



HAL
open science

Logos endiathetos e logos prophorikos

Frédérique Ildefonse

► **To cite this version:**

Frédérique Ildefonse. Logos endiathetos e logos prophorikos. Blityri - Studi di storia delle idee sui segni e le lingue , 2023, pp.85-103. hal-04311783

HAL Id: hal-04311783

<https://hal.science/hal-04311783>

Submitted on 1 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Logos prophorikos e logos endiathetos
Frédérique Ildefonse
CNRS/ENS, Centre Jean Pépin (UMR 8230), PSL

Dopo l'importante lavoro svolto, in particolare da Claude Panaccio, Curzio Chiesa, ma anche da Giovanni Manetti, Jean-Louis Labarrière e J.- B. Gourinat, vorrei tornare per un momento, solo per alcuni punti, sulla distinzione, nello Stoicismo, tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, che spesso viene resa con l'opposizione tra discorso interno ed esterno.

La rappresentazione logica è una rappresentazione transitiva

Sul fatto che questa distinzione entri in gioco per differenziare i viventi umani dai viventi non umani, mi limiterò a riprendere un passo di Sesto Empirico, che riporta la posizione dei dogmatici e mette in relazione il tipo di discorso proprio dei viventi umani con il loro specifico tipo di rappresentazione:

L'uomo non si distingue dagli animali non logici per il discorso pronunciato (τῷ προφορικῷ λόγῳ) (infatti anche i corvi, i pappagalli e le ghiandaie emettono suoni articolati), ma per il discorso – traduciamo per il momento: interiore (ἀλλὰ τῷ ἐνδιάθετῳ) [...], né solo per la semplice rappresentazione (οὐδὲ τῇ ἀπλῇ μόνον φαντασίᾳ), ma per quella suscettibile di transizione e composizione (τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ). Pertanto, poiché ha in sé una nozione di consecuzione (ἀκολουθίας ἔννοια), forma immediatamente un pensiero del segno per mezzo di questa consecuzione; infatti, il segno possiede esso stesso la forma “se questo, allora questo”. L'esistenza del segno deriva quindi dalla natura e dalla costituzione umana.¹

Non tradurrò, come hanno fatto Panaccio² e Labarrière³, μεταβατικῇ come «discorsivo»⁴, anche se il passaggio, la transizione, espressa dall'aggettivo μεταβατικός, ne fa effettivamente la radice della discorsività. Giovanni Manetti⁵ fornisce, a mio avviso, la migliore traduzione di τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ, ossia «transitiva e compositiva», rifacendosi alla spiegazione di Margherita Isnardi-Parente⁶ («rappresentazione capace di passare da un oggetto all'altro e di forma complessa») (Radice⁷ traduce: «transitiva e sintetica»). Non tradurrò nemmeno, con Jean-Baptiste Gourinat⁸, μεταβατικός come «inferenziale», anche se la rappresentazione transitiva – così propongo di tradurre – è in effetti anche alla base della possibilità di ciò che chiamiamo «inferenza» – e ciò è in effetti confermato dal seguente testo di Galeno a cui Jean-Baptiste Gourinat fa riferimento, nell'articolo che ha dedicato al discorso interiore dell'anima nella filosofia stoica; riporto la sua traduzione:

La conoscenza è posta dopo tutte le sensazioni: è ciò che gli uomini chiamano 'pensiero', 'intelletto', 'buon senso' e 'ragione'. Poiché c'è un *logos* anche nei suoni della voce, i filosofi definiscono il *logos* di cui si parlava prima come “interiore”. È per questo motivo che conosciamo le consecuzioni e le contraddizioni, che comprendono anche la divisione, la sintesi, l'analisi e la dimostrazione (τῶν αἰσθήσεων ἀπάσαις τὴν γνώμην ἐφεξῆς ἔταξεν, ὅπερ ἐστὶ τὴν διάνοιαν, ἣν τε καὶ νοῦν καὶ φρένα καὶ λόγον κοινῶς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν. ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν κατὰ φωνὴν ἐστὶ τις λόγος, ἀφορίζοντες οὖν τοῦτον τὸν προειρημένον λόγον οἱ φιλόσοφοι καλοῦσιν ἐνδιάθετον, ὃ λόγῳ τὰ τε ἀκόλουθα καὶ τὰ μαχόμενα γινώσκωμεν, οἷς ἐμπεριέχεται καὶ διαίρεσις σύνθεσις καὶ ἀνάλυσις ἀπόδειξις)⁹.

Μετάβασις significa passaggio e darà in grammatica, in modo molto coerente, il termine che traduciamo in francese come “construction transitive”, “costruzione transitiva”. Come suggerisce giustamente la traduzione “discorsivo”, ciò di cui tratta la testimonianza di Sesto Empirico è la rappresentazione logica, φαντασία λογική, che non è altro che la rappresentazione umana – ogni rappresentazione umana è logica, ed è infatti questa che egli descrive come μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ. Parlando della φαντασία λογική, egli rende esplicito il significato di λογικός quando l'aggettivo qualifica la rappresentazione. Claude Panaccio¹⁰, invece, propone di identificare il discorso ἐνδιάθετος con la διάνοια, e di ritenere che esso corrisponda, più esattamente, «al riconoscimento cognitivo di connessioni logiche di ogni tipo». La μετάβασις permette infatti di cogliere le connessioni logiche relative a una determinata situazione.

* Questo testo costituisce la versione italiana della sezione di un capitolo appartenente a una monografia in corso di stampa

¹ Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII 275.

² Panaccio (1999: 67).

³ Labarrière (2005: 68). Labarrière traduce συνθετικῇ come «sintetizzante».

⁴ Vedi Ildefonse (1998).

⁵ Manetti (2012).

⁶ Isnardi (1989: 732). B. Besnier traduce anche lui μεταβατικόν come «transizione».

⁷ Radice (2002: 425).

⁸ Gourinat (2013: 14).

⁹ Galien, *In Hippocratis de Med. Off. Comm.* I 3, XVIII B, p. 649-650 Kühn (SVF II 135), citato in Gourinat (2013: 16).

¹⁰ Panaccio (1999: 73).

La rappresentazione transitiva¹¹ distingue l'uomo dall'animale per la possibilità di articolazione, di collegamento di diversi dati sensibili all'interno della rappresentazione stessa. Epitteto conferma questa analisi quando usa lo stesso verbo, μεταβαίνω, per descrivere tale capacità propria dell'essere umano vivente, che presenta come l'ultimo dei tre motivi che ci spingono a riconoscere la divinità nella natura:

ma un pensiero costituito/disposto in modo tale (letteralmente: una tale disposizione del pensiero) che ci permetta non solo di ricevere le impressioni degli oggetti sensibili che incontriamo, ma anche di fare una selezione tra di esse, di togliere, di aggiungere, di fare tra di esse certe combinazioni e, per Giove, di passare da certe impressioni ad altre che in qualche modo sono vicine ad esse, non è forse tutto questo sufficiente a scuotere alcuni di loro e a distoglierli dal disinteresse per l'artigiano? O che ci spieghino quale agente ottiene tutti questi effetti, o come sia possibile che queste meraviglie dell'arte si verificano per caso e spontaneamente. (ἡ δὲ τοιαύτη τῆς διανοίας κατασκευή, καθ' ἣν οὐχ ἁπλῶς ὑποπίπτοντες τοῖς αἰσθητοῖς τυπούμεθα ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ἐκλαμβάνομεν τι καὶ ἀφαιροῦμεν προστίθεμεν καὶ συντίθεμεν τὰδε τινὰ δι' αὐτῶν καὶ νῆ Δία μεταβαίνομεν ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα τ<v> αὐτῶ πῶς παρκαίμενα, οὐδὲ τὰντα ἵκανά κινήσαι τινὰς καὶ διατρέψαι πρὸς τὸ ἀπολιπεῖν τεχνίτην ; ἡ ἐξηγησάσθωσαν ἡμῖν τί τὸ ποιοῦν ἐστὶν ἕκαστον τούτων ἢ πῶς οἶόν τε τὰ οὕτω θαυμαστά καὶ τεχνικὰ εἶναι ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεσθαι.)¹²

Ma è rilevante tradurre ἐνδιάθετος come «dentro» e προφορικός come «fuori»? Ἐνδιάθετος significa davvero “dentro”?

La testimonianza di Porfirio

Anche Porfirio, nel *De abstinentia*, mostra che l'opposizione stoica tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος è inseparabile dalla distinzione tra ἄλογα e λογικά. Egli riformula leggermente questa opposizione, parlando di λόγος ἐν τῇ προφορᾷ versus λόγος ἐν τῇ διαθέσει (Bouffartigue e Patillon, i traduttori francesi del testo, traducono «discorso nella proloazione», essendo la proloazione il termine che designa l'atto di pronunciare, contrapposto al «discorso nella facoltà»), in maniera paragonabile a quella in cui lo riformula anche Plotino.

Plotino infatti non utilizza la vera e propria distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, ma, per due volte, una distinzione che le si avvicina: λόγος ἐν προφορᾷ – tradotto «linguaggio parlato» da Bréhier, «discorso che è nella voce» o «discorso articolato» da Fleming – versus λόγος ἐν ψυχῇ – «linguaggio nell'anima» (Bréhier) o «discorso nell'anima» (Fleming). In un primo momento, Plotino reduplica la distinzione tra linguaggio nella voce e linguaggio nell'anima, con quest'ultimo che è immagine (μίμημα) del primo, in una distinzione tra linguaggio nell'anima e linguaggio in ciò che precede l'anima:

Come il discorso che è nella voce è solo un'imitazione di quello che è nell'anima, così anche quello che è nell'anima è solo un'imitazione di quello che è in un'altra realtà. Come il discorso articolato è frammentato rispetto a ciò che è nell'anima, così anche ciò che è nell'anima, in quanto interprete, è frammentato rispetto a ciò che lo precede. Ma l'eccellenza è una proprietà dell'anima; non appartiene all'intelletto, tanto meno a ciò che è al di là di esso. (Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ψυχῆ, οὕτω καὶ ὁ ἐν μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῆ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῆ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ. Ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς – νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα)¹³.

Questo raddoppiamento compare anche nel primo trattato della quinta *Enneade*: «Come il discorso pronunciato è un'immagine del discorso che è nell'anima, così l'anima è l'espressione dell'intelletto, è tutta l'attività, la vita che esso proietta per dare esistenza al resto» (οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῆ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προῖεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν)¹⁴.

Questo raddoppiamento, che non compare in nessun altro testo, sembra proprio a Plotino. Quando parla della distinzione tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος, Porfirio (che si avvicina nella formulazione a Plotino quando parla della distinzione tra λόγος ἐν τῇ προφορᾷ e λόγος ἐν τῇ διαθέσει) completa a sua volta questa distinzione con un'altra: quella tra κατωρθωμένον e ἡμαρτημένον, che i traduttori francesi Jean Bouffartigue e Michel Patillon rendono come “discorso perfetto” e “discorso carente”¹⁵; si potrebbe pensare a un discorso “errato” rispetto alla traduzione di un discorso “giusto”, se non fosse per la difficoltà che costituisce il fatto che Porfirio, nel resto del passo, riprende precisamente κατωρθωμένον mediante ὀρθόν, il che obbliga a trovare una traduzione diversa rispetto a “giusto” per κατωρθωμένον. Tale distinzione sembra derivare dalla distinzione stoica tra κατορθώματα e ἡμαρτήματα, e la distinzione tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος non è quindi estranea a considerazioni proprie dell'etica, il che è confermato dall'altra testimonianza di Sesto Empirico, nelle *Ipotiposi pirroniane*, su cui non ho tempo di soffermarmi in questa sede.

Il significato di ἐνδιάθετος (il contributo della testimonianza di Galeno)

Il problema posto dalla distinzione presa in esame sembra concentrarsi sul significato di ἐνδιάθετος: è o non è legittimo tradurre ἐνδιάθετος come «interno»? Nello stesso articolo, Jean-Baptiste Gourinat fa notare che Porfirio

¹¹ Si veda, su questo punto, *infra*, p. 000.

¹² Epitteto, *Discorsi* I VI, 10.

¹³ Plotino, *Enneadi* I 2 [19], 3, 27-31 (trad. Flamand).

¹⁴ Plotino, *Enneadi* V 1 [10], 3, 6-9 (trad. Fronterotta, modificata).

¹⁵ Porfirio, *De abstinentia* III 2, 1 (trad. Bouffartigue-Patillon): διττοῦ δὲ λόγου κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ὄντος, τοῦ μὲν ἐνδιάθετου, τοῦ δὲ προφορικοῦ, καὶ πάλιν τοῦ μὲν κατωρθωμένου, τοῦ δὲ ἡμαρτημένου, ποτέρου ἀποστεροῦσι τὰ ζῆα διαρθρῶσαι προσῆκον.

glossa la distinzione con l'idea di 'disposizione', contrapposta a quella di preferenza. Che cosa intenda con ciò è, a rigore, tutt'altro che chiaro, ma in realtà non sembra collegare la nozione di ἐνδιάθετος con quella di interno, tanto che ci si può chiedere se sia davvero questo il punto in questione. Si sarebbe tentati di dire che non è così e che non c'è una ragione particolare per vedere qui la nozione di "interno", o almeno che questo non è ciò che predomina. Uno dei significati della nozione di diatesi è quello di composizione, di ordinamento di un'opera letteraria, e in effetti questa nozione corrisponde molto meglio alla descrizione data da Sesto e Galeno, quella di una capacità di collegare insieme le rappresentazioni in un certo ordine. Se esiste una nozione di interiorità, essa è indubbiamente espressa dal prefisso *en*, ma il termine ἐνδιάθετος porta con sé un'ulteriore connotazione, legata a quella di istituire un significato, mettere in ordine e comporre nozioni.»¹⁶

La traduzione di ἐνδιάθετος come interno non è infatti necessaria. Inoltre, Porfirio non solo considera la distinzione tra ἐνδιάθετος e προφορικός prima di menzionare l'opposizione tra interno ed esterno, ma, in un punto successivo del trattato, distingue tra ἐντὸς e ἐνδιάθετος, poiché parla della necessità di dimostrare che gli animali «hanno anche un discorso interno o interiore» – è così che Bouffartigue e Patillon hanno scelto di tradurre τὸν ἐντὸς αὐτῶν καὶ ἐνδιάθετον¹⁷.

Jean-Baptiste Gourinat sottolinea giustamente¹⁸ che le due testimonianze centrali di Galeno e Sesto¹⁹ mettono in discussione il modo in cui la distinzione tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος e la distinzione tra discorso esterno e interno vengono talvolta, senza adeguata riflessione, sovrapposte. Esse «sembrano piuttosto descrivere il *logos endiathetos* come una capacità umana di ragionamento, cioè la ragione, e non come un dialogo interiore». Richiamando le principali traduzioni esistenti del termine ἐνδιάθετος (Bury: «interno, impiantato nell'anima», Annas-Barnes: «interno»; Pellegrin: «interno»), propone di tradurre ἐνδιάθετος come «messo in ordine all'interno», e quindi «disposto internamente». Porfirio inizia con la distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, che egli glossa, come abbiamo visto, in λόγος ἐν τῇ προφορῇ *versus* λόγος ἐν τῇ διαθέσει e applica al discorso la distinzione tra interno ed esterno (τοῦ τε ἔσω καὶ τοῦ ἔξω προΐόντος)²⁰ solo in seconda istanza.

Galeno fornisce una testimonianza su Crisippo che, in relazione alla ragione, fonde due determinazioni correlate internamente (ὁ ἐν αὐτῇ [sc. τῇ ψυχῇ] λόγος [...] καὶ ἢ ἐν αὐτῷ διαθέσις). Questa testimonianza può permetterci di fare luce sulla presenza del sostantivo διαθέσις nella composizione in ἐνδιάθετος: si tratta delle parti dell'anima

(Crisippo: «Queste parti sono parti dell'anima) di cui si compongono la ragione che è in essa e la disposizione che è in quella ragione. Un'anima è bella o brutta a seconda che la sua parte dominante sia in tale e tale stato rispetto alle sue proprie divisioni (ἔστι δὲ γε τῆς ψυχῆς μέρη δι' ὧν ὁ ἐν αὐτῇ λόγος συνέστηκε καὶ ἢ ἐν αὐτῷ διαθέσις. Καὶ ἔστι καλὴ ἢ αἰσχρὰ ψυχὴ κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν μόριον ἔχον <οὕτως> ἢ οὕτως τοὺς οἰκείους μερισμοὺς). [...] Forse vuole ricordarci ciò che ha esposto nel suo scritto *Sulla ragione*, cioè che è "un assemblaggio di certe nozioni e preconcetti" (ἀναμνήσεων ἴσως ἡμᾶς τῶν ἐν τοῖς Περί τοῦ λόγου γεγραμμένων ὧν σὺ διήλθε, ὡς ἔστιν ἐνοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα)²¹.

La διαθέσις in questione è una διαθέσις del λόγος che si trova nell'anima.

Porfirio, invece, discutendo della distinzione stoica, dà innanzitutto una definizione del λόγος προφορικός, che chiama anche τοῦ κατὰ τὴν φωνὴν τεταγμένου («che consiste nel suono della voce» nella traduzione di Bouffartigue-Patillon – non si potrebbe intenderlo come «che è ordinato secondo il suono vocale?»):

Se, dunque, la parola pronunciata è un suono che significa per mezzo della lingua le affezioni interne o appartenenti all'anima – questa definizione è molto generale e non è ancora legata a nessuna dottrina particolare, ma solo alla nozione di parola – in che modo gli animali parlanti ne sono privi? E perché, prima ancora di dire ciò che vogliono dire, non iniziano a pensare ciò che sentono (per pensiero intendo ciò che suona silenziosamente nell'anima)? Ebbene, poiché i suoni emessi dalla lingua sono discorsi, in qualunque modo essi suonino, alla maniera dei barbari o dei greci, alla maniera dei cani o dei buoi, gli animali che emettono suoni partecipano al discorso; gli uomini, però, parlano secondo le leggi umane e gli animali secondo quelle che ciascuno ha ricevuto dagli dei e dalla natura²².

Nella frase «gli affetti interni o dell'anima» (τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν), κατὰ ψυχὴν, letteralmente «in relazione all'anima», sembra servire a rendere esplicito ἔνδον, «dentro».

Il brano citato prosegue con un'argomentazione sulla pluralità delle lingue. Porfirio fornisce la seguente definizione di δάνοια: «Intendo con pensiero ciò che suona silenziosamente nell'anima» (λέγω δὴ δάνοιαν τὸ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ σιγὴν φωνούμενον), che adatta le definizioni platoniche di pensiero, sulle quali non ho l'occasione di ritornare in questa sede. Mi sembra che l'uso del participio φωνούμενον in relazione al discorso interiore sia una sua iniziativa, mentre i resoconti precedenti si basavano su una rigida opposizione tra «nel suono vocale» (ἐν τῇ φωνῇ), da un lato, e «nel silenzio» (κατὰ σιγὴν) dall'altro²³. La distinzione proposta tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος sarebbe allora un semplice strumento

¹⁶ Gourinat (2013: 19). È il passo del *De abstinentia* III 2.

¹⁷ Porfirio, *De abstinentia* III 7, 1.

¹⁸ Gourinat (2013: 12).

¹⁹ Si tratta rispettivamente di SVF II 135 e 223.

²⁰ Porfirio, *De abstinentia* III 2, 1.

²¹ Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* V 2, 49 / LS 53V (trad. Brunshwig-Pellegrin), parte di SVF II 841.

²² Porfirio, *De abstinentia* III 3, 1 (trad. Bouffartigue-Patillon).

²³ Nel trattato sugli avverbi (121, 10), Apollonio Discolo stabilisce la distinzione tra i verbi dichiarati (ῥητοῖς) e quelli che «non sono espressi» (trad. Dumarty), che, letteralmente, sono «taciuti», «passati sotto silenzio» (σιγόμενοις).

che serve a eliminare la confusione che potrebbe nascere dalla polisemia di λόγος? ἐνδιάθετος dovrebbe allora essere tradotto come «interiorizzato» piuttosto che come «interiore»?

Il secondo testo di Galeno utilizzato da Jean-Baptiste Gourinat nel suo articolo contribuisce a sottolineare il legame, nello Stoicismo, tra parte dominante dell'anima e il λόγος ἐνδιάθετος e integra vantaggiosamente la famosa prova etimologica, introdotta da Crisippo, della localizzazione della parte dominante nel cuore dimostrabile mediante il fatto che, quando pronuncio la parola ἐγώ, il mio mento punta verso il cuore:

Diogene di Babilonia: «La fonte da cui proviene la voce è la stessa da cui proviene la voce articolata, e quindi anche la voce articolata significante ha la stessa fonte». Ma quest'ultima [cioè la voce articolata significante] è il linguaggio. Ne consegue che il linguaggio proviene dalla stessa fonte della voce (ὄθεν ἐπέμπεται ἡ φωνή, καὶ ἡ ἔναρθρος, οὐκοῦν καὶ ἡ σημαίνουσα ἔναρθρος φωνὴ ἐκείθεν. τοῦτο δὲ λόγος, καὶ λόγος ἄρα ἐκείθεν ἐπέμπεται). Ma la fonte della voce non si trova nella zona della testa, ma ovviamente in una zona più bassa; è ovvio che esce dalla trachea, ma ovviamente in una regione più bassa. Così anche il linguaggio non viene dalla testa, ma da una regione inferiore. Tuttavia, è anche vero che il linguaggio deriva dal pensiero (τὸ τὸν λόγον ἐν τῆς διανοίας ἐπεμπομένη); alcuni lo definiscono addirittura come una voce significante del pensiero (φωνὴν σημαίνουσαν ἀπὸ διανοίας ἐπεμπομένη). D'altra parte, è anche plausibile che il linguaggio sia emesso allorché esso è marcato da un segno, e per così dire da un'impronta, dalle nozioni contenute nel pensiero, e che sia, sul piano temporale, contemporaneo all'atto del pensare e all'attività del parlare. Pertanto, anche il pensiero non risiede nella testa, ma nella regione inferiore, soprattutto, probabilmente, dalla parte del cuore.²⁴

Questioni importanti, che riguardano il rapporto tra la localizzazione della parte dominante e il λόγος ἐνδιάθετος, rimangono quindi oscurate fino a quando l'opposizione tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος rimane dipendente dall'opposizione tra discorso interno ed esterno.

Ciò è confermato dal lungo testo di Galeno che Jean-Baptiste Gourinat cita alla fine del suo articolo e che, conservando un estratto del trattato *Sull'anima* di Crisippo, fa parte di una discussione sulla collocazione della parte capace di ragionamento (τὸ λογιζόμενον). È necessario citare questo lungo passo:

Dopo queste righe, ecco cosa scrive: “La preparazione che avviene in loro stessi tanto delle loro parole quanto di ciò che si avvicina a loro stabilisce molto bene ciò che viene detto, come affermavo. Infatti, se tutto questo si realizza, è ragionevole che sia anche in questo che si sviluppa il linguaggio e che sia in questo che si parla e si pensa”. Quello che scrivi è vero, Crisippo. In effetti, la parte in cui ci prepariamo in noi stessi, o quella in cui sviluppiamo anche silenziosamente i nostri pensieri, è la parte del ragionamento. Ma se la parte pensante è il cervello o il cuore, che è ciò che stiamo cercando da sempre, bisognava dimostrarlo, invece di pensare che ammettendo la prima premessa concessa da tutti otterresti di più per scoprire ciò che si cerca. Ciò che è certo è che non c'è nessuno che non sia d'accordo sul fatto che ciò in cui esaminiamo e dialoghiamo è quella piccola parte dell'anima che è la parte dominante. Ma non era questo che stavamo cercando, bensì se il cuore è quella piccola parte, cosa che non avete dimostrato, a meno che non stiate dicendo che alcune persone percepiscono che stanno ragionando nel loro cuore. Eppure, all'inizio del tuo discorso, tu hai detto testualmente: “È quindi evidente che il suo posto ci sfugge, perché non c'è né una percezione manifesta di esso, come nel caso di tutte le altre, né indizi da cui si possa dedurre. Altrimenti la controversia non sarebbe cresciuta così tanto né tra i medici né tra i filosofi.” Se colui che ha detto questo, Crisippo, sostiene al contrario nello stesso libro che percepiamo che i ragionamenti avvengono nel cuore, sembrerà davvero non avere memoria e mentire su fenomeni evidenti. Tuttavia, non è un uomo in grado di farlo; quindi non può dire che è mediante la percezione che alcuni riconoscono che ognuna delle attività di cui sopra avviene nel cuore. E certamente, se non fosse mediante la percezione, ma mediante una dimostrazione che questo è noto, ci piacerebbe ascoltare questa dimostrazione. Stando così le cose, mi sembra che stia ancora usando il ragionamento sulla voce; prendo come indicazione le righe che aggiunge: “È infatti a partire dal pensiero”, dice, “che dobbiamo parlare, parlare in noi stessi, dispiegare la voce, che deve essere il cuore a pensare, dispiegare la voce in noi stessi ed emetterla all'esterno. Infatti, dando per scontato che il parlare e il parlare dentro di sé sono opera della stessa piccola parte, e ammettendo poi che il parlare è opera del cuore, conclude da queste due premesse che il parlare in sé si produce nel cuore. Ma noi, nel primo libro, abbiamo ben dimostrato che il ragionamento avanzato da Zenone a favore del fatto che la voce è emessa dal cuore è sbagliato, così che il ragionamento ora avanzato da Crisippo è distrutto allo stesso tempo.²⁵”

²⁴. Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* II 5, 9-13, p. 130, 7-19, De Lacy = SVF III Diog. 29, LS 53 U (trad. Brunschwig e Pellegrin).

²⁵. Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* III 7, 34-44, p. 218, 27-220, 25 De Lacy: ἐφεξῆς δὲ τούτων τάδε γράφει: “εὖ μάλ᾽ ἀδὲ παριστάσθαι τὸ λεγόμενον, ὡς ἔφη, καὶ αἱ ἐν αὐτοῖς γινόμενα μελέται καὶ ῥήσεων καὶ τῶν παραπλησίων. ἐν ᾧ γὰρ ταῦτα πάντα συντελεῖται, πάντως εὐλογον ἐν ἐκείνῳ καὶ τὴν τοῦ λόγου διέξοδον γίνεσθαι καὶ λέγειν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι κατ'ἐκεῖνο”. ἀληθῆ ταῦτα γράφεις, ὦ Χρύσιππε. **καθ'ὃ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς μελετῶμεν ἢ καὶ μετὰ σιγῆς διεξερχόμεθα διανοούμενοι**, τοῦτο ἐστὶ τὸ λογιζόμενον. ἀλλὰ πότερον ἐγκέφαλος ἢ καρδιά τὸ διανοούμενον ἐστίν, ὃ ἀπ'ἀρχῆς ἐζητοῦμεν, ἐχρῆν ἀποδείξαι σε καὶ μὴ τὸ πρῶτον λήμμα λαβόντα πρὸς ἀπάντων ὁμολογούμενον ἠγεῖσθαι τὴν παρ'αὐτοῦ πλέον ἔξεν εἰς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν. οὐδεὶς γοῦν ἐστὶν ὃς οὐχ ὁμολογήσει **καθ'ὃ σκεπτόμεθα καὶ διαλεγόμεθα** κατὰ τοῦτο τὸ μόριον εἶναι τὸ τῆς ψυχῆς ἠγεμονικόν. ἀλλ'οὐ τοῦτ'ἦν τὸ ζητούμενον, ἀλλ'εἰ καρδιά τοῦτ'ὑπάρχει τὸ μόριον, ὅπερ οὐκ ἀπέδειξας, εἰ μὴ τινὰς ἄρα φῆς αἰσθάνεσθαι κατὰ τὴν καρδίαν λογιζομένους. ἀλλ'ἐν ἀρχῇ γε τοῦ λόγου παντὸς ἔφησθα κατὰ λέξιν ὧδε: “οὕτω φαίνεται διαφεύγειν ὁ τόπος ἡμᾶς οὕτε αἰσθήσεως ἐκφανοῦς γινόμενης, ὅπερ ἐπὶ τῶν λοιπῶν συντέτευχεν, οὕτε τῶν τεκμηρίων δι' ἃν ἂν τις συλλογίσαιτο τοῦτο · οὐδὲ γὰρ ἂν ἐπὶ τοσοῦτον ἡ ἀντιλογία προῆλθε καὶ ἐν ἰατροῖς καὶ ἐν φιλοσόφοις. ὁ ταῦτ'εἰπὼν Χρύσιππος εἰ πάλιν ἐν ταῦτ' ἂν βιβλίῳ φάσκει τῶν διαλογισμῶν ἡμᾶς αἰσθάνεσθαι κατὰ τὴν καρδίαν γινόμενων, οὐτ'ἑαυτοῦ δόξει μεμνησθαι καὶ καταψεύδεσθαι τῶν ἐναργῶν. οὐ μὴν τοιοῦτός γ' ὁ ἀνήρ, ὥστ' οὐκ ἂν εἴποι δι' αἰσθήσεως τινὰς ἐπιγινώσκων ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν προειρημένων ἕκαστον γινόμενον. καὶ μὴν εἰ μὴ δι' αἰσθήσεως, ἀλλὰ δι' ἀποδείξεώς τινος, ἡδέως ἂν ἀκούσαιμεν αὐτῆς. ἐμοὶ μὲν δὴ δοκεῖ τῷ περὶ τῆς φωνῆς λόγῳ καὶ νῦν προσχρῆσθαι. τεκμαίρομαι δὲ καὶ ἐκ τῶν ἐπιφερομένων · “ἀπὸ γὰρ τῆς διανοίας” φησὶ “δεῖ λέγειν καὶ ἐν ἑαυτῷ λέγειν ἢ φωνὴν διεξίεναι καὶ καρδίαν νοεῖσθαι καὶ ἐν ἑαυτοῖς φωνὴν διεξίεναι καὶ ἐκτὸς ἐπέμπεσθαι” ὁμολογούμενον γὰρ τὴν λαμβάνων ὡς τοῦ αὐτοῦ μορίου τὸ λέγειν εἶη καὶ τὸ ἐν ἑαυτῷ λέγειν, εἴτα προσλαμβάνων αὐτῷ τῆς καρδίας ἔργον εἶναι τὸ λέγειν, εἰς ἀμφῶν ἔχει περιαιρόμενον ἐν τῇ καρδίᾳ γίνεσθαι τὸ ἐν ἑαυτῷ λέγειν. ἀλλ' ἡμεῖς γε κατὰ τὸ πρὸ τούτου γράμμα τὸν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ἐρωτηθέντα λόγον ὑπέρ τοῦ τῆν φωνὴν ἀπὸ τῆς καρδίας ἐπέμπεσθαι μοχθηρὸν ἐπέδειξάμεν, ὥστε καὶ ὁ νῦν ἐρωτώμενος ὑπὸ τοῦ Χρύσιππου λόγος ἅμα ἐκείνῳ συναντήρηται. Per tradurre questo passo ho consultato la traduzione di J.-B. Gourinat oltre che la traduzione inedita di S. Larché, che ringrazio per avermi permesso di consultarla.

Cominciamo dalla fine. Dalla prima premessa (è la stessa parte che parla e parla dentro di sé) e dall'ulteriore premessa (è opera del cuore parlare), l'ultimo argomento del brano arriva alla conclusione che è nel cuore che si realizza il fatto di parlare a se stessi.

Da questo insieme di citazioni di Crisippo conservate da Galeno, sembra che si debba comprendere, come ricapitola Jean-Baptiste Gourinat, che

Crisippo distingue chiaramente tra l'attività del pensiero (*noēsthai*, che secondo Galeno è un'attività silenziosa, *meta sigés*), il dispiegamento interiore (*diexodos*) della parola («declamiamo dentro di noi», commenta Galeno) e il linguaggio proferito. Il contesto dell'argomentazione è la localizzazione della parte dominante dell'anima [...] Il fatto di parlare all'interno di sé, Crisippo non sembra equipararlo né al λόγος ἐνδιάθετος, aggettivo che qui non si trova, né al pensiero propriamente detto, poiché distingue questo linguaggio interiore dall'attività del pensare (*voēsthai*).

Così, «se esiste un linguaggio interiore, allora esso non sembra assimilabile né al *logos endiathetos*, né al dialogo interiore dell'anima con se stessa. È piuttosto», propone J.-B. Gourinat, «una declamazione interiore – in questo senso, si oppone effettivamente alla proferazione esterna del linguaggio, ed è quindi un discorso interiore, ma non un dialogo.»²⁶

Eppure la forma διαλεγόμεθα compare in questo lungo testo di Galeno.

Che cosa dobbiamo pensare del modo in cui egli fa emergere un altro strato, un terzo strato? Dobbiamo parlare di «declamazione interiore»? Che cosa significa esattamente l'espressione «parlare dentro di sé»? Gourinat traduce il sostantivo μελέτη come «declamazione», mentre Stéphane Larché, che mi ha permesso di consultare la sua traduzione inedita, lo intende come «preparazione» (LSJ suggerisce «pratica», «esercizio»). Per Gourinat si tratta di «declamazioni di discorsi e cose simili», mentre Larché intende: «la preparazione che si verifica in loro stessi e nelle loro parole e in ciò che si avvicina ad esse». Il verbo associato a μελέτη ricompare più tardi; Gourinat traduce: «il luogo in cui declamiamo dentro di noi» (si pensa a un 'gueloir' interiore); Larché traduce: «quello in cui ci prepariamo dentro». Da parte mia, ho scelto di intendere μελέτη come «preparazione». Se sembra necessario sottolineare che nell'aggettivo ἐνδιάθετος compare in composizione il sostantivo διαθέσις, non è allora necessario orientarsi verso un'interpretazione retorica della διαθέσις?

Ciò che sembra essere approntato qui – in accordo con il passo del *Filebo* di Platone, che descrive l'uomo che, solo, parla a se stesso prima di rivolgere questo discorso all'interlocutore o che lo tiene dentro di sé se si trova da solo, ma anche in accordo con l'idea di preparazione – è il fatto che il dispiegamento del discorso precede la proferazione, che il dispiegamento del discorso è quindi disgiunto dalla proferazione, il che equivale a fare della parte dominante il luogo, l'officina interna in cui il discorso viene schematizzato²⁷.

Riprendiamo la testimonianza di Diogene Laerzio. Egli chiama ἡγεμονικόν, la parte dominante o direttrice, il κυριώτατον τῆς ψυχῆς, la «parte principale dell'anima» o «parte più fondamentale dell'anima», situata nel cuore, «in cui si producono le rappresentazioni e gli impulsi e da cui viene emesso il linguaggio» (ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὄρμαι γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται)²⁸. Galeno sembra riprendere e ampliare la determinazione di Diogene Laërce sulla parte dominante, poiché afferma che «ciò che è certo è che non ci sarà nessuno che non sia d'accordo sul fatto che ciò in cui esaminiamo e dialoghiamo è quella piccola parte dell'anima che è la parte dominante» (οὐδεὶς γοῦν ἐστὶν ὃς οὐχ ὁμολογήσει καθ' ὃ σκεπτόμεθα καὶ διαλεγόμεθα κατὰ τοῦτο τὸ μέρος εἶναι τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν).

Galeno mostra anche come Crisippo approfondisse la definizione di pensiero come dialogo interiore dell'anima con se stessa, coinvolgendo lo status e il significato della parte dominante e, allo stesso tempo, preoccupandosi della sede dell'attività del pensiero, sede che non è solo quella della parola in sé, ma anche quella della trasmutazione del pensiero in linguaggio. Alla luce di questi passaggi, è chiaro che il λόγος προφορικός non è il rovescio del λόγος ἐνδιάθετος secondo un'opposizione tra interno ed esterno che definirebbe l'interno come ciò che è fuori dal linguaggio. La testimonianza di Filone²⁹ conferma la connessione tra λόγος ἐνδιάθετος e parte dominante e la localizzazione del primo nella seconda quando paragona il λόγος ἐνδιάθετος a una «sorgente che nasce nella parte dominante» e il λόγος προφορικός a un «flusso che», secondo l'ordine naturale, passa attraverso la bocca e la lingua e da lì raggiunge il senso dell'udito.

Per Crisippo, secondo la testimonianza di Galeno, è chiaro che il luogo di questa attività ci sfugge, perché non abbiamo né sensazioni evidenti né indizi su di esso – e questo è la ragione dell'ampia controversia sull'ubicazione della parte

²⁶. Gourinat (2013: 22).

²⁷. Questo punto evoca un problema posto da Condillac nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Si veda Descombes (2005: 463): «Condillac pensava che Locke avesse mancato qualcosa di decisivo nel suo tentativo di tracciare la genealogia delle idee a partire dalle sensazioni: non aveva delineato il ruolo dei segni convenzionali nelle operazioni riflessive.» L'uso dei segni è il principio che sviluppa il germe di tutte le nostre idee. Se non avessimo segni artificiali, non saremmo in grado di «svellere nelle nostre sensazioni tutte le operazioni della nostra anima» (p. 9). Descombes chiarisce che, per Condillac, la funzione del segno è «pura notazione». La questione incontra quella del «linguaggio interiore»: «Si tratta del fatto che il soggetto pensante assegna segni convenzionali a idee che si suppone gli siano note in altri modi e indipendentemente da qualsiasi espressione. L'invenzione di segni artificiali rende possibile una comunicazione con se stessi che precede qualsiasi interlocuzione: “Sappiamo parlare agli altri solo se sappiamo parlare a noi stessi”. Infatti, parlare agli altri consiste nel mostrare loro “le idee che coesistono nella nostra mente”. Per poterlo fare, spiega l'autore, dobbiamo saper “mostrarli successivamente a noi stessi”. Da qui la sua tesi che il linguaggio è anzitutto un “metodo analitico”. Il fatto che il linguaggio ci permetta di rivolgerci agli altri sarebbe quindi secondario» (*ibid.*).

²⁸. Diogene Laerzio VII 159 / SVF II 837.

²⁹. Filone, *De vita Mosis* II 127, citato in Panaccio (1999: 69).

dominante tra medici e filosofi. C'è in noi, nel cuore di noi stessi, un'operazione capitale che si svolge a nostra insaputa, sia per quanto riguarda il luogo che il modo in cui opera.

Il discorso ἐνδιάθετος non è quindi inteso solo in opposizione a un dialogo esterno, il cosiddetto discorso proferito. Esso si interseca con la questione dello status della parte dominante, con il problema della sua localizzazione, con la questione dello sviluppo del pensiero nel λόγος e con la questione della coscienza o della non-coscienza di questa operazione. Ma questo parlare dentro di sé di cui testimonia Galeno, o questa operazione di parlare dentro di sé che si dispiega nel cuore, la parte dominante dell'anima, deve o non deve essere identificata con il λόγος ἐνδιάθετος? A dire il vero, il termine non compare affatto nel lungo passo di Galeno.

Se la distinzione tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος non deve essere sovrapposta alla distinzione tra discorso esterno e interno, allora sembra che προφορικός non debba essere tradotto come esterno e ἐνδιάθετος come interno. Questa è probabilmente la sequenza: (parti dell'anima) δι' ὧν ὁ ἐν αὐτῇ λόγος συνέστηκε καὶ ἡ ἐν αὐτῷ διάθεσις, nella prima testimonianza di Galeno su come Crisippo definiva la ragione, che sembra essere il più adatto a farci avvicinare al significato dell'espressione λόγος ἐνδιάθετος. Per lui, la ragione consiste in un insieme di parti dell'anima e la ragione non esiste senza una certa διάθεσις in essa: la sequenza ἡ ἐν αὐτῷ διάθεσις, glossata dal participio ἔχον e dagli avverbi οὕτως ἢ οὔτως, sembra indicare che la parte dominante, τὸ ἡγεμονικόν μόριον, non è priva di un certo modo di essere (un certo πῶς ἔχον) – cosa di cui troviamo piena conferma in Epitteto.

Se il λόγος ἐνδιάθετος non si sovrappone esattamente al discorso interiore, allora il momento critico relativo alla distinzione tra λόγος προφορικός e λόγος ἐνδιάθετος non è quello della profezione, quello in cui il discorso «sfugge dal recinto dei denti», per usare una frase omerica³⁰. Infatti, il momento critico è quello in cui, nella parte dominante, avviene il dispiegamento del pensiero in pensiero discorsivo:

“È infatti a partire dal pensiero”, dice, “che bisogna parlare, parlare dentro di sé o dispiegare la voce; che deve essere il cuore a pensare, dispiegare dentro di sé la voce ed emmetterla all'esterno”. Infatti, dando per scontato che il parlare e il parlare in sé sono opera della stessa piccola parte, ammettendo poi che il parlare è opera del cuore, conclude da queste due premesse che il parlare in sé avviene nel cuore (ἀπὸ γὰρ τῆς διανοίας, φησὶ, δεῖ λέγειν καὶ ἐν ἑαυτῷ λέγειν ἢ φωνὴν διεξίεναι καὶ καρδίαν νοεῖσθαι³¹ καὶ ἐν ἑαυτοῖς φωνὴν διεξίεναι καὶ ἐκτὸς ἐκπέμπειν – ὁμολογούμενον γὰρ τι λαμβάνων ὡς τοῦ αὐτοῦ μορίου τὸ λέγειν εἶη καὶ τὸ ἐν ἑαυτῷ λέγειν, εἴτα προσλαμβάνων αὐτῷ τῆς καρδίας ἔργον εἶναι τὸ λέγειν, ἐξ ἀμφοῖν ἔχει περιαινόμενον ἐν τῇ καρδίᾳ γίνεσθαι τὸ ἐν ἑαυτῷ λέγειν).

Così, la trasmutazione è già avvenuta nel momento in cui la voce supera il «recinto dei denti»: è già avvenuta nel laboratorio della parte dominante, che si trova nel cuore. Da questo punto di vista, come accenna Porfirio, l'enunciazione può giungere o meno sino alla lingua – «che il discorso giunga o meno sino alla lingua, esso presuppone dunque sempre la stessa facoltà dell'immaginazione» – o dovremmo piuttosto tradurre: «la stessa rappresentazione», «in colui che parla» (οὐκοῦν φαντασία ἢ αὐτὴ τοῦ λέγοντος, ἐὰν τε ἐπὶ γλῶτταν ἐξικνῆται ἐὰν τε μή)³² ?

Nel cuore abbiamo un laboratorio interiore. Il pensiero non diventa linguaggio quando la parola supera il recinto dei denti, ma lo diventa nel laboratorio del cuore, dove il pensiero si espande in linguaggio. C'è un luogo nel nostro cuore dove il pensiero non discorsivo si trasforma e si espande in discorsivo. Il momento critico non è né relativo alla voce, né relativo al confine tra silenzio e profezione.

Platone nella *Repubblica*³³ sostiene che esiste un nucleo dell'anima che egli presenta esplicitamente come un luogo dell'anima, un «nell'anima» e che designa con l'avverbio ἐκεῖ, «là». «Nella parte in qualche modo sovrana», fondamentale, «di sé» (τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν), e su ciò che è sovrano nessuno acconsente volontariamente a ricevere il falso, ma che è di tutte le cose quella che si teme di più di avere in tal luogo (ὅτι τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτα οὐδεὶς ἐκὼν ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβεῖται ἐκεῖ αὐτὸ κερτῆσθαι). Anche in questo caso il rischio è che il falso inizi nell'anima e poi passi nell'enunciazione, nelle parole, nei discorsi.

Claude Imbert ha parlato del prologo di *Dafni e Cloe* come di un «documento ineguagliabile, perché illustra, come un artificio sperimentale e alla maniera di un paradigma, un'operazione che si suppone celata nel «for intérieur»: la trascrizione analitica e discorsiva di un processo rappresentativo»³⁴. Ora questo «for intérieur» ha una sua storia e la parte dominante, situata nel cuore, lo determina in quanto luogo di tale trasmutazione.

Ricapitolazione

Parlando sia della parte dominante dell'anima sia della distinzione tra un λόγος προφορικός e un λόγος ἐνδιάθετος, i testi antichi cercano di chiarire e delucidare il rapporto tra sensazione, pensiero e linguaggio. Stabilire la posizione della parte dominante dell'anima equivale a localizzare il punto in cui i dati della sensazione si fermano e poi tornano nella direzione opposta. Il nostro corpo è perforato, aperto, come lo descrive a contrario Platone nel *Timeo*³⁵, parlando del corpo liscio e non aperto del mondo. Le sensazioni sono informazioni che fluiscono da alcune di queste aperture verso una di

³⁰ Vedi ad esempio Omero, *Iliade* XIV 83.

³¹ De Lacy legge: καὶ διανοεῖσθαι.

³² Porfirio, *De abstinentia* III 5, 2.

³³ Platone, *Repubblica* II 382a10.

³⁴ Imbert (1992: 97).

³⁵ Vedi Platone, *Timeo* 33c-d.

esse. Il problema, a partire da questo punto, consiste nel capire dove e come si incontrano le diverse informazioni sensibili – è questo che la κοινή αἴσθησις aristotelica, che si pone in continuità con la riflessione platonica del *Teeteto*, viene a risolvere – e dove si trova il punto di reindirizzamento delle informazioni sensibili, punto in cui i vari dati sensibili giungono e si fermano, rimangono finché durano certe operazioni che li riguardano, operazioni certamente necessarie per il movimento inverso che poi li porta, per così dire elaborati, alla parola proferita e all'azione. La parte dominante è il luogo per eccellenza di questo reindirizzamento, il punto di arresto di queste diverse informazioni – il luogo della loro elaborazione, l'officina dell'operazione più intima, mediante la quale il sensibile è comunicato nell'intelligibile³⁶, come scriveva Claude Imbert in un altro contesto, mentre qui l'officina dell'operazione più interiore con cui il sensibile e il pensiero si commutano in discorso. Il modo in cui la parte dominante appare come un'officina o un laboratorio evoca ciò che, *mutatis mutandis*, Kant chiama schematismo trascendentale, «quell'arte nascosta nelle profondità della natura»; questa espressione di Kant evoca il modo in cui Cicerone parlava della divinazione, scrivendo che la causa della divinazione «forse sta nascosta, ripiegata nell'oscurità della natura» (*latet fortasse obscuritate involuta naturae*)³⁷.

L'uso dell'aggettivo ἐνδιάθετος nel grammatico Apollonio Discolo, che a mia conoscenza non è mai stato preso in considerazione nel dibattito sul significato di ἐνδιάθετος nella frase λόγος ἐνδιάθετος, può fornire ulteriore chiarezza. Il grammatico non si orienta, per διαθέσεις, verso il significato, stilistico o retorico, di composizione. Egli coinvolge in vece i due significati, fisico e grammaticale, della persona grammaticale, πρόσωπον. Il grammatico sottolinea che l'infinito è il modo più generale, al quale mancano necessariamente gli accidenti di persona e numero. Il numero infatti non è un accidente del verbo, ma una dipendenza dalle persone che partecipano all'atto³⁸. Apollonio aggiunge: «quanto alla diatesi dell'anima, il verbo non l'ammette neppure; anche in questo caso, sono le persone che partecipano all'atto che manifestano, per mezzo del verbo, la diatesi presente in loro; ma essi <gli infiniti>, in quanto non sono più associati a persone, non manifestano neppure le disposizioni che vengono a modificare le loro anime.»³⁹

La persona, che si riferisce sia al mondo fisico (di persone e attanti reali) sia al suo correlato, vale a dire la sua proiezione nella frase, dove si riferisce alla distribuzione delle persone nell'enunciato, è una persona animata che ha la possibilità di tenere un discorso su se stessa. Parlare significa quindi per una persona, attraverso l'intermediazione del verbo, riconoscere una diatesi che è in esso (ὁμολογεῖν, τὸ ἐν τούτοις ἐπιγενόμενον ἐνδιάθετον τῆς ψυχῆς) e che è una diatesi dell'anima. Piuttosto che tradurre ὁμολογεῖν come «riconoscere», conservando la parte di accordo che questo verbo porta con sé, potremmo anche pensare di tradurre con «assumere» questo verbo che Jean Lallot traduce con «attestare». Così il verbo ὁμολογεῖν si evolve dal riconoscimento di una determinata posizione, di un determinato accordo dell'interlocutore nel dialogo platonico all'annodamento tra enunciato ed enunciazione nel grammatico alessandrino, che egli esplicita come il fatto di «attestare», o di «assumere» una diatesi: il verbo ὁμολογεῖν collega i due lati della diatesi come i due lati omogenei di ciò che il grammatico chiama persona (πρόσωπον).

Chiesa, C.

1991 "Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens", *Revue internationale de philosophie* 45 (178), pp. 301-321.

1992 "Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre", *Histoire Épistémologie Langage*, 14/2, pp. 15-30.

Descombes, V.

2005 "Edmond Ortigues et le tournant linguistique", *L'Homme*, 175-176, luglio-settembre 2005, pp. 455-474.

Gourinat, J.-B.

2013 "Le discours intérieur de l'âme dans la philosophie stoïcienne", *Χώρα* 11, pp. 11-22.

Ildefonse, F.

1998 "Petite histoire de la *metabasis*", *Histoire Épistémologie Langage*, 20/2, pp. 63-80.

³⁶. Imbert (2008: 123).

³⁷. Cicerone, *De divinatione* I XVIII, 34.

³⁸. Apollonio Discolo, *Sintassi* III 59: «Il modo infinito è il modo più generale, poiché manca necessariamente degli accidenti [...] (della) persona e (del) numero – quest'ultimo non è per natura un accidente del verbo, ma una dipendenza delle persone che partecipano all'atto; poiché in sé l'atto è uno: [l'atto di] scrivere, camminare, ed è mediante l'associazione a persone che dà le [forme] περιπατῶ [io cammino], περιπατοῦμεν [noi camminiamo], περιπατοῦσιν [loro camminano]. Non è nemmeno vero che il verbo [in sé] ammette la persona: anche in questo caso è per accidente che gli è toccato in aggiunta; perché le persone che partecipano all'atto sono distribuite in persone [grammaticali]: περιπατῶ [io cammino], περιπατεῖς [tu cammini], περιπατεῖ [lui/lei cammina], ma [il verbo] stesso rimane esterno a persona e numero e può quindi combinarsi con tutte le persone e i numeri.» – Sicuramente l'espressione più importante di questo brano, che descrive la distribuzione delle persone in una scena fisica inscritta nel mondo, è quella di «prendere parte», o «partecipare all'atto», cfr. *Scholìa Vaticana* 255, 22: «le persone che partecipano all'atto di camminare si sono distribuite in persone: io cammino, tu cammini, lui/lei cammina» (τὰ γὰρ μετεληφῶτα πρόσωπα τοῦ πράγματος εἰς πρόσωπα ἀνεμερίσθη, περιπατῶ, περιπατεῖς, περιπατεῖ). Una formulazione che concorda su questo punto si trova negli *Scholìa Vaticani*: «i verbi significano infatti l'atto e la persona che vi prende parte» (τὰ γὰρ ῥήματα τὸ πρᾶγμα σημαίνουσι καὶ τὸ πρόσωπον μετεληφῶς τοῦ πράγματος).

³⁹. Apollonio Discolo, *Sintassi* III 59: Ἄλλ'οὐδὲ ψυχικὴν διάθεσιν τὸ ῥῆμα ἐπιδέχεται. πάλιν γὰρ τὰ μετεληφῶτα πρόσωπα τοῦ πράγματος τὴν ἐν αὐτοῖς διάθεσιν ὁμολογεῖ διὰ τοῦ ῥήματος· τὰ δὲ, ὡς οὐκέτι ἐγγενόμενα ἐν προσώποις, οὐδὲ τὸ ἐν τούτοις ἐπιγενόμενον ἐνδιάθετον τῆς ψυχῆς ὁμολογεῖ.

Imbert, C.

1992 *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris, Presses Universitaires de France.

2008 *Le passage du Nord-Ouest*, Paris, L'Herne.

Isnardi Parente, M.

1989 *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, Torino, Einaudi.

Labarrière, J.-L.

2005 "Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie", in *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Paris, Vrin, pp. 63-81.

Manetti, G.

2012 "Logos endiathetos e logos prophorikos nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica", *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 5, pp. 83-95.

Panaccio, C.

1999 *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil.

Radice, R.

2002 *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano, Rusconi.