. Bonaventurae a Balneoregio, *Opera omnia*, vol. IV, Conv. S. Bonaventura, Quaracchi.
- Casagrande C. - Vecchio S. (1987), *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- Chalmers D. (1999), *Is There Synonymy in Ockham's Mental Language?*, in P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 76-99.
- Chrétien J.L. (1979), *Le langage des anges selon la Scolastique*, «Critique», 35, n. 387-388, pp. 674-689.
- Egidio Romano (1503), *De cognitione angelorum*, in Aegidii Romani, *De ente et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum*, per Simonem de Luere nomine domini Andree Torresani de Asula, Venetis, 23 Maij 1503 (rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main 1968), ff. 76rb-119rb.

- Id. (1981), *In secundum librum Sententiarum*, apud Franciscum Ziletum, Venetis, 2 voll. (rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main 1968).
- Enrico di Gand (1518), *Quodlibeta*, Parisiis (rist. anast. Bibliothèque S.J., Louvain 1961).
- Faça de Mottoni B. (1986), Enunziatori divini silentii: *Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli*, «Medioevo», 12, pp. 197-228.
- Id. (1988), *Voci, 'alfabeto' e altri segni degli angeli nella quaestio 12 del De cognitione angelorum di Egidio Romano*, «Medioevo», 14, pp. 71-105.
- Id. (1995), *La scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli.
- Giovanni Duns Scoto (1639), *Quaestiones in librum II Sententiarum (Ordinatio)*, in Iohannis Duns Scoti, *Opera omnia*, vol. VI.1, Durand, Lyon.
- Id. (1993), *Lectura in librum secundum Sententiarum*, dd. 7-44, ed. H. Schälück, in Iohannis Duns Scoti, *Opera omnia*, vol. XIX, Civitas Vaticana.
- Id. (1639), *Reportata Parisiensis*, in Iohannis Duns Scoti *Opera omnia*, vol. XI.1, Durand, Lyon (rist. anast. G. Olms, Hildesheim 1968).
- Guglielmo di Ockham (1981), *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, eds. G. Gál e R. Wood, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. (*Opera Theologica*, V).
- Id. (1980), *Quaestiones variae*, eds. G.I. Eitzkorn, F.E. Kelley e J.C. Wey, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. (*Opera Theologica*, VII).
- Id. (1980), *Quodlibeta septem*, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. (*Opera Theologica*, IX).
- Marmo C. (1984), *Guglielmo di Ockham e il significato delle proposizioni*, «VS. Quaderni di Studi Semiotici», 38/39, pp. 115-148.
- Id. (1994), *Semiotica e linguaggio nella Scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma.
- Id. (2003), *Types of Opposition in the Postpraedicamenta in Thirteenth-Century Commentaries*, in J. Biard - I. Rosier-Catach (a cura di), *La tradition médiévale des Catégories - XIII^e-XIV^e siècles*, Peeters, Leuven.
- Panaccio C. (1991), *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris.
- Id. (1992), *From Mental Word to Mental Language*, «Philosophical Topics», 20/2, pp. 125-147.
- Id. (1997), *Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind*, in C. Marmo (ed.), *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIVth Century)*, Brepols, Turnhout, pp. 324-335.
- Id. (1999a), *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Editions du Seuil, Paris.
- Id. (1999b), *Semantics and Mental Language*, in P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 53-75.
- Rosier-Catach I. (1994), *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Vrin, Paris.
- Id. (1995), *Les développements médiévaux de la théorie augustinienne du mensonge*, «Hermès», 15, pp. 91-103.
- Suarez-Nani T. (2002), *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, J. Vrin, Paris.
- Tabarroni A. (1989), *Mental Signs and the Theory of Representation in Ockham*, in U. Eco - C. Marmo (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, pp. 195-224.
- Tommaso d'Aquino (1929-47), *Scriptum super librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, eds. P. Mandouret - M.F. Moos, 4 voll., Lethielleux, Paris.
- Id. (1888-1889), *Summa theologiae*, ed. Leonina, Ex typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, Roma (*Opera omnia*, IV-V).