



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**Università degli studi di Padova**  
Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in  
Lettere

Tesi di Laurea

*Agostino e la teoria del segno: per una diacronia  
dei problemi*

Relatore  
Prof. Fabio Sangiovanni  
Correlatore  
Dott. Marco Francescon

Laureando  
Rancan Giovanni  
n° matricola 2035327

Anno Accademico 2024 / 2025



## Indice

Introduzione.....	1
I) Definizione e tipologia del segno.....	3
1. Le definizioni del ‘segno’.....	3
2. Tipologie del segno esistenti.....	8
2.1 Segni che si mostrano con segni.....	9
2.2 Segni che significano sé stessi.....	9
2.3 Segni che si significano a vicenda.....	10
2.4 Segni naturali e segni intenzionali.....	11
2.5 Segni propri e segni traslati.....	13
II) Rapporto tra segno e parola.....	15
1. La definizione di ‘parola’.....	15
2. Il pensiero.....	18
2.1 Parole oscure ed ambigue.....	22
3. Il linguaggio.....	24
III) Segni e cose.....	29
1. Definizione di ‘cosa’.....	29
2. Rapporto tra segni, parole e cose.....	33
3. Il <i>signum</i> e la <i>res</i> nell’Eucaristia.....	36
4. Priorità delle ‘cose’ ( <i>res</i> ) sui ‘segni’ ( <i>signa</i> ).....	40
5. Le cose conoscibili senza l’ausilio dei segni.....	41
Conclusioni.....	48
Bibliografia.....	50
Ringraziamenti.....	55



## Introduzione

Il lavoro svolto in questa tesi è indirizzato allo studio della teoria del segno esposta da Agostino. La finalità della ricerca è fornire, senza pretesa di esaustività, un quadro chiaro e ampio del pensiero dell'autore relativamente al segno e ciò che ad esso è legato.

Sono stati presi in esame i testi dove il tema è trattato in maniera più specifica: il *De Dialectica*, il *De Magistro* e il *De Doctrina Christiana*, aggiungendo poi, in caso di nodi problematici particolarmente rilevanti, alcuni passi del *De Trinitate* e delle *Confessiones*, intercettati anche nelle analisi di alcuni studi contemporanei che si sono dimostrati di particolare interesse.

I testi agostiniani oggetto d'esame sono esposti in ordine cronologico, secondo la loro data di composizione, e da essi sono state estratte le dichiarazioni del retore relativamente ai punti proposti, comparandole tra loro, al fine di mettere in luce analogie e differenze emerse a livello intertestuale.

A seconda dei differenti problemi analizzati, l'utilizzo degli studi specialistici e della bibliografia secondaria ci ha permesso di evidenziare le connessioni vigenti tra le questioni e le tensioni implicate nella concezione agostiniana del segno. Inoltre, talvolta gli stessi studi sollevano nuove questioni partendo dagli scritti del retore. Infatti, l'ampia mole di ricerche, dedicate ai pensieri del vescovo sul linguaggio, consente di evidenziare e di rintracciare l'esistenza di interpretazioni anche molto distanti tra loro che, in alcuni casi, sembrano distanziarsi dall'impostazione del tema svolta da Agostino. È opportuno specificare, in verità, che le differenze nelle conclusioni a cui giungono gli studiosi contemporanei è dovuta alla specificità della loro ricerca: molti di loro, difatti, specializzano il loro lavoro su una singola opera agostiniana, collocando a margine gli altri scritti.

Il primo capitolo illustra la definizione di 'segno' (*signum*) nelle varie opere, e come le stesse, a seconda della loro finalità complessiva, presentino delle differenze tra le stesse definizioni e implicazioni del 'segno'.

Si continua poi nel secondo capitolo osservando quello che, per Agostino, è il segno per antonomasia: la 'parola' (*verbum*). Inizialmente viene fornita la definizione della stessa, notato come questa appaia nei testi, messe in luce alcune caratteristiche principali ed infine spiegato il suo rapporto col segno. Poi si procede ad analizzare il pensiero e il suo rapporto con la parola, mostrando come si apra una doppia possibilità: la prima

pretende che il pensiero sia espresso mediante le parole, la seconda, invece, comprende il caso in cui ci sia uno iato tra ciò che si pensa e ciò che viene esternato oralmente. Inoltre, il pensiero è impossibilitato ad entrare in contatto con la parola, o meglio, con il vero significato di cui la parola è portatrice, anche quando si incontrano parole oscure o ambigue: verrà dunque, brevemente, trattata la presenza di queste categorie nella lingua quotidiana. Infine si passa a trattare del linguaggio, di come venga esposto dal retore, del suo rapporto con le parole e il pensiero.

Nel terzo capitolo si affronta la tematica del rapporto esistente tra segno e cose, partendo dalla definizione di 'cosa' (*res*). Dopo aver inquadrato l'argomento, si presenta un piccolo paragrafo in cui si analizza la teoria del segno agostiniana in chiave eucaristica. Infatti il retore cala il suo pensiero all'interno della dottrina cattolica, proponendo un interessante spunto di riflessione relativo al segno e al suo legame col 'sacramento' (*sacramentum*). Si prosegue poi con l'analisi del rapporto tra segni, parole e cose: come la parola stimoli la mente partendo dalla cosa, e come la mente, quando ode un suono, sia immediatamente portata verso la cosa piuttosto che verso il segno ad essa legato. In seguito si espone la priorità posta da Agostino sulla cosa rispetto ai segni per poi arrivare alla possibilità di conoscenza senza l'ausilio del segno.

## Definizione e tipologia del segno

### 1. *Le definizioni del 'segno'*

Il primo scritto di Agostino in cui è possibile trovare la definizione di segno è il *De Dialectica*, testo composto nel 387,<sup>1</sup> ideato inizialmente come parte di un progetto più ampio, volto a trattare di tutte le arti liberali. Tuttavia, non solo non verrà portata a compimento l'intera opera, ma anche il libro stesso risulta completato solo parzialmente. Jackson (1975, pp. 3-4) riporta che, lo stesso autore, nelle *Retractationes* (1,6), comunica ai lettori di non aver portato a termine il programma che si era prefissato. Sempre Jackson sostiene che, dal capitolo quattro dell'opera, si nota come fosse previsto un «lavoro diviso in quattro parti». Successivamente, al capitolo cinque, è presente una suddivisione in quattro «titoli» della prima parte, poi, al capitolo sei, appare un'ulteriore suddivisione del primo titolo in «quattro sotto-paragrafi». Tuttavia, sentenzia Jackson, il lavoro si «interrompe bruscamente», mentre si sta considerando «la forza delle parole», che è solo il secondo sottoparagrafo dei quattro previsti.

Inoltre, Gramigna (2020, pp. 17-18) fa emergere un'osservazione interessante riguardo la paternità dell'opera:

For years the work was considered of dubious paternity but was attributed to Augustine by Darrel Jackson and Jan Pinborg on the basis of lexicographical studies and quantitative textual analysis. [...] The authenticity of treatise, however, is not above suspicion, especially if one considers that much of terminology Augustine outlined in *De Dialectica* does not occur elsewhere in his writings.

L'esordio del testo agostiniano propone una brevissima descrizione della dialettica e del suo oggetto specifico: «La dialettica è la scienza del discutere correttamente, e noi discutiamo sempre tramite parole» [*Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis*].<sup>2</sup> Il prosieguo del paragrafo, assieme ai tre successivi, procede attraverso delle

---

<sup>1</sup> La datazione delle opere agostiniane è ricavata da: Catapano (2010, pp. 279-287) e Bettetini (2021, pp. 65-67).

<sup>2</sup> *Dial.* § 1 Bettetini (2021, pp. 178-221).

riflessioni, di carattere sommario, attorno alle parole, alle proposizioni e alle parti della dialettica. Al termine di questa panoramica, Agostino si appresta ad analizzare nel dettaglio le singole parti. Così, il paragrafo seguente inizia fornendo rapidamente quattro definizioni: della ‘parola’ (*verbum*), della ‘cosa’ (*res*), del ‘segno’ (*signum*), e del ‘parlare’ (*loqui*). Il segno è presentato in questo modo: «Segno è ciò che manifesta sé stesso al senso e qualcos’altro, oltre sé stesso, alla mente» [*signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*].<sup>3</sup> In altre parole: il segno è qualunque cosa percepibile attraverso i sensi, il quale rimanda alla nostra mente qualcosa di differente rispetto a ciò che il segno stesso rappresenta. In seguito, Agostino si servirà di questa definizione nell’argomentazione relativa alle parole e al loro rapporto con le cose.

Il secondo riferimento al tema del segno è nel *De Magistro*: testo composto tra il 389 e il 390, in seguito ad un dialogo avvenuto tra Agostino ed il figlio Adeodato. Bettetini (2021, p. 75) sostiene che sia stata la morte di quest’ultimo a spingere il padre a lasciare una traccia scritta di quanto dedotto da questi discorsi. Lo scopo generale dell’opera è fornire indicazioni relative alla conoscenza e all’insegnamento. Gramigna (2020, p. 45) riporta il pensiero della maggioranza degli studiosi, relativamente alla struttura dell’opera:

Most interpreters divide the dialogue into two parts, which, albeit with some slight discrepancy, are generally identified as follows: discussion on signs and on language; thesis of the solus magister.<sup>4</sup>

L’oggetto della nostra analisi viene introdotto già nella parte iniziale, all’interno di un dibattito attorno alla finalità del linguaggio. Tuttavia, non ci viene fornita, inizialmente, alcuna definizione di questa categoria. Il retore, infatti, si limita a utilizzarla per spiegare il rapporto che questa ha con le parole, in particolare affermando che queste sono segni delle cose, e che: «chi parla esprime esteriormente tramite un suono articolato un segno della propria volontà» [*Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum*].<sup>5</sup> Il dialogo procede indagando i rapporti: segno-parole e

3 Ivi, § 5. Cfr. Baratin – Desbordes (1982, p. 79). Cary (2008, p. 72) sostiene che Agostino abbia studiato anche la definizione di segno presente nel *De Inventione* di Cicerone: «è una prova di fatto quella che cade sotto uno dei nostri sensi e indica qualcosa che sembra scaturire dal fatto stesso». Greco (1998, p. 188) specifica: «“prova di fatto” o “prova estrinseca” (*signum*); contr. “Prova logica” (*argumentum*) [...] Le prove costituivano il nucleo essenziale del processo *apud iudicem*».

4 Gramigna propone poi altre suddivisioni dell’opera ideate da altri studiosi, sulle quali non è opportuno soffermarsi in questa sede, per un approfondimento vedi Ivi, pp. 46-52.

5 *Mag.* § 1.2. Bettetini (2021, pp. 82-169). Gentili (1976, p. 729), traduce ‘*voluntatis*’ con

segno-cose (su cui ci soffermeremo in seguito).<sup>6</sup> Successivamente, all'interno del paragrafo relativo alla classificazione dei segni, dopo averne trattato brevemente, alla fine di un dibattito relativo alla differenza esistente tra parola e nome, Agostino propone una definizione vera e propria di segno: «diciamo segno in senso generale tutto ciò che significa qualcosa» [*Dicimus enim et signa universaliter omnia quae significant aliquid*].<sup>7</sup> In sintesi si può affermare che: Agostino sostiene che da una parte le parole sono segni, e dall'altra che i segni significano qualche cosa. Lo stesso arriva a parlare dei segni attraverso un'analisi delle parole, tuttavia è impossibile comprendere completamente quest'ultima senza aver inteso la natura e la funzione dei segni.

Il terzo scritto di Agostino, in cui si incontra la definizione di segno è il *De Doctrina Christiana*:<sup>8</sup> composto a più riprese tra il 395 e il 426. In quegli anni si stava riaffermando la cultura pagana, caduta in disuso a causa della cristianizzazione dell'impero romano. Il lavoro agostiniano è volto a tutelare questa tradizione antica, malvista dai cristiani, sostenendo che essa fosse, in qualche modo, una manifestazione della volontà della divina Provvidenza; l'opera mira, inoltre, a difendere una lettura traslata ed allegorica delle Sacre Scritture. L'autore torna sul concetto di segno, rispettivamente nei libri I, II e III del trattato.<sup>9</sup> Inizialmente parla del segno in maniera molto vaga, successivamente ne dà una spiegazione più dettagliata.<sup>10</sup> Il vescovo d'Ipbona inizia il suo lavoro parlando di come vadano studiati i Testi Sacri, da lì, nel paragrafo successivo, spiega che: «Ogni insegnamento ha per oggetto cose e segni: ma le cose si apprendono per mezzo di segni» [*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur*],<sup>11</sup> arrivando infine a fornire la prima definizione di segno, sostanzialmente identica a quella espressa nel *De Magistro*: «una cosa che serve a significare

---

«intenzione».

6 Cfr. *Infra* III § 2.

7 *Mag.* § 4.9. Cfr. *D.C.* (Simonetti 2011) I II 2.

8 Catapano (2010, p. 97) spiega così la traduzione del titolo: «*doctrina* infatti viene da *docere*, insegnare, e può significare sia il processo con cui si insegna, sia il contenuto o l'effetto di tale processo; il termine può essere reso in italiano con 'insegnamento', 'istruzione', 'dottrina', 'cultura' o simili».

9 Ticciati (2013, p. 11), a proposito della concezione agostiniana del segno nel *De Doctrina Christiana* riporta che: «The beginning of book two is where Augustine sets forth his conception of the sign, and it is this passage, above all, which has won him the status of innovator of 'semiotic point of view'». Si precisa che nel libro II viene sviluppato maggiormente il discorso, ma la prima definizione del segno nell'opera appare nel libro I.

10 Di questa duplice definizione troviamo notizia anche in Jackson (1969, p. 11), e in Markus (1972).

11 *D.C.* I § II 2.

qualcosa» [*res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur*].<sup>12</sup> Il primo libro procede poi impartendo delle catechesi sulla trinità, lasciando dunque in sospeso il discorso relativo ai segni e alle cose, che verrà ripreso in seguito.

Agostino continua, nel secondo libro, riprendendo il concetto brevemente esposto in precedenza, appoggiandosi su quanto da lui detto relativamente alle cose. A questo punto procede confrontando le cose e i segni nelle loro modalità di ricezione, affermando che le prime vanno considerate nella loro essenza, mentre gli altri nella loro funzione di significare qualcos'altro rispetto alla loro natura. Da questa sommaria descrizione si può estrapolare la seconda definizione di segno, ma lo stesso autore la fornisce nella proposizione immediatamente successiva a quella sopracitata, riprendendo in maniera identica quanto affermato nel *De Dialectica*. Inoltre, per chiarire ulteriormente questo concetto, l'autore si avvale di questi esempi:

se vediamo una traccia, pensiamo che di là è passato un animale che ha lasciato quella traccia, quando vediamo il fumo, sappiamo che là sotto c'è il fuoco.

*Sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus, et fumo viso ignem subesse cognoscimus.*<sup>13</sup>

Alla luce dei testi presi in esame, si nota chiaramente l'univocità della definizione di segno, che appare sostanzialmente identica in tutte le opere. Contemporaneamente, questo viene mostrato come elemento fondante delle parole e di tutto ciò che è legato ad esse, ad esempio comunicazione e linguaggio, quasi a volerne indicare la funzione principale. Solo in seguito sarà indicato come oggetto che può avere una natura diversa da quella linguistica. Inoltre, in ciascun testo inizia trattando di altri temi relativi al linguaggio, e solo successivamente arriva alla definizione di segno.

Per comprendere meglio lo studio agostiniano sul segno, occorre, tuttavia, fare un passo indietro ed analizzare la teoria semiotica degli stoici, da cui il vescovo d'Ipbona si distanzierà per alcuni aspetti, concordando invece su altri, e trattando dello stesso tema in maniera innovativa rispetto ai suoi predecessori. La dottrina stoica, riproponendo il testo di Eco (1984, pp. 17-30) si può così sintetizzare:

Quanto al contenuto, esso non è più un'affezione dell'anima, immagine mentale, precetto, pensiero, idea. Non è idea nel senso platonico perché la metafisica stoica è materialistica; e non lo è nel senso psicologico, perché in

---

<sup>12</sup> *Ibid.* Cfr. *Mag.* § 4.9.

<sup>13</sup> *Ivi*, II § I 1.

tal senso sarebbe un ‘corpo’, fatto fisico, alterazione dell’anima (corpo anch’essa) sigillo impresso nella mente: e invece gli stoici suggeriscono l’idea che il contenuto sia ‘incorporale’.<sup>14</sup>

La dottrina stoica, dunque, si distanzia da quella platonica già sul tema del contenuto delle parole: infatti, essendo gli stoici materialisti, è evidente come non possano accettare l’idea della materialità del contenuto, in quanto elemento intangibile. Tuttavia, sempre per gli stoici, anche la psiche è corporale, dunque il contenuto non può farne parte. Non resta altra soluzione, dunque, che incasellarlo in una specifica categoria, ovvero gli elementi incorporali.

Quando parlano del segno sembrano riferirsi a qualcosa di immediatamente evidente che porta a concludere circa l’esistenza di qualcosa non immediatamente evidente. Il segno può essere *commemorativo* e in tal senso nasce da un’associazione, confermata dall’esperienza precedente, fra due eventi: sulla base dell’esperienza so che se c’è il fumo allora ci dev’essere del fuoco. Oppure può essere *indicativo*, e allora rinvia a qualcosa che non è mai stato evidente e probabilmente non lo sarà mai: come i moti del corpo sono significativi dei moti dell’anima [...].

In tal senso, il modello stoico ha la forma dell’implicazione.

Da qui, si notano alcune somiglianze tra la teoria agostiniana del segno e quella stoica: infatti lo stesso retore, figlio di quella dottrina, ne sposterà alcune idee (come ciò che lui chiama *dictio*). Inoltre, anche se Agostino non lo enuncia esplicitamente, gli esempi del fumo e della traccia animale sono segni di tipo ‘commemorativo’.

È chiaro allora come si saldino di diritto, nella semiotica stoica, dottrina del linguaggio e dottrina dei segni: perché ci siano segni occorre che siano formulate proposizioni e le proposizioni debbono organizzarsi secondo una sintassi logica che è rispecchiata e resa possibile dalla sintassi linguistica. [cfr. Frede 1978] I segni affiorano solo in quanto sono esprimibili razionalmente attraverso elementi del linguaggio. Il linguaggio si articola in quanto esprime eventi significativi. In questo gli stoici vanno molto più avanti dei loro predecessori e individuano la natura ‘provvisoria’ e instabile della funzione segnica.<sup>15</sup>

---

14 Eco al termine di questo passo rimanda agli studi di Bréhier (1928) e Goldschmidt (1953) senza, tuttavia, specificare le pagine.

15 Trattano dello stesso tema anche: Baratin-Desbordes (1989 p. 78); Jackson (1969, pp. 45-46). Gramigna (2020, p. 19) propone la definizione stoica di ‘dialettica’, specificando come «the Stoics identify logic with dialectic». Cary (2008, p. 70): «Clearly, Augustine is dependent on one or more Stoic handbooks on dialectic, although perhaps on a Peripatetic source as well. It would not be surprising if Augustine were following his sources rather

Allo stesso tempo vengono innovati alcuni aspetti, ad esempio la definizione di ‘parola’ come segno, quando per gli stoici, non tanto la parola in sé, ma il linguaggio nel suo insieme era valutabile come segno. Questa differenza è dovuta al fatto che gli stoici sostenevano la differenza tra parole e suoni vocali, i quali non erano portatori di significato, quindi non potevano essere annoverati tra i segni.

In conclusione, Agostino è necessariamente influenzato dalla semiotica stoica, nonostante ciò, egli ne individua dei punti di criticità e li rielabora fornendo nuove ipotesi, al fine di dare maggiore coerenza al discorso. Inoltre, il retore non sposa né la dottrina platonica dell’anima, né quella stoica, dunque non deve far combaciare la sua idea di segno con i limiti che queste scuole presentavano.

## 2. Tipologie del segno esistenti

Nel seguente paragrafo si presentano le differenti tipologie del segno proposte da Agostino, estrapolandole dal *De Magistro* e dal *De Doctrina Christiana*, osservando come nei due scritti tratti l’argomento in maniera differente, esaminando due aspetti diversi dello stesso oggetto: la sua funzione e la sua natura. Questa analisi è dovuta alle rispettive finalità dei testi: il dialogo si occupa della funzione del segno, avendo come obiettivo ultimo quello di stabilire la finalità del linguaggio, il quale, secondo l’autore, è un sistema di segni. Inoltre, egli stesso afferma che: «quando parliamo, facciamo dei segni: per questo si dice significare» [*cum enim loquimur, signa facimus, de quo dictum est significare*].<sup>16</sup> Nel testo dottrinale invece, si tratta della natura del segno. Avendo quest’opera lo scopo di fornire indicazioni sulle modalità di lettura e interpretazione delle sacre scritture, l’analisi del segno è, di conseguenza, funzionale alla necessità di guidare il lettore nello studio delle stesse.

---

closely in this first book of the treatise, where it is not his aim to be original or innovative but to give a solid and reliable treatment of the discipline».

16 *Mag.* § 4.7. Gentili (1976, p. 737) traduce ‘*facimus*’ con «Adoperare». Le successive citazioni dal medesimo luogo. Wittgenstein (1953, p. 33), tuttavia si discosta da questa affermazione, e sostiene che: «Per una grande classe di casi – anche se non per tutti i casi – in cui ce ne serviamo, la parola ‘significato’ si può definire così: Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio. E talvolta il *significato* di un nome si definisce indicando il suo *portatore*».

## 2.1 Segni che si mostrano con segni

Di questa categoria del segno, come accennato in precedenza, troviamo riscontro nel *De Magistro*, dove Agostino tratta di esso in maniera differente rispetto a quanto farà nel *De Doctrina Christiana*. Difatti, nel primo caso, egli si sofferma sulle finalità che i segni hanno, ossia quella di significare altre cose tra cui sé stessi oppure significarsi vicendevolmente con altri segni. Nel trattato dottrinale, invece, esamina il segno nel suo stato primario, spiegandone la natura, e le varie forme in cui questo si può presentare. Ciò che egli afferma nel dialogo, all'interno del paragrafo relativo alla classificazione del segno, consiste nella proposta di una duplice divisione: inizialmente spiega che: «nel parlare designiamo con le parole le stesse parole o altri segni» [*loquendo nos aut verba ipsa signare verbis, aut alia signa*], oppure «qualcos'altro che segno non è» [*aliquid aliud quod signum non sit*]. Relativamente alle parole che designano altri segni, l'autore porta ad esempio il gesto o la lettera dell'alfabeto, precisando che la loro natura stessa li presenta come segni: «come quando diciamo 'gesto' o 'lettera dell'alfabeto': infatti ciò che è significato da queste due parole è appunto che sono segni» [*velut «gestum» cum dicimus aut «litteram», nam his duobus verbis quae significantur, nihilominus signa sunt*]. Mentre per i segni che indicano qualcosa che segno non è, Agostino ci fa l'esempio della parola «pietra» (*lapis*), che «è segno perché significa qualcosa, ma ciò che con essa è significato non è necessariamente segno» [*hoc enim verbum signum est, nam significant aliquid, sed id quod eo significatur, non continuo signum est*].<sup>17</sup>

## 2.2 Segni che significano sé stessi

Al termine di un ragionamento prodotto interrogando il figlio Adeodato, dopo una lunga digressione che porta i due interlocutori a transitare sui rapporti esistenti tra segno-parole e segno-cose (argomento di cui tratteremo in seguito),<sup>18</sup> Agostino conclude affermando l'esistenza di una nuova

<sup>17</sup> In questa affermazione si nota come i segni indichino qualcos'altro, che non è 'necessariamente' (*continuo*) un segno. Significa che ciò a cui rimandano, solitamente non è un segno, ma potrebbe esserlo. Lo stesso Agostino ne parlerà in *D.C. I II 2*.

Cfr. *Infra III § 1*.

<sup>18</sup> Cfr. *Infra III § 2*.

categoria, sempre relativa alla funzione che il segno può assumere: «segni che significano anche sé stessi fra le cose che significano» [*signa quae inter alia quae significant et seipsa significant*].<sup>19</sup> A supporto di questa affermazione, Agostino ci porta degli esempi come: «parola», la quale rappresenta sé stessa assieme a tutto ciò che essa significa.

Quando diciamo il trisillabo «parola» [...] è significato tutto ciò che è pronunciato mediante la voce articolata con un significato, anch'esso è incluso in questo genere.

*In hoc disyllabo cum dicimus: «verbum», [...] nam si omne quod cum aliquo significatu articulata voce profertur, hoc dysillabo significatur, etiam ipsum hoc genere includitur.*<sup>20</sup>

### 2.3 Segni che si significano a vicenda

L'autore dell'opera introduce questa tipologia di segno, parlando di: «segni che si significano a vicenda, in modo che il primo sia significato dal secondo come il secondo dal primo» [*utrum inveniantur signa quae se invicem significant, ut quaemadmodum hoc ab illo, sic illud ab hoc significetur*].<sup>21</sup> L'esempio immediato che l'oratore utilizza per chiarire questo concetto è prodotto interrogando il figlio Adeodato, il quale, alla fine della discussione, conviene col padre che «come ogni nome è parola così ogni parola è nome» [*ut omne nomen verbum sit, ita omne verbum nomen esse*].<sup>22</sup>

Procede poi in un lungo ragionamento volto a definire 'nomi' tutte le parti del discorso, al termine del quale inizia a trattare dei sinonimi. Proprio in testa all'argomento, Agostino amplia la definizione enunciata in precedenza, precisando che sono tra loro: «senza altra differenza oltre quella di suono, e che significano anche se stessi insieme a tutte le altre parti del discorso» [*quae se invicem significant, nulla praeter sonum distantia, et quae seipsa significant cum ceteris omnibus partibus orationis*].<sup>23</sup>

---

19 *Mag.* § 4.10. Gentili (1976, p. 745): «Vi sono dunque segni che fra gli altri significati significano anche se stessi».

20 *Ibid.*

21 *Ivi*, § 5.11. Gentili (1976, p. 745): «segni che si significano reciprocamente».

22 *Ivi*, §5.12.

23 *Ivi*, § 6.17.

## 2.4 Segni naturali e segni intenzionali

Successivamente, Agostino fornisce alcune altre definizioni di segno nel *De Doctrina Christiana*, riscontrando la necessità di conoscere e padroneggiare questa categoria al fine di leggere correttamente e comprendere le sacre Scritture. Qui, a differenza di quanto trattato nel *De Magistro*, individuerà altre categorie di segno, tra loro opposte, e le analizzerà sempre a coppie, in modo da mettere in risalto le loro differenze strutturali. In quest'opera, l'analisi dei gruppi individuati, è relativa alla natura del segno piuttosto che alla sua funzione.

Dopo aver introdotto e definito il segno, l'autore presenta i segni naturali (*signa naturalia*) e, congiuntamente ad essi, i segni intenzionali<sup>24</sup> (*signa data*). All'interno del primo gruppo sono racchiusi i segni che: «senza alcuna intenzionalità e volontà di significare, fanno conoscere, a partire da sé, qualcos'altro oltre sé» [*sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt*].<sup>25</sup> Questa categoria è esemplificata, per Agostino, dal fumo: il quale, necessariamente, indica la presenza del fuoco:

Come il fumo significa il fuoco: lo fa senza intenzione di significare, ma perché grazie all'osservazione e all'esperienza sappiamo che là sotto c'è il fuoco, anche se si vede solo il fumo.

*sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat.*<sup>26</sup>

Ad occupare lo spazio maggioritario all'interno della trattazione agostiniana sono, tuttavia, i segni intenzionali. La definizione che lo scrittore ne dà è la seguente:

Segni intenzionali sono quelli che gli esseri viventi si scambiano gli uni con gli altri per far conoscere, per quanto è possibile, le emozioni del loro animo, i sentimenti, i pensieri; e non c'è altro motivo per noi di significare, cioè di dare un segno, se non per effondere e trasferire nell'animo di un altro ciò che ha nel proprio animo colui che dà il segno.

---

24 Pieretti (2002, pp. 69-70) riporta le opinioni di diversi studiosi, tra i quali alcuni traducono «*data*» con «intenzionale» e altri con «convenzionale». Su questo dibattito non è opportuno fermarsi in questa sede, per ulteriori approfondimenti vedi Ivi, pp. 69-76.

25 *D.C. II § I 1.*

26 *Ibid.*

*Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit qui signum dat.*<sup>27</sup>

Dei segni intenzionali mostra, come esempio: «il gallo, quando ha trovato da mangiare, con la voce segnala alle galline di accorrere» [*Nam et gallus gallinaceus, reperto cibo, dat signum vocis gallinae, ut accurrat*].<sup>28</sup>

L'interesse verso questo insieme di segni è dato dal fatto che essi sono il mezzo attraverso il quale noi possiamo accedere alle Sacre Scritture, di conseguenza sono la chiave necessaria per la lettura e lo studio delle stesse, argomento centrale del *De Doctrina Christiana*. All'interno dello stesso raggruppamento Agostino individua altre due sotto-categorie, specificando che:

Dei segni coi quali noi comunichiamo tra noi i nostri sentimenti, alcuni riguardano la vista, i più l'udito, ben pochi riguardano gli altri sensi.

*Signorum igitur, quibus inter se homines sua sensa comunicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus.*<sup>29</sup>

Uno spazio speciale in questo raggruppamento è occupato dalle parole (*verba*), delle quali però tratteremo in seguito.<sup>30</sup>

Agostino riprende a parlare di questi segni dopo aver a lungo trattato di come, a causa dell'ignoranza del lettore, molte parole delle Scritture risultino sconosciute. Al termine di una lunga digressione relativa alle superstizioni, da cui il cristiano si deve guardare, l'autore propone come prodotto del cedimento agli spiriti ingannatori, i segni che hanno significato diverso a seconda della lingua in cui vengono impiegati:

Per esempio, la figura di una lettera che viene segnata a forma di croce significa una cosa per i greci ed un'altra per i latini non in virtù della sua natura ma per convenzione ed accordo sul suo significato.

*Sicut enim, verbi gratia, una figura litterae, quae decusatim notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinus valet, non natura sed placito et*

---

27 Ivi, § II 3.

28 *Ibid.*

29 Ivi, § III 4.

30 Cfr. *Infra*. II §1.

*consensione significandi*.<sup>31</sup>

## 2.5 Segni propri e segni traslati

Dopo aver sviluppato un'ampia digressione sulla Sacra Scrittura, spiegando le difficoltà che si possono incontrare nella sua interpretazione, favorite dalla presenza di segni sconosciuti o ambigui (*signa ignotis aut ambiguis*), Agostino propone un'altra coppia di categorie relative al segno: i segni propri (*signa propria*) e i segni traslati (*signa translata*). Inizia, analizzando il primo gruppo, attraverso la seguente definizione: «Li diciamo propri quando ne facciamo un uso a significare le cose per le quali essi sono stati istituiti» [*Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur propter quas sunt instituta*].<sup>32</sup> Per spiegare meglio questo concetto, l'autore afferma che «come quando diciamo bue e intendiamo l'animale domestico che assieme con tutti noi, tutti quelli che si esprimono in latino chiamano con questo nome» [*Sicut dicimus bovem, cum intellegimus pecus quod omnes nobiscum latinae linguae homines hoc nomine vocant*].

Infine, accanto all'insieme sopracitato, Agostino propone un ultimo raggruppamento: «I segni sono traslati quando le cose che indichiamo col proprio nome vengono assunte per significare qualcos'altro» [*Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus ad aliquid aliud significandum usurpantur*]. Di nuovo l'autore si avvale dello stesso esempio adoperato in precedenza, mostrando come in un determinato contesto possa assumere un significato differente.

Per esempio, diciamo bue e con queste due sillabe intendiamo l'animale che abitualmente chiamiamo con questo nome; ma con questo animale intendiamo anche chi predica il Vangelo.

*Sicut dicimus bovem et per has duas syllabas intellegimus pecus quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus evangelistam.*

Questa distinzione, applicata alle Sacre Scritture, aiuta il vescovo d'Ipbona nella sua opera di indottrinamento verso una lettura allegorica dei testi sacri. In merito, tornano utili le osservazioni di Féret (1940, p. 236). Quest'ultimo ha infatti sostenuto che tale differenziazione agostiniana ricalca quella tra il «senso letterale» e il «senso figurato». In tal modo,

31 D.C. II § XXIV 37. Cfr. Jackson (1969, p. 14).

32 Ivi, § X 15. Le successive citazioni dal medesimo luogo.

infatti, Agostino può scagliarsi contro coloro che considerano la Scrittura esclusivamente in «senso letterale» ignorando il «senso figurato» dei segni, poiché ciò equivale a «non riconoscere i *signa*» e osservare esclusivamente le *res*. È per questo motivo, prosegue Féret, che Agostino afferma la necessità di leggere le *res* della Scrittura quasi sempre come dei «*signa translata*».

Alla luce della sommaria descrizione fin qui condotta, si possono notare alcune differenze, oltre a quelle sostanziali di cui si è già parlato,<sup>33</sup> relative alle categorie di segno proposte da Agostino in questi testi. In primo luogo, possiamo notare come il *De Magistro* proponga tre suddivisioni del segno, mentre il *De Doctrina Christiana* ne propone quattro, inoltre, le tre del dialogo vengono spiegate con esempi relativi al linguaggio, mentre quelle del trattato dottrinale sono nutrite da immagini di vario tipo. Queste distinzioni che il retore compie, sono necessarie a comprendere la natura e la funzione del segno, inoltre egli le utilizza in argomenti differenti, per renderle funzionali ai suoi ragionamenti. Di fatto, se per ciascun'opera presenta solo alcune possibilità e non realizza, come invece avvenuto in questa sede, una panoramica più ampia, è perché queste non gli sono utili al fine del suo discorso. Difatti, nonostante queste divisioni siano frutto del pensiero agostiniano, qualora volessimo ipotizzare che egli non le abbia partorite in momenti differenti della sua vita, resta il fatto che nella sua composizione più tarda qui presa in esame, non c'è traccia delle distinzioni fornite nel dialogo.

Nei testi analizzati, infatti, non ci è pervenuta alcuna traccia di interconnessione tra le categorie del *De Doctrina Christiana* e quelle del *De Magistro*, ciò non esclude, tuttavia, la possibilità dell'esistenza di un legame di questo tipo. Un esempio può essere prodotto osservando i segni intenzionali ed i segni che significano sé stessi. I primi, come dice lo stesso Agostino, comprendono le parole, le quali, come sostenuto nell'esempio dello stesso autore, possono significare anche sé stesse, tra le altre cose.<sup>34</sup> Inoltre, i segni intenzionali possono essere sia propri che traslati, difatti, sia che ci si riferisca a qualcosa per il suo significato naturale, sia che lo si faccia per il suo significato secondo, in ogni caso siamo di fronte a dei segni che sono stati istituiti dall'ingegno umano, pertanto sono intenzionali.

---

33 Cfr. infra I § 2.

34 Cfr. infra I § 2.2.

## II

### Rapporto tra segno e parola

#### 1. La definizione di 'parola'

Nuovamente, come per il segno, troviamo per la prima volta la definizione di 'parola' nel *De Dialectica*. Questa descrizione è altamente innovativa nell'ambito semiotico, infatti, riporta Cary, non abbiamo scritti, prima di questo trattato, che «sviluppano» la concezione di parola come 'segno'. Di conseguenza, nessuno ha sviluppato una «teoria del linguaggio», tuttavia non esclude l'ipotesi che «qualcosa di simile» possa essere accaduto negli «scritti agostiniani latini perduti».<sup>1</sup>

La definizione viene enunciata in seguito alla spiegazione della dialettica stessa, e dopo aver esposto alcune tipologie di parola, individuate da Agostino, di cui tratteremo in seguito. L'autore, dunque, sostiene che «La parola è un segno di qualunque cosa che, proferito da chi parla, possa essere capito da chi ascolta» [*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum*].<sup>2</sup>

Dopo aver definito anche 'cosa' (*res*) e 'segno' (*signum*),<sup>3</sup> Agostino ci propone anche la definizione di 'parlare' (*loqui*): «Parlare è dare un segno mediante voce articolata» [*Loqui est articulata voce signum dare*].<sup>4</sup> Dopo una breve digressione relativa al suono delle parole e al rapporto di questo con la dialettica, ci viene presentata una nuova luce in cui leggere le parole:

Ora, poiché le parole sono segni delle cose, quando da esse prendono valore, mentre segni delle parole sono quelli con cui si discute attorno ad esse e poiché non possiamo parlare delle parole se non tramite le parole e, quando

---

1 Cary (2008, p. 70). La stessa informazione, la si ricava anche da Ticiati (2013, p. 149): «Nowhere among the Greeks, however, are words considered to be signs. [...] To include words under the banner of signa, therefore is Augustine's innovation» Gramigna (2020, p. 7) sostiene un pensiero simile: «It is probably possible to consider Augustine as a precursor of studies on the sign and therefore as a father of semiotics».

2 *Dial.* §5. Cfr. Baratin – Desbordes (1982, p. 78). Cfr. Jackson (1969, p. 21). Alici (1976, p. 16) precisa ulteriormente questa definizione, affermando che: «la parola è tale solamente se è segno di qualcosa, diversamente è una vibrazione sonora».

3 Cfr. *Infra* 1§ 1.

4 *Dial.* §5. Bermont (2007, p. 263). «Si le mot est ainsi nommé un son vocal, celui-ci se caractérise par le fait qu'il est articulé, parce-qu'il est prononcé par un animal rationnel».

parliamo, non parliamo se non di cose, la mente coglie che le parole sono segni delle cose senza smettere di essere cose.

*Sed cum verba sint <signa> rerum, quando ipsis obtinent, verborum autem illa, quibus de his disputatur – nam cum de verbis loqui nisi verbis nequeamus et cum loquimur non nisi de aliquibus rebus loquimur – occurrit animo ita esse verba signa rerum, ut res esse non desinant.*<sup>5</sup>

Concluso, dunque, che le parole sono segni, in quanto indicano qualcos'altro oltre a loro stesse, bisogna stabilire a quale delle categorie summenzionate appartengano. Per Agostino le parole appartengono ai segni convenzionali (*signa data*), sono infatti segni arbitrari che non indicano spontaneamente nulla sulla cosa. [...] il senso che viene loro attribuito è un dono umano.<sup>6</sup> Arrivati a questo punto, per il retore è doveroso fare una distinzione, relativa alla natura della parola:

Quando è scritta, non è parola, ma il segno di una parola. Dopo che chi legge ha visto le lettere, viene alla mente ciò che dovrebbe uscire a voce. [...] Dato che poco fa abbiamo detto che segno è ciò che manifesta se stesso ai sensi e qualcos'altro, oltre se stesso, alla mente, quelle che leggiamo non sono parole ma segni di parole.

*Cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est; quippe inspectis a legente litteris occurrit, animo quid voce prorumpat. [...] Et paulo ante diximus signum esse quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Quae legimus igitur non verba sunt sed signa verborum.*<sup>7</sup>

Di fatto Agostino sostiene che le parole scritte siano segni grafici di quelle orali, ma sulla base della definizione che lui stesso ne dà in precedenza, ne consegue che le parole grafiche sono segni di segni.

Agostino presenta il concetto di parola anche nel *De Doctrina Christiana*, dopo aver proposto la definizione di segno e i segni naturali, parlando di quelli intenzionali, arriva a definire i segni relativi alla vista

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cfr. Baratin – Desbordes (1989, p. 80).

<sup>7</sup> *Dial.* § 5. Questa definizione è ripresa dal *De Interpretatione* di Aristotele (p. 79): «Ora, i suoni che sono nella voce sono stimoli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche». Cfr. Jackson (1969, p. 43). Cfr. Alici (1976, p. 48): «è dallo stimolo grafico o fonetico che l'uomo è rimandato all'atto personale del soggetto umano».

come «parole che si vedono» [*verba visibilia*].<sup>8</sup> Prosegue poi affermando che «quelli poi che riguardano l'udito, come ho già accennato, sono i più numerosi, soprattutto quelli dati per mezzo delle parole» [*Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt, in verbis maxime*], ribadendo che «gli uomini hanno assegnato in primo luogo alle parole il compito di significare tutto ciò che meditano in cuor loro» [*Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur*].<sup>9</sup> Per chiarire ulteriormente quanto esposto finora ci torna utile un'affermazione del vescovo ipponate presente nel *De Magistro* e precedentemente citata,<sup>10</sup> ossia il sostenere che quando parliamo facciamo dei segni, perciò si dice significare. Assemblando tali dichiarazioni con la definizione di parola proposta nel *De Dialectica*, ne consegue che le parole sono segni di ciò che l'uomo medita in cuor suo, attraverso le quali comunica con chi lo ascolta, mediante voce articolata.

Kirwan (2001, p. 192) relativamente a questo punto riporta che:

Words are signs, then, given for the purpose of conveying information. But what are they signs of? On this crucial question Augustine's answers are neither clear nor clearly consistent; and we shall be led by the evidence to conclude that what mainly is to be learnt from his engagement with the philosophy of language is the inadequacy of theories such as his. For this we need not seriously blame him.

Di fatto, egli si interroga sull'oggetto di cui le parole sono segni, concludendo che le risposte del retore a riguardo non sono chiare, dunque diventa azzardato trarre conclusioni.

Lo studioso, poi, solleva un punto importante sull'uso delle parole come metodo di insegnamento: difatti, se, per Agostino, le parole sono «strumenti di insegnamento», per adempiere alla loro funzione devono essere «supportate dalle prove». Viene poi illustrata una strada percorribile per provare la veridicità della lezione che si tenta di trasmettere: «Supponi per esempio, che io voglia condividere con te l'informazione che io so parlare francese, dovrei dimostrartelo parlando in francese».<sup>11</sup>

---

8 *D.C.* II § III 4. Le successive citazioni dal medesimo luogo. Cfr. Alici (1976, p. 44): «ciò che viene proferito con la bocca materialmente è voce della parola, [...] la voce è dunque segno della parola, perciò, è stato osservato, solo la parola interna è parola in senso proprio».

9 Cfr. Alici (1976, p. 20): «la parola è il tramite comunicativo del pensiero, essa vive per così dire, per la libertà intelligente e per l'intelligenza libera dell'uomo che impone alla *res* stessa».

10 Cfr. *Infra* I § 2.

11 Kirwan (2001, p. 192).

Sintetizzando: le parole sono segni, anche se non è sempre chiaro di cosa, che hanno la funzione di trasmettere informazioni, ma per essere anche strumenti di insegnamento, deve poter essere provata la veridicità di ciò che comunicano.

In seguito Agostino ribadisce l'importanza delle parole, quasi ad attribuire loro un'importanza maggiore rispetto al segno, nonostante siano esse stesse dei segni:

Ma la massima parte dei segni con i quali noi uomini siamo soliti manifestare i nostri pensieri, è costituita dalle parole. Infatti, tutti quei segni, i cui vari generi ho brevemente accennato, li ho potuti esprimere con le parole, mentre assolutamente non potrei esprimere le parole con quei segni.

*Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia, quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem.*

Infine, come già asserito nel *De Dialectica*, il retore ripete la distinzione tra parola scritta ed orale nel *De Doctrina Christiana*: per mezzo delle lettere scritte sono stati istituiti segni indicativi delle parole: «in questo modo le parole sono rese visibili agli occhi, non per sé stesse ma per mezzo di alcuni segni» [*Instituta sunt per litteras signa verborum. Ita voces oculis ostenduntur non per se ipsas, sed per signa quaedam sua*].<sup>12</sup>

Una nuova breve definizione di parola ci viene proposta nel *De Trinitate*, dove si legge che: «c'è in te una parola vera, quando nasce dalla tua scienza, cioè quando diciamo ciò che sappiamo» [*verbum verum in tibi esse in te quando de scientia tua gignitur, id est quando quod scimus dicimus*].<sup>13</sup>

## 2. Il pensiero

Dalle definizioni appena proposte emerge chiaramente il rapporto delle parole con il pensiero e l'importanza di quest'ultimo nella trattazione agostiniana. Difatti esso sta alla base della costruzione delle parole: per spiegare meglio la sua funzione, Agostino, nel *De Dialectica*, introduce

---

12 *D.C.* II § IV 5. Ticiati (2013, p. 146): relativamente alle sacre Scritture «But nothing is more clearly a signum than Scripture: it is the signs given by God through human beings in Scripture which will be the focus of Augustine's treatment of signs in Books II and III».

13 *Trin.* XV, 27, 50.

quattro categorie necessarie a comprendere il ragionamento: inizialmente troviamo la ‘parola’, di cui abbiamo già trattato, poi emergono il *dicibile* e la *dictio*, e infine la ‘cosa’. Agostino spiega così i seguenti termini:

Quella che ho definito parola, è una parola e significa la parola. Ciò che ho definito *dicibile* è una parola, e tuttavia non significa la parola, ma ciò che grazie alla parola si capisce ed è contenuto nella mente. Ciò che ho definito *dictio*, è una parola, ma una parola che significa contemporaneamente le altre due, cioè la parola stessa e ciò che avviene nella mente tramite la parola. Quella che ho definito cosa è una parola, e significa tutto ciò che resta oltre le tre di cui si è detto.

*Quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat. Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intelligitur et animo continetur significat. Quod dixi dictionem, verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbo significat. Quod dixi rem, verbum est, sed quod praeter illa tria, quae dicta sunt, quidquid restat significat.*<sup>14</sup>

In altri termini: il *dicibile* non è altro che ciò che avviene nel nostro cervello quando udiamo una parola, anzi ciò che essa suscita nella nostra mente non appena giunge al nostro orecchio; la *dictio* consiste nell’insieme di parola e *dicibile*; infine rimane la cosa, di cui tratteremo in seguito.<sup>15</sup>

Inizialmente queste definizioni potrebbero risultare oscure, lo stesso autore ne è consapevole, pertanto si avvale di un esempio per chiarire ulteriormente la questione.

«Armi che parte del discorso è?» Quel che è stato detto con «armi», lo si è detto per sé stesso, cioè la parola in funzione della parola stessa, mentre invece le restanti parole dove dice «che parte del discorso è?» sono state percepite alla mente o proferite con la voce in funzione della parola «armi», che è stata detta, non in funzione di sé stesse. Ma quando sono state percepite dalla mente, prima che uscissero dalla voce erano *dicibili*, quando invece, per il motivo che ho detto, sono state espresse con la voce, sono diventate *dictio*.

*«Arma quae pars orationis est?» Quod dictum est «arma», propter se, dictum est id est verbum propter ipsum verbum. Cetera vero, quo ait «quae pars orationis», non propter se, sed propter verbum, quod «arma» dictum est, vel animo sensa vel voce prolata sunt. Sed cum animo sensa sunt, ante vocem dicibilia erunt; cum autem propter id quod dixi proruperunt in vocem*

---

14 *Dial.* § 5. Eco (1984, p. 27): «Agostino, sulla scia stoica, chiamerà *dictio* quel *verbum vocis* che non solo *foris sonat* ma che è percepito e riconosciuto in quanto correlato a un *verbum mentis* o *cordis*».

15 Cfr. *Infra* III.

*dictionis factae sunt.*<sup>16</sup>

Alici (1976, p. 50) dà un'altra rilettura dell'argomento. Infatti, egli ritiene che la parola sia un «fenomeno essenzialmente interiore», sia per quel che riguarda la sua «genesi», sia per quanto concerne la sua «essenza», dal momento che la comunicazione è svolta interamente «nel mondo sensibile».

Ancora, lo studioso ritiene che in un primo livello «psicologico» il *verbum* non sia altro che un'immagine interiore della voce, prodotta dal pensiero, senza la quale non sarebbe possibile comprensione alcuna. La conseguenza di ciò prevede che parola sia qualcosa di «eterogeneo» rispetto a *vox*, in quanto nasce dall'operazione espressiva in cui si richiama un ricordo e lo si attualizza. Dunque il *verbum* è «attualizzazione del pensiero», quasi la sua condizione operativa», e la parola è «il pensiero che si fa carne».<sup>17</sup>

Su questo punto si esprime anche Eco (1984, p. 54), il quale apre il suo ragionamento riprendendo Peirce (1980, p. 84):

poiché l'uomo può pensare solo per mezzo di parole o di altri simboli esterni, questi potrebbero volgersi a dire: "Tu non significhi niente che non ti abbiamo insegnato noi, e quindi significhi solo in quanto indirizzi qualche parola come l'interpretante del tuo pensiero". Di fatto, dunque, gli uomini e le parole si educano reciprocamente: ogni accrescimento di informazione di un uomo comporta – ed è comportato da – un corrispondente accrescimento d'informazione di una parola...

In questo caso, Peirce ci mostra come anche il pensiero viva in un rapporto di dipendenza dalle parole e da ciò di cui esse sono segni. Si instaura così un circolo virtuoso: le parole portano informazioni all'uomo, il quale accresce le stesse di significato tramite la conoscenza.

La parola o segno che l'uomo usa è sé stesso. Poiché come il fatto che ogni pensiero è un segno – considerato assieme al fatto che la vita che è un flusso di pensiero – prova che l'uomo è un segno; così, il fatto che ogni pensiero è un segno *esterno*, prova che l'uomo è un segno esterno. Cioè l'uomo e il segno esterno sono identici, nello stesso modo in cui le parole *homo* e *uomo* sono identiche. Così il mio linguaggio è la somma totale di me stesso, poiché l'uomo è il suo pensiero.

In quest'altro estratto, Peirce si spinge oltre Agostino, portando delle riflessioni che non partono dagli scritti del retore qui esaminati, giungendo a

---

<sup>16</sup> *Dial.* § 5.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 43.

delle conclusioni molto forti. Difatti egli afferma, con un sillogismo, che non ci sia differenza tra uomo e pensiero.

Indagando il rapporto tra parola e pensiero, tuttavia, emerge all'interno del *De Magistro* una riflessione portata dallo stesso Agostino, volta quasi a decostruire tutto quanto sostenuto finora: si parla infatti di come la parola non necessariamente sveli il pensiero di chi parla, sia questa un'azione voluta o meno.

E pertanto alle parole non si può concedere neppure di indicare il pensiero di chi parla, perché non è certo se egli conosce le cose di cui parla. Aggiungi coloro che mentono o si sbagliano: dal loro caso capirai che con le parole non solo non si svela il pensiero, ma può anche essere nascosto. [...] D'altra parte abbiamo sperimentato spesso, in noi e negli altri, che si possono proferire parole senza rapporto con ciò che si pensa: questo può accadere in due modi, o quando pensando ad altro si pronuncia un discorso imparato a memoria [...] oppure quando indipendentemente dalla nostra volontà escono delle parole al posto di altre per un errore della lingua.

*Quare iam ne hoc quidem reliquitur verbis, ut his saltem loquentis animus indicetur; siquidem incertum est utrum ea quae loquitur sciat. Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intellegas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis. [...] Quamquam saepe experti fuerimus et in nobis et in aliis, non earum rerum quae cogitantur verba proferri: quod duobus modis posse accidere video, cum sermo, memoriae mandatus [...] aut cum alia pro aliis verba praeter voluntatem nostram linguae ipsius errore prosilunt.*<sup>18</sup>

Dunque il retore ci ha esposto alcune situazioni nelle quali la parola non è manifestazione del pensiero di chi la produce. Accanto a queste vi è un'altra casistica, leggermente differente dalle summenzionate, la quale risiede nello spazio virtuale esistente tra chi parla e chi ascolta:

Quando chi parla significa esattamente ciò che pensa, ma la maggior parte delle volte soltanto per sé e per qualche altro, mentre per quello a cui parla e anche per alcuni altri non significa la stessa cosa.

*Cum ille qui loquitur, eadem quidem significat quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam; ei vero cui loquitur at item aliis nonnullis non idem significat.*<sup>19</sup>

---

18 *Mag.* § 13. 42. Gentili (1976, p. 789) traduce: 'fallantes' con «fingono». Relativamente al concetto agostiniano di menzogna, si rimanda alle seguenti opere: *Mend.* e *C. M.*

19 *Ivi*, § 13. 43.

Parafrasando le parole dell'autore: talvolta le cause che impediscono la ricezione del pensiero di chi si esprime sono semplici incomprensioni, dovute ad una possibilità di motivazioni molto ampia.

### 2.1. *Parole oscure ed ambigue*

All'interno del *De Dialectica*, dopo aver diffusamente trattato dell'importanza delle parole e della loro forza comunicativa, l'Ipponate ci presenta alcune possibilità nelle quali le parole non permettono la corretta individuazione della verità o del significato autentico del pensiero.

Inizia con una distinzione tra parole oscure ed ambigue:

Nelle parole, l'oscurità o l'ambiguità impediscono a chi ascolta di vedere la verità. Tra ambiguo e oscuro c'è questa differenza, che nell'ambiguo si mostrano più cose, delle quali si ignora cosa sia da accettare o no, nell'oscuro invece appare poco o niente di ciò cui si presta attenzione.

*Impedit auditorem ad veritatem videndam in verbis aut obscuritas aut ambiguitas. Inter ambiguum et obscurum hoc interest, quod in ambiguo plura se ostendunt, quorum quid potius accipiendum sit ignoratur, in obscuro autem nihil aut parum quod attendatur apparet.*<sup>20</sup>

Da quanto riportato emerge che: le parole ambigue sono quelle che possono significare più di una cosa, mentre quelle oscure risultano completamente prive di senso a chi le incontra, in quanto privo di chiavi di interpretazione adeguate.

Lo stesso Agostino, nel *De Doctrina Christiana*, tratta a lungo di questa difficoltà, che poi si trasforma nella causa più frequente di incomprensione: ovvero la differenza linguistica. Da notare come, a differenza di quanto esposto precedentemente, qui non tratta di parole ma di 'segni', tuttavia le categorie che egli propone sono le medesime del suo primo scritto, pur rinominando le parole 'oscuere' come segni 'sconosciuti'. Inizialmente il retore propone un episodio biblico come causa principale delle diversità linguistiche presenti sulla terra, ossia la torre di Babele:

Tali segni però non hanno potuto essere comuni a tutti i popoli a causa del peccato provocato dalla discordia degli uomini, quando ognuno cercava di ottenere per sé il comando. A segno di tale superbia fu innalzata al cielo

---

<sup>20</sup> *Dial.* § 8.

quella torre, quando gli uomini empî meritavano di aver discordi tra loro non solo sentimenti ma anche parole.

*Ista signa igitur non potuerunt communia esse omnibus gentibus peccato quodam dissesionis humanae, cum ad se quisque principatum rapit. Cuius superbiae signum est erecta illa turris in caelum, ubi homines impii non solum animos sed etiam voces dissonas habere meruerunt.*<sup>21</sup>

Successivamente ad una lunga digressione, relativa agli errori di interpretazione delle Sacre Scritture, ci perviene una seconda motivazione di incomprendimento dei segni: «Due sono i motivi per cui non si capisce il senso di ciò che è stato scritto: quando esso è stato espresso mediante segni sconosciuti o ambigui» [*Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt: si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur*].<sup>22</sup> Tuttavia, questa distinzione rimane isolata inizialmente, difatti il retore divergerà da essa per introdurre i segni propri o traslati. Dopodiché, egli la riprende affermando: «per comprendere i segni propri che ci sono sconosciuti è gran rimedio l'apprendimento delle lingue» [*Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio*].<sup>23</sup> Che l'ignoranza linguistica sia la maggiore causa dell'incomprensione lo si evince dal fatto che Agostino le dedica i successivi cinque paragrafi. Una volta esaurita la spiegazione sulla necessità di apprendimento di una lingua straniera, si passa ad analizzare un'altra possibile causa di errore interpretativo, ossia l'ignoranza di parole della propria lingua, le quali: «ci diventano familiari a forza di leggere ed ascoltare» [*legendi consuetudine audiendique innotescunt*].<sup>24</sup> Agostino ritorna a parlare di ambiguità delle parole, dopo essersi dilungato sulle superstizioni, portando un esempio concreto (di cui ci siamo già serviti,<sup>25</sup> ma con finalità differenti) di come uno stesso segno possa avere significati diversi a seconda della lingua in cui viene recepito:

Per esempio, la figura della lettera che viene segnata a forma di croce significa una cosa per i greci e un'altra per i latini non in virtù della sua natura ma per convenzione e accordo sul suo significato.

*Sicut enim, verbi gratia, una figura litterae, quae decusatim notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinos valet, non natura sed placito et*

---

21 *D.C.* II § IV 5.

22 *Ivi*, § X 15. Gramigna (2020, p. 142) specifica che sia i segni ambigui che quelli ignoti possono essere allo stesso tempo propri o traslati.

23 *Ivi*, § XI 16.

24 *Ivi*, § XIV 21.

25 Cfr. *Infra* I § 2.4

*consensione significandi.*<sup>26</sup>

All'interno delle *Confessiones*, il retore scova un'altra possibilità per la quale la parola non riporta esaustivamente il contenuto del pensiero: «Poteva forse tutto il tumulto dell'anima mia, per il quale non mi bastavano né il tempo né la bocca, giungere sino a loro? [*Numquid totus tumultus animae meae, cui nec tempora nec os meum sufficebat, sonabat eis?*]».<sup>27</sup> In altre parole, per quanto ci si possa sforzare, il linguaggio non sarà mai abbastanza completo da soddisfare tutto ciò che lo spirito vuole esprimere. Dunque, tutto ciò che dice la *vox* viene dal *verbum*, ma non tutto ciò che viene dal *verbum* può dire la *vox*.<sup>28</sup>

### 3. Il linguaggio

La prima opera agostiniana a presentare il linguaggio come sistema di segni è il *De Dialectica*.<sup>29</sup> Chiaramente, se si considera il linguaggio come insieme di parole e si ricorda che le parole sono esse stesse dei segni, questa definizione risulta immediatamente conseguente a tale sillogismo.

L'opera successiva in cui troviamo un'esaustiva definizione del linguaggio è il *De Magistro*, nel quale, relativamente alla discussione sulla possibilità dell'insegnamento, si cerca qualcosa che possa essere insegnato senza segni:

Pertanto non si è ancora trovato qualcosa che possa essere mostrato di per sé oltre al linguaggio, che, tra le altre cose, significa se stesso. Ma siccome anch'esso è un segno, non emerge proprio nulla che sembri poter essere insegnato senza segni.

*Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per seipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat; quae tamen, cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat quod sine signis doceri posse videatur.*<sup>30</sup>

---

26 *D.C.* II § XXIV 37. Cfr. Jackson (1969, p. 14).

27 *Conf.* VII 7,11.

28 Cfr. Alici (1976, p. 45).

29 Baratin - Desbordes (1989, p. 78): «Le *De Dialectica* est le premier texte à présenter le langage comme étant intrinsèquement et exclusivement un système de signes, et à présenter tout mot comme étant un signe».

30 *Mag.* § 10.30.

L'affermazione di Agostino si può così spiegare: il linguaggio è l'unica cosa che può essere mostrata senza bisogno di segni, ma il linguaggio è esso stesso un segno, dunque nulla può essere mostrato senza segni. Se il linguaggio può essere mostrato per sé stesso, questa non è che la condizione necessaria perché significhi qualcosa.

Una nuova descrizione di linguaggio, seppur molto vaga, è presente nel *De Trinitate*, dove il tema è così classificato: «bellezza di una scienza nella quale sono racchiuse le conoscenze di tutti i segni e quale utilità ci sia in questa competenza grazie alla quale la società umana si comunica le opinioni» [*pulchritudo doctrinae qua continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in ea peritia qua inter se humana societas sensa communicat*].<sup>31</sup>

Se da queste definizioni, in particolare l'ultima, il linguaggio può apparire totalmente calzante nella teoria del segno agostiniana, Eco (1984, pp. 32-33) solleva un problema molto importante a riguardo, sostenendo che l'idea del segno proposta dal retore non fosse pensata per il linguaggio, e che questo, una volta inseritosi nella trattazione, ne sia diventato il protagonista. Per lo studioso questo processo non è positivo:

Nel *De Magistro*<sup>32</sup> Agostino opererà definitivamente la saldatura tra teoria dei segni e teoria del linguaggio. Egli riconoscerà il *genus* dei segni di cui i segni linguistici sono una *specie*, come le insegne, i gesti, i segni ostensivi. Sedici secoli prima di Saussure. Ma così facendo Agostino consegna alla tradizione posteriore un problema che neppure gli stoici avevano risolto con chiarezza e di cui egli, Agostino, provvede la soluzione, ma senza enfatizzarla in modo indiscutibile. Ciò che rimaneva irrisolto nella soluzione stoica era la differenza tra il rapporto tra espressione linguistica e contenuto, da un lato, e quello tra proposizione-segno e conseguente significato, dall'altro. Il sospetto è che il primo livello si regga ancora sulla equivalenza, mentre il secondo è indiscutibilmente fondato sull'implicazione.

Di fatto, secondo Eco, Agostino unisce teoria del segno e teoria del linguaggio, il fatto che si senta il bisogno di specificare questo processo, ci fa pensare che prima di lui le questioni venissero trattate in modo distinto, ad eccezione della dottrina stoica, la quale è la prima ad iniziare questo processo di saldatura. Infatti, si può notare come anche lo stesso retore inizi

---

31 *Trin.* X 1,2. Cfr. Alici (1976, p. 132). Questo testo è stato composto tra il 399 e il 426, quindi successivamente al *De Magistro*, tuttavia, la proposizione qui riportata, sembra contraddire una conclusione cui era giunto nel dialogo: ossia che le cose sono conoscibili anche senza ausilio dei segni. Cfr. *Infra* III §4.

32 Non viene specificato un punto preciso, dunque è legittimo pensare che Eco si riferisca all'opera completa.

la sua analisi sul segno non direttamente dal segno linguistico, ma dal segno osservato in maniera generale, per poi studiare e trattare ampiamente delle parole intese come segni e di tutto ciò che riguarda loro.

Tuttavia ci si deve chiedere se questa differenza non sia effetto di una curiosa illusione ottica. Se ne segua la generazione. Dal momento in cui Agostino introduce la lingua verbale fra i segni, la lingua incomincia a trovarsi a disagio in questo quadro. Troppo forte, troppo finemente articolata e quindi troppo scientificamente analizzabile, le riusciva difficile sottomettersi a una teoria dei segni nata per descrivere i rapporti tra eventi naturali, così elusivi e generici. Poiché si ritiene sempre di più che la lingua, oltre che sistema semiotico più o meglio analizzabile, sia anche quello che può modellizzare tutti gli altri, trasformando ogni semiotica nel piano del proprio contenuto, gradatamente il modello del segno linguistico si propone come il modello semiotico per eccellenza. Ma quando si arriva a questa conclusione il modello linguistico è ormai cristallizzato nella sua forma più piatta, quella incoraggiata dai dizionari e, malauguratamente, da molta logica formale che deve solo riempire a titolo di esempio i propri simboli vuoti. E si fa strada la nozione di significato linguistico come sinonimia e definizione essenziale.

Dunque, alla fine del ragionamento condotto da Eco, emerge un problema importante: il segno linguistico si è imposto come modello semiotico per eccellenza, e riesce in questo intento in quanto è sicuramente il sistema più diffuso e usato, ma soprattutto universalmente valido, anche al di sopra degli altri modelli semiotici. Di ciò, si era reso conto lo stesso Agostino, appunto con la definizione di linguaggio fornita nel *De Trinitate*. Tuttavia, lo studioso sostiene che il linguaggio sia arrivato ad un punto in cui non serve più a rimandare a qualcos'altro o a mettere in contatto i pensieri di due interlocutori, ma anzi, sia ingabbiato nelle definizioni accademiche e scientifiche, come quelle presenti nei vocabolari.

Relativamente al problema della distanza esistente tra linguaggio e pensiero, Alici (1976, p. 43) inizia l'indagine partendo un passo del *De Magistro*: «è molto poco ciò che del pensiero di chi parla appare tramite il linguaggio» [*perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet*].<sup>33</sup> Questa proposizione è estrapolata dall'ultima battuta del relativo dialogo, proferita dal figlio del retore, Adeodato, il quale però conclude ribadendo i concetti che il padre gli aveva fatto scoprire coi suoi ragionamenti. Relativamente a questo tema, riporta lo studioso, troviamo traccia di un rapporto «ambiguo» col pensiero, in quanto Agostino non vuole porre una «sostanziale alterità tra linguaggio e pensiero, né unificare i due termini, quasi fossero due facce dello stesso processo espressivo», egli

---

33 *Mag.* 14.46. Sul rapporto tra parola e pensiero vedi anche: *Infra* II § 2.1.

vuole, infatti, individuare e studiare quella «particolare ed originaria parola interiore», il processo imprescindibile per l'emissione della *vox*. Dunque Alici mette in luce l'impossibilità di conoscere pienamente il pensiero di colui con cui si interagisce, tuttavia riconosce anche la necessaria complicità del linguaggio col pensiero.

Anche Kirwan (2001, p. 202), non specificando il punto d'origine del suo ragionamento, riconosce il rapporto di complicità esistente tra linguaggio e pensiero. Difatti, afferma che Agostino ha fondato la sua teorizzazione sul linguaggio sottolineando un aspetto principe di quest'ultimo: «la sua funzione generale di trasmettere pensieri da una mente ad un'altra». L'autore passa poi ad analizzare le parole singole, elementi costitutivi del linguaggio, le quali connettono le menti «significando pensieri». Il termine 'significato' (*signification*) è qui inteso come «non solo una proprietà di un gruppo di parole, come le frasi», ma si estende anche alle «parole come elemento singolo». Dunque, la «funzione di trasmettere pensieri non si realizza solo «frase per frase», ma soprattutto «parola dopo parola». Si prefigura, quindi, un quadro dove ogni parola rappresenta una specie di «sotto-pensiero», che viene «riasmablato da chi lo riceve nel messaggio di chi parla».

Di fatto, in questa riflessione, si dà per scontata l'utilità del linguaggio come strumento comunicativo, dunque viene messo il focus su un altro punto molto importante: la struttura del linguaggio, il quale è composto da parole. Quindi, per comprendere ciò che si vuole trasmettere col linguaggio, occorre tenere in considerazione sia le singole parole che lo compongono, che il prodotto delle parole stesse tra loro legate.

Ma oltre ad indicare la natura del linguaggio, Agostino, riporta Wittgenstein (1953, pp. 26-27), ha un'idea precisa di come questo venga appreso:

E ora possiamo dire, credo: Agostino descrive l'apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire: come se possedesse una lingua, ma non questa. O anche: come se il bambino fosse già in grado di pensare, ma non ancora di parlare. E qui 'pensare' vorrebbe dire qualcosa come: parlare a se stessi.<sup>34</sup>

Partendo da questo passo, il filosofo austriaco accusa Agostino di aver

---

<sup>34</sup> Wittgenstein inizia il suo ragionamento a partire da *Conf. I, 8*. Da notare, inoltre, come il processo che porta all'apprendimento del linguaggio sia molto simile a quello che porta alla conoscenza della cosa stessa, senza ausilio dei segni: cfr. *Infra III § 4*. Per ulteriori approfondimenti vedi Pieretti (2002 pp. 45-58).

descritto come avviene l'apprendimento di una lingua da parte di un bambino, «senza pretendere affatto di spiegarne la natura e le modalità di funzionamento».<sup>35</sup> Nello stesso punto Pieretti rimprovera il filosofo di «non aver considerato il lavoro agostiniano nella sua totalità, sentenziando che: le suddette annotazioni non sono rivolte a dar conto del complesso e articolato approccio di Agostino alle tematiche linguistiche».

Tuttavia, lo stesso Wittgenstein (1930, II, I 3), concepisce il linguaggio in maniera differente rispetto ad Agostino: «Il linguaggio è uno strumento che permette molti usi; le parole sono impugnature, che rendono possibili le operazioni più diverse».<sup>36</sup>

Dunque il filosofo considera il linguaggio come uno strumento versatile, al pari di un attrezzo da lavoro, grazie al quale è possibile ottenere diversi risultati. Inoltre, attribuisce alle parole il ruolo di indirizzare il linguaggio verso il suo obiettivo finale.

---

35 Questa accusa di Wittgenstein ad Agostino è estratta da Pieretti (2002, p. 48).

36 Wittgenstein (1930, II, I 3). Un altro punto in cui le visioni dei due autori si differenziano è il seguente: «Agostino descrive, potremmo dire, un sistema di comunicazione; solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema [...] è come se uno desse a qualcun altro questa definizione: “Il giocare consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole” e noi gli risponderemo: Sembra che tu pensi ai giochi fatti sulla scacchiera; ma questi non sono tutti i giochi». Wittgenstein (1953, p. 11) Per uno studio più approfondito del linguaggio vedi: Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, traduzione di Renzo Piovesan, a cura di Mario Trinchero, Torino, Einaudi, 1953.

### III

#### Segni e cose

##### 1. Definizione di 'cosa'

La prima definizione di 'cosa' (*res*) ci perviene dal *De Dialectica*, dove Agostino la relaziona alle nozioni di parola e segno:<sup>1</sup> «Una cosa è tutto ciò che viene capito o percepito oppure è nascosto» [*Res est quidquid vel sentitur vel intelligitur vel latet*].<sup>2</sup> Successivamente, ne viene enunciata un'altra, già citata in precedenza, la quale, però, si ottiene dalla sottrazione di parola, *dicibile* e *dictio* dalle parti del discorso.

Quella che ho definito parola, è una parola e significa la parola. Ciò che ho definito *dicibile* è una parola, e tuttavia non significa la parola, ma ciò che grazie alla parola si capisce ed è contenuto nella mente. Ciò che ho definito *dictio*, è una parola, ma una parola che significa contemporaneamente le altre due, cioè la parola stessa e ciò che avviene nella mente tramite la parola. Quella che ho definito cosa è una parola, e significa tutto ciò che resta oltre le tre di cui si è detto.

*Quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat. Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intelligitur et animo continetur significat. Quod dixi dictionem, verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbo significat. Quod dixi rem, verbum est, sed quod praeter illa tria, quae dicta sunt, quidquid restat significat.*<sup>3</sup>

Semplificando: è l'oggetto concreto cui la nostra mente fa riferimento una volta che le parole l'hanno stimolata, la cui conoscenza rende possibile il *dicibile* e la *dictio*. Mentre quest'ultima definizione, che vive grazie al rapporto con *dictio* e *dicibile*, è relativa al discorso, la prima illustrata, invece, parla della *res* in termini assoluti.

Nel *De Magistro*, nonostante sia l'opera che indaga maggiormente il rapporto tra segno e cosa, non ci è pervenuta nessuna definizione di quest'ultima. L'autore e il figlio iniziano a dialogare delle cose, quasi dando per scontata la loro natura, infatti tutto ciò che possiamo ricavare dall'opera,

---

1 Cfr. *Infra* II § 1 e I § 1.

2 *Dial.* § 5.

3 *Ibid.* Cfr. *Infra* II § 2.

nella parte immediatamente postuma al significato delle parole, è espresso da Adeodato, il quale recita: «Tu mi chiedi cose che, quali siano, non sono certo parole, eppure anche tu me le chiedi tramite parole» [*Tu autem res quaeris eas quae, quodlibet sint, verba certe non sunt, quas tamen ex me tu quoque verbis quaeris*].<sup>4</sup>

La cosa ci viene, invece, brevemente descritta all'inizio del *De Doctrina Christiana*, dove si afferma che:

Ogni insegnamento ha per oggetto cose o segni: ma le cose si apprendono per mezzo di segni. Definisco ora cose in senso proprio quelle che non servono per significare qualcosa, per esempio legno pietra pecora e altro di tal fatta; però non il legno che, come leggiamo, Mosè gettò nelle acque amare per toglierne l'amarrezza, né la pietra che Giacobbe si era posto sotto il capo né la pecora che Abramo immolò in luogo del figlio. Queste cose infatti sono tali da essere segno di altre cose.

*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus ut amaritudine carerent, neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham.*<sup>5</sup>

Agostino esordisce spiegando, in maniera molto semplice, che secondo lui le cose comprendono tutto ciò che non significa qualcos'altro. Tuttavia, porta degli esempi di come le stesse cose possano anche diventare segni, a seconda delle situazioni in cui vengono utilizzate o dalla storia che le caratterizza. Un aspetto che emerge chiaramente e fin da subito in questa definizione è il contrasto con quanto lo stesso autore riporta nel *De Magistro*, dove, di contro, sostiene che si possa giungere alla conoscenza non tramite i segni, ma direttamente.<sup>6</sup>

Le definizioni di *res* che abbiamo analizzato finora, vengono qualificate da Gramigna (2020, p. 114) come definizioni 'proprie' o 'improprie',

---

<sup>4</sup> *Mag.* § 3.5.

<sup>5</sup> *D.C.* I § II 2. Gramigna (2020, p. 115) afferma che: «this tipe of signs, as it were, is of a mixed nature because these signs are equally things and signs at the same time». Mentre, a p. 118, rifacendosi a Jackson (1967, p. 68), riporta: «His concept is so broad and general as to include all the earlier uses of the term: *res* as the subject of a discussion, *res* as fact, *res* as a meaning of a term or as an event, are all encompassed in Augustine's concept of *res*».

<sup>6</sup> *Mag.* 10.32. *Infra* III § 4. Simonetti (2011, p. 377) riporta relativamente a questo punto: «In realtà ci sono cose che si apprendono direttamente, senza segni; ma qui Agostino ha in mente la Scrittura, il cui contenuto ci è comunicato per mezzo della parola, che è il segno per eccellenza: di qui la sua priorità accordata sul segno». Sul contrasto tra questo passo di *D.C.* e l'affermazione del *Mag.*, cfr. Anche Lorenz (1955, p. 238 sg).

inserendo le cose di cui parla nel *De Doctrina Christiana* come ‘proprie’, mentre le altre sono espresse nel *De Dialectica*:

Indeed, Augustine did employ the term ‘proper’ (*proprie*) in the first definition of *res*. In its ‘proper’ use, *res* is that which is not used to signify something else. The ‘improper’ use of *res* must be inferred from the second definition because Augustine did not provide a term for it. Thus, the opposition ‘proper/improper’ or ‘narrow/broad’ must be extrapolated in order to draw a line between the two definitions of *res*, as both Kuypers and Jackson have done. The ‘improper’ definition of *res* qualifies the concept as anything whatsoever that is.<sup>7</sup>

Dopo aver introdotto le parole e aver fornito la definizione di segno, Agostino ritorna sul rapporto segno-cose, asserendo che: «Perciò ogni segno è anche una cosa, perché ciò che non è cosa non esiste affatto: invece non ogni cosa è anche segno» [*Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est: quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est*].<sup>8</sup> Sostanzialmente viene proposto un rapporto scontato solo in apparenza: ogni segno è una cosa, ma non ogni cosa è un segno. Si conclude, poi, spiegando come nel prosieguito dell’opera si tratteranno solo di cose in quanto tali e non come segni di qualcos’altro.

In seguito, il retore propone una distinzione relativa all’impiego delle cose stesse:

Ci sono alcune cose di cui dobbiamo godere, altre che dobbiamo usare; ce ne sono poi altre che godono e usano. Quelle di cui dobbiamo godere ci rendono felici; quelle che dobbiamo usare ci sono di aiuto nel tendere alla felicità e, per così dire, ci sostengono perché possiamo giungere a quelle che ci rendono felici e unirli a loro.

*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculumur; ut ad illas quae nos beatos faciunt pervenire atque his inhaerere possimus.*<sup>9</sup>

In altre parole: entrambi gli usi conducono alla felicità, la loro differenza consiste nella loro funzione: le cose di cui dobbiamo godere (*uti*) sono quelle che ci rendono effettivamente felici, mentre quelle che dobbiamo usare (*frui*) sono il mezzo attraverso il quale si raggiunge la felicità, e dunque le cose di cui si può godere.

---

<sup>7</sup> Cfr. Jackson (1967, p. 64) e Kuypers (1934).

<sup>8</sup> *D.C.* I § II 2.

<sup>9</sup> *Ivi*, § III 3.

Una riflessione interessante su questo punto specifico ci viene da Gramigna (2020, p. 121), il quale, partendo dal passo di Agostino precedentemente citato, afferma citando un altro studio:

Todorov (1982, p. 41) provides an interesting interpretation of the *frui / uti* distinction, which we now seek to elaborate further. He writes: “The articulation between signs and things is further developed through the articulation between two basic processes, use and enjoyment. The second distinction is located in fact within the category of things but things used are transitive, like signs, and other things enjoyed are intransitive (here we have a category that allows us to oppose things to signs)”.<sup>10</sup>

In altre parole, Todorov aggiunge un aspetto interessante alla divisione *uti / frui* della *res* operata da Agostino: il fatto che le cose usate siano passeggiere o ‘transitive’, mentre quelle godute siano immanenti o ‘intransitive’. Ciò che questo punto aggiunge al pensiero agostiniano è, oltre alla temporalità della cosa, anche il considerare i segni come cose transitive, dunque di cui ci si può servire per raggiungere la felicità, mentre le cose, che segni non sono, devono essere godute, dunque sono esse stesse l’obiettivo a cui mirare.

Ticciati (2013, p. 144), sulla falsariga di Gramigna, inserisce anche l’immagine di Dio nella distinzione tra *signum* e *res* operata da Agostino, indicando l’Onnipotente come cosa degna di «essere goduta, mentre le creature terrene (*temporal*) devono essere usate per «il fine di questo godimento». Parafrasando con i termini agostiniani: Dio dev’essere goduto (*uti*) mentre tutto il resto serve a raggiungere questo godimento (*frui*). Agostino ritiene che Dio sia la *summa res*, riprendendo dunque la sua prima distinzione tra *signum* e *res* e riproponendola nella sfera divina, dove «Dio va identificato in un polo di questa distinzione». Di conseguenza, spiega Ticciati, siamo spinti ad inquadrare le «creature come l’altro polo, dunque come segni», più precisamente come «segni di Dio».

La conclusione cui perviene la studiosa, citando lo studio di Williams (1989, p.40) è chiara e concordante con quella accennata poc’anzi: «Dio è cosa, mentre tutto il resto è un segno di Lui. Solo Dio dev’essere goduto per se stesso, mentre rispetto a lui tutto il resto dev’essere usato».

Tuttavia, lo studio si limita a parlare di segni e cose senza considerare la delicatezza del tema che sta trattando: ovvero Dio e tutto ciò che lo riguarda. Anzi, non specifica che il segno relativo a Dio ha un valore molto più alto degli altri segni, dunque le due categorie semiotiche non possono essere poste sullo stesso piano, ma ci dev’essere uno scarto.

---

10 A conclusioni simili giungono anche Manetti (1987) e Williams (1989).

## 2. Rapporto tra segni, parole e cose

Avendo ora a disposizione i tre elementi cardine della trattazione agostiniana, (*signum*, *verbum* e *res*) possiamo osservare come si relazionano tra loro. Un primo accenno di indagine relativa al rapporto tra parola e segno ci perviene dal *De Dialectica*, dove però se ne tratta sommariamente. Internamente ad un discorso riguardante l'udito e i sensi stimolati da esso, l'autore introduce anche un tema, ripreso poi nel *De Magistro*, ossia come la mente reagisce quando incontra dei segni:

La parola stimola il senso non secondo sé stessa, ma secondo ciò che significa, quando, ricevuto il segno per mezzo della parola, la mente non scorge nient'altro che la cosa stessa di cui è segno ciò che ha ricevuto: come quando, nominato Agostino, solo io sono pensato da colui a cui sono noto, oppure viene alla mente un altro uomo, se per caso abbia udito questo nome chi non mi conosce e conosce un altro che si chiama Agostino.

*Iam vero non secundum se, sed secundum id quod significat verbum movet, quando per | verbum accepto signo animus nihil aliud quam rem ipsam intuetur, cuius illud signum est quod accepit: ut cum Augustino nominato nihil aliud quam ego ipse cogitor ab eo cui notus sum, aut quilibet hominum menti occurrit, si forte hoc nomen vel qui me ignorat audiverit, vel qui alium novit qui Augustinus vocetur.*<sup>11</sup>

Grazie anche ad un esempio autoreferenziale, il retore spiega che quando la mente ode una determinata parola non si sofferma sulla parola stessa ma su ciò che da essa è significato.

Wittgenstein (1953, p. 12), parlando dell'insegnamento ostensivo (ossia l'insegnamento svolto mostrando ciò per cui stanno le parole), afferma:

Si può dire che questo insegnamento ostensivo delle parole stabilisce una connessione associativa tra la parola e la cosa. Ma cosa vuol dire? Bene, può voler dire diverse cose; ma prima di tutto si pensa che quando il bambino ode una certa parola gli si presenti alla mente l'immagine di una certa cosa. Ma, posto che ciò accada, - è questo lo scopo della parola? - Sì, può esserlo.

Dunque Wittgenstein concorda con Agostino, aprendo alla possibilità, per la parola, di avere come fine ultimo quello di creare nella mente

---

<sup>11</sup> *Dial.* § 7.

un'immagine di qualcos'altro, presumibilmente della cosa di cui è segno.

Agostino tratta, poi, del rapporto tra 'segno' e 'cose' prevalentemente nel *De Magistro*. Nel dialogo, infatti, dopo aver ripercorso brevemente tutti i concetti esposti in precedenza, si propone di osservare «i segni che non sono significati da altri segni» [*cum signis non alia signa significantur*].<sup>12</sup> Dopo una lunga digressione, condotta attraverso un confronto col figlio, dalla quale si stabilisce che la parola 'uomo' non corrisponde all'uomo in carne ed ossa, il retore conclude che: «non possiamo assolutamente conversare se, una volta udite le parole, la mente non si porta a ciò di cui sono segni» [*sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa*].<sup>13</sup> Con questa proposizione Agostino rielabora in maniera più approfondita quanto esposto brevemente nel *De Dialectica*. Di fatto ci viene detto che quando parliamo ci riferiamo sempre a qualcos'altro di esterno al discorso, e che, come già anticipato, le parole non sono altro che segni dell'oggetto della conversazione. Dunque la mente è portata a pensare all'oggetto stesso di cui esse sono segni, se invece la mente si soffermasse sui segni stessi non sarebbe più possibile la comunicazione. Per ribadire che occorre concentrarsi sul significato delle parole, Agostino ci propone un esempio:

Vorrei sapere come potresti ribattere a uno del quale spesso si sente dire, per scherzo, che aveva dimostrato come dalla bocca di colui col quale discuteva fosse uscito un leone. Aveva infatti chiesto se le cose di cui si parla escono dalla nostra bocca e l'altro non aveva potuto negarlo: quindi fece in modo che costui nel discorrere nominasse un leone, e gli fu facile. Appena ciò avvenne, cominciò a prenderlo in giro e a incalzarlo, perché aveva ammesso che tutte le cose di cui parliamo escono dalla nostra bocca, e non poteva negare di aver detto leone, quel buon uomo sembrava aver vomitato una belva tanto feroce.

*Vellum scire quomodo illi resisteres, de quo iocantes solemus audire, quod ex eius ore cum quo disputabat, leonem processisse concluderit. Cum enim quaesisset, utrum ea / quae loquimur, nostro ore procederent, atque ille non potuisset negare; quod facile fuit, egit cum homine, ut in loquendo leonem nominaret: hoc ubi factum est, ridicule insultare coepit et premere, ut quoniam quidquid loquimur, ore nostro exire confessus erat, et leonem se locutum esse nequibat abnuere, homo non malus tam immanem bestiam videretur vomisse.*<sup>14</sup>

---

12 *Mag.* § 8.22.

13 *Ibid.* Gentili (1976, p. 765) traduce la frase con: «è impossibile il discorso se nell'udire le parole, l'intelligenza non si porta ai concetti, di cui esse sono segni».

14 *Ivi*, § 8.23.

Di fronte a questa immagine, Adeodato conviene con il padre che:

Noi esprimiamo con dei segni le cose di cui parliamo. Ora, dalla bocca di chi parla non esce la cosa che è significata, ma il segno con cui è significata, a meno che siano significati dei segni stessi, e di questo caso abbiamo parlato prima.

*Nam quae loquimur, ea significamus; non autem quae res significatur, sed signum quo significatur loquentis ore procedit, nisi cum ipsa signa significantur: quod genus paulo ante tractavimus.*<sup>15</sup>

In conclusione: il segno è il punto cardine su cui si regge un discorso, in quanto permette la relazione tra cose e parole. Allo stesso tempo, però, si può notare come il segno stesso, essendo un elemento connettivo, vive solo in funzione di altri elementi:

Deely argues, in the first place, that the being of a sign, properly speaking, consists in a relation. While it is common to use the word 'sign' to refer to what is more properly termed the sign-vehicle (e.g. the smoke which signifies fire, or the stone which Jacob used as a pillow, or the word 'stone'), we will look in vain to find qualities inherent in these things as things which mark them out as signs. In other words, the sign is not a kind of thing, but a relation into which thing can enter. As Deely puts it in one of his earlier formulations, "the sign has no existence in itself, but only in what other things become. It is the lattice, not the objective terms, of the experience".<sup>16</sup>

Il segno dunque è un veicolo sul quale viaggia il significato, gli esempi appena proposti sono ripresi direttamente da Agostino stesso, il quale non ha mai espresso chiaramente il fatto che il segno vive in dipendenza a qualcos'altro. Tuttavia, nelle definizioni originarie, è sottintesa la non autonomia del segno in sé.<sup>17</sup> Lo stesso estratto riporta, inoltre, un'altra considerazione a riguardo citando un commento di Poincaré,<sup>18</sup> il quale spiega che un segno «non è una cosa particolare che possiamo individuare come, ad esempio, un oggetto materiale che *chiamiamo* segno», infatti i segni non sono chiamati tali per le loro caratteristiche «intrinseche», ma perché sostengono qualcos'altro che sta «al di sopra di essi». Il segno è costituito nella sua essenza da una «relazione invisibile».

Quindi, si ribadisce la funzione connettiva del segno, specificando inoltre

---

<sup>15</sup> *Ibid.* Vedi anche la definizione di 'parola' presente nel *De Magistro*: infra II § 1.

<sup>16</sup> Ticciati (2013, p. 153), cfr. Deely (1994, p. 21).

<sup>17</sup> Cfr. Infra I.

<sup>18</sup> Non ci viene fornito dall'autrice nessun riferimento più preciso.

che: il segno non esiste in natura, difatti nulla è chiamato autonomamente segno, ma se ne parla solo in funzione di qualcos'altro, anzi in funzione di qualcosa che sta al di sopra a ciò di cui si sta trattando. Dunque il segno non esiste di per sé, ma solamente quando c'è bisogno di individuare o creare una relazione tra due elementi.

### 3. *Il signum e la res nell'Eucaristia*

Affrontando il discorso sull'Eucaristia, com'è trattata dal retore, si nota una sostanziale differenza rispetto a quanto esposto fin'ora. Difatti, essa viene classificata come una sorta particolare di segno, con caratteristiche che si distanziano da quelle dei segni più comuni. Dall'esempio del leone, proposto in precedenza, si evince come ci sia una sostanziale alterità tra segno e cosa, questa distanza è destinata a scomparire quando si parla di Eucaristia, lasciando spazio a un rapporto analogico tra i due elementi.

Il tema eucaristico è trattato diffusamente in Agostino, molte, infatti, sono le sue opere in cui affronta tale argomento e gli studi condotti su di esso dai teologi comprendono un numero molto elevato di pubblicazioni. In questa tesi non si ha la pretesa di fornire un'analisi esaustiva del tema, ma si cercherà di relazionarlo con la teoria del segno, nostro oggetto di analisi principale.

Considerata l'importanza del vescovo d'Ipbona nella tradizione cattolica, era doveroso comprendere nel lavoro anche una lettura teologica del segno e del suo rapporto con la 'cosa'. Per iniziare l'analisi relativa al segno e l'Eucaristia, è necessario introdurre la definizione di 'sacramento' (*sacramentum*): per Agostino sintetizzabile come 'segno sacro'. Riporta Camelot (1947, pp. 398-399):

Pur Augustin donc, le *sacramentum* est un fait ou un rite mystérieux et symbolique qui, outre sa valeur et sa consistance propres de fait historique et de rite matériel, désigne à l'intelligence autre chose: *aliquid significare intelliguntur* (*Spec de S. Script. Praef.* ; P. L. XXXIV, 889) [...].

Réalité visible, le *sacramentum* est signe d'une réalité invisible et spirituelle, perceptible à l'intelligence et à la foi, *intellectus spiritualis*. [...] Le mérite d'Augustin est ici d'avoir orienté la théologie du *sacramentum* vers une théologie du signe : "*Sacramentum , id est sacrum signum*" (*De civ. Dei.*, X, §; p. L., XLI, 282). Sa théologie sacramentaire n'est pas seulement "opposition entre chose visible et chose invisible", mais elle comporte précisément cette notion de signification spirituelle attachée à la réalité visible.

Da queste nozioni si può ricavare una prima e sostanziale differenza con il segno che viene affrontato in altri scritti: difatti se, ugualmente ai testi analizzati fin qui, il sacramento rimanda a qualcos'altro oltre a sé, la distinzione sta nel fatto che ciò a cui conduce è qualcosa di invisibile, spirituale e irrazionale. In verità, se si osservano attentamente le nozioni di segno fornite da Agostino altrove,<sup>19</sup> non è specificato in nessun luogo che le realtà cui il segno riporta devono essere tangibili, ma si ha una relazione generica. Dunque, automaticamente il sacramento si inserisce anche nella logica del segno, ma avendo un significato superiore è doveroso anche trattarne in maniera separata. In poche parole: il sacramento è il segno più importante di tutti perché rimanda ad una realtà sacra, per questo può essere incluso nella famiglia dei segni, ma allo stesso tempo va gestito separatamente, appunto per il rimando sacro che esso comporta.

Questo ragionamento trova il supporto anche di Féret (1940 pp. 222-223), il quale apre il suo articolo indicando dei punti cardine del pensiero agostiniano:

Pour donner quelques fils conducteurs dans les analyses textuelles qui vont suivre, disons tout de suite que l'on peut caractériser l'intervention de saint Augustin, dans cette histoire, par les conclusions suivantes.

1° Le terme de *sacramentum* est de plus en plus réservé aux faits, actions ou rites mystérieux de la tradition judéo-chrétienne.

2° La méthode allégorique dans l'exégèse de l'Écriture, la recherche et l'analyse des données symboliques que contient l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, sont pratiquées par Augustin sur une plus grande échelle et d'une façon plus systématique que par ses prédécesseurs latins et, dans ces développements à base de symbolisme, *sacramentum* devient synonyme de *signum*, prenant ainsi le sens que retiendra la théologie sacramentaire postérieure.

3° La raison principale de cette très nette évolution sémantique et doctrinale se trouve dans le fait qu'Augustin introduit dans la théologie, précisément au service de cette méthode allégorique qu'il affectionne, une théorie du signe, ou mieux une vue philosophique selon laquelle toutes choses se répartissent en *res* et en *signa*, une catégorie précise de ces *signa* étant justement, pur Augustin, formée par ces réalités mystérieuses qu'à la suite de ses prédécesseurs il désigne du nom de *sacramenta*. Les *sacramenta* sont une espèce de *signa*.

Da questa premessa si evince che: il termine *sacramentum* esisteva già da prima degli studi agostiniani, il merito dell'autore è aver ampliato il campo di studio, comprendendo un numero maggiore di testi, spingendosi, infine, a calare all'interno delle sacre Scritture una lettura allegorica delle stesse. Di

---

19 Infra I § 1.

fatto, pone la teologia al servizio della teoria del segno.

Il punto focale del discorso, tuttavia, non è questo, si mostra infatti come il sacramento sia analogicamente legato al *signum*, tanto da instaurarsi nel rapporto con la *res*. Anzi, volendoci spingere ancora oltre, nuovamente Camelot (1947, p. 402) riporta: «Le *sacramentum* est déjà la *res* signifiée». <sup>20</sup> Dunque si apre un rapporto di implicazione tra il segno e la cosa stessa cui il segno rimanda, anzi, il segno è parte integrante della *res*. Da qui, inizia l'indagine relativa al legame stretto tra '*sacramentum*' e '*res*', arrivando a toccare anche il tema dell'Eucaristia:

Le baptême, sacrement de la foi, est tellement lié à la foi, res de ce *sacramentum*, qu'avoir le baptême, c'est avoir la foi: *sacramentum fidei, fides est*. De même, le pain, sacrement du corps du Christ, est, par sa signification naturelle et par l'institution du Christ, tellement lié au corps du Christ, que l'on peut dire que le pain est le corps du Christ : *sacramentum corporis Christi, corpus Christi est*. Seulement la nature de ce lien, de cette relation, *secundum quendam modum*, n'est pas la même dans les deux cas. <sup>21</sup>

Sul rapporto tra *sacramentum* e *res* si esprime anche Féret (1940, pp. 239-240), il quale riprende i rapporti tra segno, parola e cosa, tracciati dallo stesso Agostino nel *De Magistro*, per poi arrivare a toccare il sacramento, ribadendo ulteriormente la sua definizione come '*res sacra*':

A tout *signum* en général, et au *sacramentum* en particulier, correspond une *res*. La nature de ce rapport est plus spécialement étudiée par Augustin à propos de cette autre espèce de *signum* qu'est le *verbum* ou la *vox*. C'était déjà le thème du *De Magistro*, où les *signa* et spécialement les *verba*, étaient principalement envisagés dans leur valeur pédagogique. La même thèse est partout sous-jacente: les *verba* sont des *signa* qui font connaître des *res*. Ailleurs Augustin dit la même chose des *voces*. *Ipsae voces in sermone nostro earum quae cogitamus signa sunt rerum*. Ce qui différencie les *sacramenta* des autres *signa*, c'est outre leur application à une *res sacra*, la nature de de leur rapport à cette *res*, qui est un rapport de ressemblance. *Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent*. Cette ressemblance des *sacramenta* avec la *res* qu'ils signifient met au coeur plus d'amour pour ces *res* que si l'on usait, pour les signifier, d'autres *signa* n'ayant aucune analogie avec ce qu'ils désigneraient. *Plus enim movent et accendunt amorem qual si*

---

<sup>20</sup> Lo studio si rifà ad un passo di *Epist.* 98, 9 ; P. L., XXXIII, 364: «*Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque jam ipsarum rerum nomina accipiunt*».

<sup>21</sup> *Ibid.*

*nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur.* Du fait de cette ressemblance et analogie, on désigne la plupart du temps les *sacramenta* du nom même des *res* qu'ils signifient. [...] Il se trouvera ainsi qu'un *sacramentum* sera désigné comme une *res*, et il s'agira alors non de son symbolisme, moins encore de l'objet de ce symbolisme.

In questo estratto viene sollevata una questione importante: ossia la trasposizione, che spesso avviene, da *res* a *sacramentum*. Di fatto, viene osservato come il sacramento, a differenza degli altri segni, abbia un rapporto analogico con la cosa significata. Ad esempio, non c'è alcuna analogia o somiglianza tra il fumo e il fuoco, mentre, Féret (1940 p. 241) ricorda come il sacramento pasquale e l'Eucaristia siano composti da un legame simbiotico con la loro *res*. Riporta infatti lo studioso che la «Passione del signore» è la *res* che «commemora il sacramento pasquale», cioè «la festa di Pasqua». Discorso analogo può essere compiuto per l'Eucaristia: se ne può parlare come «sacrificio» è perché il sacramento, quindi il segno «somigliante e analogo dell'immolazione al Calvario è la *res* stessa del *sacramentum*».

Tuttavia, resta aperta una questione: che cos'è la *res*, di cui il *sacramentum* è segno, e di cui talvolta prende il posto?

*C'est le Christ qui est la res des sacrements du Nouveau comme de l'Ancien Testament. Sicut enim nos in eum credimus [...], sic in eum credebant antiqui [...]. Nec quia pro temporum varietate nunc factum adnuntiatur quod tunc futurum praenuntiabatur; ideo fides ipsa varieta vel salus ipsa diversa est, nec quia una eademque res aliis atque aliis sacris et sacramentis vel prophetatur vel praedicatur; ideo alias et alias res vel alias et alias salutes oportet intelligi [...] Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et prius occultius postea manifestius, et prius a paucioribus post a pluribus, una tamen eademque vera religio significatur et observatur.<sup>22</sup>*

La risposta che viene data al quesito precedente è che Cristo è la cosa cui il sacramento rimanda, egli solo è il fine ultimo del *sacramentum*, egli è *summa res*, dunque tutti i sacri segni che rimandano a lui sono, non solo rappresentazione, ma materia stessa di Cristo.

Per concludere, ci serviamo della conclusione che Camelot (1947 p. 410) trae alla fine del suo studio:

Il faut surtout se rappeler qu'elle est une théologie du sacrement, signe et symbole. Aujourd'hui nous sommes tentés de dissocier symbole et réalité, et de voir dans le symbole une chose qui n'est pas ce qu'elle

---

22 Ivi, p. 240. *Epist.* 102, 2, 12; PL, t. 33, col. 274; CSEL, vol. XXXIV, 554-555.

signifie, et nos historiens du dogme voient dans Augustin tantôt un symboliste, tantôt un réaliste; pour les anciens, pour Augustin en particulier, le symbole, *sacramentum*, *mysterium*, est vraiment ce qu'il signifie. Sa théologie eucharistique n'est ni symboliste ni réaliste au sens moderne de ces termes, elle est sacramentelle.

Nuovamente, viene ribadita l'unione che Agostino individua tra *sacramentum* e *signum*, e mostrando come questa sia stata superata nei giorni nostri, separando il simbolo o il segno da ciò cui esso rimanda.

#### 4. Priorità delle 'cose' (res) sui 'segni' (signa)

Uscendo dal tema sacro, si nota come il retore abbia assegnato anche alla *res* profana una priorità rispetto al suo *signum*. Difatti, come Dio è la cosa che si relaziona al sacramento, ed è più pregevole la Sua conoscenza rispetto a quella del Suo segno, lo stesso ragionamento si può applicare anche alle cose e ai segni che non riguardano la sfera divina.

Dopo un nuovo esempio, volto a rimarcare lo spostamento di attenzione dai segni alle cose significate da essi, Agostino chiarisce subito un concetto fondamentale per lui, ossia affermare la priorità delle cose rispetto ai segni, e lo comunica apertamente:

Ora voglio che si capisca che si devono stimare le cose significate più dei segni. Tutto ciò che è in funzione di qualcos'altro, è necessario che valga di meno di ciò per cui è.

*Iam ergo intellegas volo, res quae significantur pluris quam signa esse pendendas. Quidquid enim propter aliud est vilius sit necesse est quam id propter quod est.*<sup>23</sup>

Questa affermazione assoluta, tuttavia, non riscontra il consenso dell'interlocutore del retore, difatti egli ribatte portando un esempio che confuta la teoria appena esposta: «Quando diciamo 'melma' (*coenum*), penso che il nome sia molto più nobile della cosa che significa» [*Nam cum dicimus «coenum», longe hoc nomen arbitror rei / quam / significat antecellere*].<sup>24</sup> Davanti a questa immagine il vescovo d'Ippona non può che

---

<sup>23</sup> *Mag.* § 9.25. Gentili (1976, p. 769): «Pertanto dovresti intendere, ti prego, che gli oggetti significati devono essere valutati più dei segni. Tutto ciò che è mezzo, è necessariamente inferiore al fine cui è destinato».

<sup>24</sup> *Ibid.*

concordare con il figlio. Allo stesso tempo, però, Agostino introduce un terzo piano del discorso: la conoscenza, sia dei segni che delle cose. Ci vengono spiegate la sua natura e la sua funzione dall'autore stesso:

Sebbene risulti falso che tutte le cose sono da preferirsi ai loro segni, non è tuttavia falso che tutto ciò che è in funzione di qualcos'altro vale meno di ciò per cui è. La conoscenza della melma, in funzione della quale è stato istituito questo nome, è da considerarsi migliore del nome stesso, che a sua volta abbiamo appurato essere da preferire alla stessa melma.

*Quamquam sit falsum, res omnes signis suis praeponi oportere non tamen falsum est, omne quod propter aliud est vilius esse quam id propter quod est. Cognitio quippe coeni, propter quam hoc nomen est institutum, pluris habenda est ipso nomine, quod eidem coeno praeponendum esse comperimus.<sup>25</sup>*

L'autore, in sostanza, asserisce che la conoscenza della cosa abbia portato ad attribuirle un nome, il quale, in questo caso, è da preferirsi alla cosa stessa; allo stesso tempo si predilige la conoscenza di qualsiasi cosa: sia al suo nome che alla cosa stessa. Successivamente, sarà lo stesso Agostino a ribadire apertamente il concetto:

Concedi infatti che la conoscenza delle cose è più pregevole dei segni delle cose, pertanto la conoscenza delle cose che sono significate è da preferire alla conoscenza dei segni.

*Das enim cognitionem rerum quam signa rerum esse carionem. Quamobrem cognitio rerum quae significantur cognitioni signorum anteferenda est.<sup>26</sup>*

##### 5. Le cose conoscibili senza l'ausilio dei segni

Avendo stabilito, ormai, una supremazia della conoscenza degli oggetti rispetto ai loro segni, resta da individuare le modalità di conoscenza delle cose stesse, senza dover ricorrere all'uso dei segni. In precedenza, nel dialogo, Agostino interroga il figlio chiedendogli: «E se ti chiedessi che cos'è il camminare e tu ti alzassi e lo facessi? Non useresti per insegnarmelo

---

<sup>25</sup> Ivi, § 9.26. Gentili (1976, p. 769) traduce: «*non tamen falsum est, omne quod propter aliud est vilius esse quam id propter quod est*» con: «non è falso che il mezzo sia meno pregevole dell'oggetto cui è destinato».

<sup>26</sup> Ivi, § 9.27. Gentili (1976, p. 771): «Concedi che la conoscenza dell'oggetto è più pregevole dei segni dell'oggetto. Pertanto la conoscenza degli oggetti significati è più pregevole della conoscenza dei segni».

la cosa stessa, piuttosto che parole o altri segni?» [*Quid si ex te quaererem quid sit ambulare, surgeresque et id ageres? Nonne re ipsa potius quam verbis ad me docendum, aut ullis aliis signis uteris?*].<sup>27</sup> Adeodato concorda col padre, dunque si giunge alla seguente conclusione:

Quando si domanda di determinati segni, si possono mostrare segni con dei segni, quando invece si domanda di cose che segni non sono, si possono mostrare facendole dopo la domanda, se si possono fare, oppure trasmettendo dei segni tramite i quali possono essere colte.

*Cum ergo de quibusdam signis quaeritur, possunt signis signa monstrari: cum autem de rebus quae signa non sunt, aut eas agendo post inquisitionem si agi possunt, aut signa dando per quae animadverti queant.*<sup>28</sup>

Di fatto, viene introdotto, nel pensiero agostiniano, un nuovo metodo di raggiungimento della conoscenza, il quale non necessita dell'ausilio dei segni: mostrare qualcosa. Gramigna (2020, p. 79, riportando il pensiero di Sebeok 1986, p. 657), rifacendosi proprio all'esempio del 'camminare' sostiene che Agostino sia considerato «uno dei primi pensatori ad ipotizzare (*envisaged*) una 'teoria del mostrare'». Lo stesso commento, però, ammette che le sue modalità realizzative «non sono esplicitamente indicate nel testo, ma sono da esso ricavabili». I due modi in cui questa teoria può operare sono: «intenzionalmente» e «non intenzionalmente»: per la prima situazione riporta a titolo esemplificativo il caso appena esposto, mentre, per la seconda modalità, fa riferimento all'esempio della caccia, citato di seguito.

Dopo aver diffusamente trattato delle parole, e tutto ciò che ne riguarda, Agostino reintroduce brevemente le cose conoscibili senza ausilio dei segni, prima di intraprendere un ragionamento ad esse relativo, e ne elenca alcuni esempi: «parlare, camminare, sedere, giacere ed altre simili» [*loqui, ambulare, sedere, iacere, atque huiusmodi cetera*].<sup>29</sup> Relativamente al 'camminare', di cui si era già discusso in precedenza, Adeodato obietta che questo non possa essere necessariamente insegnato attraverso la cosa stessa, cercando di decostruire la conclusione a cui era giunto assieme al padre:

poiché se qualcuno, come si è detto, mi chiede che cosa sia camminare mentre sono fermo o mentre sto facendo altro, e io tento di insegnargli ciò che ha chiesto senza un segno, cominciando a camminare immediatamente, come eviterò che costui pensi che camminare è solo quel tanto che io avrò camminato?

---

27 Ivi, § 3.6.

28 Ivi, § 4.7.

29 *Mag.* § 9.28.

*nam si me cessantem, ut dictum est, vel aliud agentem roget quispiam quid sit ambulare, et ego statim ambulando, eum quod rogavit sine signo coner docere; unde cavebo ne id tantum putet esse ambulare, quantum ego ambulavero?*<sup>30</sup>

Questa obiezione viene lasciata brevemente in sospeso e recuperata poco dopo.

Il padre continua incalzando il figlio sulla differenza tra insegnare e produrre segni, toccando poi il linguaggio, e concludendo che non c'è nulla che possa essere insegnato senza segni.<sup>31</sup> Chiusa questa breve digressione, il retore propone un caso in cui si può effettivamente giungere alla conoscenza della cosa attraverso la cosa stessa, senza quindi necessità di ricorrere ai segni, e confutando quanto egli stesso aveva poc'anzi affermato. Per farlo si avvale di un altro esempio:

Poni che un tale, inesperto della caccia agli uccelli, che si pratica con canne e vischio, incontrasse un uccellatore, armato dei suoi attrezzi, non ancora intento alla caccia, ma in cammino. A quella vista, accelera il passo e fra sé, come capita, pensa meravigliato e si chiede a cosa serve l'attrezzatura di quell'uomo: l'uccellatore, vedendo che l'altro lo osserva, con l'intenzione di esibirsi, prepara le canne e, avvistato lì vicino un uccellino, con l'aiuto del fusto della canna e del falcone riesce a immobilizzarlo, trattenerlo e catturarlo; non ha forse insegnato a colui che l'osservava ciò che desiderava sapere senza usare dei segni, ma tramite la cosa stessa?

*Si quisquam ignarus deceptionis avium, quae calamis et visco affectatur, obviam / fieret aucupi, armis quidem suis instructo, non tamen aucupanti, sed iter agentis; quo viso premeret gradum, secumque, ut fit, admirans cogitaret et quaereret quidnam sibi hominis ille vellet ornatus; auceps autem cum in se videret attentum, ostentandi se studio cannas expediret et prope animadversam aliquam aviculam fistula et accipitre figeret, subigeret et carperet; nonne illum spectatorem suum doceret nullo significatu, sed res ipsa, quod ille scire cupiebat?*<sup>32</sup>

Da qui, i due interlocutori concordano sul fatto che, qualora il discente fosse sufficientemente intelligente, potrebbe dedurre ciò che non conosce semplicemente da ciò che ha visto. Adeodato, inoltre, riprende la questione relativa al 'camminare', lasciata in sospeso, aggiungendo che: «se fosse tanto intelligente, una volta mostrato il camminare con pochi passi,

---

30 Ivi, § 10.29.

31 Ivi, § 10.30. Infra II § 3.

32 Ivi, § 10.32. Gentili (1976, p. 777) traduce: «*ignarus deceptionis avium*» con «profano delle insidie per uccelli».

comprenderà che cosa sia il camminare nella sua completezza» [*si enim sit bene intelligens, paucis passibus ambulatione monstrata, totum quid sit ambulare cognoscet*].<sup>33</sup>

Tuttavia, relativamente al problema dell'insegnamento, Gramigna (2020, pp. 85-86) apre ad una nuova interpretazione del passo del *De Magistro* appena proposto, avvalorando il suo pensiero con le parole di un altro studioso:

Therefore, there exists a subtle but fundamental difference between providing the observer with an opportunity for learning and presupposing a communicative intentionality on the part of the bird-catcher, which cannot be inferred from the examples as described by Augustine. This point was raised by Myles Fredric Burneyat (1987, pp. 14-15) who writes: "The bird-catcher knows that he is being watched by someone who wants to know what his equipment is for and he catches a bird with the intention of satisfying the spectator's desire to know. That is all. It is not said or implied that the bird-catcher has the further (Gricean) intention that the spectator should realize that he is putting on the show for his very purpose, in order that the spectator may learn from it what he is so curious to know. In no sense is the bird-catcher trying to communicate the information that the equipment is for catching birds." That is why Augustine, after having expounded the case of the bird-catcher, then proceeds with a list of examples where natural phenomena in themselves are presented to the ones who observe them. It is the universe that shows itself to the eyes of men as a divine spectacle.

Di fatto la riflessione si può così semplificare: il cacciatore era consapevole del suo ruolo di docente, rivestito in quel momento, tuttavia egli non aveva come obiettivo primo quello di insegnare la propria arte, ma, probabilmente, intendeva limitarsi a cacciare. Dunque, la questione centrale è: l'esempio che Agostino usa per indicare la possibilità di raggiungere la conoscenza direttamente, senza ausilio dei segni, in realtà non è pertinente. Inoltre, secondo Burneyat, lo stesso retore ne era consapevole, pertanto cerca di chiarire ulteriormente il suo ragionamento attraverso altri esempi. Stando a quanto sostiene lo studioso, la differenza nel mostrare una cosa intenzionalmente o meno sta tutta nell'intento di chi la espone.

Poco dopo aver concluso il discorso sull'insegnamento diretto della cosa, Agostino si spinge ancora oltre, quasi ribaltando completamente ciò che era stato sostenuto fino ad allora, asserendo che nulla possa essere appreso tramite i segni. Per dimostrare la sua ipotesi propone un ragionamento:

Quando mi è dato un segno, se mi trova che non so di cosa è segno, non mi

---

33 *Ibid.* Cfr. Baratin – Desbordes (1989, p. 87).

può insegnare nulla. Se invece lo so, che cosa imparo dal segno? La parola non mi mostra che cosa significa quando leggo: “e le loro «sarabare» non erano state danneggiate”. Infatti se con questo nome sono definiti determinati copricapi, nell’udirlo ho forse appreso che cosa sia il capo e che cosa ciò che lo copre?

*Cum enim mihi signum datur, si nescientiam me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego: Et sarabarae eorum non sunt immutatae. Nam si quaedam capitum tegmina noncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput, aut quid sint tegmina didici?*<sup>34</sup>

Qui l’autore apre gli occhi e la mente su un punto focale del suo ragionamento: infatti un segno diventa tale quando si può collegarlo a qualcos’altro oltre a sé, però, qualora non si sapesse cosa un segno sta indicando, esso non è portatore di conoscenza, e lo stesso vale quando si è consapevoli di ciò che il segno mostra. L’esempio da lui portato è un ulteriore riprova di quanto esposto in precedenza, sostenuto da due domande retoriche la cui risposta è senz’altro negativa. Gramigna (2020, p. 95) dà una definizione molto precisa al pensiero agostiniano emerso in questo frangente:

Augustine’s stance was interpreted as a thesis of ‘semiotic scepticism’, for ‘the sign is, strictly speaking, useless’ (Simone 1969, 112-13) To state that signs do not have value tout court is probably a too stretched position. However, signs themselves do not teach anything, although they show a purely instrumental value that yet must be explained.

In altre parole, mina alla base il ragionamento condotto fino a questo punto e mette in discussione l’utilità del segno, da lui stesso proclamata. Resta, però, insoluta la questione relativa alla conoscenza: come sarebbe possibile, allora, giungere alla conoscenza senza l’ausilio dei segni? Agostino espone questa possibilità attraverso un ulteriore esempio:

Ma siccome «capo» si dice spesso, io stando attento e accorto quando veniva detto, ho scoperto che era il nome di una cosa che mi era già molto nota per averla vista. Prima di averlo scoperto, questa parola per me era solo un suono: ho invece appreso che era un segno quando ho trovato ciò di cui era segno, cosa che, come ho detto, avevo appreso non dall’uso di segni ma dalla vista. E quindi si apprende più il segno tramite la cosa conosciuta che la cosa tramite il segno dato.

---

34 *Mag.* § 10.33. Gentili (1976, p. 779) traduce “*immutatae*” con «bruciate». Cfr. Jackson (1967, p. 24).

*Sed cum saepe diceretur: «caput» notans atque animadvertens quando diceretur; reperi vocabulum esse rei quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum: signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem ut dixi non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur.<sup>35</sup>*

Dunque l'autore sostiene che qualora si incontrasse una parola o un segno sconosciuti, questi potrebbero essere compresi autonomamente, senza che ci sia la necessità di un docente che li spieghi, purché il diretto interessato si sforzi di comprenderne il senso e attraverso il suo intelletto giunga alle dovute conclusioni. Di fatto sostiene che è partendo dalla conoscenza della cosa che si arriva poi alla conoscenza dei segni ad essa relativi, piuttosto che il contrario. In seguito, lo stesso Agostino, concludendo il suo discorso, ribadisce la possibilità di conoscere le cose grazie alle proprie facoltà e non per mezzo di un aiuto esterno, il quale è, tuttavia, indispensabile per attivare la sete di conoscenza:

Nell'apprendere la cosa infatti non ho creduto alle parole altrui, ma agli occhi miei: a quelle tuttavia ho forse creduto per risvegliare l'attenzione, cioè per cercare con lo sguardo ciò che dovevo vedere.

*Non enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis: illis tamen fortasse ut attenderem credidi, id est ut aspectu quaererem quid viderem.<sup>36</sup>*

Di fatto, Agostino ridimensiona la funzione conoscitiva della parola, sostenendo che la conoscenza non avvenga tramite essa, ma tramite contatto con la cosa stessa. Anzi, il vescovo ribalta il ragionamento assegnando alla *res* il compito di dare un senso al *verbum*. Analizzando questi passi del *De Magistro*, tuttavia, ci vengono presentate parole, che dovrebbero portare alla conoscenza della cosa, in forma isolata e non all'interno di un discorso. Bettetini (2021, pp. 301-302) riporta:

Riverson (1960, p. 86), indica la causa di questo scarso interesse per l'aspetto strutturale del discorso in un'interpretazione agostiniana di Plotino: «inteso l'atto del capire come un atto di visione di un auto-svelamento prodotto da Dio nella mente, scompare l'aspetto operativo, relazionale e quindi logico della comprensione e diventa impossibile rendersi conto di come intervengano le parole nella costituzione di quei nessi la cui consapevolezza

---

35 *Mag.* § 10.33.

36 Ivi, § 10.35. Gentili (1976, p. 783) traduce: “*rem*” con «oggetto».

produce la comprensione».

Allo stesso tempo il retore non pone l'attenzione su un punto focale: la possibilità di errore da parte di colui che tenta di giungere autonomamente alla conoscenza del segno. Infatti, l'apprendimento diretto della cosa attraverso l'intelletto non è automaticamente sinonimo di certezza assoluta. Potrebbe verificarsi una situazione per cui qualcuno cerchi di comprendere qualcosa osservando in quali casi viene citata, che funzione ha, dove la si può trovare ecc., e sulla base delle informazioni raccolte, giungere ad una conclusione non veritiera, o meglio, convincersi di aver raggiunto la conoscenza della cosa stessa, senza sapere che in realtà il risultato ottenuto non corrisponde al valore reale dell'oggetto di ricerca.

## Conclusioni

Dopo aver letto e considerato i diversi testi agostiniani, dopo aver cercato di fornire una panoramica su ciò che l'autore intende come 'segno', e su tutto ciò che riguarda quest'ultima nozione, possiamo concludere che la definizione di segno appare sostanzialmente identica in tutte le opere di Agostino; ciò che muta è la finalità con cui egli se ne serve, poiché a seconda di questa cambiano anche le modalità definitorie e classificatorie del segno stesso. Al medesimo tempo, abbiamo osservato che, nei testi esaminati, non appaiono tracce di categorie semiotiche, nella distinzione agostiniana, coesistenti tra loro. Questa mancanza potrebbe essere dovuta, ai diversi obiettivi delle opere, che portano a differenti categorizzazioni dei segni, oppure dalla distanza cronologica della composizione dei testi stessi.

Inoltre, abbiamo notato come la parola e il linguaggio siano, per l'autore, i segni per antonomasia, in quanto permettono di collegare tra loro i pensieri degli interlocutori. È stato, poi, messo in luce il rapporto simbiotico esistente tra pensiero e linguaggio, specificando che, in alcuni casi, il linguaggio non esprime correttamente il pensiero, o per volontà di nascondere, o per oggettiva impossibilità di riuscirvi. Tuttavia, l'analisi condotta in questa tesi non ha risolto una questione, che meriterebbe una trattazione più articolata, sollevata da Eco, relativa al linguaggio come modello semiotico per eccellenza. Infatti quest'ultimo, secondo lo studioso, ha preso il sopravvento su una teoria del segno pensata per ambiti diversi, arrivando ad imporsi come riferimento per tutti gli altri sistemi semiotici. Relativamente a questa riflessione, non abbiamo trovato risposte né in Agostino né in altri studi.

Si è poi analizzato il rapporto tra *signum* e *res*, e le modalità secondo cui questi si relazionano con i *verba*. Abbiamo, inoltre, osservato brevemente quello che per Agostino è il segno più importante di tutti gli altri: il *sacramentum*. Questo, infatti, gode di una posizione privilegiata rispetto agli altri: in primo luogo a causa della sua natura sacra, in secondo luogo perché, a differenza dei segni più consueti, è legato analogicamente alla cosa di cui è segno. Chiaramente, l'analisi di questo tema è limitata: oltre al modesto campione di passi agostiniani e studi presi in considerazione, la lettura che si è data della bibliografia è volta ad individuare un legame tra il *sacramentum* e la *res*. Per approfondire la concezione del sacramento di Agostino sarebbe stato necessario affrontare degli studi teologici corposi, operazione non consentita: sia per lo spazio a disposizione in questo lavoro che per le competenze di chi scrive.

Infine, si è osservato come, inizialmente, per Agostino la possibilità di

conoscenza passi esclusivamente attraverso i segni. Il retore ritorna, poi, sulle proprie orme e sostiene che la conoscenza della cosa non sia possibile se non incontrando direttamente la cosa stessa. Infatti, un attento osservatore dovrebbe riuscire a comprendere nuove nozioni anche senza l'ausilio di segni, anzi, dovrebbe piuttosto partire dalla cosa stessa per arrivare ai segni ad essa legati. Allo stesso tempo, però, nel *De Trinitate*, emerge una definizione di linguaggio che lo designa come mezzo per giungere alla conoscenza dei segni. Se così fosse, essendo questo testo più tardo del *De Magistro*, significherebbe che Agostino è tornato sui propri passi circa le modalità di conoscenza delle cose. Dall'analisi condotta in questa ricerca non è possibile fornire una risposta soddisfacente a questa criticità.

In questa tesi, dunque, si è cercato di fornire una presentazione generale delle riflessioni di Agostino sul segno e tutto ciò che ad esso è relativo. Non sono state prese in considerazione tutte le opere dell'autore a riguardo, ma solamente quelle che dedicano ampio spazio a questo tema, oppure ne chiariscono alcune caratteristiche principali. È legittimo pensare che alcuni componimenti agostiniani o certi studi specialistici proponano nuovi problemi e nuove considerazioni a riguardo, tuttavia, l'analisi condotta fin qui può essere un punto di partenza per affrontare altre questioni spinose offerte dal retore, relativamente al segno o a ciò che gravita attorno ad esso.

## Bibliografia

### Testi di Agostino

- Conf.* = *Confessiones* (Simonetti, 1992).  
*C.M.* = *Contra Mendacium* (Natali, 1948).  
*Dial.* = *De Dialectica* (Bettetini, 2021, pp. 178-221).  
*D.C.* = *De Doctrina Christiana* (Simonetti, 2011).  
*Mag.* = *De Magistro* (Bettetini, 2021, pp. 82-169).  
*Mend.* = *De Mendacio* (Bettetini 2001).  
*Trin.* = *De Trinitate* (Catapano, 2013).

### Edizioni

#### Bettetini 1994

Agostino, *Sulla Bugia*, a cura di Maria Bettetini, Milano, Bompiani, 2001.

#### Bettetini 2021

Agostino, *Il maestro e la parola*, a cura di Maria Bettetini, Milano Bompiani, 2021.

#### Catapano 2013

Agostino, *La Trinità*, a cura di Giovanni Catapano, Milano, Bompiani, 2013.

#### Gentili 1976

Agostino, *Dialoghi*, a cura di Domenico Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1976.

#### Natali 1948

Agostino, *De Mendacio/Contra Mendacium*, commento di Carlo Natali [et alii], Roma, Città Nuova, 1948.

Simonetti 1992

Agostino, *Confessioni*, a cura di Manlio Simonetti, Milano, Mondadori, 1992, vol. I.

Simonetti 2011

Agostino, *L'istruzione cristiana*, a cura di Manlio Simonetti, Milano, Mondadori, 2011.

## Studi

Alici 1976

Luigi Alici, *Il linguaggio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma, Edizioni Studium, 1976.

Baratin – Desbordes 1989

Marc Baratin, Françoise Desbordes, *Sémiologie et metalinguistique chez saint Augustin*. In: *Langages*, 16 année, n° 65, 1982. *Signification et référence dans l'antiquité et au moyen âge*. pp. 75-89.

Bermon 2007

Emmanuel Bermon, *La signification et l'enseignement, texte latin, traduction française et commentaire du De Magistro, de saint Augustin*. Parigi, Librairie philosophique J.Vrin, 2007.

Bréhier 1928

Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928.

Burneyat 1987

Myles Fredric Burneyat, *The Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine De Magistro*, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 61:1 – 24.

Camelot 1947

Pierre Thomas Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», 31 (1947), pp. 394-410.

Cary 2008,  
Philip Cary, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, New York, Oxford Academic, 2008.

Catapano 2010,  
Giovanni Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma, 2010.

Deely 1994  
John Deely, *The Uman Use of Signs; or Elements of Anthroposemiosis*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994.

Eco 1984  
Umberto Eco, *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984.

Féret 1940  
Henri-Marie Féret, «*Sacramentum, res*» dans la langue théologique de S. Augustin, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», 29 (1940), pp. 218-243.

Frede 1978  
Michael Frede, *Principles of Stoic Grammar*, a cura di J.M. Rist, *The Stoics*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Goldschmidt 1953  
Victor Goldschmidt, *Le système stöicien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.

Gramigna 2020  
Remo Gramigna, *Augustine's theory of signs, signification and lying*, Boston, De Gruyter, 2020.

Greco 1998  
M. T. Cicerone, *De Inventione*, a cura di Maria Greco, Lecce, Congedo, 1998.

Jackson 1967  
Belford Darrell Jackson, *Semantics and Hermeneutics in Saint Augustine's De Doctrina Christiana*, Unpublished Dissertation: Yale University, Department of Philosophy, 1967.

Jackson 1969

Belford Darrell Jackson, *The theory of signs in St'. Augustine's De Doctrina Christiana*, in «*Révue des études Augustiniennes*», 15 1969 pp. 9-49.

Jackson 1975

Belford Darrell Jackson, *Augustine: De Dialectica*, Dordrecht-Boston, D.Reidel published company, 1975.

Kirwan 2001

Chrisopher Kirwan, *Augustine's philosophy of language*, in *The Cambridge Companion of Augustine*, a cura di Stump E. and Kretzmann N., University of Cambridge press, Cambridge, 2001, cap. 14, pp. 186-204.

Kuypers 1934

Karl Kuypers, *Der Zeichen – und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam, Swets and Zeitlinger, 1934.

Lorenz 1955

Rudolf Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», LVII 1955, pp. 29-60; 213-51.

Manetti 1987

Giovanni Manetti, *Le teorie del segno dell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 1987.

Markus 1972

Robert A. Markus (ed.) *Augustine. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor/Doubleday, 1972.

Peirce 1980

Charles Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, in «*Journal of Speculative Philosophy*», II pp. 140-147; ora in C.p. 5.264-317 (trad. it. In *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Torino 1980, pp. 37-85).

Pieretti 2002

Antonio Pieretti, *Le teorie del segno*, in *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del novecento*, vol.3, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Città Nuova, 2002, pp. 45-83.

Riverso 1960

Emanuele Riverso, *Introduzione alla filosofia e all'analisi del linguaggio*, in *Istituto editoriale del Mezzogiorno*, 1960.

Sebeok 1986

Thomas A. Sebeok, *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Tome 2, N-Z, Berlino, Mouton de Gruyter, 1986.

Simone 1969

Raffaele Simone, *Semiologia agostiniana*, in *La Cultura* 7: 88-117.

Ticciati 2013

Susannah Ticciati, *A New Apophaticism, Augustine and the Redemption of the Signs*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

Todorov 1982

Tzvetan Todorov, *Theories of Symbol*. Translated by Catherine Porter, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982.

Williams 1989

Rowan Williams, *Language, reality and desire in Augustine's De Doctrina*, in *Journal of Literature and Theology* 3: 138-150.

Wittgenstein 1930

Ludwing Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Oxford, 1964.

Wittgenstein 1995 [1953]

Ludwing Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, traduzioni di Renzo Piovesan (pp. 3-182) a cura di Mario Trincherò (pp. 183-301), Torino, Einaudi, 1953 [ed. or. Id. *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953].

Zanatta 1992

Aristotele, *De interpretatione*, a cura di Marcello Zanatta, Milano, Bur, 1992.

## Ringraziamenti

Innanzitutto ringrazio il professor Fabio Sangiovanni per avermi appassionato al suo corso, per avermi seguito in questo lavoro (per quasi un anno), per la sua pazienza e la sua professionalità.

Ringrazio anche il dottor Marco Francescon, per i suoi preziosi consigli, in particolare sul tema eucaristico, per il quale mi ha indicato la bibliografia appropriata.

Queste poche righe sono riduttive per ringraziare tutta la mia famiglia, che mi ha sostenuto in tutti i modi possibili in questo percorso non sempre facile o lineare, spero, tuttavia, che arrivi la sincerità della mia gratitudine.

Grazie a Claudio, che mi ha dato moltissimi suggerimenti sulla stesura di questa tesi e con il quale mi sono confrontato spesso.

Un sincero grazie anche ad Angelo, Giuseppe e Michele, coi quali ho potuto sfogare le mie ansie e le mie frustrazioni, oltre che le gioie, che ho vissuto in questi tre anni, ma più in generale da quando ci conosciamo.

Un grande ringraziamento anche alla sezione AIA di Vicenza, in particolare gli amici del polo di Arzignano: i più vecchi che mi prendono in giro chiamandomi 'professore', e i più giovani che tengono allenata la mia mente facendomi 'interrogare' in italiano e storia.

Grazie di cuore anche ai miei compagni di corso, coi quali ci siamo confrontati sui corsi e aiutati nei momenti di difficoltà, se oggi sono qui lo devo anche a loro.

Ultimi, ma non per importanza, ringrazio Nicola, Nicolò ed Emanuele: le mie guide spirituali, che hanno raccolto le mie ansie e paure per il futuro, e che hanno sempre saputo trovare una parola di conforto per me.

Ringrazio anche tutti coloro che non ho nominato, o che mi sono dimenticato di nominare, ma che in qualche modo hanno condiviso con me un tratto di questo percorso.