



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

SOFISTA E VERITÀ:
ORIGINE E SIGNIFICATO DI UN PROBLEMA
STORICO/FILOSOFICO.

RELATORE: CH.MO PROF. GIANGIORGIO PASQUALOTTO

STUDENTE: LUCA MAFFIOTTI
MATRICOLA N° 622862/SCF

ANNO ACCADEMICO 2011 – 2012

INDICE

INTRODUZIONE

PARTE I FILOSOFIA E SOFISTICA

CAPITOLO I

- 1.1.0. *Il problema sofistico.*
- 1.2.0. *Il problema del significato.*
- 1.3.0. *Significato lessicale antico delle parole “Sofistica – Sofista”.*
 - 1.3.1. *Contesto storico in cui è sorta la Sofistica antica.*
 - 1.3.2. *Correnti e Tendenze del movimento della sofistica antica.*
 - 1.3.3. *Protagora e Gorgia*
- 1.4.0. *Origini e Significato delle parole “Filosofia - Filosofo”.*
- 1.5.0. *Natura della “Individualità – Soggettività” nell’antica Grecia.*
- 1.6.0. *Ricezione delle tematiche della Sofistica nelle filosofie di Platone e di Aristotele.*
- 1.7.0. *La natura del linguaggio nella Grecia antica.*

CAPITOLO II

- 2.1.0 *Protagora e Gorgia: l’inizio dell’età della techne.*
- 2.2.0. *La Tesi Fondamentale: l’uomo è dominatore di tutte le esperienze.*
- 2.3.0. *I Tesi: Niente è.*
 - 2.3.1. *II Tesi: Se anche ci fosse un’esistenza, non potremmo conoscerla.*
 - 2.3.2. *III Tesi: Se anche potessimo conoscere l’esistenza, non potremmo comunicarla ad altri.*
- 2.4.0. *Conclusione.*

CAPITOLO III

- 3.1.0. *Verso una soluzione del problema sofistico: il Diverso nel Sofista di Platone.*
 - 3.1.1. *Originarietà dell’Identico e del Diverso.*
- 3.2.0. *Il Principio di Non-Contraddizione.*
- 3.3.0. *Conclusione.*

PARTE II RIFORMA DEL PENSIERO

CAPITOLO IV

- 4.1.0.** *La contemporaneità del problema sofisticato.*
- 4.2.0.** *Come si pone il problema della Soggettività–Individualità: l’Identità narrativa.*
 - 4.2.1.** *L’ambiente dell’identità narrativa: l’interazione lettore – testo.*
- 4.3.0.** *Il problema dell’Oggettività: A. Korzybski.*
 - 4.3.1.** *Il problema dell’Oggettività: Il Principio di Gravitazione.*
 - 4.3.2.** *Il problema dell’Oggettività: Il Teorema di J. S. Bell.*
 - 4.3.3.** *Il problema dell’Oggettività: l’Ipotesi del Continuo.*
- 4.4.0.** *L’Immagine Oggetto.*
 - 4.4.1.** *Paradosso della Categorizzazione.*
 - 4.4.2.** *Paradosso dell’osservazione comune: incommensurabilità inter-teorica.*
 - 4.4.3.** *Paradosso del linguaggio comune: indeterminatezza della traduzione inter-linguistica.*
 - 4.4.4.** *Considerazioni finali.*
- 4.5.0.** *La riforma del pensiero.*
 - 4.5.1.** *La riforma del pensiero: il Metodo.*
 - 4.5.2.** *La riforma del pensiero: il Criterio di Falsificabilità.*
 - 4.5.3.** *La riforma del pensiero: Letteratura e Complessità.*
 - 4.5.4.** *La riforma del pensiero: I Sette Principi del Pensiero Complesso.*
 - 4.5.5.** *La riforma del pensiero: Soggetto e Antropomorfismo.*

CAPITOLO V

- 5.1.0.** *Il problema della verità.*
 - 5.1.1.** *Il problema della verità: l’Oggetto.*
 - 5.1.2.** *Il problema della verità: le Relazioni.*
 - 5.1.3.** *Il problema della verità: l’Identità.*
- 5.2.0.** *Il mondo Ideale.*
- 5.3.0.** *La teoria semantica della Verità di A. Tarski.*
- 5.4.0.** *La verità come nome (indefinibile).*

CAPITOLO VI

- 6.1.0. *Il problema del significato.*
- 6.2.0. *Paradigma di Frege.*
- 6.3.0. *Paradigma di Russell.*
- 6.4.0. *Paradigma di Wittgenstein.*
- 6.5.0. *Oggetto e Segno.*
- 6.6.0. *Competenza Lessicale.*
- 6.7.0. *Il significato Originario.*
- 6.8.0. *Forma Logica.*
- 6.9.0. *Conclusione: la Facoltà del Linguaggio.*

PARTE III ARTE E VERITA'

CAPITOLO VII

- 7.1.0. *Riproposizione del problema Sofistico.*
- 7.2.0. *Il problema dell'uomo.*
 - 7.2.1. *Etica aristotelica: la struttura dell'azione.*
 - 7.2.2. *L'essenza dell'antropologia filosofica: il rapporto pensare – essere.*
 - 7.2.3. *L'uomo e la malattia.*
 - 7.2.4. *Radici storiche della concezione dell'uomo.*
 - 7.2.5. *Considerazioni conclusive.*
- 7.3.0. *Il problema dell'Induzione: l'uomo produce significati.*
 - 7.3.1. *L'essere non è un predicato reale.*
 - 7.3.2. *Segno e Oggetto e loro accordo da un punto di vista idealistico.*
 - 7.3.3. *Differenza tra essenza ed esistenza e tra ente ed essere.*
 - 7.3.4. *Riferimento diretto ed inscrutabile del segno.*
 - 7.3.5. *Dal mondo della vita alle trasformazioni del problema dell'induzione.*
- 7.4.0. *Dialettica dell'Illuminismo.*
- 7.5.0. *Arte e Verità: morte dell'Arte.*
- 7.6.0. *Estetica della risposta letteraria e della ricezione.*
- 7.7.0. *Per una filosofia interculturale.*

CAPITOLO VIII

8.1.0. *Friedrich Nietzsche: L'arte, il mistero della vita e la parola.*

8.1.1. *Su Verità e Menzogna in senso extramurale.*

CAPITOLO IX

9.1.0. *Emanuele Severino: La terribile coerenza della non-contraddizione.*

CONCLUSIONE GENERALE

BIBLIOGRAFIA GENERALE

A. FONTI PRIMARIE

B. FONTI SECONDARIE

A1. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA F. NIETZSCHE

B1. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA F. NIETZSCHE

A2. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA E. SEVERINO

B2. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA E. SEVERINO

C. RISORSE ELETTRONICHE

INTRODUZIONE

Il Sofista e la Verità; il Filosofo e la Verità; lo Scienziato e la Verità; l'Artista e la Verità; l'Uomo e la Verità. Espressioni diverse per un unico problema. Un unico problema affrontato da tipi d'uomo diversi. Chiediamoci infatti: gli uomini sono tutti uguali? Se dovessimo rispondere, probabilmente nel modo più corretto, negativamente, chiediamoci ancora: se non sono tutti uguali, che cosa li differenzia? Potremmo rispondere in tanti modi; forse il modo della nostra risposta riflette che tipo d'uomo siamo. Tipi di uomo che giudicano tipi diversi di uomo, in base ad un insieme, più o meno esteso, di tipi d'uomo.

Tipologizzare l'uomo; strano, siamo un po' tutti portati a tipologizzare qualsiasi cosa. Ma questa attività di tipologizzare ha un fondamento in un autentica dimensione della realtà? Come si può tipologizzare l'uomo: in base al carattere, alla ricchezza, alla cultura, alla sincerità, ecc.? Quante possibilità diverse si danno; forse non infinite, ma certo un numero molto grande. Sicché non è tanto l'uomo in sé che valutiamo, l'uomo come fine in sé, ma delle sue proprietà, delle sue caratteristiche. L'uomo. Sembra esserci una unica forma di uomo. Tipi di uomo. Sembrano esserci molteplici caratteristiche di quell'unica forma. Ma pur sempre l'uomo misura l'uomo.

Il Sofista è un misuratore di uomini, un sarto che dà a ciascuno il suo abito. L'abito è l'apparenza dell'uomo; infatti l'uomo nasce nudo. In qualche modo il Sofista disegna un abito intorno all'uomo che chiede di essere educato da lui. Vi sono vari tipi d'abito. Vi è l'abito ufficiale dell'uomo politico, quello da lavoro dell'artigiano e dell'artista, l'abito da festa dell'aristocratico, quello semplice e dimesso di certo filosofo. Abiti.

Il Sofista chiede di essere pagato per disegnare abiti attorno all'uomo. Per far questo si serve del mestiere dell'educatore, o del sarto; ma deve conoscere bene anche l'animo dell'uomo. Egli deve convincere un tale uomo, che è un tale tipo di uomo. Egli, per far questo, dovrebbe conoscere la verità sull'uomo, o almeno quella verità che ritiene in cuor suo più consona ai fatti che riguardano l'uomo, il suo agire e il suo sapere.

L'origine del movimento culturale di cui fa parte il Sofista è di natura sociale e politica. Cambiano i tempi e i costumi, ma l'uomo rimane. L'uomo è la costante, e ciò su cui il pensiero umano dovrebbe riflettere è: che cosa rimane costante nell'uomo? Ecco, forse l'attività del misurare. Misuriamo, in effetti, qualsiasi cosa; persino le parole, arbitrari suoni stabiliti convenzionalmente: il linguaggio. Il Sofista è l'uomo che dice, che agisce e misura; educa l'uomo a parlare, ad agire secondo le occasioni, a misurare. Educa l'uomo alla valutazione.

Se l'uomo è ciò che rimane costante nella sua storia, rimarrà costante anche la sua attività del valutare. E se l'uomo non sa valutare secondo verità, dovrà simulare di saper valutare veramente, cioè dovrà cercare di valutare almeno correttamente. Veniamo noi tutti educati forse alla scorrettezza, o forse meglio a compiere la giusta misura, quella secondo correttezza?

Ecco, il problema del Sofista nei confronti della verità sta tutto qui. Se la natura dell'uomo è quella descritta dalla sua attività più caratteristica, cioè il misurare, e se l'autentico misurare consiste nel misurare almeno correttamente, dovremmo forse intendere che la correttezza è l'essenza della verità? Dovremmo ritenere che la correttezza sia l'essenza della verità prospettica, quella che possiede l'individuo con il suo righello, graduato in base ad una unità di misura convenzionale, non di quella assoluta; potremmo concludere allora che la verità assoluta non è alla portata dell'uomo? Quello che l'uomo dovrebbe fare, perché rientra nella sua piena possibilità, è quello di misurare almeno correttamente. Valutare correttamente, però, è un simulacro di verità.

PARTE I

FILOSOFIA E SOFISTICA

CAPITOLO I

1.1.0.-Il problema sofistico.

Non ci sbaglieremmo se pensassimo che intorno al tema della Sofistica si trovano i più diversi pregiudizi; anche il tema dell'origine e del significato della Filosofia ha dato luogo ad una molteplicità di posizioni, anche in contraddizione tra loro. Fin dai tempi antichi, con Platone, Aristofane, Aristotele e Senofonte, l'immagine del Sofista è un'immagine negativa o, comunque, non positiva. Platone stesso sembra addirittura ossessionato dal problema della relazione della natura del Sofista con quella del Filosofo.

Il Sofista afferma la necessità del rendere ragione della realtà, attraverso una "misura" che in realtà è controllo, dominio, infine cura che, attraverso un giudizio, esercitiamo nei confronti degli oggetti che entrano a far parte di tutta la nostra esperienza. Tale misura guarda genericamente al tutto, ad un tutto, quello di volta preso in considerazione, vuoi per motivi di comodità, vuoi per motivi di utilità, vuoi perché è l'insieme di elementi più a portata di mano.

Il Sofista, in questo rendere ragione della realtà, deve rimanere nel generico, perché, giudicando tale realtà contraddittoria, vive della e nella contraddizione; tale contraddizione si appalesa più chiaramente considerando ciò che è determinato, con la parte dell'essere dotata di un significato che abbiamo deciso in modo preciso.

Il Sofista è una sorta di artista astratto, perché non si interessa troppo del contenuto di realtà di quanto produce con la sua arte, oppure di comunicare con il suo dire dei significati precisi. Egli mira all'effetto, non alla sostanza; Egli costruisce Apparenze, imita, non riproduce. Egli crea.

Il problema Sofistico presenta un aspetto di natura Estetica, riguardante cioè il modo stesso che noi abbiamo di percepire la realtà, soprattutto quando tale realtà non ha contorni definiti, quando allora siamo presi da mille dubbi, anche dalla paura, quella di essere scoperti nel nostro sapere di non sapere, senza più poterci nascondere dietro un sapere pur soltanto apparente. Esso presenta anche un aspetto di natura Tecnologico, esso anzi nasce assieme a quel sentire pauroso che in epoche ormai lontane segnarono l'inizio dell'età della *techne*, quando per consentire che la civiltà dell'uomo diventasse veramente tale, una civiltà, si rischiava la condanna divina ed eterna, sulle rupi del Caucaso. Prometeo, Eros e Ade sono i simboli del Sofistico arrivato alle sue estreme conseguenze, al suo finale compimento.

Diverso dal Filosofo, essenzialmente Diverso, il Sofista non prova precisamente meraviglia davanti allo spettacolo della natura delle cose, ma piuttosto paura; una paura, però, de-stata non dalle cose stesse, ma dalle opinioni che gli uomini si fanno su di esse, paura cioè del

conflitto delle prospettive della verità. Per questo, Egli è sempre interessato alla lotta dialettica, quasi a voler esorcizzare la sua stessa paura.

Il problema Sofistico presenta anche un aspetto Teologico: il mondo divino non può bastare, per lui, per dare legittimità alla sua misura, al suo giudizio sulla realtà, al modo di organizzare e gestire il vivere associato degli uomini. Secondo la sua prospettiva solo l'uomo è l'artefice prometeico della sua civiltà. Solo un dono ammette da parte del dio, che lui fatica a comprendere in base al suo interesse fraudolento: grazie al sentimento del rispetto e della giustizia, il dono di vivere assieme agli altri politicamente.

Infine il problema Sofistico presenta un aspetto Politico. Se c'è un contrasto tra *nomos* e *physis*, con la nostra prospettiva di verità da che parte ci poniamo? Se ci poniamo dalla parte di *nomos*, allora la legittimazione della nostra prospettiva di verità sarà relativa e convenzionale e, in quanto tale, infondata; se ci poniamo dalla parte di *physis*, c'è la possibilità che, nel gioco delle prospettive di verità, si salvino almeno le apparenze. In effetti, l'epoca della Sofistica antica assiste al tramonto del diritto indiscusso dell'Aristocrazia: ci potrebbe essere così spazio nella scena politica per l'uomo nuovo, per l'arricchito. Platone afferma, infatti, l'esistenza di una nobile Sofistica, quella che non si limita a cercare il proprio utile, ma scava un solco profondo in noi, svelando la nostra ignoranza non per deriderla o per guadagnarci, ma per creare l'uomo nuovo.

Così può essere riassunta la tematica del problema sofistico; dobbiamo rendere noto anche su quali riferimenti bibliografici si è concentrato il nostro sforzo di studio ¹.

¹ Per i testi degli antichi sofisti ci siamo riferiti all'opera curata da M. UNTERSTEINER (a cura di), *I Sofisti: Testimonianze e Frammenti*, Milano, Bompiani, 2009 (or. 4 voll., I-II 1949, III 1954, IV 1962). Per la bibliografia critica: G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola, e G. Sanna, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1992 (or. 1833, 1844), II vol., pp. 3-39; W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, 3 voll., trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1990 (or. 1944), I vol., pp. 495-563; A. LEVI, *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli, Morano, 1966 (testi antecedenti al 1948); M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano, Mondadori, 1996 (or. 1949, 1967²); S. ZEPPI, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, La Nuova Italia, 1961; G. CASERTANO G., *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli – Firenze, Il Tripode, 1971; G. MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico, I, Dai milesi ad Antifonte*, Napoli, Il Tripode, 1972; M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Milano, Mondadori, 1992 (or. Paris 1974); G. B. KERFERD, *I sofisti*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1988 (or. Cambridge 1981); L. MONTENERI, F. ROMANO (a cura di), *Gorgia e la sofistica: atti del convegno internazionale: Lentini – Catania, 12-15 dic. 1983*, Catania, Università di Catania; Lentini, Comune di Lentini, 1985; C. NATALI (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, Roma, Jouvène, 1992; B. CASSIN, *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, a cura di G. Dalmasso, trad. it. parziale Milano, Jaca Book, 2002 (or. Paris 1995); S. MASO, C. FRANCO (a cura di), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi. Una interpretazione dei testi*, Bologna, Zanichelli, 1995; G. ROMEYER DHERBEY, *Protagora*, in J. BRUNSCHWIG, G. E. R. LLOYD (a cura di), *Il sapere greco. Dizionario critico*, 2 voll., ed. italiana a cura di M. L. Chiesara, trad. it. Torino, Einaudi, 2005 e 2007 (or. Paris 1996), II vol, pp. 274-285; B. CASSIN, *Sofistica*, ivi, pp. 552-575; C. CORBATO, C. ROSSITTO, *Sofisti*, in *Enciclopedia Filosofica*, a cura della Fondazione centro studi filosofici, 12 voll., Milano, RCS Bompiani, 2006, XI vol., pp. 10820a - 10824a.

1.2.0.-Il problema del significato.

Ogni qual volta si affronta una qualche analisi di testi del passato, ci troviamo nella difficoltà di trarli fuori dalla dimenticanza nei quali sono immersi per la loro stessa natura, quale, ad esempio e frequentemente, di essere dei “relitti” del tempo; la dimenticanza riguarda soprattutto la cognizione di quale domanda essi fossero una risposta; l’“essere risposta ad una domanda” è proprio dei testi del passato, cioè di tutti i testi. Il testo, in questa prospettiva, non possiede un significato senza tempo, dato una volta per tutte, cioè univoco ed eterno: il suo significato è molteplice e temporalmente situato.

Noi, lettori del passato, apparteniamo ad un mondo fatto di significati che ci vengono dati dalla nostra cultura, possediamo una prospettiva di senso già data che corrisponde ad un orizzonte d’attesa; dal testo antico ci attendiamo dei significati che sono, in realtà, soltanto nostri. Ci dovremmo chiedere, allora, in quale modo e in quale misura è possibile trarre fuori dalla dimenticanza questi stessi “testi antichi” rispettandone l’autenticità, il contesto storico, il significato intrinseco specifico: cercare di comprendere a quale domanda questo o quel testo antico cercava di fornire una risposta, il fondamentale problema ermeneutico, deve essere accompagnato dalla consapevolezza del pregiudizio che ci riguarda, l’altro fondamentale problema ermeneutico.

Non è possibile in questa sede delineare con completezza la tematica del “problema del significato”; tale questione ci sembra, però, di fondamentale importanza². In via del tutto preliminare, il significato delle parole dipende dal loro “uso linguistico”, come ben rilevato da L. Wittgenstein (PU, par. 43); W. afferma che tale uso linguistico dipende dal contesto ed è socialmente determinato. Proprio per questo motivo, il problema del significato si pone al livello del significato della singola parola, soprattutto quando siamo in presenza di parole che non si riferiscono a cose realmente esistenti, a dei corpi, ma si riferiscono a qualcosa di immateriale, astratto, concettuale, ad una immagine che delinea una situazione passata e non più presente, oppure impossibile³. In questi casi dovremmo essere portati a considerare che l’uso lingu-

² Per una prima ricognizione delle tematiche relative alle teorie del significato, cfr. E. PICARDI, *Le teorie del significato*, Roma – Bari, Laterza, 1999. Per una panoramica sulla Semantica, cfr. D. GAMBARARA (a cura di), *Semantica: teorie, tendenze e problemi contemporanei*, Roma, Carocci, 1999. Sempre utili i seguenti: M. SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Roma – Bari, Laterza, 1992; P. CASALEGNO, *Filosofia del linguaggio: un’introduzione*, Roma, La Nuova Italia scientifica, 1997; D. MARCONI, *La competenza lessicale*, Roma – Bari, Laterza, 1999; ID., *La filosofia del linguaggio: da Frege ai nostri giorni*, Novara, De Agostini, 2008 (or. Torino 1999). Importanti le Antologie: A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, antologia di testi, Milano, Bompiani, 1992³ (or. Milano 1973); A. BOTTANI, C. PENCO (a cura di), *Significato e teorie del significato*, antologia di testi, Milano, Franco Angeli, 1991.

³ Cfr. F. BERTO, *L’esistenza non è logica: dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma – Bari, Laterza, 2010.

stico di una “parola” dovrebbe avere significato già di per sé, all’interno di una ben determinata lingua; altrimenti come potremmo soltanto chiederci COME una parola abbia significato?

Considerata la difficoltà sollevata da Platone circa la possibilità di formulare la “definizione” di un principio primo per averne conoscenza comprendendone il significato (*Teeteto*, 201E-202B), pensiamo che sia l’occorrenza grammaticale di una parola ad avere significato già antecedentemente alla formulazione del modo in base al quale noi diamo ad essa significato, pena l’insignificanza dell’espressione che esprime il MODO del suo stesso significato. E’ l’occorrenza grammaticale della parola a fornire la esplicitazione del suo significato, non il suo effettivo uso linguistico: questo è il “significato originario” della parola, in quanto ogni parola è se stessa ma in verità significa solo partecipando con altro.

Platone afferma che “... gli elementi primi, di cui noi e le cose siamo formati, non avrebbero spiegazione. Che ciascuno di essi, in sé e per sé, si potrebbe soltanto nominare, ma che impossibile sarebbe predicarlo di altro, neppure dicendo che è o che non è”⁴. Quando usiamo una parola essa dovrebbe avere significato già di per sé (o in sé e per sé), perchè è la parola il fondamentale induttore di significato, indipendentemente dal fatto che esista o meno qualcosa d’altro oltre il suo stesso significato, non nella impossibilità che esista o meno questo stesso qualcosa d’altro. “Nominare” una parola (usarla), infatti, significa “usare una lingua”; nella parola è compresente tutta la lingua, senza “vuoti” di significato.

La connessione (Intero) delle parti necessita delle parti per essere connessione; sono le parti che generano la connessione. Data la connessione non sappiamo se la connessione è completa o meno; la connessione necessita sempre di completamento con qualche altra parte (che si differenzia in sé e per sé). Quando la parte giunge, essa (in sé e per sé) completa la connessione (che viene generata da quella parte) con il suo proprio significato; la parte possiede già il suo proprio (in sé e per sé) significato, altrimenti non potrebbe completare la connessione (ci sarebbe un “vuoto”).

Dovremmo ammettere, in questo modo, il semplice; l’essere (il semplice per eccellenza, parte) non è l’Intero (il complesso per eccellenza, connessione). L’essere è anche connessione, parte e connessione di parti; potrebbe esserci come non esserci una parte “fondamentale”.

Ma alla parte non è indifferente l’esserci: “l’esserci necessario della parte” “è” “il suo significato”. L’esserci non si identifica con il significato. Il significato in sé e per sé genera

⁴ PLATONE, *Thaet.*, 201E: “... τὰ μὲν πρῶτα οἷονπερὲὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τὰλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ’ αὐτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἶη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ’ ὡς ἔστιν, οὔθ’ ὡς οὐκ ἔστιν”; per il testo elettronico greco vedi *Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine, University of California, 2000 sgg. (d’ora in poi indicato con TLG).

connessione; solo la connessione riguarda l'esserci. Considerare il significato per sè dell'uso della parola non dovrebbe portare a pensare che esso sia l'unico significato di volta in volta di questa o quella parola, nè che esso determini l'impossibilità di pensare altro.

La differenza che è presente tra essere e non essere, come quella delineata nel dialogo dialettico *Sofista* di Platone ⁵, è la stessa che è presente tra esserci e significato. In particolare il significato è molto più esteso dell'esserci, proprio perchè è infinitamente frammentato. Considerare il significato è considerare il frammento, considerare l'esserci è considerare la connessione dei frammenti; solo l'esserci rende la parola frammento plurale.

1.3.0.-Significato lessicale antico delle parole “Sofistica – Sofista”.

Considerando ora il significato lessicale della parola “Sofista” (σοφιστής) ⁶ si rileva come essa derivi e si colleghi alle parole “Saggio e Sapienza” (σοφός, σοφία), quindi fin dall'origine tale parola non aveva significato negativo e deteriore, ma indicava persona che “esercita l'attività di un σοφός, che possiede singolari conoscenze e capacità in generale o in un dominio particolare” ⁷. Ancora in Platone la parola σοφιστής compare per definire aspetti importanti e profondi della sua filosofia, come le divinità della Morte nel dialogo *Cratilo* e quella di Eros nel dialogo *Simposio*, leggiamo:

“E codesto dio [Ade], secondo questo ragionamento, è un **Sofista perfetto** (τέλειος σοφιστής) e un grande benefattore (μέγας εὐεργέτης) di quelli che gli stanno vicino, egli che manda anche a chi sta quassù beni così grandi: così tanti sono i beni che lo circondano laggiù, che da ciò ebbe il nome di Plutone. D'altra parte, il non voler vivere insieme con gli altri uomini, finchè hanno il corpo, bensì lo stare con loro solo quando l'anima sia pura da tutti i mali e i desideri del corpo, non ti sembra essere degno di un Filosofo e di uno che abbia ben compreso che li può trattenerne così, dopo averli legati con il desiderio della virtù (οὐ φιλοσόφου δοκεῖ σοι εἶναι καὶ εὖ ἐντεθυμημένου ὅτι οὕτω μὲν ἂν κατέχοι αὐτοὺς δήσας τῇ περὶ ἀρετῆν) mentre, quando sono in preda all'agitazione e alla follia del corpo, nemmeno il padre Crono potrebbe aiutarlo a trattenerli, dopo averli assoggettati con i legami che gli vengono attribuiti?”. ⁸

⁵ PLATONE, *Sofista*, 256E 6-7; 258B; 258E; 259A-E.

⁶ Cfr. M. UNTERSTEINER in ID. (a cura di), *I Sofisti: Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 65-69; G. B. KERFERD, *I Sofisti*, cit., pp. 37-58.

⁷ Citazione di UNTERSTEINER in ID. (a cura di), *I sofisti: Testimonianze e frammenti*, cit., p. 66.

⁸ PLATONE, *Cratilo*, 403E-404A (trad. it. a cura di Maria Luisa Gatti, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991²; vedi TLG).

“Dunque, in quanto Eros è figlio di Penia e di Poros, gli è toccato un destino di questo tipo (ἐν τοιαύτῃ τύχῃ). Prima di tutto è povero sempre, ed è tutt’altro che bello e delicato, come ritengono i più. Invece è duro e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza coperte, e dorme all’aperto davanti o in mezzo alla strada, e, perchè ha la natura della madre, sempre accompagnato con povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insediato dei belli e dei buoni (ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς), è coraggioso (ἀνδρείος), audace (ἴτης), impetuoso (σύντονος), straordinario cacciatore (θηρευτὴς δεινός), intento sempre a tramare intrighi (ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς), appassionato di saggezza (καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς), pieno di risorse (πόριμος), ricercatore di sapienza per tutta la vita (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου), straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista (δαινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής). E per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicchè Eros non è mai né povero di risorse, né ricco. Inoltre, sta in mezzo fra sapienza e ignoranza (σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν). Ed ecco come avviene questo. Nessuno degli dèi fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non filosofa (θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι — ἔστι γάρ — οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ.). Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti (οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ’ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι). Infatti, l’ignoranza ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo conveniente. E, in effetti, colui che non ritiene di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno (οὐκ οὐκ ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ’ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι)”. “Chi sono, allora, o Diotima – io dissi -, coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppure gli ignoranti?”. “E’ ormai chiaro - rispose - anche ad un bambino che sono quelli che stanno a mezzo fra gli uni e gli altri, e uno di questi è appunto Eros. Infatti la sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo, che sia intermedio fra il sapiente e l’ignorante (ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς). E causa di questo è la sua nascita (αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις): infatti, ha il padre sapiente pieno di risorse, e la madre non sapiente priva di risorse (πατὴρ μὲν γὰρ σοφὸς ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου). La natura del demone, caro Socrate, è dunque questa (ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος). Per quello che tu credevi che fosse Eros, non ti devi stupire. Infatti credevi, come mi sembra dalle cose che tu dici, che Eros fosse l’amato e l’amante. Ed è per questo, credo, che Eros ti pareva tutto bello. Infat-

ti, ciò che è amato è ciò che nel suo essere è bello, delicato, perfetto e beatissimo. Invece l'amante ha tutt'altra forma (τὸ δὲ γε ἐρώων ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον), quella appunto che ti ho spiegato".⁹

Già da queste due citazioni, la cui importanza dovrebbe essere manifesta, si potrebbe essere portati a credere che le parole "Sofista" e "Filosofo" indicassero due realtà molto simili, se non addirittura coincidenti; tuttavia, con l'andare del tempo, "in σοφιστής veniva sempre più avvertito il motivo compreso nella sua parola di origine, σοφίεσθαι, che suggeriva l'idea e il pericolo di un intento rivolto a forzare le attività dello spirito, cosa questa che 'come tutto quello che era fatto con intenzione e ricercato, contrastava allo sguardo naturale degli Elleni'"¹⁰. Lo Untersteiner continua dicendo: "ecco il discredito che si abbattè sul σοφιστής, proprio nell'epoca in cui sorgevano qua e là nel mondo culturale greco quelle nuove figure di uomini di cultura, desiderosi di attuare di fronte a tutte le manifestazioni della realtà un σοφίεσθαι, vale a dire un'astrazione che, riflessa dal mondo della realtà concreta, sia intellettuale sia immediata, a questa realtà ritorna per dominarla o interpretarla secondo le vie della ragione. Il programma della sofistica fu troppo grande forse, dati i tempi, sicchè certe deficienze nel senso della sintesi filosofica, per la quale questi pensatori solo in rari casi appaiono maturi, dovette dare l'impressione di una superficialità che, in effetto, non era altro se non una troppo audacemente discoperta difficoltà dei problemi. Inoltre l'universalità del loro sapere – perché nessuna esperienza era esclusa dall'indagine sofistica – e l'interesse per l'espressione letteraria – e, quindi, necessariamente anche retorica – dovevano portare a una definizione della sofistica e dei sofisti, che era destinata a perpetuarsi fino ai nostri tempi"¹¹.

1.3.1.-Contesto storico in cui è sorta la Sofistica antica.

Se Protagora di Abdera e Gorgia di Lentini sono i padri del movimento sofistico, e se la loro rispettiva nascita può essere fatta risalire per il primo intorno al 490 a. C. e per il secondo all'incirca tra il 485 e il 480, e la loro rispettiva morte per il primo intorno al 400 e per il secondo all'incirca tra il 380 e il 370¹², ci dovremmo trovare nel pieno dell'epoca densa di rivolgimenti e guerre che va dalle Guerre Persiane (490-480) alla Guerra del Peloponneso (431-

⁹ PLATONE, *Simposio*, 203C-204C (trad. it. a cura di Giovanni Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit.; vedi TLG).

¹⁰ UNTERSTEINER in ID. (a cura di), *I Sofisti: Testimonianze e frammenti*, cit., p. 67.

¹¹ Ivi, pp. 67-68. Naturalmente elencare la serie degli epiteti negativi addossati ai sofisti, a torto o a ragione, servirebbe solo a puro esercizio di erudizione, forse tendenzialmente pruriginoso.

¹² Cfr. UNTERSTEINER, *I sofisti*, cit., pp. 3-13 (Protagora); pp. 141-155 (Gorgia).

404), inframmezzata dall'età di Pericle al potere in Atene (440-430, ma dal 460) e, in prospettiva, con l'epoca della restaurazione della democrazia in Atene (403)¹³.

Sono possibili molteplici ricostruzioni del significato che questi dati storici rappresentarono per la società greca, e che interessarono la riflessione degli antichi sofisti: crisi dei valori dell'antica Aristocrazia, coscienza della relatività dei valori (rapporto *nomos/physis*), visuale opportunistica legata all'impegno educativo della nuova Aristocrazia da parte degli stessi sofisti, cambiamenti di tipo economico e maggior importanza data alla moneta e agli scambi economici e commerciali, maggior attenzione prestata a questioni dove conta l'esperienza e la conoscenza dell'uomo, influssi culturali esterni alla Grecia (Oriente) o provenienti dalle colonie (Pitagorici)¹⁴.

Certo, ciascuno di questi temi andrebbe trattato con completezza, ma ce ne solleviamo per non compiere mera opera di riassunto delle fonti indicate in nota, infatti non avremmo alcunché di originale da aggiungere; pensiamo che il saggio *Le origini sociali della sofistica* di M. Untersteiner abbia ben descritto ed analizzato il contesto e l'ambiente in cui sorse e si sviluppò l'antica sofistica.

1.3.2.-Correnti e Tendenze del movimento della sofistica antica.

E' necessario avvertire il lettore che, anche ad un'analisi approssimativa delle fonti disponibili, l'antica sofistica non appare con i caratteri della scuola, ove ogni personalità segue un modo preciso e codificato di argomentare e discutere ripetendo le stesse tematiche, quelle appunto tipiche di una scuola, ma ci troviamo di fronte, piuttosto, ad un movimento di pensiero variegato, in cui ciascuna personalità spicca, su uno sfondo pur sempre comune di tematiche, per una sua originale impostazione della soluzione e presentazione delle problematiche di volta in volta affrontate; comunque questi pensatori si richiamano l'un l'altro, ma mantenendo una propria originalità, come nel caso di Protagora e Gorgia. Però là dove il movimento degenera, come ad esempio nell'Eristica, si nota una spiccata omologazione di temi e di modi.

¹³ Per le Guerre Persiane, cfr. ERODOTO, *Le Storie*, a cura di L. Annibaletto, 2 voll., Milano, Mondadori, 1956. Per la Guerra del Peloponneso, cfr. TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, con testo greco a fronte, 2 voll., a cura di Luciano Canfora [et al.], Milano, Mondadori, 2007. Per l'età di Pericle, cfr. PLUTARCO, *Vita di Pericle*, ma vedi anche Tucidide e Aristotele; R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e Civiltà dei Greci*, 10 voll., Milano, Bompiani, 1977-1978, III-IV voll.; C. MOSSE', *Pericle: l'inventore della democrazia*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2009 (or. 2005). Per la restaurazione della Democrazia in Atene e la democrazia del IV sec. a. C., M. H. HANSEN, *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, ed. it. a cura di A. Maffi, trad. it. Milano, LED, 2003 (or. 1991).

¹⁴ Cfr. LEVI, *Storia della sofistica*, cit., pp. 1-25; M. UNTERSTEINER, *Le origini sociali della sofistica*, in ID., *I sofisti*, cit., pp. 535-585; CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 9-32.

Si possono individuare due grandi filoni del movimento ¹⁵:

1. Grandi Sofisti: Protagora, Gorgia, Prodico, Ippia.
2. Sofisti della seconda generazione: solitamente allievi dei primi, sono a loro volta distinguibili in:
 - a. Sofisti politici: Antifonte, Crizia, Trasimaco, Licofrone, Callicle, Menone, Alcidas, l'Anonimo di Giamblico.
 - b. Sofisti della *physis*: si interessano del rapporto natura-uomo, spesso non disprezzando gli studi naturalistici: Antifone, Ippia, Callicle, Crizia.
 - c. Eristi: portano all'exasperazione il metodo dialettico: Eutidemo, Dionisoro, Ebulide di Mileto.

1.3.3.-Protagora e Gorgia ¹⁶.

Protagora e Gorgia possono essere considerati gli iniziatori del movimento sofistico; la loro importanza non può essere sottovalutata. Già Platone, dedicando loro rispettivamente un corposo e significativo dialogo, voleva forse sottolineare la loro importanza, anche se forse si sbaglierebbe a ritagliare l'immagine di questi due pensatori sulla base delle parole del grande filosofo ateniese. E' significativo, forse, anche il fatto che Diogene Laerzio, nella sua *Vite dei Filosofi*, dedica un capitolo specifico solo a Protagora (IX, 50-56), trascurando del tutto Gorgia, inteso più come retore che come filosofo. Eppure, in termini quantitativi e qualitativi, è

¹⁵ Cfr. [<http://it.wikipedia.org/wiki/Sofistica>]. E' esistita anche una Seconda Sofistica in età imperiale (dal II sec. d. C.); Filostrato, uno dei più importanti letterati della corte dei Severi, spicca con la sua nota opera *Vite dei Sofisti*, ove si può rilevare una decisa valutazione positiva della sofistica, come nelle seguenti citazioni: "ho trattato per te in due libri – dice Filostrato (Dedica, 479) – di coloro che furono filosofi godendo fama di sofisti e di coloro che in senso proprio furono sofisti"; I, 480: "L'antica sofistica bisogna considerarla una 'retorica filosofante', in quanto tratta i temi dei filosofi; ma gli argomenti che questi ultimi, procedendo con l'insidia delle loro domande nello svolgimento dei più minuti della ricerca, dicono di non conoscere, l'antico sofista li discute come se ne fosse esperto"; I, 484: "Gli antichi chiamavano 'sofisti' non solo coloro che tra i retori si distinguevano per lo splendore del linguaggio, ma anche chi tra i filosofi si esprimeva con fluidità; di costoro devo trattare per primi perché, pur non essendo sofisti, sembravano esserlo e si guadagnarono tale appellativo". Cfr. FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano, RCS Bompiani, 2002. Cfr., per l'importanza della seconda sofistica, CASSIN, *L'effetto sofistico*, cit., pp. 197-216.

¹⁶ Per Protagora, cfr. LEVI, *Storia della sofistica*, cit., pp. 79-191; UNTERSTEINER, *I sofisti*, cit., pp. 3-137; ZEPPI, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, cit.; CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 71-128; MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, cit., 215-243; KERFERD, *I sofisti*, cit., *ad loc.*; ROMEYER DHERBEY, *Protagora*, cit. Per Gorgia, cfr. LEVI, *Storia della sofistica*, cit., pp. 193-241; UNTERSTEINER, *I sofisti*, cit., pp. 141-306; CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 129-192; MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, cit., pp. 245-282; KERFERD, *I sofisti*, cit., *ad loc.*; MONTENERI, ROMANO (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, cit.; E. BERTI, *Gorgia e la dialettica antica*, in NATALI (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, cit., pp. 13-26; CASSIN, *L'effetto sofistico*, cit., pp. 23-77.

più significativo ciò che ci è rimasto nello scritto di Gorgia, piuttosto che di Protagora, il cui pensiero è praticamente ridotto a due brevi frammenti.

Rimane che, nonostante queste differenze, il pensiero dei due sofisti, che non sbagliremmo a nominare anche veri filosofi, è portatore di un importante e complesso significato, sia in relazione alle problematiche da loro affrontate, che sono riconoscibilmente collegate al pensiero di personalità che rappresentano il fior fiore della filosofia pre-sofistica, come Anassimandro di Mileto, Parmenide di Elea (e i suoi allievi Zenone di Elea e Melisso di Samo), Eraclito di Efeso, Empedocle di Agrigento e Democrito di Abdera, sia in relazione agli sviluppi successivi della grande filosofia greca, come quella rappresentata dal pensiero di personalità come Socrate, Platone e Aristotele.

Si potrebbe azzardare anche l'interpretazione in base alla quale questi due pensatori sono il tramite fondamentale tra il modo pre-classico e il modo classico di intendere la riflessione filosofica; il primo inteso come approccio immediato alle regioni dell'essere/divenire, ove queste regioni non sono motivo di una esperienza tragicamente scissa, nel senso di una esperienza appunto immediata, ma sono il regno del divino e del mito, il secondo inteso come approccio mediato all'esperienza delle regioni dell'essere/divenire, ove l'uomo è una entità separata di queste regioni e la sua esperienza tragicamente scissa, nel senso di una esperienza mediata dal linguaggio, dalla logica e dalla morale.

Nel pensiero di Protagora e Gorgia ci sembra che si respiri in una nuova atmosfera, rispetto ai pensatori che li hanno preceduti. Ora l'uomo, dominatore dei fenomeni e separato da essi, secondo Gorgia è capace di liberarsi dal peso dello stesso essere, prima inteso come motivo di pena che reciprocamente gli enti si infliggono in base a giustizia, a causa del loro divenire, oppure legato inscindibilmente al pensiero, che non può prescindere. Protagora afferma che l'uomo misura l'essere, tutto per lui è vero nel suo giudizio, in base ad opposte ragioni; di nuovo con Gorgia si afferma che dell'essere non ne è rimasto più alcunché, perché oggetto di una esperienza del tutto mediata e inattuabile.

Protagora e Gorgia pensano una realtà scissa, ma il primo decide per la possibilità dell'esperienza solo di ciò che è, ed è vero, mentre il secondo decide per la possibilità solo di ciò che non è, ed è falso; percorrono due vie che non consentono mediazioni, di un solo colore, tragiche, come lo erano state prima la crisi del pensiero di fronte alla decisione fra due sole vie del pensare in Parmenide, il conflitto come padre di tutte le cose in Eraclito, la natura duplice della vita dell'uomo e di tutte le cose, che si dibattono tra l'Amicizia e la Contesa, per cui niente nasce e niente muore ma tutto si trasforma, in Empedocle.

Su entrambe queste due personalità è forte l'influenza del pensiero filosofico eleatico; in particolare in Gorgia è ravvisabile un confronto serrato con la posizione filosofica parmenidea dell'essere ¹⁷.

1.4.0.-Origine e Significato delle parole "Filosofia - Filosofo" ¹⁸.

Nei secoli della Storia della Filosofia Occidentale sono state numerose le ricostruzioni dei primordi del pensiero filosofico, cominciando da Platone nel suo dialogo *Sofista* (242C – 247C), poi con Aristotele nei suoi trattati di *Fisica* (Libro A), di *Metafisica* (Libro A) e nel *De Anima* (Libro A, 2), poi continuando con le trattazioni storiche della tarda antichità, tra le quali spicca l'importante opera di Diogene Laerzio *Vite dei Filosofi* (II-III sec. d. C.).

Ma solo in età moderna si ha una ripresa di un vero e profondo interesse per il periodo antico della filosofia, in particolare con le *Lezioni sulla storia della filosofia* (1820-1823) di G. W. F. Hegel; egli dedica due terzi delle sue lezioni al pensiero filosofico del periodo greco¹⁹. Hegel inizia la sua trattazione storica con un capitolo su *Talete ed i Sette Sapienti*. Per questo autore, come afferma nella introduzione alle sue *Lezioni*, ci sono due grandi tradizioni della filosofia: quella Greca e quella Germanica. Non deve stupire, allora, se sarà in ambito germanico che si porrà grande attenzione al pensiero greco, in particolare con la grande riflessione filosofica di M. Heidegger, interessato anche al pensiero dei filosofi pre-sofistici, ma soprattutto alle filosofie di Platone ed Aristotele²⁰. Più vicino a noi dobbiamo ricordare il lavoro di riflessione sul pensiero greco antico di M. Foucault e di E. Severino.

A cominciare da Aristotele si è cercato di comprendere quale sia la causa che induce un uomo a filosofare, e quale possa essere l'interpretazione generale del pensiero filosofico precedente, al fine di giustificare una propria impostazione teoretica della filosofia; in breve si è

¹⁷ Cfr. G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977 (or. Roma 1932), spec. pp. 189-268; G. COLLI, *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*, Milano, Adelphi, 2003.

¹⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. Milano, Adelphi, 1973 e 1991, pp. 135-223; M. GENTILE, *La metafisica presofistica, con un'Appendice su Il valore classico della metafisica antica*, introd. di E. Berti, Pistoia, Petit Plaisance, 2006 (or. Padova 1939); C. DIANO, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, introd. di M. Cacciari, Torino, Boringhieri, 2007 (or. 1954, 1973²); J. P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, trad. di F. Codino, trad. it. Milano, SE, 2007 (or. Paris 1962); G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2007²¹ (or. Milano 1975); E. BERTI, *In principio era la meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica*, Roma – Bari, Laterza, 2007; M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino, Boringhieri, 2009.

¹⁹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia, tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825 – 1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, a cura di R. Bordoli, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2009, cfr. l'introduzione di R. Bordoli, pp. VII-XLVII.

²⁰ Poiché la quantità di indicazioni bibliografiche sull'opera di riflessione di Heidegger sul pensiero greco sarebbe veramente cospicua, rimandiamo a F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma – Bari, Laterza, 2008², pp. 315-345. E' necessario ricordare anche ID., *Heidegger e Aristotele*, Roma – Bari, Laterza, 2010 (or. 1984).

cercato di fare della storia delle origini della pura filosofia. Invece, secondo noi, si dovrebbe ritenere difficile, se non impossibile, comprendere in che modo un uomo giunge alla domanda filosofica senza considerare le condizioni storico-sociali, economiche, religiose, cioè innanzitutto culturali proprie del suo tempo²¹.

Se, come dice Aristotele parafrasando Platone, “gli uomini, sia nel nostro tempo sia dappprincipio, hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia”, dobbiamo anche cercare di pensare che questo “sentimento”, che è qualcosa di diverso da “un buon sentimento”, è esistenzialmente situato, pure se, come nel caso della filosofia pre-sofistica, è proprio di uno sguardo “assoluto”, che guarda la realtà in modo “immediato”, in modo tale che la meraviglia del pensiero coincide con la meraviglia della realtà, della cosa²².

Leggiamo per intero il passo di Aristotele:

Che essa [la Sapienza] non sia una scienza produttiva risulta con chiarezza anche da qualche considerazione su quelli che per primi filosofarono; infatti gli uomini, sia nel nostro tempo sia dappprincipio, hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia, poiché dappprincipio essi si meravigliavano delle stranezze che erano a portata di mano, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, affrontarono maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna e del sole e delle stelle e l’origine dell’universo. Chi è nell’incertezza e nella meraviglia crede di essere nell’ignoranza (perciò anche chi ama il mito è, in un certo qual modo, filosofo, giacchè il mito è costituito di cose meravigliose); e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all’ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche utilità pratica. E ne è testimonianza anche ciò che è accaduto, giacchè solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e quelli che procurano benessere, gli uomini incominciarono a darsi ad una tale sorta di conoscenza. E’ chiaro, allora, che noi la ricerchiamo senza mirare ad alcun bisogno altro da essa, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che esiste in vista di sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacchè essa soltanto esiste in vista di sé”.²³

²¹ Come rilevato da C. Diano in ID., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, cit., Introduzione di M. Cacciari, p. 9. Comunque è in questa direzione che vanno ricerche come: VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, cit; SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, cit.: cfr. le indicazioni bibliografiche del dibattito filosofico - storiografico sull’origine della filosofia, ivi, pp. 251-300.

²² Cfr., a proposito di questa immediatezza, G. CALOGERO, *Storia della logica antica, I: L’età arcaica*, Bari, Laterza, 1967.

²³ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 982b11-28: (trad. it. a cura di A. Russo in ARISTOTELE, *Il primo libro della “Metafisica”*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Roma – Bari, Laterza, 1993; vedi TLG).

Testo greco:

“Ὅτι δ’ οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἄγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ’ εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι’ οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ’ ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστίν.

Alcune considerazioni riassuntive su questo importante passo vanno fatte: innanzitutto per Aristotele la filosofia è fondamentalmente “aspirazione, amore per la sapienza” (φιλία e σοφία); inoltre egli afferma che è la “meraviglia” la causa dell’incominciare a filosofare (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι (...) ἤρξαντο φιλοσοφεῖν); poi Aristotele intende la filosofia, proprio perché è amore della sapienza, cioè collegata direttamente alla sapienza, come essa stessa una “scienza” (ἐπιστήμη), in particolare la sola scienza che sia libera (μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν); quindi la filosofia ha fin dall’inizio a che fare con la “libertà” (ἐλευθερία); ma si comprende che è libertà perché tale scienza è innanzitutto “fine a se stessa” (μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστίν), ed è attuabile solo quando “sono disponibili tutti i mezzi indispensabili alla vita (σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων (...) διαγωγὴν) e quelli che procurano benessere e agiatezza (ῥαστώνην)”; Aristotele afferma anche che la filosofia è “ricerca della conoscenza” (φρόνησις ... ζητεῖσθαι), nonché “fuga dall’ignoranza” (φεύγειν τὴν ἄγνοιαν); inoltre viene detto che è addirittura evidente che la filosofia viene perseguita “per il puro scopo del sapere e non per qualche utilità pratica” (διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν), quindi la filosofia è una pura scienza teoretica; veniamo a sapere anche che chi filosofa e si trova nella meraviglia “crede di essere ignorante” (οἶεται ἄγνοεῖν), come chi ama il mito (φιλόμυθος); da ultimo, ma non meno importante, il filosofo mira a comprendere l’origine del tutto (περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως). Pensiamo che non sia mai stata data una descrizione così completa ed articolata di che cosa significhi “Filosofia”.

Certo, bisogna anche ricordare quanto affermava Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei Filosofi* (*Proemio*, 1-11) a proposito di una origine barbarica, cioè propria di popoli esterni al mondo Greco (Oriente, ma non solo), della filosofia, tesi che ha avuto un seguito anche in età moderna, più incline, però, a vedere delle relazioni e delle somiglianze tra Sapienza Orientale e Sapienza Occidentale, più che una precedenza della prima sulla seconda²⁴. Ma è indubbio che l'antica cultura greca è all'origine di tutto il pensiero propriamente e peculiarmente europeo²⁵. Ci sembra comunque meritevole il tentativo, spesso ben riuscito, di trovare relazioni, spesso molto significative, tra pensiero europeo, in generale occidentale, e pensiero delle culture orientali²⁶.

Non va neppure dimenticato che nell'epoca antica la filosofia non era soltanto una pura scienza teoretica, ma era vissuta anche e soprattutto come pratica di vita²⁷. Inoltre essa riguardava personalità spesso eccezionali che erano allo stesso tempo sapienti, taumaturghi e sciamani²⁸; all'origine la filosofia si distingueva forse appena dalla religione, comunque aveva un forte interesse speculativo nei confronti del sacro e del divino²⁹. E' bene ricordare anche che, come notava Aristotele, chi filosofava era anche amante dei miti; Apollo e Dioniso, come rilevato da F. Nietzsche, erano numi tutelari sulla vita e la natura dell'uomo e sul suo destino, vita, natura e destino profondamente duplici³⁰. Proprio a motivo di quanto detto potrebbe risultare fuorviante ritenere che la filosofia, creduta profondamente razionale, sia nata

²⁴ Cfr. M. L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1993 (or. Oxford 1971); SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, cit., spec. pp. 36-50.

²⁵ Cfr. R. B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo: intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, trad. it. Milano, Adelphi, 2006 (or. 1951, 1954²).

²⁶ Cfr. G. PASQUALOTTO, *Il Tao della filosofia: corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma, Pratiche, 1989; ID., *Illuminismo e Illuminazione: la ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Roma, Donzelli, 1997; ID., *East & West: identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003.

²⁷ Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con una pref. di A. I. Davidson, n. ed. ampliata Milano, Mondolibri, 2005 (or. 1. ed. Paris 1981, n. ed. Paris 2002).

²⁸ Cfr. E. R. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1993 (or. 1951), pp. 159-209; J. P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1992 (or. 1965), pp. 383-415. Cfr., per un inquadramento preciso del significato e delle forme dello sciamanismo, M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, trad. it. Roma, Ed. Mediterranee, rist. 2005 (or. 1951).

²⁹ Cfr. W. JAEGER, *La Teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1982 (or. Stuttgart 1953); M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Milano, Mondadori, 1992 (or. Paris 1967); W. F. OTTO, *Theophania, Lo spirito della religione greca antica*, trad. it. Genova, il melangolo, 1996 (or. Frankfurt am Main 1975); W. BURKERT, *I Greci, 2 voll.*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1984 (or. Stuttgart [et al.] 1977).

³⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, versione di S. Giannetta, trad. it. Milano, Adelphi, 1972 e 1977, 2005²⁴ (or. 1872); W. F. OTTO, *Dioniso: mito e culto*, trad. it. Genova, il melangolo, 2006 (or. Frankfurt am Main 1933); M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Torino, Boringhieri, 1991 (or. 1946); C. DIANO, *Forma ed Evento, Principii per una interpretazione del Mondo Greco*, Venezia, Neri Pozza, 1952; W. F. OTTO, *Il mito*, trad. it. Genova, il melangolo, 1993 (or. Stuttgart 1962); VERNANT, *Mito e pensiero presso i greci*, cit.; K. KERENYI, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerényi, trad. it. Milano, Adelphi, 1993² (or. Munchen - Wien 1976); F. GRAF, *Il mito in Grecia*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2007³ (or. Munchen-Zurich 1985); U. CURI, *Endiadi, Figure della duplicità*, Milano, Feltrinelli, 1995; F. FERRARI (a cura di), *I miti di Platone*, con una premessa di Mario Vegetti, Milano, Mondolibri, 2006; U. CURI, *Meglio non essere nati: la condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Boringhieri, 2008.

quando si passò da un pensiero propriamente “Mitologico” ad un pensiero, invece, “Logico-Razionale”; nella ricerca filosofica è sempre rimasto un residuo irriducibilmente “Irrazionale”, fino ai nostri giorni: mito e logos spesso convivono.

Se è vero, come sostiene J. P. Vernant, che il pensiero greco antico ha avuto una origine anche antropologico - sociale, coincidendo con la nascita e lo sviluppo della *polis*³¹, nella possibilità della filosofia basata sulla disponibilità di tutti i beni necessari alla vita, al benessere e all’agiatazza di chi la pratica, cioè sulla libertà da preoccupazioni materiali, come rilevava già Aristotele, può essere pensato anche un motivo di profonda “ingiustizia sociale”: la “Schiavitù”³². Potremmo essere portati ad azzardare, con qualche fondamento, l’interpretazione che la filosofia è frutto di una società schiavistica, aristocratica e guerriera³³.

Se rivolgiamo ora l’attenzione alle prime testimonianze scritte riguardanti la formulazione di una riflessione filosofica, coerentemente con l’impostazione del problema dell’origine della filosofia sopra descritta, ci troviamo di fronte, in particolare, a due testi significativi: il primo di Erodoto e il secondo appartenente al *Corpus Hippocraticum*.

Erodoto narra dell’avvicinarsi nella ricca città di Sardi, nel regno del re Creso, di tutti i “sapianti” che vivevano in quel tempo (VII-VI sec. a. C.), provenienti dalla Grecia, e fra gli altri, in particolare, narra di Solone che arrivava da Atene, città dalla quale si era allontanato per dieci anni dopo aver dato ad essa le leggi. Erodoto per indicare i “sapianti” usa la parola greca σοφιστάι³⁴; significativo ricordare che fra le motivazioni dell’allontanamento di Solone da Atene Erodoto ricordi di sfuggita anche la “curiosità” (θεωρίης).

Creso rivolge una domanda a Solone, conosciuto per la sua saggezza (σοφίης), e dice:

³¹ Cfr. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, cit.

³² Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2006 (or. Paris 1981), pp. 177-265.

³³ Cfr. G. DUMEZIL, *L’ideologia tripartita degli Indoeuropei, con un saggio introduttivo di J. Ries*, trad. it. Rimini, Il Cerchio, 2003 (or. 1958).

³⁴ ERODOTO, *Storie*, I, 29. Cfr., per le fonti antiche più importanti su questo personaggio, oltre Erodoto, *Storie* (I, 29-34), Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* (capp. 5-12), Plutarco, *Vita di Solone* e Diogene Laerzio *Vite dei Filosofi* (I, 45-57); per i frammenti dell’opera poetica, SOLONE, *Frammenti dell’opera poetica*, introd. e com. di Maria Noussia, trad. di Marco Fantuzzi, Milano, Rizzoli BUR, 2001. Per una bibliografia minima su Solone, cfr. A. MASARACCHIA, *Solone*, Firenze, La Nuova Italia, 1958; G. FERRARA, *La Politica di Solone*, Napoli, Istituto per gli studi storici, 1964; E. A. HAVELOCK, *DIKE: la nascita della coscienza*, introd. di M. Piccolomini, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2003² (or. 1978), pp. 307-323; N. LORAUX, *Solone e la voce dello scritto*, in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, trad. it. parziale Roma – Bari, Laterza, 1989 (or. Lille 1988), pp. 51-81; K. A. RAAFLAUB, *Solone, la nuova Atene e l’emergere della politica*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci: Storia, Cultura, Arte e Società*, 4 voll., Torino, Einaudi, 1996-2001, 2.1 vol., pp. 1035-1081; J. A. ALMEIDA, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon’s Political Poems, a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*, Leiden, Brill, 2003; J. H. BLOK, A. P. M. H. LARDINOIS (a cura di), *Solon of Athens: new historical and philological approaches*, Leiden, Brill, 2006.

“Ospite di Atene, poiché è giunta fino a noi grande fama di te, della tua saggezza e dei tuoi viaggi, che, cioè, per amore del sapere tu hai con cura visitato gran parte della terra (φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσας εἴνεκεν ἐπελήλυθας), ora mi è venuto il desiderio di domandarti (νῦν ὧν ἐπειρέσθαι σε ἴμερος ἐπήλθέ μοι) se tu hai già visto un uomo, che sia il più felice del mondo”.³⁵

Solone viene nominato da Creso come amante del sapere, e in quanto tale facente parte del numero dei sapienti, perché egli ha visitato gran parte della terra con cura, con estrema attenzione; in sua presenza si viene indotti al desiderio della domanda.

Solone, come affermano gli studiosi attenti della sua opera, in particolare il Masaracchia, è un importante pensatore “politico”, un legislatore, ed è stato forse sottovalutato come pensatore “filosofico”; di lui ci rimangono in particolare dei frammenti della sua opera poetica. Diogene Laerzio (III, 1) fa risalire a questo personaggio la discendenza della famiglia di Platone stesso. Anche nel dialogo *Carmide* di Platone (155A) si narra di Solone come antenato all’origine di una stirpe di filosofi; sarebbe interessante studiare nel dettaglio questo personaggio. In un suo importante frammento afferma:

“Di conoscenza è difficilissimo percepire l’invisibile / misura, che è la sola a disporre dei termini di tutte le cose.”

γνωμοσύνης δ’ ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι / μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει.³⁶

E’ da rilevare il fatto che, oltre le interessanti note di M. Noussia, Solone afferma che dovrebbe esserci una “misura” ai “confini” di tutte le cose, e che la conoscenza di questa “misura” è, appunto, difficilissima, soprattutto perché essa è “invisibile” o “inapparente”.

Si potrebbe speculare molto su questo frammento di Solone, ed anche sul detto, risalente al passo di Erodoto sopra citato, che dice “meglio non essere nati”, detto che rivelerebbe la

³⁵ ERODOTO, *Storie*, I, 30 (trad. it. a cura di L. Annibaletto in ERODOTO, *Le storie*, cit.; vedi TLG).

³⁶ SOLONE, fr. 16 W. (20 G.-P.) (trad. it. di M. Fantuzzi in SOLONE, *Frammenti dell’opera poetica*, cit.; vedi TLG); cfr. commento di M. Noussia, *ivi*, pp 309-10: “In effetti l’attenzione soloniana per l’estrema difficoltà (se non impossibilità) della percezione della ‘misura della conoscenza’ da parte dell’uomo farebbe da *pendant* più generale e teorico all’idea etica di ‘conoscenza del senso della misura’ del fr. 5 [4b, 4c W.], e potrebbe essere inquadrata nell’enfasi che Solone tributa all’opportunità del senso della misura sia nella condotta individuale sia nella gestione della *polis*: è chiaro già anche nel fr. 3 [4 W.] quanto stretti siano i rapporti tra senso del limite ed *eunomia*, o tra eccesso e ingiustizia (cf. anche frr. 1.71, 5.4, 8.3s. [13.71, 4.4c, 6.3 W.]). Come nota Masaracchia 1958, 319, l’etica di Solone parrebbe quasi essere già in *nuce*, prima di Socrate e di Platone, un’etica intellettualistica, per cui alla base del retto operare c’è la corretta conoscenza, ed è l’obnubilamento o l’assenza di conoscenza che porta all’errore”.

questione del supposto Ottimismo o Pessimismo dei Greci ³⁷; ci sembra che sul famoso detto sia stato scritto fin troppo e che sarebbe sterile, appunto, insistere sulla sua analisi. Insisterevi porterebbe soltanto ad un intreccio di citazioni erudite; sarebbe come voler fare di un sapere molte cose, della filosofia. Diceva Eraclito:

“Gli uomini che amano la sapienza, invero, è necessario che riescano a testimoniare proprio moltissime cose”.

χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἀνδρας
εἶναι καθ’ Ἡράκλειτον. ³⁸

Questo frammento, poiché sembra in contraddizione con il fr. 22B40 DK, che afferma la negatività del sapere molte cose (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει), da alcuni è ritenuto spurio, da altri invece è ritenuto essere la più antica occorrenza della parola “filosofo” nella lingua greca, e sicuramente autentico. Solleva comunque un aspetto importante della questione filosofica, cioè quella riguardante il rapporto che il filosofo instaura, attraverso il sapere o l’amore del sapere, della sapienza, con l’intera realtà delle cose, al punto che aprirsi al tutto potrebbe significare “sapere, o credere di sapere, tutto”, o comunque moltissime cose. Questo aspetto è importante per la questione della sofistica.

L’altro passo, appartenente al *Corpus Hippocraticum*, è quello del trattato *De prisca medicina*, dove si afferma:

“Dicono certi medici e filosofi (σοφισταί) che non sarebbe in grado di conoscere la medicina chi non sapesse ‘che cosa è l’uomo’ (τί ἐστὶν ἄνθρωπος), e che questo appunto deve apprendere chi desidera curare correttamente gli uomini (τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους). Ma il loro discorso ricade nella filosofia (φιλοσοφίην), come appunto quello di Empedocle e di altri, che hanno scritto ‘sulla natura’ (περὶ φύσιος), descrivendo ‘dal principio’ (ἐξ ἀρχῆς) ciò che è l’uomo e come in origine è apparso e di quali elementi è formato (ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη). Dal canto mio io penso che quanto da filosofi (σοφιστῆ) o da

³⁷ Cfr. CURI, *Meglio non essere nati*, cit.

³⁸ ERACLITO, fr. 22B35 DK (trad. it. a cura di G. Colli in G. COLLI (a cura di), *La sapienza greca*, 3 voll., Milano, Adelphi, 2006³ (or. I 1977, II 1978, III 1980), III vol.: *Eraclito*, 14[A 102], e relativo commento p. 158 e *Appendice* 13a, ivi, pp. 180-184; vedi TLG); cfr. anche ERACLITO, *Testimonianze, Imitazioni e Frammenti*, a cura di M. Marcovich, R. Mondolfo e L. Taràn, introd. di G. Reale, Milano, RCS Bompiani, 2007 (or. Mondolfo 1961, Marcovich 1972, Taràn 1978), spec. pp. 398-400; ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Roma – Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 1980.

medici è stato detto o scritto sulla natura, è meno pertinente alla medicina che alla pittura”.³⁹

Questo passo è importante perché testimonia di una polemica attenzione del suo autore nei confronti della ricerca filosofica, in un’epoca che vedeva l’emergere di personalità, come quella di Empedocle, che erano tanto medici che filosofi, e sembravano perdersi nella speculazione astratta su una supposta essenza dell’uomo, invece che determinarsi ad agire concretamente guardando ai fatti empirici circa la sua salute. Nei confronti di certo pensiero medico già lo W. Jaeger rilevava:

“non si esagera dicendo che la scienza etica di Socrate, che nei dialoghi platonici occupa il centro della disputa, non sarebbe stata pensabile senza il modello della medicina, a cui così spesso si richiama Socrate”.⁴⁰

Si dovrebbe appunto rilevare la vicinanza della ricerca razionale della tecnica medica con la ricerca filosofica e la polemica sofistica, come testimoniato da altri due importanti trattati medici, collegati al *De prisca medicina*, come il *De natura hominis*⁴¹, dove la riflessione medica si unisce a quella etica, alla teorizzazione sulla natura della malattia, sulla natura dell’uomo e all’importanza riservata alle componenti strutturali della comunicazione, e il *De Arte*⁴², dove la riflessione sull’importanza dell’arte (τέχνη) medica, contro i suoi denigratori, si unisce ad una speculazione sull’essere, sulla natura della comunicazione linguistica e sulla natura epistemologica della conoscenza.

Nel primo trattato viene descritta la teoria medica dei quattro umori, anticipata appunto dalla filosofia filo-pitagorica di Empedocle, il quale poneva l’esistenza di quattro radici⁴³ a

³⁹ IPPOCRATE, *De prisca medicina*, 20 (trad. it. a cura di M. Vegetti in IPPOCRATE, *Opere scelte*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1965, pp. 121-161, spec. pp. 154-5; cfr. anche ivi, note n. 34, 35 e 36, pp. 154-6; vedi TLG).

⁴⁰ JAEGER, *Paideia*, cit., III vol., pp. 3-76, spec. p. 3.

⁴¹ Cfr. la traduzione italiana di M. Vegetti in IPPOCRATE, *Opere scelte*, cit., pp. 407-430; vedi TLG.

Questo trattato si situa prima ancora della teorizzazione del problema dell’uomo da parte di Platone, nel dialogo *Alcibiade maggiore*, e della visione medica sulla posizione occupata dallo stesso (uomo) nel dialogo *Timeo* (69B sgg). Per quanto riguarda Aristotele è risaputo quanto sia importante il modello della medicina nella sua formulazione di filosofia pratica e politica; a questo proposito vedi, ad esempio, ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1102a 18 sgg.

⁴² Cfr. la traduzione italiana di M. Vegetti in IPPOCRATE, *Opere scelte*, cit., pp. 431-452; vedi TLG.

⁴³ DK 31B6: “Per prima cosa ascolta che quattro son le radici (*rizomata*) di tutte le cose”. Cfr. H. DIELS, W. KRANZ (a cura di), *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti della raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale [et al.], Milano, RCS Bompiani, 2006 (or. 1903, riveduta da Kranz 1952).

base della sua teoria sulla natura; forse è questo il motivo della citazione del filosofo di Agrigento nel *De prisca medicina*, cioè una polemica interna alla scuola ippocratica.

Anche nel *De natura hominis*, infatti, la riflessione nasce da una critica alla medicina filosofica, e tale critica, utilizzando stilemi e vocaboli propri della sofistica, come in un vero discorso rivolto al pubblico ⁴⁴ ad esempio quando si dice che “e se ne rende conto soprattutto chi assiste ai loro contraddittori: venendo a contraddittorio gli stessi uomini di fronte allo stesso pubblico, mai prevale tre volte di seguito lo stesso oratore” ⁴⁵, tale critica appunto afferma che chi ritiene di avere “una corretta conoscenza delle cose” (φάντα ὀρθῶς γινώσκειν ἀμφὶ τῶν πρηγμάτων) ⁴⁶ dovrebbe riuscire a far prevalere sempre il suo discorso, “se la sua conoscenza verte sulla realtà” (εἴπερ ἔόντα γινώσκει) ⁴⁷, ma poichè questi “filosofi” (ἄνθρωποι) non fanno altro che contraddirsi “nelle parole”, finiscono per dar ragione a teorie come quelle di Melisso, il filosofo sistematizzatore della dottrina del grande Parmenide; problematico questo riferimento al filosofo di Samo ⁴⁸.

L'autore del trattato, forse Polibio genero di Ippocrate, voleva sostenere l'unitaria e complessa realtà della natura ⁴⁹ (del corpo) dell'uomo nella molteplicità, nella quadruplicità,

⁴⁴ Cfr., per il rapporto tra medico e pubblico, J. JOUANNA, *Ippocrate*, trad. it. Torino, SEI, 1994, pp. 75-111.

⁴⁵ IPPOCRATE, *De natura hominis*, I, 15 sgg.

⁴⁶ IPP., *De natura hominis*, I, 20.

⁴⁷ IPP., *De natura hominis*, I, 22.

⁴⁸ “L'opera di Melisso quasi certamente precede quella dei Pluralisti e costituisce il reale e ideale punto di partenza sia della dottrina empedoclea, sia di quella anassagorea, sia di quella atomistica (Democrito, Leucippo). Se Aristotele polemizza contro Melisso e lo giudica in modo pesante, ciò dipende da ragioni strettamente dottrinali: Melisso incentrò la sua speculazione tutta sul concetto di infinito inteso come ciò che è assolutamente reale, laddove Aristotele negò recisamente realtà e attualità all'infinito.” (cit. da G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1991⁸ (or. 1975), I vol., nota 1 p. 142). Il passo può essere inteso in diversi modi: 1) i discorsi di questi filosofi sono inconsistenti esattamente come quello che mostra Melisso con la sua teoria che intendeva l'“Uno-Tutto” come indefinito nonché infinito, mentre loro specificavano un nome preciso per definirlo, contraddicendosi così a vicenda; 2) oppure, confrontando il frammento DK 30 B 7, 4-6: “(4) Neppure prova sofferenza (l'Intero, l'Uno): perché non potrebbe essere tutto se soffrisse; infatti non potrebbe esistere sempre una cosa che soffre e neppure ha una forza pari a una cosa sana. Neppure sarebbe uguale, se soffrisse; infatti soffrirebbe o perchè qualcosa viene a mancare o perchè qualcosa sopravviene: e in questo modo non sarebbe più uguale.(5) Neppure potrebbe ciò che è sano provar sofferenza: perchè perirebbe ciò che è sano e ciò che è, e ciò che non è nascerebbe.(6) Ancora, per il provar pena vale la stessa dimostrazione che per il soffrire.” con *De natura Hominis*, II, 10 sgg.: “Io invece affermo che se l'uomo fosse uno, in nessun modo soffrirebbe: non vi sarebbe infatti alcun agente a causa del quale soffrirebbe una realtà unitaria: e se tuttavia soffrisse, di necessità anche la terapia sarebbe una sola: e invece sono molte”. Sembrerebbe di dover dire che chi afferma che la natura dell'uomo è unitaria, nega allo stesso tempo la stessa possibilità del dolore, per l'autore quindi co-essenziale all'uomo, il quale è unità sì, ma nella molteplicità; dando così ragione a Melisso che riteneva l'essente, o meglio forse l'Essere, assente da patologia; 3) oppure, come argomenta Galeno nel suo *Commento alla Natura dell'uomo*, Melisso intendeva sostenere che vi fosse una sostanza comune sottostante ai quattro elementi, cioè aria, terra, acqua, fuoco, come i filosofi considerati, che ne specificavano una in particolare; mentre pare di capire che l'autore considerasse l'uomo una unità nella molteplicità.

⁴⁹ “φύσις”: difficile è definire il corretto significato che la parola aveva per i filosofi antichi. Considerando però il nostro trattato in questione, ritengo che fra i sensi del termine che vengono elencati da Aristotele in *Metafisica* (Δ 1014b16-1015a19) quelli più appropriati siano: il primo, ovvero “la generazione delle cose che crescono”(a), nel senso indicato da Reale di “naturazione”, i quattro umori “naturano” in un certo senso l'uomo; il secondo, ovvero “il principio originario e immanente dal quale si svolge il processo di crescita della cosa che cresce”(b), nel senso indicato da Bonitz di “seme”, i quattro umori sono congeniti e necessari alla vita dell'uomo; il sesto,

dei suoi elementi costitutivi. Certo egli sostiene a più riprese che “l’uomo non è uno”, perché “è impossibile che la generazione avvenga dall’unità”. Introducendo il concetto di “generazione” che, specifica, può avvenire solo se “ciò che si congiunge è della stessa specie (ὁμόφυλα ἔόντα) e della stessa proprietà (δύναμιν)”⁵⁰, l’autore, per analogia, arriva a porre sotto un unico ordine di considerazione tutti gli essenti del cosmo, proprio come faceva Empedocle:

“Tale è anche la natura degli animali e di tutte le cose: tutte le cose vengono generate similmente e tutte periscono similmente”.⁵¹

Nel trattato si afferma anche che questi elementi costitutivi “sono, e secondo convenzione e secondo natura, sempre identicamente i medesimi, e da giovane e da vecchio, e nella stagione fredda e in quella calda”, e inoltre che “i loro nomi sono per convenzione distinti”, cioè che “nessuno ha il nome identico ad un altro”, e che “le loro forme sono separate secondo natura” (κατὰ φύσιν τὰς ἰδέας κεχωρίσθαι)⁵². Mentre il primo punto può rivelare l’importanza che la scuola medica di Cos dava alla precisione di linguaggio nella pratica medica, il secondo rileva la natura propriamente sensibile dei componenti⁵³.

I quattro elementi costitutivi sono definiti in maniera complessa, perchè l’autore afferma che rendono possibile la “generazione” solo se le loro “proprietà”, ovvero il loro essere empiricamente, al tatto appunto, “caldo”, “freddo”, “secco”, “umido”, sono “reciprocamente proporzionate in modo omogeneo” così che, allora, essi possano essere “reciprocamente ben temperati”⁵⁴. Inoltre essi vengono definiti come “congeniti”, ovvero sono co-essenziali alla

ovvero dove si dice che “ogni sostanza vien detta natura in virtù della forma (*eidōs*), per la ragione che anche la forma è natura”(c); quest’ultimo significato è anche quello più prossimo alla concezione di Platone. Significativo che il passo che riporta quest’ultimo senso del termine natura, sia proprio successivo a quello che definisce la natura finalistica della sostanza, cioè *Methaph.*, Δ 1015a 10-11. Per quanto riguarda il senso di quest’ultimo riferimento alla definizione di natura in relazione al *De natura hominis*, intendiamo che i quattro umori sono la natura dell’uomo in virtù della loro “forma”, ovvero per il fatto di essere anche la sostanza specifica del corpo. Non intendiamo dire che essi siano la “struttura” formale del corpo, ma le forme costituenti che specificano propriamente la “natura” del corpo. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Saggio introduttivo, testo greco a fronte con traduzione, a cura di G. Reale, 3 voll. Milano, Vita e Pensiero, 1993, III vol., pp. 210-216.

⁵⁰ IPP., *De natura hominis*, III, 3.

⁵¹ IPP., *De natura hominis*, III, 16-18: Τοιαύτη δὲ καὶ τῶν ζώων ἐστὶν ἡ φύσις, καὶ τῶν ἄλλων πάντων γίνεταί τε ὁμοίως πάντα καὶ τελευτᾷ ὁμοίως πάντα.

⁵² IPP., *De natura hominis*, V, 5. Il termine ἰδέας deriva dal verbo ἰδεῖν, che vuol dire “vedere”, e significa propriamente “forma”, pensiamo che qui abbia significato di forma sensibile, non ontologica. In generale l’ontologia distingue un mondo vero, per astrazione dal sensibile corporale, da un mondo apparente, propriamente sensibile. Nel trattato *De natura hominis* questa distinzione non c’è e la razionalità dell’insieme è data perché mediata dal fare del medico e dalla correttezza del discorso.

⁵³ Cfr. IPP., *De natura hominis*, V, 7-9.

⁵⁴ IPP., *De natura hominis*, III, 8-9: καλῶς ἔχοντα τῆς κρήσιος τῆς πρὸς ἄλληλα.

natura (del corpo) dell'uomo, poichè senza di loro "la vita dell'uomo non sarebbe possibile"⁵⁵.

Riassumendo schematicamente la concezione filosofica soggiacente la teoria dei quattro elementi costitutivi, diremo che: a) essi hanno per convenzione nomi distinti, aventi un loro preciso e definito valore semantico; b) essi hanno per natura forme separate, tali che sono percettibilmente, alla vista e al tatto, determinate l'una rispetto all'altra; c) essi hanno ciascuno precise proprietà, ovvero il caldo, il freddo, il secco, l'umido; d) essi sono ben temperati; e) essi hanno una loro propria necessità in ordine ai tempi della generazione, ovvero sono congeniti e necessari alla vita; f) essi rappresentano, per analogia, la somiglianza, meglio l'uguaglianza, con tutti gli altri essenti del cosmo.

Si può così giustificare il riferimento che il medico Galeno, nel suo commento al *De natura hominis*, instaura tra il contenuto del nostro trattato e la visione di insieme della concezione medica di Ippocrate, quale è testimoniata da Platone nel *Fedro* (270C-D); interessante riportare quanto dice lo Jaeger a tal proposito:

"L'unica cosa che si può dir sicura è che la medicina orientata a generalità filosofico-naturalistiche di chi scrisse il libro *Sulla natura dell'uomo* (proprio a costui Galeno riferì le parole di Platone) o di quel tipo di medico che l'autore della *Medicina antica* combatte, è l'opposto preciso di quel che Platone descrive come metodo d'Ippocrate, il metodo dell'analisi accurata della natura (*dielesthai ten physin*), dell'enumerazione dei tipi (*arithmesasthai ta eide*) e della determinazione di ciò che a ogni tipo si confà (*prosarmottein ekaston ekasto*)".⁵⁶

La teoria dei quattro "umori"⁵⁷ esponeva una "teoria" sulla eziologia dello stato di "salute"⁵⁸ e di "sofferenza"⁵⁹ dell'uomo; nel *De natura hominis* il dolore è inteso come co-

⁵⁵ IPP., *De natura hominis*, VII, 43: οὐκ ἂν δύναιτο ζῆν ὄνθρωπος.

⁵⁶ JAEGER, *Paideia*, cit., III vol., p. 39.

⁵⁷ χυμῶν, il termine compare nel trattato una volta sola verso la fine del capitolo 15; il vocabolo viene indicato come generico sinonimo di *chylos*, succo, ma anche gusto, derivante dal verbo *cheo*, spargo, ma anche "faccio libagioni". La definizione dei quattro umori nel trattato è questa: "Il corpo dell'uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera; questi costituiscono la natura del suo corpo e per causa loro soffre od è sano" (IPP., *De natura hominis*, IV, 1-3).

⁵⁸ "Il concetto di salute ritorna spesso sotto la penna dei medici ippocratici. I termini greci relativi (*hygies*, *hygieia*) ricorrono nel Corpus più di settecento volte. Il concetto non è però esattamente confrontabile col nostro: sotto un certo punto di vista meno esteso, perché i termini hanno un valore positivo e indicano la 'buona salute', sotto un altro più esteso, perché significano anche 'guarigione'", cit. da JOUANNA, *Ippocrate*, cit., p. 327. "L'etimologia insegna che la parola che indica la salute in greco (*hygieia*) è in realtà un composto, il cui secondo elemento (-gi-) appartiene alla radice indeuropea che significa 'vita' (così come il primo elemento (bi-) della parola biologia, letteralmente 'scienza della vita'), mentre il primo (hy- esito di sy-) significa 'bene'. Dunque la parola greca che traduciamo 'salute' significa letteralmente 'lo stato di colui che sta bene in vita'. Questo significato positivo è passato nei termini derivati dal greco. Igiene significa invece, *strictu sensu*, 'la branca della medi-

essenziale alla natura dell'uomo. In un breve giro di frase, all'inizio del capitolo quarto, l'autore definisce lo stare in salute come lo stato durante il quale, si noti la dimensione temporale, vi è "la giusta proporzione del reciproco temperamento degli umori, e per proprietà e per quantità, e la mescolanza è completa", mentre definisce lo stato di sofferenza, possiamo dire di malattia, come lo stato durante il quale "qualcuno degli elementi costitutivi sia in difetto o in eccesso o si separi nel corpo e non sia temperato con tutti gli altri"; l'originalità della definizione di *De natura hominis*, come di tutta la medicina ippocratica, nei confronti delle definizioni di salute e malattia precedenti, principalmente quella di Alcmeone (DK 24B4), sta nell'idea di mescolanza o crasi, come dice Jouanna, il quale prosegue:

“Questa innovazione va di pari passo con lo sviluppo della fisiologia e della patologia umorale. Se si dovesse cercare un modello analogico implicito in questa nuova idea, lo si troverebbe nel banchetto: è l'immagine archetipica del vino mescolato con acqua che si offre in libagione agli dei prima di bere”.⁶⁰

Da notare come le cause del dolore, ovvero della malattia, vengano riconosciute attraverso fenomeni, il temperamento, la mescolanza, l'accrescimento, la diminuzione, la separazione, di natura empirico - razionale, non certo magico - religiosa⁶¹.

La teoria dei quattro umori si riferisce sempre ad una "visione" più generale del fenomeno morboso nel contesto di una conoscenza che rimanda in qualche modo alla "natura dell'intero", secondo quanto riferito da Platone riguardo alla teoria medica di Ippocrate nel *Fedro* (270C 1-5).

Nel trattato *De Arte*, di attribuzione e autenticità incerte ma probabilmente frutto della riflessione di qualche sofista, forse Ippia, per contrastare i negatori dell'arte (medica), si afferma quanto segue:

cina che studia i mezzi atti a conservare l'uomo in buona salute proteggendolo contro la malattia'. Da questa definizione, in cui si nota l'espressione 'buona salute', è chiaro che i termini igiene e *hygieia* hanno in comune il senso positivo, anche se il termine greco ha un senso più ampio, essendo *hygieia* la buona salute in generale, igiene l'arte di mantenere l'essere vivente in buona salute", cit. da JOUANNA, *Ippocrate*, cit., nota 1 p. 451.

⁵⁹ Seguendo il Rocci il vocabolo "algos" ha come radice "al (e) g", propria del verbo "alego", mi prendo cura.

⁶⁰ JOUANNA, *Ippocrate*, cit., p. 332. E' l'aspetto Dionisiaco della teoria dei quattro umori.

⁶¹ Vedi l'importante passo contenuto in *Male sacro*, cap. 1: "Per nulla - mi sembra - è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale e cause razionali: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza e stupore, giacchè per nessun verso somiglia alle altre", e ancora in *Male sacro*, cap. 21: "Chi dunque sa determinare negli uomini, mediante il regime, il secco e l'umido, il freddo e il caldo, costui può anche curare questo male, se riesce a comprendere il momento opportuno per il buon trattamento, senz'alcuna purificazione o magia". Il pensare le malattie causate da fenomeni di tipo empirico-razionale, apre la via ad un più ampio orizzonte rispetto una possibile loro cura attraverso terapie cliniche empirico-razionali.

“Pare dunque a me che in generale non vi sia alcuna arte che non sia: e infatti è contraddittorio ritenere che non è qualcuna delle cose che sono (καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ἑόντων τι ἡγεῖσθαι μὴ ἑόν): giacchè quale sostanza (τίς οὐσίην) delle cose che non sono si potrebbe contemplare e dichiarare che è? Che se poi fosse veramente possibile vedere ciò che non è, così come ciò che è, non so come si potrebbe ritenere che non sono, quelle cose che è effettivamente possibile vedere con gli occhi e pensare con la mente che sono (εἰ γὰρ δὴ ἔστι γ’ ἰδεῖν τὰ μὴ ἑόντα, ὥσπερ τὰ ἑόντα, οὐκ οἶδ’ ὅπως ἂν τις αὐτὰ νομίσειε μὴ ἑόντα, ἅ γε εἴη καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνώμη νοῆσαι ὥς ἔστιν). Ma come può mai essere una cosa del genere? Al contrario ciò che è sempre è visto e conosciuto, ciò che non è non si vede né si conosce (ἀλλὰ τὰ μὲν ἑόντα αἰεὶ ὀραταί τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἑόντα οὔτε ὀραταί οὔτε γινώσκεται). Ora la conoscenza di ciò che è si acquisisce solo dopo che le arti siano costituite (Γινώσκεται τοίνυν δεδειγμένων ἤδη τῶν τεχνέων), e non v’è alcuna di esse che non risulti effettivamente da qualche essenza (ἐκ τίνος εἶδος). Io invero penso che esse abbiano assunto anche i loro nomi in funzione delle essenze (διὰ τὰ εἶδεα): infatti è contraddittorio pensare che le essenze derivino dai nomi, ed è anche impossibile (ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ εἶδεα ἡγεῖσθαι βλαστάνειν, καὶ ἀδύνατον): i nomi infatti sono imposizioni della convenzione, le essenze invece non sono imposizioni della convenzione, bensì progenie della natura (τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσις νομοθετήματά ἐστι, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα)”.⁶²

Questo significativo passo afferma che la conoscenza di ciò che è dipende dal sapere tecnico, perché esso deriva direttamente il suo essere da una qualche essenza della realtà (ἐκ τίνος εἶδος), intesa più al modo platonico che al modo ippocrateo; ed afferma anche che è contraddittorio ed impossibile, proprio al modo parmenideo, che la formulazione linguistica di questo sapere sia causa della sua stessa realtà, perché il linguaggio è completamente convenzionale, come sostenuto da Protagora (cfr. *Cratilo*), e la realtà appunto non può essere imposta convenzionalmente ma piuttosto è un prodotto della natura delle cose stesse, tramite le essenze che fungono da mediatrici tra natura e convenzione; questa è appunto l’impostazione ippiana del problema del rapporto *nomos/physis*.

Inoltre, come viene specificato nel capitolo quinto del trattato, gli errori che il sapere tecnico (medico) compie, a causa di scorrette prescrizioni (della cura), sono testimonianza del suo essere in corrispondenza con la realtà delle cose, tramite le essenze, non meno dei suoi successi, attuati mediante corrette prescrizioni (della cura); infatti: “laddove il corretto e il non

⁶² IPP., *De Arte*, 2.

corretto hanno ciascuno una esatta definizione, come potrebbe non esservi un'arte? (ὅπου τό τε ὀρθὸν καὶ τὸ μὴ ὀρθὸν ὄρον ἔχει ἐκάτερον, πῶς τοῦτο οὐκ ἂν τέχνη εἴη;)"

Infine la "sostanza" (οὐσίην) dell'arte medica si rivela dal fatto che essa procede guardando alla "causa di qualcosa" e alle "previsioni razionali" rispetto alla malattia, non procedendo in modo casuale; si dice infatti:

"Poiché dunque nulla v'è di inutile (οὐδὲν (...) ἀχρεῖόν ἐστιν) né per i buoni medici né per la medicina stessa, bensì nella maggior parte dei prodotti naturali e artificiali inerte sono le essenze delle cure e dei farmaci (ἀλλ' ἐν τοῖσι πλείστοισι τῶν τε φυομένων καὶ τῶν ποιευμένων ἔνεστι τὰ εἶδεα τῶν θεραπειῶν καὶ τῶν φαρμάκων), non è più lecito a nessuno di coloro che son guariti senza l'aiuto del medico attribuirne le cause con corretto discorso alla spontaneità del caso (αὐτόματον). La spontaneità del caso difatti sparisce se viene analizzata rigorosamente (τὸ μὲν γὰρ αὐτόματον οὐδὲν φαίνεται ἐὼν ἐλεγχόμενον): si scoprirebbe infatti che tutto ciò che accade 'a causa di qualcosa' (διὰ τι) rivela che la spontaneità del caso non ha sostanza alcuna, solo un nome (τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίην, ἀλλ' ἢ οὐνομα μῶνον). La medicina invece si inserisce sia nell'ordine di 'a causa di qualcosa' sia in quello delle previsioni razionali (ἐν τοῖσι προνοουμένοισι), e quindi si rivela e sempre si rivelerà possedere una sostanza (φαίνεταιί τε καὶ φανέεται αἰεὶ οὐσίην ἔχουσα)".⁶³

Il trattatista dimostra grande fiducia nelle capacità che ritiene la tecnica medica possedga di arrivare a capire le cause e ad attuare una previsione razionale circa la natura della malattia, e questo accade proprio perché ha la certezza che tale tecnica non può non riguardare come stanno effettivamente le cose nella realtà, alla quale guarda attraverso le essenze delle sue cure, che dipendono dalla natura stessa, cioè non sono convenzionali.

Importante questo riferimento al problema del rapporto *nomos/physis*⁶⁴, tema molto discusso nell'ambito del movimento sofistico soprattutto dal pensiero di Ippia e Antifonte, nel contesto di un discorso sulla tecnica (medica); testimonia di un'attenzione prima di tutto culturale, ma poi anche epistemologica, alla capacità che l'uomo è ritenuto possedere di essere dominatore della realtà delle cose, nel senso di essere in grado di farvi fronte in modo potente ed efficace. Non a caso Platone narra del mito di Prometeo nel suo dialogo giovanile *Protagora*, dialogo etico – politico dedicato al grande sofista omonimo, e non a caso tale mito riferi-

⁶³ IPP., *De Arte*, 6.

⁶⁴ Cfr. spec. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, cit., *passim*; KERFERD, *I Sofisti*, cit., pp. 143-167.

sce delle sorti progressive del genere umano, a testimoniare della presenza di un pensiero illuministico *ante litteram* nei primi sofisti ⁶⁵.

Eravamo partiti dalla meraviglia e dalla considerazione aristotelica che poneva la filosofia come la scienza più libera di tutte; nelle testimonianze via via indicate abbiamo visto delinarsi tutto un articolato mondo del sapere filosofico. Ma ancora alcune considerazioni vanno fatte; sì, perché è in base a quanto possiamo sapere della Filosofia, nei suoi primi passi in terra greca, che possiamo capire come si pone il problema della Sofistica.

Dovremmo considerare, ad esempio, che probabilmente per l'uomo greco, e in particolare per l'intellettuale greco, la realtà non aveva contorni completamente definiti, ma era portentosa, oggetto di meraviglia; in quel "portento" (θαῦμα) dobbiamo leggere il significato sia di cosa portentosa e venerabile, sia di cosa orribile e spaventosa, sia di cosa ingannevole e apparente, di marionetta ⁶⁶.

Dovremmo anche considerare la grande influenza che ebbero, nella antica cultura filosofica greca, le dottrine della religione Orfica, religione misterica all'origine dei Misteri eleusini e degli Oracoli di Delfi. Essa poneva una separazione tra anima e corpo, in base alla quale l'anima trasmigrava in varie forme di corpo ⁶⁷. Degne di nota le similarità e le convergenze con l'Orfismo del pensiero pitagorico. A proposito di questo aspetto mistico e misterico dei primordi della filosofia, già G. Colli si chiedeva ⁶⁸:

"Se l'origine della sapienza greca sta nella "mania", nell'esaltazione pitica, in un'esperienza mistica e misterica, come si spiega allora il passaggio da questo sfondo religioso all'elaborazione di un pensiero astratto, razionale, discorsivo?"

Al di là delle risposte che si possono dare e che sono state date a questa domanda rimane il fatto che, come è stato affermato da Vernant ⁶⁹:

⁶⁵ Fonti del mito di Prometeo sono: Esiodo, *Teogonia*, vv. 507 sgg.; Eschilo, *Prometeo incatenato*; Platone, *Protagora*, 320C-322D.

⁶⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Il Giogo, Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989, pp. 347-355; M. Vitali in PLATONE, *Il Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 1992, nota 96 p. 176.

⁶⁷ Cfr. il *Papiro Derveni* in I. RAMELLI (a cura di), *Allegoristi dell'età classica: Opere e frammenti*, in app. il *Papiro Derveni*, Milano, RCS Bompiani, 2007, pp. 897-943; G. PUGLIESE CARATELLI (a cura di), *Le Lamine d'oro orfiche: istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, Adelphi, 2001; P. SCARPI (a cura di), *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Roma - Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 2002; E. RODHE, *Psiche, Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2006 (or. 1890-94); DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, cit.

⁶⁸ COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 73-81, spec. p. 73.

⁶⁹ VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 383-415, spec. p. 395.

“La nascita della filosofia appare dunque solidale di due grandi trasformazioni mentali: di un pensiero positivo, che esclude ogni forma di soprannaturale e rifiuta l’assimilazione implicita, stabilita dal mito, fra fenomeni fisici ed agenti divini; e di un pensiero astratto, che spoglia la realtà di quella potenza di cambiamento che le attribuiva il mito e rifiuta l’antica immagine dell’unione degli opposti a vantaggio d’una categorica formulazione del principio d’identità.”

Non dobbiamo dimenticare altri due aspetti importanti della cultura greca: la poesia degli antichi poeti tragici, in particolare Eschilo, e la figura enigmatica del sileno Socrate.

E’ infatti attraverso la rappresentazione tragica, compiuta coralmemente in un teatro, che l’uomo della *polis* comincia a riflettere per la prima volta sul significato della sua vita e del suo destino, sull’essere e sul divenire, chiari aspetti di una riflessione filosofica ⁷⁰.

Infine con la riflessione etico – filosofica di Socrate, la filosofia supera le forme pre-sostitutive e sofistiche di porre il problema del senso della realtà dell’uomo e delle cose; Socrate ritiene possibile comprendere tali realtà attuando per prima cosa una indagine accurata e profonda di se stessi. Egli è il sileno che ha sentito destarsi in sé il demone della filosofia grazie alla voce dell’oracolo di Delfi che diceva “conosci te stesso”, e gli indicava come imprescindibile il pensiero della fondamentale dimensione di limitatezza del sapere umano ⁷¹.

1.5.0.-Natura della “Individualità – Soggettività” nell’antica Grecia.

Dalla considerazione del significato delle parole Sofistica, Sofista, Filosofia, Filosofo e delle loro relazioni con importanti aspetti della cultura greca antica, come le filosofie di Pla-

⁷⁰ Cfr. SEVERINO, *Il giogo*, cit., spec. pp. 79 sgg. Per una bibliografia minima sull’origine e sul significato della tragedia e del tragico, cfr. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit.; M. POHLENZ, *La tragedia greca*, 2 voll., trad. it. Brescia, Paideia, 2001 (or. 2 voll. 1930, 1954²); M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Milano, Istituto Ed. Cisalpino – La Goliardica, 1984 (or. Milano 1942).

⁷¹ Nell’opera platonica il passo fondamentale di riferimento è: PLATONE, *Apologia di Socrate*, 28 E 4-6; in generale tutto il dialogo. Cfr., per una analisi dettagliata del termine greco che sta per “analisi accurata”, C. ROS-SITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 227-286. Per una interessante analisi del detto delfico e dei suoi significati per tutta la storia spirituale occidentale, cfr. F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1997² (or. Roma 2 voll. 1975); P. COURCELLE, *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, presentazione di Giovanni Reale, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 2001 (or. Paris 2 voll. 1974-1975). Per una bibliografia minima su Socrate: per le testimonianze: G. GIANNANTONI (a cura di), *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990. Per la riflessione critica: A. E. TAYLOR, *Socrate*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1969 (or. 1932); J. BURNET, *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1994 (or. Oxford 1934); H. MAIER, *Socrate: la sua opera e il suo posto nella storia*, 2 voll., a cura di G. Sanna, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1978 (or. 1943); M. MONTUORI, *Socrate: fisiologia di un mito*, 3. ed. accresciuta, Milano, Vita e Pensiero, 1998 (or. 1967); G. VLASTOS, *Socrate il filosofo dall’ironia complessa*, trad. it. Scandicci, La Nuova Italia, 1998 (or. Cambridge 1991); G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000.

tone e di Aristotele e il sapere della tecnica medica, importanti per comprendere la loro rispettiva origine, dobbiamo passare ora a considerare se e come venivano pensati nei tempi antichi i concetti di Individualità e di Soggettività⁷².

La questione non è di secondaria importanza, considerato che il movimento della sofistica ha origine dalle parole di Protagora, il quale, nel suo trattato intitolato *La verità o i discorsi demolitori*, diceva:

“L’uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”.⁷³

Testo greco:

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII, *Adversus Dogmaticos*, I, 60, 7 – 61, 2:

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

PLATO, *Theaetetus*, 152A2-4:

πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Sono significativi riguardo questo frammento le fonti e i contesti delle fonti in cui appare citato, nonché la traduzione proposta che, tra quelle possibili, risulta essere forse la più attenta alle questioni lessicali delle sue componenti e a quelle culturali, coerentemente con una interpretazione generale del pensiero di Protagora; rimandiamo al capitolo secondo la sua analisi.

A proposito di questo frammento è significativo quanto dice Heidegger nel suo saggio *L’epoca dell’immagine del mondo*, in cui afferma: “Qualsiasi soggettivismo è impossibile nella sofistica greca, perché in essa l’uomo non può mai esser *subjectum* e non lo può perché l’essere ha in essa il significato di esser-presente e la verità quello di non-esser-nascosto”⁷⁴.

⁷² Cfr. M. POHLENZ, *L’uomo greco, Storia di un movimento spirituale*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2006 (or. 1946), pp. 11-302; B. SNELL, *La cultura greca, e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino, Einaudi 1992 (or. 1948), *passim*, spec. pp. 88-119; J. P. VERNANT, *L’individuo, la morte, l’amore*, trad. it. Milano, Cortina, 2000 (or. 1989), spec. pp. 187-207; M. VEGETTI, *L’io, l’anima, il soggetto*, in SETTIS (a cura di), *I Greci*, cit., I vol., pp. 431-467.

⁷³ La traduzione italiana è quella di M. Untersteiner in ID. (a cura di), *I Sofisti: Testimonianze e Frammenti*, cit., fr. 2B1 [80B1 DK]; vedi per il Testo greco TLG.

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *L’epoca dell’immagine del mondo* (1938), in ID., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1984 (or. 1950), pp. 71-101, nota 8 pp. 90-92, spec. p. 92.

Con la questione della “Individualità – Soggettività” affrontiamo un argomento davvero problematico della nostra trattazione; per cercare di risolverlo non è più possibile rifarsi soltanto alle testimonianze antiche, cercando di rimanere aderenti alla loro testualità, ma bisogna mettere in campo il proprio orizzonte d’attesa interpretativo. Nel caso della citazione di Heidegger, ad esempio, ci troviamo nel pieno di una riflessione filosofica, una interpretazione, che considera il significato dell’essere, all’origine della tradizione filosofica metafisica, nell’antica Grecia, come presenza; questa è la tesi famosa di Heidegger. Ma che cosa ha a che fare il significato dell’essere con il problema della “Individualità – Soggettività”?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo ricordare un frammento di Parmenide:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Si tratta del frammento 28B3 DK, risalente a due autori antichi, Clemente Alessandrino (*Stromata*, lib. VI, cap. II, 23) e Plotino (*Enneadi*, V, 1, 8); non ci sembra che il contesto delle rispettive citazioni sia particolarmente significativo per comprendere il significato del frammento stesso. Esso risulta nelle linee generali intraducibile, ma può essere reso (in Italiano) con l’espressione letterale:

“... infatti lo stesso è pensare ed essere”.⁷⁵

Tale frammento fa il paio con il fr. 28B8, 34-36 DK, sempre di Parmenide, che è citato da Simplicio (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 145,1-146,25, spec. 146, 7-9) e recita:

ταῦτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

“Lo stesso è pensare e ciò a causa del quale è pensiero. Infatti senza dell’essere, nel quale è detto in modo manifesto, non troverai il pensare”.⁷⁶

Che cosa vuol dirci Parmenide? Egli parla dell’immediato. Ecco apparire l’identico (τὸ γὰρ αὐτό - ταῦτόν), quell’identità che è all’origine dell’autentico pensiero filosofico, come sostiene Vernant. Ma che cos’è “identico”? L’essere e il pensare, non la loro reciproca impli-

⁷⁵ Traduzione nostra. Cfr. G. Reale e L. Ruggiu in PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991, spec. pp. 233-236; vedi TLG.

⁷⁶ Traduzione nostra. Cfr. G. Reale e L. Ruggiu in *ivi*, spec. pp. 300-305.

cazione, potremmo dire la dimensione oggettiva e quella soggettiva, oggetto e soggetto, se a pronunciare la proposizione fosse un moderno. Forse per comprendere questo frammento occorre ricordare quanto dice Eraclito che recita:

“bisogna seguire ciò che si concatena. E sebbene l’espressione si concateni, i più vivono come se ciascuno avesse un’esperienza separata”

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῶι ξυνῶι. [...] τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνουὶ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. ⁷⁷

Eraclito sembra sostenere che il conflitto degli opposti deve essere guardato rispetto alla loro reciproca concatenazione; deve essere seguita la concatenazione, cioè ciò che è comune, ciò di cui tutto partecipa. Così nel detto parmenideo con la parola “pensiero” possiamo intendere: il pensare comune, il concatenante. Reciprocamente con la parola “essere” possiamo intendere: ciò che è esperienza comune, ciò che racchiude tutte le cose.

Sembra di poter dire, allora, che se Parmenide avesse posseduto un concetto di “Soggettività”, esso dovrebbe essere inteso come una esperienza comune a molti. Non si può parlare, in riferimento ai suoi frammenti, di una dimensione soggettiva interna ed una esterna; infatti “lo stesso è pensare e ciò a causa del quale è pensiero”. Cioè tra il pensare (ciò che è comune a molti) e l’essere (cioè tutte le cose) vi è un rapporto causale immediato.

Anche nel *De anima* di Aristotele, infine, il problema della Individualità – Soggettiva è posto nei termini sopra indicati; infatti “l’anima è in certo modo tutti gli esseri (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα)” ⁷⁸. Inoltre anche se l’anima è separata dal corpo, come intendeva sostenere la religione Orfica, tuttavia anch’essa è “qualcosa del corpo (σώματος δέ τι)” ⁷⁹, aristotelicamente da intendersi come la sua “forma”. Ma prima di giungere alla definizione aristotelica, che segue sempre le linee generali del pensiero greco, le vicende dell’anima, che dovremmo ritenere come qualcosa di diverso dal semplice pensare, sono molteplici e articolate, legate indissolubilmente a quelle del corpo ⁸⁰.

I destini del corpo sono legati a quelli dell’anima; l’Io, per l’antico greco, è un complesso articolato e interrelato di anima e corpo. E’ un’entità complessa, ed inoltre non separabile

⁷⁷ Traduzione a cura di G. Colli in ID. (a cura di), *La sapienza greca*, cit., fr. 14[A 13], cfr. *Appendice* 13ab pp. 180-188.

⁷⁸ ARISTOTELE, *De anima*, Γ, 8, 431b 21.

⁷⁹ ARISTOTELE, *De anima*, B, 2, 414a 21.

⁸⁰ Cfr. RODHE, *Psiche*, cit.; SNELL, *La cultura greca*, cit.; DODDS, *I Greci e l’Irrazionale*, cit.; M. VEGETTI, *Anima e corpo*, in ID. (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, 3 voll., Torino, Boringhieri, 1992, II vol., pp. 201-228; G. REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Cortina, 1998.

da una dimensione sociale. La cura di noi stessi (ἐπιμελοῖτο καὶ τῶν αὐτοῦ)⁸¹ sembra riferirsi ad un noi, ad una molteplicità. Nella filosofia platonica addirittura le funzioni dell'anima sono tripartite, come lo sono quelle della città. Potremmo dire che nella cultura greca antica prendersi cura di sé è prendersi cura di un noi. Inoltre la cura di sé è attuabile nella misura in cui è una conoscenza di noi stessi, ricordando il detto Delfico. Nel destino di ognuno di noi si riflette il destino del tutto. Importante, a questo proposito, come riassume Vernant la questione:

“In ciascuno di noi, la *psyche* è un'entità impersonale e sovraperonale: è l'anima in me, piuttosto che la *mia* anima. In primo luogo perché quest'anima si definisce mediante la radicale opposizione al corpo e a tutto ciò che si ricollega ad esso, e di conseguenza esclude tutto ciò che in noi attiene alle particolarità individuali e alle limitazioni proprie dell'esistenza fisica. In secondo luogo perché questa *psyche* in noi è un *daimon*, un essere divino, una potenza soprannaturale il cui posto e la cui funzione, nell'universo, oltrepassano la nostra persona singola. Il numero di anime presenti nel cosmo è fissato una volta per tutte e resta lo stesso in eterno; ce ne sono tante quanti sono gli astri. Ogni uomo, quindi, trova alla sua nascita un'anima che era già lì fin dall'origine del mondo, che non è in alcun modo sua particolare e che, dopo la sua morte, andrà ad incarnarsi in un altro uomo, o in un animale, o in una pianta, se non è giunta, nella sua ultima vita, a rendersi così pura da poter raggiungere nel cielo l'astro cui è legata. L'anima immortale non esprime, nell'uomo, la sua psicologia particolare, ma piuttosto l'aspirazione del soggetto individuale a fondersi nel tutto, a reintegrarsi nell'ordine cosmico generale”.⁸²

Tornando al frammento di Protagora, che probabilmente poneva la nostra questione ma non la risolveva come sarebbe stata poi risolta dai grandi filosofi dell'età classica, in quel ἄνθρωπος dovremmo leggere: l'uomo individuale come parte essenziale della collettività, tale che, attraverso la cura di sé, si prende cura di un noi, tanto che, con il suo pensiero, è misura delle cose al punto da dominarne la fenomenalità del loro essere o la non fenomenalità del loro non essere, nella dimensione della loro irriducibile concatenazione.

Ci sembra fuorviante, quindi, incentrare la nostra attenzione sul tema/problema della “Individualità – Soggettività” pensando di risolverlo secondo categorie moderne, piuttosto che secondo quelle appartenenti alle filosofie dell'antichità classica; detto in altri termini tale

⁸¹ Cfr. PLATONE, *Alcibiade maggiore*, 128E-129B.

⁸² VERNANT, *L'individuo nella città*, in ID., *L'individuo, la morte, l'amore*, cit., pp. 187-207, spec. pp. 203-204.

questione, pur apparentemente presente nella cultura della Grecia antica, può dar luogo soltanto a delle ipotesi interpretative.

Se ci sentiamo tuttavia liberi di mettere in campo i nostri pregiudizi, potremmo pensare che nel frammento dell'antico sofista si rifletta la cultura di tutta una civiltà e i presupposti di tutta un'epoca in base ai quali anche il dire proprio dei sofisti, cioè di chi vendeva il sapere della propria esperienza a pagamento, mirava all'insegnamento della virtù, la misura in base alla quale siamo soggetti della nostra cura, del nostro destino e del destino del tutto, attraverso la padronanza dell'esperienza della fenomenalità dell'essere o la non fenomenalità del non essere. Ma certo tale misura non era basata su un sapere che è scienza, tale da poter essere misura suprema e assoluta di tutte le cose (l'autentica cura), ma su un'esperienza che è opinione, tale da essere misura relativa e del tutto umana di tutte le cose. L'autentica Cura è basata sulla conoscenza di noi stessi nella tensione essenziale verso la misura suprema rappresentata dal Bene, come dirà Platone.

1.6.0.-Ricezione delle tematiche della Sofistica nelle filosofie di Platone e di Aristotele.

Dobbiamo considerare che ciò che sappiamo dell'antiche forme di riflessione filosofica consiste in grande prevalenza da testimonianze letterarie scritte; delle forme antiche di cultura filosofica non è rimasto granchè altro oltre all'interesse culturale da parte delle nostre accademie, quando è rimasto: filologia classica, storia della letteratura antica, storia della filosofia antica⁸³.

Ma si riduceva ad una forma puramente letteraria scritta quella antica riflessione? Sappiamo che la risposta a questa domanda è: No, era fondamentale anche l'oralità dialettica. Anzi, si può dire che quei relitti del tempo rimasti fino ai nostri giorni in forma scritta, riguardanti non solo la riflessione filosofica, sono spesso incomprensibili senza l'aiuto che può venirci da tutti quei segni che derivano dall'antico mondo, nel quale erano immersi nel quotidiano della vita in cui il suono della voce era padrone: come, ad esempio, immagini, manufatti. La stessa filosofia di Platone⁸⁴ è la testimonianza prima di questa problematica separazio-

⁸³ Cfr. H. FRANKEL, *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1997 (or. Munchen 1962); BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e Civiltà dei Greci*, cit.; G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 3 voll., Roma, Salerno, 1992-1996; VEGETTI (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, cit.; BRUNSCHWIG, LLOYD (a cura di), *Il sapere greco*, cit.; H. G. NESSELRATH (a cura di), *Introduzione alla filologia greca*, trad. it. Roma, Salerno, 2004 (or. 1997); SETTIS (a cura di), *I Greci*, cit.

⁸⁴ Bibliografia minima su Platone: per l'edizione di riferimento dei dialoghi: J. BURNET (a cura di), *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford 1900-1907 (segue il sistema di riferimento dell'edizione Stephanus (3 voll., Ginevra 1578)). Per delle monografie generali: A. E. TAYLOR, *Platone, L'uomo e l'opera*, trad. it. Firenze, La Nuova

ne tra mondo immobile del manufatto scritto e mondo quotidiano e mobile del suono dell'oralità; il suo dialogo *Fedro* ne riferisce con precisione nel dettaglio⁸⁵.

Perché è rilevante questo discorso sul difficile rapporto oralità/scrittura; perché del grande lavoro di riflessione del movimento sofistico non sono rimasti che pochi frammenti, i quali rendono a fatica che cosa quel movimento abbia veramente significato. Senza contare dell'immagine altamente negativa che di quel movimento è stata tramandata sino a noi.

E' legittima allora la domanda: perché tutto questo? Perché sono rimasti soltanto pochi brandelli dell'opera di un movimento culturale che a noi sembra così importante, e che per certi versi sembra assomigliare, per modi e temi, alla cultura filosofica odierna? Lungi da noi ricercare colpevoli assoluti; potrebbe ben essere che i Sofisti furono per la loro epoca degli incomprendi, soprattutto per quanto riguarda l'approccio trasversale e del tutto pragmatico alla cultura, nonché per il messaggio egualitario e aperto al diverso dal mondo greco (Antifonte), forse anche per l'innovativa apertura ad un "pensiero debole" *ante litteram*.

Motivo di questo "occultamento culturale", soprattutto della voce scritta e non di quella orale, la quale del resto sembra aver avuto discreto successo nella società greca antica e che, comunque, fu impossibile tramandare anche se ce ne fosse stata la volontà, fu anche lo scontro con tre grandi personalità dall'enorme potenza teoretica: Socrate, Platone ed Aristotele.

Notiamo, del resto, che persino questi tre grandi filosofi corsero il rischio di essere ritenuti e confusi con la figura di sofisti; forse si spiega anche così la loro decisa presa di distanza, quasi a voler marcare una differenza che doveva obbligatoriamente essere rilevata. Questo

Italia, 1968 (or. 1926, 1949⁶); P. FRIENDLANDER, *Platone*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. 1. ed. 2 voll. 1928-1930; 2. ed. 3 voll. 1957-1960; 3. ed. 3 voll. 1964-1975); F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Roma - Bari, Laterza, 2002¹² (or. 1978); F. KUTSCHERA (Von), *La filosofia di Platone*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 2010 (or. 3 voll. Paderborn 2002). Per la questione delle idee: D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2001 (or. 1951, 1953²); F. FRONTEROTTA, *Methexi: La dottrina platonica delle idee e la partecipazione alle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2001. Per le dottrine non scritte: H. KRAMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. it. Milano, Vita e pensiero, 2001⁶ (or. 1982); G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 2003²¹ (or. 1991).

⁸⁵ Cfr. PLAT. *Fedro* 274C5-278B4; G. REALE nell'introduzione e commento a PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Roma - Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 1998. Sul problema oralità - scrittura in Platone: cfr. E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2006⁶ (or. Cambridge (Mass.) 1963); M. VEGETTI, *Nell'ombra di Theuth: dinamiche della scrittura in Platone*, in DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, cit., pp. 201-227; per una critica alle posizioni di Havelock, cfr. G. REALE, *Platone, Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano, Rizzoli, 2005² (or. 1997), pp. 15-98; da un'altra prospettiva rispetto a quella di Reale, cfr. F. TRABATTONI, *La verità nascosta, Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma, Carocci, 2005. Per una riflessione generale sull'argomento: cfr. W. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 (or. London - New York 1982); J. GOODY, *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1989; DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, cit.; J. GOODY, *Il potere della tradizione scritta*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2002 (or. Washington - London 2000).

ultimo rilievo vale soprattutto per quanto riguarda Socrate, basti pensare a quanto testimoniato da Aristofane e Senofonte ⁸⁶.

Platone sembra essere persino “ossessionato”, per così dire, dal problema sofistico, visto che vi riservò numerosi e addirittura tra i più importanti dialoghi della sua produzione. Nonostante non si possa sottovalutare alcuno dei dialoghi che Platone riserva al problema sofistico, tra i quali spiccano quelli giovanili *Protagora* e *Gorgia* ⁸⁷, è nel *Sofista* che Platone realizza una vera e propria caccia alla figura del Sofista, insistente e sottile, per cercare di raggiungere una sua definizione ideale precisa e poterlo così “catturare”. Egli addirittura arriva a delineare sette definizioni del Sofista:

1. Il Sofista è un cacciatore di giovani ricchi (221C – 223B);
2. Il Sofista è un mercante di cose che riguardano l’anima (223C – 224D);
3. Il Sofista è un rivenditore al minuto di nozioni (224D-E);
4. Il Sofista è un vero e proprio “erista” (224E – 226A);
5. Il Sofista è colui che purifica l’anima dal sapere apparente (226A - 231C);
6. Il Sofista è un imitatore delle cose con parole secondo apparenza (231C – 236D);
7. Il Sofista è colui che in privato e con discorsi brevi costringe l’interlocutore a contraddire se stesso (267D – 268D).

Al di là di un’analisi precisa di ogni singola definizione ottenuta da Platone, con il metodo che lui chiama diairetico ⁸⁸, vorremmo far notare in particolare un aspetto delle analisi platoniche. Egli sostiene che, fondamentalmente, il Sofista è un “imitatore che simula” (εἰρωνικὸν μιμητήν), perché “per la sua pratica nei discorsi, ha molto sospetto e molta paura di ignorare quello che, di fronte agli altri, vuol fare la figura di sapere (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδῃσιν ἔχει πολλὴν ὑπόψιαν καὶ φόβον ὡς ἀγνοεῖ ταῦτα ἃ πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδῶς ἐσχημάτισται)” ⁸⁹.

Ritraducendo il passo con una certa libertà potremmo parafrasare: “il Sofista è colui che, a causa della sua abitudine (pratica) di rigirare i discorsi, ha molto sospetto e molta paura di non sapere quello che, di fronte agli altri, mostra di sapere ma in modo fraudolento”. Quin-

⁸⁶ Cfr. Aristofane, *Nuvole*; Senofonte, *Memorabili*.

⁸⁷ Cfr., per una analisi in particolare del *Protagora*, G. CASERTANO (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli, Loffredo, 2004.

⁸⁸ Cfr. G. MOVIA, *Apparenza, Essere e Verità, Commentario storico-filosofico al “Sofista” di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 1991, *passim*; F. FRONTEROTTA nella introduzione e commento a PLATONE, *Il Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, RCS Rizzoli BUR, 2007.

⁸⁹ PLATONE, *Sofista*, 268A (trad. it. a cura di C. Mazzarelli in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit.; vedi TLG).

di, secondo Platone, il Sofista imita il sapere simulandolo con intenzione fraudolenta, grazie alla sua grande pratica nel gestire un confronto dialettico orale con i discorsi, rigirandoli appunto, ed è per questo che è sospettoso, perchè ha paura di essere scoperto nel suo non sapere. Da dove deriva l'atteggiamento strano ed inafferrabile del Sofista: sembra proprio che derivi dall'aver paura di essere scoperto nel suo non sapere, e dal fatto che, per dissimulare tale paura, rigiri in modo sospettoso e fraudolento i suoi discorsi. Potremmo concludere che in effetti il Sofista sa di non sapere, ed è proprio per questo che ha paura. Essere un sapiente in apparenza (Sofista) consiste nel aver paura di essere scoperti nel proprio non sapere, che è saputo come tale.

Contrariamente a Socrate, il quale sapendo di non sapere sottoponeva ad indagine accurata se stesso ed interrogava gli altri perché incominciassero a fare altrettanto, facendoli così nascere a nuova vita, il Sofista vive nella paura e nell'alienazione; sembra di poter dire che egli fosse frastornato dai tempi, interessato da una profonda preoccupazione di tipo materiale, infine straniero a se stesso. Eppure la quinta definizione di Sofista mostra che Platone considerava possibile anche una "sostituita di nobile genere", a voler forse testimoniare che, nonostante o proprio per la sua paura, anche il Sofista poteva essere testimone della verità.

Anche nella filosofia di Aristotele⁹⁰ è presente una certa attenzione ai temi derivanti dalla sostituita, come ad esempio nella *Metafisica* (Γ, 5) a proposito del principio di non contraddizione (in riferimento a Protagora), oppure nella *Retorica* (Γ) a proposito dello stile compositivo (in riferimento a Gorgia). Ma è nell'*Organon* che Aristotele dedica un intero trattato specificatamente alle tematiche della sostituita, cioè il trattato intitolato *Confutazioni sofistiche*. Che cosa dice lì esattamente il filosofo di Stagira; leggiamo:

⁹⁰ Bibliografia minima su Aristotele: per l'edizione di riferimento delle opere, I. BEKKER (a cura di), *Aristoteles graece*, 2 voll., Berolini 1831. Per delle monografie generali: I. DURING, *Aristotele*, trad. it. Milano, Mursia, 1976 (or. 1966); G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Roma - Bari, Laterza, 1997¹⁰ (or. 1974); E. BERTI, *Studi Aristotelici*, L'aquila, Japadre, 1975; ID., *Aristotele nel novecento*, Roma - Bari, Laterza, 1992; ID. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma - Bari, Laterza, 2007⁴ (or. 1997); ID., *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 2004-2010. Per i rapporti con la filosofia di Platone: E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milano, RCS Bompiani, 2004. (or. 1977); T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1996 (or. 1988). Per le opere perdute e i frammenti: E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997. (or. 1962). Sulla logica: G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968. Sulle categorie: F. A. TRENDELENBURG, *La dottrina della categorie in Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1994 (or. 1833); H. BONITZ, *Sulle categorie in Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1995 (or. 1853). Sulla fisica: W. WIELAND, *La fisica di Aristotele*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1993 (or. 1962, 1970). Sulla metafisica: F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1995 (or. 1862); P. NATORP, *Tema e disposizione nella "Metafisica" di Aristotele. In appendice: saggio sulla inautenticità del libro K della "Metafisica"*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1995 (or. 1888); J. OWENS, *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978² (or. 1951); G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele, con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano, RCS Bompiani, 2008 (or. Milano 1961); P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur le problème aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962.

“Poiché per alcuni è più vantaggioso sembrare di essere sapiente che esserlo e non sembrarlo – la sofistica infatti è una sapienza apparente e non reale e il sofista uno che trae guadagno da una sapienza apparente e non reale (ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὔσα δ’ οὐ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ’ οὐκ οὔσης) – è chiaro che per costoro è necessario sembrare svolgere il compito del sapiente, piuttosto che svolgerlo e non sembrare. Per limitarsi al punto principale, compito di chi conosce, rispetto ad ogni argomento, è non dire egli stesso il falso su ciò che sa e saper smascherare chi dice il falso. Queste cose consistono l’una nel saper rendere ragione, l’altra nel saper chiedere ragione. E’ necessario dunque che coloro che vogliono fare i sofisti (ἀνάγκη οὖν τοὺς βουλομένους σοφιστεύειν) ricerchino il genere delle argomentazioni dette, perché recherà loro vantaggio. Una tale capacità, infatti, farà sembrare sapiente, ed è appunto questa la loro intenzione (ἡ γὰρ τοιαύτη δύναμις ποιήσει φαίνεσθαι σοφόν, οὐ τυγχάνουσι τὴν προαίρεσιν ἔχοντες)”.⁹¹

Il compito del sapiente è quello di non dire il falso e di saper smascherare chi dice il falso, rispondendo e domandando; se il Sofista vuole sembrare sapiente deve cercare di fare altrettanto. Ma la sua è una sapienza apparente e simulata; la definizione aristotelica di Sofista deriva direttamente dalle ricerche fatte da Platone nel suo dialogo *Sofista*. Che cosa aggiunge di nuovo Aristotele alle analisi platoniche: aggiunge la nota riguardante la “volontà”, “l’intenzione”. Il Sofista vuole essere tale, la sua “misura” dipende dalla volontà, da una scelta intenzionale; il suo pensiero riguardante la realtà è diretto all’apparire in modo intenzionale.

Questa è la grande differenza tra la visione aristotelica e quella platonica. Per Platone esiste un destino escatologico dell’anima in base al quale, a seconda della capacità dell’anima stessa di contemplare la verità e seguire il dio nel mondo dell’Iperuranio, essa è sottoposta alla legge di Adrastea, come narrato nel dialogo *Fedro* (248C - 249B); è dunque un destino che l’anima che non è stata in grado di contemplare opportunamente la verità nell’Iperuranio, si trapianti nella vita di un Sofista. In fin dei conti per Platone, nonostante egli dica che il Sofista è un imitatore che simula il sapere in maniera fraudolenta, essere Sofista è nell’ordine delle cose, dipende da un destino, non dipende da qualche colpa ma da un difetto dell’anima, da una sua mancata capacità.

⁹¹ ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, I, 165a 19-31 (trad. it. a cura di P. Fait in ARISTOTELE, *Le Confutazioni: Organon VI*, introduzione, traduzione e commento di P. Fait, Roma – Bari, Laterza, 2007; vedi TLG).

Per Aristotele, invece, essere Sofista è qualcosa che riguarda la struttura dell'agire umano, non dipende da un destino ma semmai da una scelta intenzionale che è tutta ad appannaggio di un determinato uomo in carne e ossa, da questo o quell'uomo particolare realmente esistente; il Sofista non è una specie ideale di cui si deve cercare la definizione. In fondo per lo Stagirita essere Sofista significa possedere una tecnica di simulazione della sapienza che si apprende come la tecnica che serve a confutare tale simulazione; si potrà discutere delle qualità dell'uomo Sofista in termini di virtù morale o di apparenza del suo sapere rispetto al sapere reale, non in termini di destino escatologico, il tema platonico non a caso presente anche alla fine del dialogo intitolato *Gorgia*.

Si può dire, concludendo, che la questione della Sofistica per Platone riguarda il destino della verità dell'essere, per Aristotele il vivere in un mondo fatto anche di apparenza.

1.7.0.-La natura del Linguaggio nella Grecia antica.

Porre a tema il problema del Linguaggio nella cultura greca antica necessiterebbe di una lunga e complessa analisi e di una trattazione specifica ad esso dedicata che qui non possiamo permetterci. E' possibile comunque conoscere questo tema attraverso un certo numero di pubblicazioni dal carattere generale, senza contare le molte pubblicazioni dal carattere parziale o settoriale riguardanti le teorizzazioni di questo o quell'autore, questo o quel tema linguistico ⁹².

Dire che fu la Sofistica antica a porre a tema il problema della comunicazione mediata dal mezzo linguistico è sicuramente non esatto. Eraclito, Parmenide, Empedocle e Democrito avevano già presente tale problema e non ne nascondevano le difficoltà.

Infatti per Eraclito e Parmenide il fatto che pensare – dire - essere fossero tre piani, o due, distinti ma non separati, voleva dire cercare di comprendere come la comunicazione intersoggettiva potesse riguardare allo stesso tempo contenuti di pensiero che erano individuali, la comunicazione linguistica stessa che era una relazione sociale e la realtà che era ciò che comprendeva entrambe le prime due cose. Pensare voleva dire per loro affermare la realtà in modo immediato, anche nella sua dimensione sociale; l'incomprensione era ritenuta non una

⁹² Cfr. WIELAND, *La fisica di Aristotele*, cit., pp. 179-292; R. BARTHES, *La retorica antica*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2006⁸ (or. 1970); E. COSERIU, *Storia della filosofia del linguaggio*, ed. it. a cura di D. Di Cesare, trad. it. Roma, Carocci, 2010 (or. 2 voll. 1969-1971), pp. 55-135; G. C. LEPSCHY (a cura di), *Storia della linguistica*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1990, I vol., pp. 187-310; L. FORMIGARI, *Il Linguaggio: storia delle teorie*, Roma – Bari, Laterza, 2001, pp. 26-83, spec. pp. 26-61; F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio: cosa fa di una lingua una lingua*, Roma – Bari, Laterza, 2007⁴ (or. 2003); G. LICATA, *Teoria platonica del linguaggio: prospettive sul concetto di verità*, Genova, il melangolo, 2007.

difficoltà cognitiva ma una cecità, una mancanza naturale dell'anima in difficoltà nel scorgere la originaria e comune relazione tra pensare – dire – essere. Ad Empedocle e Democrito, invece, era già presente al primo la componente retorica e al secondo quella convenzionale della comunicazione linguistica.

Con la Sofistica tale problema si ri-problematizza, usando una espressione involuta, nel senso che comincia a scollarsi quel collegamento esistente e dato per certo tra parola e cosa; la realtà stessa diventa un problema alla seconda potenza (problema che si ri-problematizza).

L'uomo si scopre in possesso di una tecnica manipolativa della percezione/cognizione della realtà; Gorgia afferma addirittura che la parola possiede un potere divino, persino tauturgico. L'alleanza tra pensare – dire – essere si rompe e appare il rapporto, linguisticamente mediato, del pensiero nei confronti di una realtà separata. Con la problematica del rapporto *nomos/physis*, l'uomo comincia a pensare che ciò che pensa, cioè la realtà, è indeterminato, sfuggente, relativo; è necessaria una tecnica che medi e consenta la visione delle cose come sono nella loro natura, non come sono convenzionalmente pensate in base ad abitudini apprese acriticamente. E' necessaria una *paideia* dell'uomo in grado di manipolare le convenzioni per adeguarle a ciò che si ritiene, si crede, cioè si vuole, che sia la natura delle cose, natura pensata criticamente come possibile oggetto di ipotesi intorno alle quali disputare verbalmente.

Il passaggio dalla filosofia pre-classica (pre-sofistica) alla filosofia classica consiste, secondo noi, in questo: l'inizio dell'età della *technè*. Affermare questo può sembrare pretenzioso e del tutto arbitrario; tuttavia cercheremo di giustificare questa nostra assunzione nel secondo capitolo.

Ha una certa rilevanza anche considerare che i Sofisti, Protagora e Gorgia in particolare, si pongono all'inizio degli studi di grammatica e di dialettica⁹³. Per entrambi gli aspetti bisogna tuttavia precisare che quanto sappiamo di quei primi studi sono soltanto testimonianze indirette risalenti per lo più a Diogene Laerzio, nella sua breve trattazione della vita e le opere di Protagora già ricordata. Qui viene detto che egli sarebbe stato il primo innovatore anche della forma dialogata che poi verrà chiamata dialogo socratico. Cicerone, nel *Brutus*, riferisce che Protagora avrebbe composto addirittura un'opera sui luoghi comuni, che tradizionalmente si pensa sia invenzione propriamente aristotelica (cfr. *Topici*).

Solo per quanto riguarda Gorgia possiamo dire di possedere testimonianze sufficienti per farci un'idea di che cosa egli intendesse per ricerca dialettica; anche E. Berti ritiene che

⁹³ Cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, Epos, 1987, spec. pp. 28-32, 53-60; C. ROSSITTO, *Dialettica*, in *Enciclopedia Filosofica*, cit., pp. 2790b – 2806b, spec. 2791a – 2793a.

tale ricerca si poneva nel solco di quella di Zenone di Elea, ma con esiti opposti. Possiamo dire che la dialettica gorgiana sembra strutturata su una innovativa concezione della funzione del linguaggio, in rapporto ai tempi in cui fu pensata, cioè quella di apportare un cambiamento di opinione nei confronti della realtà, reagendo alla contraddizione tra impressione sensoriale e immagine mentale di essa, piuttosto che rispecchiare la realtà nel modo più referenzialmente preciso ⁹⁴.

Ci sembra interessante porre una certa attenzione anche alle posizioni di Platone ed Aristotele in tema di filosofia del linguaggio, riferendone solo le linee generali. Cercheremo brevemente di capire come nella filosofie di questi due autori, filosofie che sono veri modelli della riflessione filosofica classica, fosse risolto il rapporto tra i piani pensare – dire – essere.

Incominciando a trattare della filosofia del linguaggio di Platone, diciamo subito che le nostre analisi sono partite sì dalla lettura dei testi, ma hanno incontrato una definizione soddisfacente di come in generale questo pensatore poneva il problema della comunicazione semantico - linguistica in un autore contemporaneo che ci è capitato di leggere e studiare: G. Licata. Non vogliamo porre in evidenza tanto l'autore, quanto la sintesi che egli è riuscito a compiere con semplicità e chiarezza, perché tale sintesi rispecchia, con buona approssimazione, quella che anche noi stessi avevamo tentato di raggiungere. Licata riassume in nove tesi la teoria platonica del linguaggio verbale; leggiamo ⁹⁵:

1. La parola singola è l'unità di minima del significato (*Cratilo*, 385C1-D1; 387C6-7);
2. Ogni nome è immagine del proprio referente (*Cratilo*, 430-434);
3. Il significato dell'enunciato è funzione del significato delle singole parole contenute nell'enunciato; la denotazione dell'enunciato dichiarativo è funzione delle denotazioni dei nomi presenti nell'enunciato: la correttezza referenziale dei nomi e la correttezza nell'uso di una parola (verità delle parole) è un concetto cardine nell'analisi del linguaggio (*Cratilo*, 385C1-9; *Sofista*, 261D-262D);
4. La verità è una qualità che un'espressione linguistica assume rispetto alla realtà (*Sofista*, 262E5-263B7);
5. Le categorie sintattiche sono anche categorie semantiche: le operazioni di strutturazione semantica del significato degli enunciati corrispondono alle operazioni di strutturazione sintattica degli enunciati (*Sofista*, 261D-263D);

⁹⁴ Cfr. A. P. D. MOURELATOS, *Gorgias on the function of language*, in MONTENERI, ROMANO (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, cit., pp. 607-638.

⁹⁵ LICATA, *Teoria platonica del linguaggio*, cit., pp. 209-231, spec. 212-215.

6. Ogni parola referenziale (nome) ha dei referenti possibili e il parlante possiede delle conoscenze di ciascun referente: queste conoscenze, che possono essere espresse mediante definizioni, contribuiscono a fissare il riferimento dei nomi e in base ad esse gli enunciati hanno correttezza semantica (*Sofista*);
7. E' l'uso condiviso dai parlanti a garantire l'uniformità dei significati delle singole parole nella comunicazione, ma i nomi hanno anche una correttezza naturale, sono cioè legati ai loro referenti anche tramite descrizioni sinonime (*Cratilo*);
8. I nomi sono strumenti naturali per fissare i riferimenti e, nel momento in cui vengono organizzati in enunciati, per interagire linguisticamente con gli altri parlanti, ciò non implica che il linguaggio sia strumento (*Cratilo*, 388B-C);
9. Il significato dei nomi è una *dynamis*, una possibilità (*Cratilo*, 394A-C).

Non è possibile esporre più brevemente quanto Platone ha effettivamente pensato sulla teoria del linguaggio verbale; non vogliamo approfittare troppo delle analisi del Licata che del resto non sottoscriviamo interamente. Vorremmo fare, tuttavia, delle considerazioni a margine. Intanto vorremmo sottolineare che la posizione platonica riguardante il linguaggio considera come imprescindibile il difficile rapporto oralità/scrittura, come abbiamo già rilevato. Inoltre l'aspetto linguistico della capacità comunicativa dell'uomo non può, a nostro parere, essere separato dall'aspetto sociale – politico e da quello metafisico presente nel pensiero del grande pensatore greco. Non è possibile discutere della filosofia di Platone, del suo agire comunicativo, senza mobilitare l'intera e grande ricchezza di un pensiero sfaccettato e difficilmente sistematizzabile. Platone è figlio di Parmenide; anche per lui pensare ed essere sono ciascuno l'identico, implicandosi reciprocamente. Ma importante sono anche le tematiche della δόξα, termine con molte accezioni di significato nel contesto della riflessione platonica e quindi di difficile traduzione, e quello dell'avere opinioni false (τὰ ψευδῆ δοξάζων, ψευδῆ δοξάσειεν), cioè in generale dell'errore, entrambe questioni importanti della gnoseologia platonica⁹⁶. Anche questi sono problemi che, a causa della loro importanza e portata, necessiterebbero di una trattazione a parte, complessa e articolata. A noi interessa dire questo in particolare: per Platone è possibile attingere la realtà per via ipotetica, avendo come punto di riferimento la struttura di un mondo ideale (invisibile) che funge da modello del mondo apparente (visibile), del quale possiamo avere effettiva esperienza sensibile. Dunque: le parole del linguaggio, i nomi, hanno un duplice significato, uno riferito al mondo ideale ed uno riferito al

⁹⁶ Cfr. Y. LAFRANCE, *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981; A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Padova, Liviana, 1971².

mondo apparente; per questo motivo il rapporto tra essere – dire – pensare in realtà si giuoca tra cinque elementi, come riferito dalla *Settima Lettera* (342A-B).

Questi cinque elementi sono: 1. Il nome (ὄνομα, es. cerchio), il cui significato è la cosa materialmente sensibile (instabile); 2. Il discorso (λόγος, il cerchio è), formata dal nome e dal verbo, il cui significato è la determinazione essenziale della cosa, che dipende dal significato materialmente sensibile del nome e del verbo, entrambi instabili; 3. L'immagine (εἶδωλον), la rappresentazione materiale della cosa (contraddittoria e instabile); [i primi tre elementi hanno funzione euristica]; 4. La conoscenza (ἐπιστήμη), che è intuizione immediata della cosa e vera opinione su di essa da parte dell'anima (stabile); 5. L'oggetto del conoscere in quanto realmente esistente (ὃ δὲ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν), il cui significato è l'oggetto ideale, l'idea invisibile. Il metodo dialettico di Platone, che è scienza cioè vera filosofia, agisce a quest'ultimo livello, quando cioè tutte le ipotesi sulla realtà sensibile sono state vagliate e non è rimasto che considerare le relazioni tra le varie essenze ideali che l'anima è arrivata ad intuire in modo immediato e di cui ha vera opinione. L'errore, sempre possibile e fonte di grande perplessità anche emotiva per Platone, consiste nel non riuscire a considerare come sono realmente le cose, cioè nella impossibilità che esista una dimensione ideale, la sola veramente esistente, che funga da modello alla corrispondente realtà sensibile, per il tramite dei discorsi.

Per quanto riguarda la riflessione di Aristotele sul linguaggio, dobbiamo subito dire che essa è molto più articolata e complessa di quella di Platone il quale, proprio a motivo del suo tematizzare il difficile rapporto tra oralità/scrittura, non era arrivato a porre il linguaggio, ovvero la lingua, come oggetto fisico di studio. La riflessione filosofica di Aristotele, attraverso il linguaggio, si rivolge ad una fisica della realtà, come sostenuto da W. Wieland, il quale afferma:

“La filosofia aristotelica è una filosofia del *logos* in quanto è una filosofia della *doxa*. Questa non solo non è una contraddizione, ma addirittura una chiara esigenza. Troppo facilmente si dimentica che anche per Platone *doxa* e *logos* appartengono allo stesso genere. Fintantochè si parla infatti in generale, ci si trova sempre nell'ambito della *doxa* (cfr. *Sofista*, 264A). Mentre tuttavia questo dato di fatto è in Aristotele una ragione per fondare la filosofia, che deve servirsi della forma dell'enunciato, sulla pre-comprensione universale e sul parlare delle cose, essa conduce in Platone alla relativizzazione di ogni affermazione, e anche della filosofia in generale, e al rifugio nell'indicibile. Con ciò può essere spiegata anche la provvisorietà nella quale permane secondo Platone ogni filosofare. *La filosofia di Platone culmina in ciò di cui non è più possibile parlare. Aristotele si occupa*

*invece espressamente di ciò di cui si può parlare. Le sue domande non sono rivolte al di là, ma sempre e soltanto a ciò di cui si parla. Per questo motivo la filosofia teoretica è in Aristotele una "fisica". I principi non sono dunque in Aristotele nulla che stia al di là della doxa, ma, in quanto concetti di riflessione, servono soltanto ad ordinarne in sé l'ambito; vale a dire, proprio, a spiegarla nel suo carattere".*⁹⁷

Quanto dice Wieland, con il quale concordiamo in parte, è rilevante per riuscire a comprendere come mai Aristotele si sia tanto adoperato per trovare una formulazione linguistica adeguata alle sue tematiche filosofiche, fino a costruire tutto un preciso lessico della filosofia (cfr. *Metafisica*, Δ). Tutta la filosofia di Aristotele ci sembra funzionale al suo impegno per trovare una espressione linguistica adeguata al problema teoretico di volta in volta affrontato; il suo *Organon* non è pensabile senza le dispute nate dalle teorizzazioni dei Sofisti. Ad ogni parola è necessario trovare un significato preciso e determinato. Questo perché per avere scienza di una cosa, bisogna conoscerne le cause e tra esse, in particolare, quella formale; cioè bisogna conoscere la posizione che tale cosa possiede nei confronti della sostanza, che è causa prima. Dunque per aver veramente scienza della realtà delle cose bisogna aver scienza della causa prima, cioè della sostanza; infatti la più importante delle scienze è la scienza dell'essere in quanto essere, cioè dell'essere in quanto sostanza. Nello sviluppo della filosofia aristotelica si assiste ad una progressiva liberazione dalle aporie della sostanza, grande problema dialettico. Attraverso uno studio attento di un metodo scientifico di strutturazione logica dell'argomentazione, il sillogismo logico (cfr. *Analitici I e II*), Aristotele studia anche la natura del concetto (cfr. *Categorie*), e quindi la strutturazione del discorso enunciativo in grado di affermare e negare (cfr. *De Interpretatione*), e del sillogismo dialettico, che nasce da opinioni ritenute vere dagli esperti (cfr. *Topici*). Compie una ascesa da ciò che è più noto per noi, attraverso il ragionamento razionale basato su una formulazione linguistica nel discorso, a ciò che è più noto per natura, i principi primi che non hanno un principio che li fondi a loro volta ma sono oggetti reali di cui avere una intuizione immediata a-discorsiva⁹⁸.

Il grande problema per Aristotele sembra essere come intendere il soggetto individuale inteso come il "significato focale dell'essere", o meglio il significato "nucleare dell'essere" (alla Austin). Il senso dell'essere è infatti qualcosa di immanente all'essere stesso, soggetto e non predicato, individuo e non specie (o genere). Potremmo interpretare che per Aristotele per ciascun evento del molteplice divenire si dà un senso focale del suo essere, il quale rende

⁹⁷ WIELAND, *La fisica di Aristotele*, cit., pp. 281-282.

⁹⁸ Cfr. DURING, *Aristotele*, cit., pp. 66-139, 213-282; REALE, *Introduzione a Aristotele*, cit., pp. 140-166; IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, cit.

“rassomiglianti” gli eventi. Ogni evento, cioè ogni ente inteso come soggetto del cambiamento, “rassomiglia” agli altri nel senso che nel suo cambiamento, cioè nel suo ritornare sempre uguale, cioè simile ovvero “diverso sotto qualche aspetto”, rimane ente nel senso “nucleare” del termine (soggetto di inerenza, sostanza individuale, forma). La sostanza è proprio ciò che rende l’ente tale; essendo qualcosa di immanente l’essere è fondamentalmente “SINOLO” (materia + forma). La “rassomiglianza” non concerne l’identità, ma l’uguaglianza qualitativa, qualcosa che qualitativamente ci può far dire che due enti “nel loro cambiamento” rimangono enti, rimangono quel tipo di ente; donde la concezione “tipologica” di ente. Ogni ente, considerato nel suo cambiamento come evento, è un tipo di ente, donde la irriducibile molteplicità dell’essere, cioè è una “forma” di ente. Ogni ente possiede quindi una sua propria particolare “natura”, irriducibile a quella degli altri enti se non per una rassomiglianza qualitativa, una uguaglianza qualitativa, cioè quella di essere possessore di una sua forma, di una sua natura (cfr. ARIST. *Metaph.* Δ 4, 1015a5 sgg.). In questo dovrebbe consistere, secondo noi, la così detta omonimia *pros hen*.

Lo stesso dovremmo pensare intorno al significato delle parole. Esse sono operatori cognitivi che riconducono ad unità discrete una molteplicità complessa e indefinita di cose nella realtà: sono cioè “simboli”. Leggiamo ora il testo di capitale importanza riguardo alla concezione centrale del linguaggio secondo Aristotele:

“Le articolazioni della voce umana e le operazioni logico-cognitive dell’anima umana sono tra loro differenti e complementari così come lo sono le articolazioni scritte e quelle della voce. Come le unità minime con cui e in cui la scrittura si articola non sono le stesse per tutti gli uomini, non lo sono nemmeno le unità minime con cui e in cui la voce linguistica si articola. E invece sono le stesse per tutti gli uomini le operazioni logico-cognitive di cui unità vocali e grafiche sono i naturali segni fisiognomici e sono anche gli stessi per tutti gli uomini i fatti con cui le operazioni logico-cognitive dell’anima umana sono in relazione di similarità”.⁹⁹

Testo greco:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

⁹⁹ ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 16a 3-8 (trad. it. a cura di F. Lo Piparo in ID., *Aristotele e il linguaggio*, cit., p. 187; vedi TLG).

Certo la traduzione di F. Lo Piparo è discutibile, però ci sembra piuttosto giustificata anche da un punto di vista filologico; il suo testo tratta tutti i temi con attenzione e precisione.

Che cosa sembra dire Aristotele: sembra dire che la lingua è un fenomeno biologico, un oggetto ben specifico, che si struttura in base a tre dimensioni distinte: la voce, la scrittura e le operazioni logico-cognitive dell'anima. Voce e scrittura sono variabili da uomo a uomo e formate da segni naturali; le operazioni logico-cognitive sono invece costanti. Infine Aristotele sembra sostenere che tra operazioni logico-cognitive e cose nella realtà vi è una relazione di similarità; infatti, come dicevamo, l'anima è in certo modo tutti gli esseri. Non a caso Aristotele rimanda ai suoi studi sull'anima.

La posizione di Parmenide sembra svolgere una sua funzione nascosta anche in Aristotele; Parmenide diceva che pensare ed essere erano degli identici allo stesso modo, un modo immediato. Ora Aristotele afferma che quel modo è del tutto mediato, una relazione di similarità, in base alla quale come tutti gli uomini possiedono le stesse operazioni logico-cognitive nell'anima, così tutti gli uomini sono posti di fronte agli stessi fatti che corrispondono a quelle precise operazioni. Ciò che è variabile tra uomo e uomo non è dunque il contenuto di pensiero o di realtà, ma la forma espressiva superficiale; la parola "sostanza" è una ma le sue forme, i suoi significati, molteplici, in base ad una relazione di similarità.

CAPITOLO II

2.1.0.-Protagora e Gorgia: l'inizio dell'età della *techne*.

In questo capitolo cercheremo di capire in che senso la prospettiva teorica propria del movimento culturale della Sofistica segni l'inizio dell'età della *techne*. Che cosa dovremmo intendere con la parola *techne*? Platone ce lo dice nel suo dialogo dialettico *Sofista*: come abbiamo già detto, in questo dialogo il grande pensatore greco arriva a sostenere che il Sofista è un imitatore che simula. L'arte che riguarda il Sofista è l'arte della imitazione (μιμητικὴ [...] τέχνη), la quale, a sua volta, è un'"arte produttiva di raffigurazioni, non di cose reali (μίμησις ποιήσις τίς ἐστίν, εἰδῶλων μέντοι, φάμεν, ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἐκάστων)". Ora Platone afferma che l'arte produttiva (ποιητικὴν [...] τέχνην) consiste in ogni tipo di "potenza che diventi causa, per le cose che prima non erano, che poi si producano (δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὔσιν ὕστερον γίγνεσθαι)", cioè è una potenza (δύναμιν) che è in grado di far passare le cose dal non essere all'essere; tale arte si suddivide in arte divina (θεῖα τέχνη) e arte umana (ἀνθρωπίνη τέχνη) ¹⁰⁰.

Le opere (ἔργα) dell'arte divina e di quella umana sono "la cosa reale e la raffigurazione che a ciascuna cosa tiene dietro (αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἰδῶλον ἐκάστω)"; la differenza tra le opere delle due arti consiste nel fatto che le cose reali prodotte dalla divinità è "la natura a generarle per opera di qualche causa spontanea (τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπο τίνος αἰτίας αὐτομάτης)", senza una intelligenza naturale (ἄνευ διανοίας φύουσης) o con ragionamento e scienza divina (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης) che l'accompagna, mentre è altrimenti per quelle prodotte dall'uomo. Inoltre le raffigurazioni dell'arte divina sono dette "icastiche" (εἰκαστικόν), riproduzioni fedeli degli originali, quelle dell'arte umana sono dette "fantastiche" (φανταστικόν), cioè riproduzioni che non corrispondono alle immagini reali e sono dunque solo un'apparenza (φάντασμα) ¹⁰¹.

Platone ci dice che la *techne* è potenza di far passare le cose dal non essere all'essere; non dobbiamo pensare che Egli intenda con l'espressione "passare dal non essere all'essere" un principio creazionistico dal nulla, perché il demiurgo crea sempre da un modello ideale preesistente (cfr. *Timeo*).

La *techne* del Sofista riguarda, quindi, la produzione di opere che sono cose reali dipendenti da una dimensione totalmente umana o mere apparenze. E' proprio con il movimento Sofistico che si incominciò a discutere della cultura e della civiltà in termini di tecnica, come

¹⁰⁰ PLATONE, *Sofista*, 265A10-C5; vedi TLG.

¹⁰¹ PLATONE, *Sofista*, 265C8-266E2.

testimonia il mito di Epimeteo e Prometeo nel dialogo giovanile *Protagora* di Platone; non analizzeremo tale mito, ma vorremmo far notare il fatto che in esso è rappresentato l'aspetto non solo tecnologico, ma anche quello teologico e politico del problema Sofistico.

L'aspetto tecnologico riguarda l'uomo come dominatore della realtà, in base ad una utilità o utilizzabilità di tale realtà; quello teologico riguarda l'uomo come creatore stesso della dimensione del divino (antropomorfismo), fondamento della legittimità del vivere sociale; quello politico riguarda l'uomo come interessato dalla cura per l'altro in base alla sua essenza, quella cioè di essere un animale politico, costituzionalmente sociale.

Quanto abbiamo fin qui detto lo abbiamo ricavato dalle opere di un acerrimo nemico della specie del Sofista, nonostante Platone non abbia una opinione del tutto negativa dei grandi personaggi della prima generazione del movimento Sofistico e, in particolare, di Protagora e di Gorgia; cercheremo ora di analizzare i pochi frammenti rimastici proprio dei due Sofisti non disprezzati da Platone, per vedere se è possibile che la nostra interpretazione trovi anche attraverso essi una qualche giustificazione.

2.2.0.-La Tesi Fondamentale: l'uomo è dominatore di tutte le esperienze.

Come abbiamo già detto, il movimento Sofistico prende le mosse dalla posizione teorica di Protagora, il quale, nel suo trattato intitolato *La verità o i discorsi demolitori*, diceva:

“L'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”.

Testo greco:

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII, *Adversus Dogmaticos*, I, 60, 7 – 61, 2:

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

PLATO, *Theaetetus*, 152A2-4:

πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Abbiamo anche detto che riguardo questo frammento sono significative le fonti e i contesti delle fonti in cui appare citato, nonché la traduzione proposta che, tra quelle possibili, ri-

sulta essere forse la più attenta alle questioni lessicali delle sue componenti e a quelle culturali di coerenza con una interpretazione generale del pensiero di Protagora.

Abbiamo altresì già fatto notare che il frammento protagoreo va , secondo noi, collegato ai frammenti 28B3 e 28B8, 34-36 DK di Parmenide, che affermano:

“... infatti lo stesso è pensare ed essere”,

“Lo stesso è pensare e ciò a causa del quale è pensiero. Infatti senza dell’essere, nel quale è detto in modo manifesto, non troverai il pensare”.

Da un punto di vista lessicale, passando ora all’analisi del frammento, in quel πάντων χρημάτων dovremmo leggere: tutte quelle cose di cui abbiamo bisogno e sono utili alle necessità della nostra vita, cioè ciò che costituisce l’oggetto delle nostre esperienze più autentiche. In quel ἄνθρωπος dovremmo leggere: l’uomo considerato nella sua essenza, quella di essere animale politico, cioè sociale. In quel μέτρον dovremmo leggere: intanto la radice indoeuropea $\sqrt{(me-d)}$, la quale accumuna le parole greche μέδω (ho cura, penso a, regolo, governo proteggo, regno su), μήδομαι (medito, considero, delibero, penso), μῆτις (senno, saggezza, prudenza, ma anche astuzia, macchinazione), e appunto μέτρον (misura e mezzo per misurare, tras. giusta misura, limite conveniente, regola, norma, legge regolatrice).

Proprio in base a questa ricchezza di rimandi lessicali sono possibili molte traduzioni dell’espressione μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, ove l’essere misura si predica dell’uomo: si comprende allora che la traduzione “l’uomo è dominatore” può essere accettata ma necessita di ulteriori precisazioni. Ad esempio si potrebbe intendere: l’uomo in quanto ha cura, pensa, possiede saggezza (oppure astuzia), e in quanto tale governa con una giusta misura su tutte le cose che sono oggetto della sua esperienza, in quanto ne ha bisogno per la sua vita, in base alla loro utilità, di animale sociale.

Da ultimo in quel ὥς dovremmo leggere: sia il valore di “che” sia il valore di “come”, quindi potremmo intenderla come una espressione dal valore astratto, del tutto mediato e dipendente dal significato di πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος: cioè “l’uomo è dominatore di tutte le esperienze, di quelle che sono in quanto e come sono e di quelle che non sono in quanto e come non sono”.

E’ significativo il rimando platonico, nel *Teeteto*, alla dimensione fenomenale e sensitiva, del tutto legata all’esperienza percettiva immediata, del significato del detto protagoreo; di qui anche il rilievo su un supposto eraclitismo della dottrina di Protagora. Noi siamo più

portati a vedere un rapporto con la posizione eleatica, e vedere in quelle espressioni del verbo essere greco, il valore non solo di realtà, ma anche di verità e di identità, probabilmente e grossolanamente mescolati e confusi tra loro, da parte dell'antico Sofista. Le argomentazioni platoniche, quindi, potrebbero impedirci di leggere, nel frammento protagoreo, l'originario e autentico significato; di tale significato, comunque, è praticamente possibile soltanto congetturare da parte nostra (in base alle sue sole componenti lessicali).

E' altresì vero che potremmo ricostruire il possibile contesto dottrinale nel quale leggere il frammento, in base a tutte le altre testimonianze che possediamo su Protagora. Ad esempio il frammento appartenente al suo trattato intitolato *Intorno agli dei*; ricordiamo che pare che proprio a causa di quanto diceva in questo libro Protagora sia stato condannato per empietà e il libro stesso bruciato (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, IX, 52). Il frammento sugli dei recita:

“Introno agli dèi non sono in grado di sperimentare la loro esistenza fenomenica o meno, né quale sia la loro essenza rispetto al loro manifestarsi esteriore: infatti molte sono le difficoltà che impediscono quest'esperienza: non solo l'impossibilità di un'esperienza sensibile di essi, ma anche la brevità della vita umana”.¹⁰²

Anche sul significato di questo frammento si possono fare molte congetture, soprattutto se lo si collega con quanto dice Platone nel suo dialogo *Protagora* con il suo mito su Epimeteo e Prometeo; anche qui la testimonianza platonica potrebbe portarci fuori strada. Come si combina, infatti, il palese significato agnostico, non ci sembra ateo, del frammento con quanto narrato nel mito a proposito dei doni che Zeus fece nei confronti di tutti gli uomini, consistenti nei sentimenti del rispetto e del senso di giustizia, e per loro tramite dell'arte politica, donati affinché gli uomini stessi potessero vivere in modo associato e civile? Infatti fra il frammento e il mito potrebbe esserci un rapporto come non esserci. Inoltre: pur essendo presenti nel mito le già ricordate dimensioni culturali del movimento Sofistico, quella tecnologica, quella teologica e quella politica, potremmo dire altrettanto del frammento in questione? E allora come mai Platone ne ha così parlato?

Forse la spiegazione sta in un ragionamento che potremmo costruire in base ai due frammenti protagorei: l'uomo di Protagora domina attraverso la *techne*, cioè la sua esperienza mediata dal mezzo tecnologico, la misura, il limite, il linguaggio, sulla realtà delle cose, rendendole utilizzabili e utili per la sua vita associata, politicamente determinata, a tal punto che

¹⁰² Traduzione a cura di M. Untersteiner in ID. (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e Testimonianze*, cit., fr. 2B4 [80B4 DK].

ritiene di essere libero anche dalla paura dell'incognito legata alla dimensione del divino, che la tradizione vuole sia fondamento della sua stessa vita associata. L'uomo di Protagora guarda al relativo, contesta l'assoluto, è padrone del suo destino; nessun dio può imporgli quello che non può rientrare nella dimensione di una esperienza possibile e del tutto umana. Tutto ciò che non è spiegabile attraverso tale esperienza deve essere ritenuto dono della natura, sia essa pensata come divina o meno. Il *nomos* di tale uomo deve rispecchiare la *physis* della sua esperienza; la dimensione tecnologica fa da tramite tra queste due dimensioni rendendo del tutto comprensibile, dominabile, anche la dimensione teologica del divino e quella politica della socialità, fondamentali per giustificare la normatività del vivere associato.

Dicevamo, collegando il nostro discorso ai significati derivati dalla radice indoeuropea $\sqrt{(me-d)}$, che prendersi cura di sé è prendersi cura di un noi: la cura di sé è attuabile nella misura in cui è una conoscenza di noi stessi, affinché nel destino di ognuno di noi si rifletta il destino di un tutto, non assoluto, ma uno dei tanti. In quel ἄνθρωπος dovremmo leggere: l'uomo individuale come quella parte essenziale della collettività che, attraverso la cura di sé, si prende cura anche del noi e, con il suo pensiero, è misura delle cose di cui ha cura tanto da dominarne la fenomenalità del loro essere o la non fenomenalità del loro non essere, nella dimensione della loro irriducibile concatenazione.

Riteniamo di poter essere liberi di pensare, senza con questo voler attribuire direttamente a Protagora significati che potrebbero essere soltanto nostri, che nel frammento dell'antico sofista si rifletta la cultura di tutta una civiltà e i presupposti di tutta un'epoca in cui il dire, anche di chi vendeva il sapere della propria esperienza a pagamento, come è noto facessero i sofisti, mirava all'insegnamento della virtù, la misura in base alla quale siamo soggetti della nostra cura, del nostro destino e del destino di un tutto, attraverso la padronanza dell'esperienza della fenomenalità dell'essere o la non fenomenalità del non essere. Tale misura non è basata sul sapere che è scienza, tale che essa è misura suprema e assoluta di tutte le cose, ma su l'esperienza che è opinione, tale che essa è misura relativa e del tutto umana di tutte le cose; tale è appunto la *techne*.

La *techne* è *potenza* tale che fa passare le cose dal non essere all'essere, perché è un mezzo che rende l'essere oggetto d'esperienza, in modo tale che è possibile l'esperienza delle cose nel loro essere in base ad una misura del tutto umana e relativa, perchè tale misura guarda di volta in volta ad uno solo dei possibili "Tutto" di cui l'essere potrebbe essere formato. L'essere unico di Parmenide ora si è frantumato nell'essere molti di Protagora; come il primo essere era l'unica verità assoluta, il secondo è molti essere tutti veri in modo relativo. Protagora è lo scopritore della verità nel modo del suo essere prospettica. Il suo sapere di non sapere è

fonte di un sentimento di “paura”, un timore che non è propriamente segno di un sentire che è “meraviglia”, ma di un sentire che è segno dell’essere interessato da un conflitto, un conflitto tra prospettive, tutte egualmente legittimate a dire la verità. Il sapere di non sapere del filosofo si realizza nella meraviglia della scoperta della verità in se stessi; il sapere di non sapere del Sofista si realizza nella paura di essere scoperti nella non verità dagli altri.

Gorgia, l’altro grande Sofista, quasi l’*alter ego* di Protagora, sembra estremizzare la posizione protagorea, partendo da essa e portandola alle estreme conseguenze. Infatti, se la verità è prospettica, esistono molte verità oppure esistono molti modi di vedere un’unica verità? E inoltre, chi e che cosa sarebbe il possessore e il portatore di queste molte o unica verità? L’individuo o la società? L’ente oppure il non ente? Oppure nessuno e niente delle due possibilità può essere detto legittimamente possessore e portatore della verità? Quindi non esisterebbe la verità, ovvero tutto sarebbe falso!?

Il lungo frammento che riferisce di questo conflitto tragico tra le prospettive della verità si intitola *Intorno al non ente o della natura*, ed è stato conservato in due versioni piuttosto simili tra loro, fatto che testimonia forse dell’autenticità delle dottrine in esso contenute; una in Sesto Empirico (*Adversus Mathematicos*, VII, 65-87), e l’altra in un frammento pseudo-aristotelico dal titolo emblematico: *De Melisso Xenophane et Gorgia*. La terminologia e l’andamento argomentativo del dettato di queste due fonti sono chiaramente di natura post-aristotelica.

Gorgia sostiene tre diverse tesi che si implicano in maniera consequenziale: Niente è, se anche ci fosse un’esistenza non potremmo rappresentarcela per conoscerla, se anche potessimo conoscerla non potremmo esprimerla per comunicarla agli altri.

2.3.0.-I Tesi: Niente è.

Se vi è veramente un’esistenza, allora esisterà l’ente o il non ente, oppure entrambi? Il non ente certo non esiste, perché: se il non ente esistesse, sarebbe pensato come non esistente, mentre gli attribuiremmo il predicato dell’esistenza. Ma è assolutamente assurdo che un ente, ad un tempo, esista e non esista. Dunque il non ente non esiste! Del resto se il non ente esistesse, si darebbe che anche l’ente non esisterà; infatti predicare l’esistenza del non ente è renderlo in effetti un ente, pur se tale ente viene pensato come non esistente. Dunque la non esistenza, pur solo pensata, chi potrebbe dire che non possa anche essere predicata realmente dell’ente? Ma sappiamo che non è vero che l’ente non esiste, e altrettanto sappiamo che non è vero che il non ente esiste. Abbiamo ottenuto così una prima contraddizione.

Ma siamo sicuri che l'ente esista? Se infatti esiste, sarebbe di certo o generato o ingenerato, cioè eterno, oppure entrambe le cose, cioè generato e ingenerato insieme. Ammettiamo che l'ente sia ingenerato, dunque non ha un principio, per il semplice fatto che tutto ciò che è generato presuppone un principio. Ma se l'ente non ha un principio, vuol dire che è anche infinito. Dobbiamo pensare, però, che un ente infinito non sia, in effetti, in alcun luogo; infatti, se fosse in qualche luogo, sarebbe contenuto in qualche cosa più grande di lui e da cui si differenzia, perché il contenente è più grande del contenuto. Ma non esiste un ente più grande dell'ente infinito. Se dunque l'ente ingenerato ed infinito non è contenuto in alcun luogo, non è neppure contenuto in se stesso, perché così facendo si sdoppierebbe in contenente (lo spazio) e contenuto (la materia). Abbiamo ottenuto così una seconda contraddizione; spazio e materia vengono ritenuti predicati contraddittori per l'ente ingenerato ed infinito. Se dunque l'ente ingenerato ed infinito non si trova in alcun luogo, esso altresì non esiste.

Ammettiamo, ora, che l'ente sia generato. Dall'ente non può essere generato perché, essendo ente, sarebbe già tale, mentre abbiamo ammesso che è generato. Dal non ente neppure può essere generato, perché sappiamo che la generazione avviene da qualcosa che partecipa già di una qualche esistenza. Abbiamo così ottenuto una terza contraddizione; sembra che l'ente non sia generato, mentre in effetti lo è, e precisamente è generato dall'ente. Ma perché Gorgia non ammette che l'ente generi l'ente, come dovrebbe essere?

Riassumendo: se l'ente esiste, è contraddittorio pensare che sia ingenerato e infinito, mentre sembra altrettanto contraddittorio che sia invece generato. Ma ora consideriamo, ammesso sempre l'ente esistente, se esso è uno o molteplice.

Se l'ente esiste ed è uno, allora dovrà essere una quantità discreta, oppure una quantità continua, oppure una grandezza o una corporeità. Ma nessuna di queste quattro proprietà potrà essere predicata di un ente che è uno: infatti se è una quantità discreta sarà separabile in parti, se è una quantità continua sarà divisibile in parti, se è una grandezza sarà separabile in parti e, infine, se è un corpo, avrà tre dimensioni, lunghezza, larghezza e altezza, che contraddicono alla sua unità. Abbiamo così ottenuto una quarta contraddizione, perché un ente dotato di esistenza non può non essere predicato da tutte queste proprietà, mentre sembra che tale predicazione sia impossibile perché essa stessa nega *ipso facto* l'unità dell'ente. Ma se viene negata la possibilità che l'ente esistente sia uno, viene negata anche la possibilità che l'ente esistente sia molteplice, perché il molteplice è costituito da unità molteplici; ciò che Gorgia nega dell'ente è dunque una unità assoluta e semplice. Ma come è possibile che tale unità assoluta e semplice sia costitutiva della molteplicità? Dunque ciò che è contraddittorio pensare, oltre all'unità assoluta e semplice, è una molteplicità costituita da unità assolute e semplici. Se in-

fatti esiste una unità assoluta e semplice, essa è una sola soltanto, non può essere anche molteplice. Dunque, ciò che rimane appurato è che l'ente esistente non può essere una unità assoluta e semplice; ma perché non può essere molteplice, e soprattutto, perché la molteplicità dovrebbe essere formata, a sua volta, da unità assolute e semplici? Questo Gorgia non lo spiega! Gorgia non giustifica in modo credibile che l'ente esistente non sia generato e molteplice.

Dunque, ritornando a noi, sappiamo che il non ente non esiste, e potremmo pensare che l'ente esistente possa essere generato e molteplice. Ma dicevamo che, ammesso il non ente esistente, anche l'ente potrebbe non esistere. L'ipotesi che il non ente esista sostiene l'ipotesi che l'ente non esista. Dovremmo notare che, nell'argomentazione gorgiana, alle espressioni "ente" e "non ente", nella posizione del soggetto, viene associata la pensabilità, e al predicato "esiste" e "non esiste" la realtà dell'essere, vera per "esiste", non vera per "non esiste". Otteniamo allora le espressioni: "ente esistente", "ente non esistente", "non ente non esistente" e "non ente esistente"; esse comportano tutte una dimensione di pensabilità e una di verità/non verità. In particolare le espressioni "ente esistente" e "non ente esistente" comportano la pensabilità della esistenza e della non esistenza, e il predicato della verità; le espressioni "ente non esistente" e "non ente non esistente" comportano la pensabilità sempre della esistenza e della non esistenza e il predicato della non verità. Poiché è il predicato che dovrebbe rivelare l'essenza dell'ente e del non ente, non il nome al posto del soggetto nella dimensione della sola pensabilità, essi dovrebbero avere la stessa essenza vera/non vera. Ma sappiamo che dire "ente esistente" è vero come dire "non ente non esistente", perché così dicendo piano della pensabilità e piano della realtà/verità o non verità si accordano; mentre rimaniamo nella contraddizione tra i due piani se diciamo "ente non esistente" e "non ente esistente". Il dire la contraddizione è anche pensarla come esistente. Dire la contraddizione è affermare che, se il non ente esistesse, si darebbe che anche l'ente non esisterà; dicendo tale contraddizione la penseremmo anche come esistente. Questo perché dell'ente e del non ente si possono predicare sia l'esistenza che la non esistenza, e questo per Gorgia significa che ente e non ente hanno la stessa identica essenza predicativa; ma è proprio questo che non si può dare, perché è assurda l'identità dei differenti. Da questo Gorgia, invece che dedurre che esiste allora soltanto l'ente, deduce erroneamente che "niente esiste", né ente né non ente, perché appunto essi non possono coesistere.

Riassumendo: ente e non ente sono, nella dimensione della pensabilità, sempre contraddittori; nella dimensione del dire sempre contraddittori; nella dimensione della realtà, invece, per essenza predicativa identici. Per Gorgia che la realtà sia tragicamente strutturata sull'identità dei differenti è inammissibile, assurdo, questo sì veramente contraddittorio. Sen-

za poter pensare altre alternative oltre a quelle elencate, allora conclude: non esiste niente, né ente né non ente, dunque niente rispecchia la verità, cioè tutto in realtà è falso.

2.3.1.-II Tesi: Se anche ci fosse un'esistenza non potremmo conoscerla.

Ma ora rimane da capire come è possibile che, visto che non esiste niente (niente è), se anche ci fosse una esistenza non potremmo rappresentarcela per conoscerla. Gorgia afferma che se i contenuti del pensiero non sono esistenti, appunto niente è, quello che esiste non può essere pensato. Infatti, se i contenuti del pensiero fossero esistenti, tutti i contenuti del pensiero sarebbero esistenti, in qualunque modo si pensino. Potremmo pensare, ad esempio, a dei cocchi che corrano sulla distesa del mare; ma questo non è realmente possibile. Dunque, se i contenuti del pensiero sono tutti esistenti, quello che non esiste non dovrebbe essere pensato. Gorgia afferma, a questo punto del ragionamento, una strana regola: per i contrari si deduce la predicazione del contrario. Quali sarebbero i contrari: i contenuti del pensiero esistenti e non esistenti; la predicazione contraria sarebbe allora nel primo caso la pensabilità e nel secondo caso la non pensabilità. Abbiamo ottenuto così una quinta contraddizione; infatti se ammettiamo che ciò che non esiste non è pensabile, come potremmo spiegare il fatto che effettivamente pensiamo anche cose che in realtà non esistono, come ad esempio quando pensiamo a carri che corrono sul mare? Dunque, i contenuti del pensare esistenti e non esistenti sul piano del pensare hanno sempre la stessa identica essenza predicativa della pensabilità (identità dei differenti); sul piano del dire forma contraddittoria; sul piano della realtà dell'essere sono rispettivamente contraddittori l'uno dell'altro. Per Gorgia non è ammissibile la pensabilità dell'identità dei differenti; dunque sul piano della pensabilità non possono tragicamente coesistere esistenza e non esistenza dei contenuti del pensare. Non può essere pensato niente.

Riassumendo: ente e non ente sul piano della realtà dell'essere esprimono l'identità dei differenti, inammissibile. I contenuti del pensare esistenti e non esistenti esprimono sul piano della pensabilità l'identità dei differenti, inammissibile. Resta accertato che, se anche vi fosse un'esistenza, essa non potrebbe essere rappresentata dal pensiero per conoscerla.

2.3.2.-III Tesi: Se anche potessimo conoscere l'esistenza, non potremmo comunicarla ad altri.

Resta il terzo e ultimo problema: niente è, dicevamo, se anche vi fosse un'esistenza non potremmo conoscerla; ma se anche potessimo conoscerla come potremmo esprimerla per co-

municarla ad altri? Infatti se le cose che esistono, esistono sul fondamento di una realtà posta al di fuori di noi, tali cose dovrebbero essere oggetto dei nostri sensi (vista e udito; aggiungiamo noi anche: tatto, gusto, olfatto). Ma il mezzo con cui otteniamo la rappresentazione delle cose nel pensiero è la parola, ma essa non coincide con le cose che sono dotate di una reale esistenza; dunque, noi rappresentiamo agli altri non le cose che esistono, ma la parola, che è altra da ciò che è reale. Se noi abbiamo esperienza del mondo esterno a noi attraverso il processo della percezione dei sensi, è l'esperienza ottenuta grazie alla percezione esterna dei sensi a dare un senso alla parola, non la parola a dare un senso all'esperienza esterna con la sua rappresentazione. Del resto la parola non ha fondamento nella realtà delle cose come lo hanno invece la vista dei colori e l'udito dei suoni. Anche ammesso che la parola abbia fondamento nella realtà delle cose, tuttavia essa differisce da tutte le altre realtà oggettive, come i corpi visibili; infatti l'organo che percepisce il corpo visibile è differente da quello che percepisce la parola. Dunque, sembra che Gorgia sostenga o che la parola non è oggetto percepibile da parte della vista e dell'udito, cosa che sarebbe assai strana, oppure che la realtà che la parola rappresenta non è visibile o udibile ma soltanto genericamente pensabile. Ma abbiamo visto che non può essere pensato niente. Quindi, la parola, che usiamo per comunicare con gli altri, e che è percepita dall'organo del pensiero, non può essere in realtà pensata, ovvero percepita; la comunicazione della realtà che la parola vorrebbe rappresentare non può essere comunicata agli altri, proprio perché non può in realtà essere percepita dall'organo corrispondente.

2.4.0.-Conclusioni.

Così sembra svolgersi l'argomentazione di Gorgia nella versione di Sesto Empirico; vi sono, in effetti, delle differenze con l'argomentazione riferita dallo Pseudo-Aristotele, la cui versione differisce anche per il fatto che rende meno perspicuo il senso logico preciso dell'argomentazione stessa. Ci sembra che la versione dello Pseudo-Aristotele sia di qualità inferiore.

Come potremmo riassumere quanto dice Gorgia? Innanzitutto ci è sembrato giusto e quanto meno giustificatamente corretto distinguere nelle nostre analisi tre piani, quello della pensabilità, quello della dicibilità e quello della realtà dell'essere. Le ipotesi contraddittorie, in qualsiasi piano compaiano, sono da rigettare ma non provocano il collasso dell'argomentazione, perché sono delle semplici assurdità, non luoghi. Quello che provoca una catastrofe argomentativa è invece l'occorrere di una identità predicativa essenziale tra due espressioni differenti, che in effetti sono a loro volta contraddittorie, ma che non sono separa-

bili come dovrebbero essere due posizioni contraddittorie; sembrano in sostanza dire la stessa cosa in modo inscindibilmente contrario l'una all'altra. Per il problema delle espressioni ente e non ente: sul piano della pensabilità sono contraddittorie; sul piano della dicibilità hanno forme contraddittorie; sul piano della realtà dell'essere hanno identica essenza predicativa, quella di essere entrambe vere/non vere a seconda che vengano predicate dall'esistenza o dalla non esistenza. L'inammissibilità dell'identità dei differenti fa concludere: non esiste niente (niente è). Per il problema dei contenuti esistenti e non esistenti del pensare: sul piano della dicibilità hanno forme contraddittorie; sul piano della realtà dell'essere sono contraddittorie; sul piano della pensabilità possiedono essenza predicativa identica, quella di essere entrambe pensabili/non pensabili a seconda che vengano predicate dall'esistenza o dalla non esistenza. L'inammissibilità dell'identità dei differenti fa concludere: Non è pensabile niente.

Il terzo problema, quello della comunicabilità, dipende dal secondo; infatti, la parola è un mezzo per comunicare le nostre rappresentazioni, e tali rappresentazioni sono percepibili soltanto dal pensiero. Ma non è pensabile niente, oltre al fatto che la rappresentazione della parola è altra dalla realtà dell'essere esterna a noi, percepibile veramente solo dai sensi (vista, udito); si conclude, perciò, che non è comunicabile niente.

Ci si potrebbe poi chiedere, se dovessimo accettare il senso di quanto detto da Gorgia, che cosa avremmo fatto noi stessi con quanto sopra scritto; avremmo non comunicato, non pensato, sul niente? Quello di Gorgia appare come un puro esercizio retorico, puramente formale e linguistico. Proprio per questo motivo, non si può dire, a nostro avviso, che la dottrina gorgiana faccia parte della storia della ontologia, né che si tratti di una logologia. In effetti l'argomentazione presentata da questo Sofista è solo in apparenza un discorso sull'ente e sulla parola. Come sostiene il già citato A. P. D. Mourelatos, la dialettica gorgiana sembra strutturata su una innovativa concezione della funzione del linguaggio, cioè quella di apportare un cambiamento di opinione nei confronti della realtà, reagendo alla contraddizione tra impressione sensoriale e immagine mentale di essa. Potremmo dire che la riflessione gorgiana struttura un discorso sulla prospettive in base alle quali guardare al problema dell'esperienza della realtà dell'ente, non della sua costituzione ontologica, dell'esperienza del pensare/conoscere l'ente, non di come tale conoscenza sia costituita gnoseologicamente, e dell'esperienza del dire l'ente, non di come tale dire sarebbe costituito e formato. Il discorso di Gorgia non sembra riguardare, dunque, né una onto-logia, né una gnoseo-logia, né una logologia.

Rispetto alla posizione di Protagora e alla tematica della *techne*, quello di Gorgia è un apporto retorico di metodo e di prospettiva; ora si può comprendere come la *techne* possa avere potenza di trasformazione sull'ente. Dopo di lui il problema filosofico della portata cono-

scitiva della realtà del mondo da parte dello stesso discorso filosofico dovrà spostarsi sulla capacità semantica del linguaggio, sulla possibilità del pensiero di costruire argomentazioni razionali solide; le vie di ricerca intorno all'essere erano già state tutte scoperte da Parmenide.

Quello di Gorgia è un tentativo, tecnico retorico, di impostare il problema del non essere come quello strutturante le altre dimensioni dell'umana impresa della conoscenza. Forse Gorgia si nasconde nel niente, nel non pensabile, nel non comunicabile, per sfuggire alla recondita paura di dover rendere ragione del suo sapere di non sapere, nel conflitto delle prospettive sulla verità. Abbandonando ogni assoluto, in un'epoca di crisi, lo dobbiamo pensare appassionatamente preso dal piacere della parola, nell'illusione di poter scampare alle sue responsabilità nei confronti di una realtà troppo dura; la sua sembra essere una reazione difensiva. Il suo saper assolvere da una colpa, comunque, non può essere considerato una colpa (cfr. *Encomio di Elena*).

CAPITOLO III

3.1.0.-Verso una soluzione del problema Sofistico: il Diverso nel Sofista di Platone.

Con Platone inizia il periodo classico della filosofia. Egli è considerato come il vero Padre della riflessione filosofica (da non intendersi in senso moderno, cartesiano); oltretutto, è un grande scrittore, uno scrittore infinitamente dotato. Nei suoi scritti si narrano molti miti, storie di uomini che vivono e sentono, lottano e discutono tra loro per trovare il senso dell'esistenza: egli considera questo senso insito nel senso dell'essere.

E' nel dialogo che classicamente viene considerato come quello in cui viene esposta la sua vera concezione dell'essere, il *Sofista*, che Platone affronta di petto, attraverso una vera e propria lotta narrativa, il problema Sofistico.

Egli cerca di trovare una definizione, di delineare la vera natura di "quella stirpe e quel sangue" di uomini che sono i Sofisti. Essi, dice, si nascondono "nell'oscurità del non ente", negando che il falso "in qualche modo" sia. Come ammettere e riuscire ad esprimere il falso come "qualcosa che è", se lo si deve riferire inevitabilmente al non essere¹⁰³, come nel caso di quegli artisti che "lasciano perdere la verità e riproducono nelle immagini non le proporzioni reali, ma quelle che sembrano belle"¹⁰⁴, fautori dell'"arte dell'apparenza"? Così facendo si cadrebbe infatti in contraddizione. Già Parmenide di Elea aveva insistentemente affermato: "Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!/Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero"¹⁰⁵.

Bisogna ammettere, infatti, che da un punto di vista semantico¹⁰⁶ l'espressione "qualcosa" (τι) noi la diciamo ogni volta a proposito di "qualcosa che è" (ἐπ' ὄντι), essendo impossibile pronunciarla "sola e da sé isolata da tutte le cose che sono"¹⁰⁷, essendo impossibile, cioè, pensarla come significante in quanto espressione puramente linguistica. Da un punto di

¹⁰³ Alla base dell'analisi platonica si può, a nostro avviso, intravedere una teoria corrispondentistica della verità. Vedi, ad esempio, PLAT. *Euthyd.* 283E7 sgg.; 286B8 sgg.; *Crat.* 429D1 sgg.; *Theaet.* 189B12 ("opinare il falso è cosa diversa dall'opinare il non-ente"). Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in ID., *Seignavia*, a cura di F. Volpi, trad. it. Milano, Adelphi, 1994³ (or. Frankfurt Am Main 1976), pp. 159-192.

¹⁰⁴ PLAT. *Soph.* 236A (ove non diversamente segnalato, la trad. it. del *Sofista* è quella di C. Mazzarelli in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., pp. 261-314; vedi TLG).

¹⁰⁵ PLAT. *Soph.* 237A8-9; 258D2-3; Cfr. PARM. fr. 28B7, vv. 1-2 DK.

¹⁰⁶ La dimensione semantica in Platone, ci sembra, è bipartita. Dalla parte della parola della cosa, del qualcosa, è di tipo etimologico, dà, cioè, il primo senso, il senso più intimo, vero, reale, della parola della cosa significata (vedi il *Cratilo*). Questa è una dimensione tendenzialmente "univocistica" (realismo semantico), e altamente aporetica. Dalla parte del discorso, del dialogo, l'aporetica etimologica si ricompone nel collegamento, nella proposizione, di nome e verbo, dove è presupposta fondamentalmente la "differenza" (dell'essere la proposizione vera o falsa, del piano del dire e del piano della realtà detta, della prospettiva del dicente e del detto). Il significato del discorso, in Platone, non è mai la mera somma del significato delle parole/parti, ma rimanda, ci sembra, a qualcosa di non detto, che bisogna intendere in modo puro.

¹⁰⁷ PLAT. *Soph.* 237D.

vista della quantità, cioè del numero, poi, quel “qualcosa che è” si riferisce ad “una cosa determinata” (έν τι) e parimenti τι, al singolare, “è segno di una cosa”, “di due cose (τινέ) - al duale - o di molte (τινές)”, al plurale. Ma “qualcosa che non è”, che “assolutamente” non è, come può essere “un’espressione linguistica significativa”? Ciò che “assolutamente” non è, è “impensabile” (ἀδιανόητον), “indicibile” (ἄρρητον), “impronunciabile” (ἄφθεγκτον), “inesplicabile” (ἄλογον). Dicendo tale espressione, dunque tentando di “attribuirgli l’essere” (τό γε εἶναι προσάπτειν)¹⁰⁸, il dicente cade nella contraddizione.

Si deve dunque cercare una ὀρθολογίαν, una corretta enunciazione linguistica del riferimento al non essere (τήν ὀρθολογίαν περί τὸ μὴ ὄν)¹⁰⁹, in modo che l’espressione “non essere” non abbia significato auto-contraddittorio. L’ὀρθολογία significa che tra il piano del dire la cosa e quello dell’essere della cosa si dovrebbe instaurare un rapporto di “correttezza”, una correttezza che sia tale “sotto qualche aspetto” (κάτά τι). Si tratta in realtà di una “*katatologia*”, la quale cerca di esprimere delle “qualità”, come l’essere vero e l’esser falso, che non si trovano direttamente nella realtà, ma sono nella dimensione del pensare e del dire.

Anche nel cercare una definizione universale delle molteplici cose che si riferiscono al solo nome “immagine” (εἰδωλον), e nello stabilire che cosa sia una “opinione falsa” (ψευδῆ δόξα), ci troviamo sempre di fronte l’intreccio inestricabile di essere e non essere; nel primo caso, infatti, l’immagine risulta essere, cioè essere, per lo meno, identica a se stessa in quanto immagine, ma diversa da ciò che veramente e realmente è, cioè non essere il “modello” reale; nel secondo caso l’opinione falsa “consiste nell’opinare o pensare il contrario (τάναντία) di ciò che è”, cioè “nell’opinare che non siano affatto le cose che sono pienamente enti” (οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα δοξάζεται)¹¹⁰, proprio in questo consistendo, tra l’altro, l’“arte dell’apparenza” del Sofista.

La discussione tesa a cercare una ὀρθολογίαν che consenta di trovare soluzione alla contraddizione in cui ci si viene a trovare riguardo alla questione del falso e dell’apparenza deve rivolgersi, quindi, alla parola antica, riguardante la questione dell’essere, e considerare che “sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non ente, sotto un certo rispetto, ad essere, e l’ente, a sua volta, sotto un certo rispetto, a non essere”¹¹¹, mettendo in atto, forse, il parricidio di quel padre comune. Il problema fondamentale dell’essere del non essere e, reciprocamente, del non essere dell’essere, come rileva G. E.

¹⁰⁸ PLAT. *Soph.* 238C10.

¹⁰⁹ PLAT. *Soph.* 239B.

¹¹⁰ PLAT. *Soph.* 240E.

¹¹¹ PLAT. *Soph.* 241D.

L. Owen, si trasferisce all'intendere che cosa significa non ente tanto quanto che cosa significa ente, in una "prospettiva di spiegazione congiunta"¹¹².

Platone pensa che questa spiegazione sia possibile ottenerla in base alla struttura del mondo delle idee, le quali sono proprio quello strumento conoscitivo che gli rese possibile la formulazione stessa del problema della "verità dell'essere"; certamente le idee sono realtà ontologicamente determinate, dotate di tutta una loro serie di caratteristiche¹¹³.

Senza entrare nel merito della problematica aporetica della natura delle idee, seguendo le analisi del dialogo *Parmenide*, ciò che rimane più difficile da comprendere è come le idee riescano a farsi partecipare dai particolari sensibili, rispetto ai quali possiamo dire che, con buona approssimazione, esse sono gli universali corrispondenti¹¹⁴. Secondo W. D. Ross la relazione tra le idee, intese come universali, e i particolari sensibili, sembra pensata (da Platone) sotto due punti di vista differenti, uno che vuole le idee come entità "immanenti" alle cose, l'altro che le vuole come entità "trascendenti" rispetto alle cose; la prima visione "sottolinea la profondità del legame tra un universale ed i suoi particolari, e l'altra l'impossibilità per qualunque particolare di essere una perfetta esemplificazione di un qualsiasi universale"¹¹⁵.

Certo tali idee sono intese da quel tipo di uomini che chiamiamo "filosofi". La critica alla separazione delle determinazioni molteplici dalle idee che esse rappresentano a livello empirico, è tutta interna alla "filosofia" e al modo di procedere dei "filosofi", perché sono solo essi a sapere distinguere chiaramente il piano delle cose da quello delle idee, di cui le cose partecipano¹¹⁶. Genericamente sono "gli altri" ad essere compresi nella confusione di questi due piani (come viene ricordato nel *Sofista* attraverso le figure dei figli della terra e degli amici delle forme). In questo senso vanno intese anche le parole del dialogo tra Socrate e Glaucone alla fine del libro V della *Repubblica* (475C sgg.). L'intento vero di Platone sembra non essere tanto quello di separare le idee intelligibili e i particolari sensibili, quanto di distinguere tra l'unità assoluta di ciascun predicato e la molteplicità delle sue istanziazioni, sensibili o intelligibili che siano¹¹⁷.

¹¹² Cfr. G. E. L. OWEN, *Plato on Not-Being*, in G. VLASTOS (a cura di), *Plato. A Collection of critical essays*, 2 voll., Garden City-New York 1971, vol. I, pp. 223-267, spec. p. 229 (citato in MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 275 sgg.).

¹¹³ Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 159 sgg.; ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, cit.

¹¹⁴ Cfr. FRONTEROTTA, *Methexis, la teoria platonica delle idee...*, cit., pp. 183-314.

¹¹⁵ ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, cit., p. 297. Cfr. anche REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 190 sgg.

¹¹⁶ Cfr., per la trattazione analitica delle interpretazioni riguardanti la "teoria dei due mondi", F. FERRARI, *Coscienza e opinione: il filosofo e la città*, in PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, IV vol., pp. 393-419.

¹¹⁷ Cfr. F. FERRARI, *Teoria delle idee e ontologia*, in *ivi*, IV vol., pp. 366-391, spec. pp. 376-384

Sappiamo, del resto, che fu Parmenide a formulare per primo il problema filosofico della “verità dell’essere”, in modo originale e originario. Riguardo alla sua parola filosofica, significativa ci sembra l’osservazione di L. Ruggiu secondo il quale: “è un grande problema di storia del pensiero filosofico comprendere perché il testo parmenideo è stato occultato dalla interpretazione e questa è divenuta quasi d’incanto lo stesso testo originario, sul quale si sono dedotte sia la ricostruzione del testo sia la sua interpretazione”¹¹⁸. Tale interpretazione vuole che la parola di Parmenide sia negatrice del divenire, del molteplice e dell’alterità. Ma tutto ciò, vogliamo sottolinearlo, può essere detto in base all’ammissione che il testo frammentario dell’eleate tradito riesca ad essere fedele alle originarie intenzioni dell’autore.

Possiamo, infatti, interpretare i frammenti di Parmenide, suffragati anche da quanto ne dice Ruggiu, in modo tale che essi risultino sostenere non tanto la negazione del divenire degli essenti, quanto piuttosto la negazione del divenire dell’Essere. Inoltre “non abbiamo nel Poema parmenideo la tematica dell’uno che si oppone al molteplice, bensì quella dell’Essere che ricomprende in sé il molteplice come ‘intero’, e quindi come uno-molteplice”¹¹⁹.

Nella parte del dialogo platonico che riguarda la problematica della differenza tra l’Uno, inteso come assoluta semplicità, l’Intero e l’Essere¹²⁰, come fanno notare G. Reale e G. Movia, si raggiungono le dovute precisazioni sulla vera natura dell’essere¹²¹; in particolare:

- A. L’Uno in senso primario è assolutamente indivisibile, cioè assolutamente semplice;
- B. Ciò che ha parti può avere unità, ma solo per partecipazione;
- C. L’Essere partecipa dell’Uno, ma non coincide con l’Uno (L’Uno è al di sopra dell’Essere, e dall’Uno dipende l’Essere);
- D. L’Intero non coincide né con l’Uno né con l’Essere, ma costituisce, in un certo senso, l’orizzonte che li include;
- E. Poiché l’Essere non coincide con l’Intero, perché implica l’Uno fuori di sé, di cui partecipa, l’Essere non è di per sé la completezza e includerà il Non-essere (nel senso, ben si intende, chiarito nel nostro dialogo, ossia di Diversità: in particolare non è l’Uno)”¹²².

¹¹⁸ L. RUGGIU in PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 270.

¹¹⁹ *Commento* di L. RUGGIU, ivi, pp. 275-300, spec. p. 287.

¹²⁰ Cfr. PLAT. *Soph.* 244D14-245C10.

¹²¹ Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 404 sgg.; MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 250 sgg.

¹²² REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 405.

Possiamo quindi pensare che l'essere possieda la caratteristica "trascendentale" di essere "uno" e "molteplice"; tale dovrebbe essere la natura di ogni e ciascuna cosa. Inoltre l'essere nella sua totalità (τῶ παντελῶς ὄντι, *Soph.* 248E7) è sia immobile che in movimento, ma l'idea di essere è una terza cosa rispetto alle idee di quiete e movimento; in particolare "nella sfera intelligibile, va ammesso il movimento per poter spiegare l'intelletto conoscente, e, insieme, l'immobilità delle idee come condizione oggettiva del conoscere"¹²³. Infatti l'essere (τὰ ὄντα) viene anche definito come δύναμις, capacità "di produrre (ποιεῖν) altra cosa qualsiasi o subire (παθεῖν) anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante"; con questa "definizione" viene rivelata la struttura dinamico - ontologica dell'essere¹²⁴. Inoltre nella totalità delle cose che sono (τῶ παντελῶς ὄντι), le cose visibili e le invisibili¹²⁵, nella sfera sensibile e in quella intelligibile, sono presenti movimento (κίνησις), vita (ζωήν), anima (ψυχήν), intelligenza (φρόνησις)¹²⁶. In base a queste caratteristiche, possiamo dire che l'"essere" platonico è qualcosa di fondamentalmente misto, qualcosa che nella sua totalità è compresenza di movimento e quiete, come può essere tutto ciò che è vita; qualcosa che è direttamente in rapporto all'anima. L'essere ha la caratteristica di possedere la capacità di permettere la sua conoscenza come la conoscenza in generale, essendo compenetrato dalla "intelligenza"; il Reale chiarisce bene come tale caratteristica di intelligibilità sia in rapporto, nel dialogo *Timeo*, all'attività demiurgica, estrema ragione della filosofia platonica¹²⁷. Dunque, è questa "intelligenza", insita nella struttura delle cose che sono, quella caratteristica che rende possibile all'uomo l'"inteltezione" (νοῦν, λόγον) della natura delle cose.

Abbiamo già considerato che per Platone "il referente di ogni nome, e quindi anche del nome 'essere', è duplice: uno primario (l'idea) ed uno derivato (la cosa sensibile)"¹²⁸. Come precisa Movia, inoltre, è altresì ammissibile che "a livello dell'idea di essere, essa è essere per identità, essere (per così dire) in quanto essere (l'essenza di esistere/essere tale), mentre le altre 'cose' (intelligibili e sensibili) che sono, 'sono per partecipazione', comunicano cioè (κοινωνία) con l'οὐσία, con l'idea di essere a livello ontologico"¹²⁹.

Si pone così il problema di che cosa significhi realmente tale "comunicazione", non solo del genere "essere" (οὐσία) con gli altri generi, o idee, o forme, ma anche di ogni genere

¹²³ MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 262-263.

¹²⁴ PLAT. *Soph.* 247E. Cfr. MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 253 nota 16; F. FRONTEROTTA, *Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel "Sofista" di Platone*, in M. BIANCHETTI, E. STORACE (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il "Parmenide" e il "Sofista"*, Milano, Albo Versorio, 2004, pp. 39-63, spec. p. 49 nota 10; FRONTEROTTA in PLATONE, *Il Sofista*, cit., pp. 370-373 nota 192.

¹²⁵ Cfr. PLAT. *Phaedo* 79A6 sgg.

¹²⁶ Cfr. PLAT. *Soph.* 248E6-249A1.

¹²⁷ Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 497-712.

¹²⁸ MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 277.

¹²⁹ Ivi, p. 276.

con ogni altro genere. Si può notare come, nel tentativo di risolvere il problema della mutua comunicazione dei generi, Platone anteponga la loro relazione effettiva, reale, ontologica, alla relazione che è possibile formulare tra loro mediante il mezzo linguistico; la realtà, come anche il pensiero, quel dialogo silenzioso dell'anima con se stessa (*Soph.* 263E), sporge sempre rispetto al linguaggio.

Attuando la ricerca di come i diversi generi comunichino tra loro, lo Straniero, personaggio del dialogo che rappresenta verosimilmente il punto di vista di Platone, si trova ad essere coinvolto nella scoperta di quella che è la scienza del vero filosofo, la “scienza dialettica” (διαλεκτικῆς ... ἐπιστήμης), la più grande delle scienze, la scienza degli uomini liberi. Essa consiste nel saper “distinguere per generi, nel saper cioè in quale modo ciascun genere possa comunicare e in quale no”¹³⁰. La comunicazione tra i generi è di tipo “selettivo”, in quanto alcuni generi ammettono una reciproca comunione e altri no, ed alcuni in maniera ristretta, altri in maniera più ampia. La “scienza dialettica” adempie, per questo motivo, ad alcuni compiti, sembra quattro¹³¹, che consistono nello stabilire, attraverso i discorsi: 1. quali generi si accordino tra loro; 2. quali si escludano; 3. quali generi, attraversando tutti gli altri, siano causa della loro connessione; 4. quali, passando attraverso gli interi, siano causa della divisione¹³². Questi compiti vengono attuati mediante la divisione (διαίρεσως) per generi e la giusta considerazione di non ritenere diversa una forma che è identica, né identica una forma che è diversa¹³³.

Pur essendo presente nella specificazione della scienza dialettica anche il metodo sinagogico, o sinottico, è fondamentale nel dividere i generi e nel distinguerli tra loro che sembra consistere, nel *Sofista*, il metodo dialettico. Esso dovrebbe riuscire a far sì che, per chi filosofa in modo “puro e giusto”¹³⁴, per chi dunque anche da un punto di vista etico tiene alla verità dei risultati della ricerca, si possa scorgere, per quanto lo consente l'indagine e senza cadere in contraddizione, la vera natura del “non essere che è realmente non essere” (τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν)¹³⁵; mediante questa vera e propria ὀρθολογίαν si dovrebbe riuscire a stabilire che il “non essere e le immagini hanno una realtà e che, quindi, la negazione e il falso hanno un significato”¹³⁶.

¹³⁰ PLAT. *Soph.* 253E.

¹³¹ Cfr. MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 299.

¹³² Cfr. PLAT. *Soph.* 253B10-C3.

¹³³ Cfr. PLAT. *Soph.* 253D1-3.

¹³⁴ Cfr. PLAT. *Soph.* 253E4-6.

¹³⁵ PLAT. *Soph.* 254D1.

¹³⁶ MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 322.

E' il presupposto originario dell'unità del molteplice in una totalità dell'essere, il quale consente la comunicazione delle forme (e degli enti) che veramente sono, quello dal quale il discorso prende avvio e si sviluppa, consentendo quella intellesione pura della vera natura dell'ente, la quale è possibile in modo non scindibile dal metodo del porre domande e offrire risposte e determinare confutazioni ¹³⁷.

Ad un certo punto del dialogo vengono "scelti" in maniera selettiva, anche per non ingenerare confusione, e specificatamente in relazione ai contenuti della critica antieleatizzante fin a quel momento ordinati e intrecciati, cinque generi sommi fra tutte le forme: l'"essere" (τό...ὄν αὐτό), la "quiete" (στάσις), il "movimento" (κίνησις), l'"identico" (αὐτόν), il "diverso" (θάτερον) ¹³⁸. La quiete e il movimento sono rispettivamente non identici l'uno rispetto all'altro, cioè sono mutuamente incompatibili in quanto contrari, suddividendo la totalità dell'ente in due ambiti distinti esaustivi della totalità stessa; quindi non sono generi onnipervasivi. C'è da rilevare che nella sfera intelligibile, la quiete è un carattere metafisico categoriale del movimento, come del resto di tutte le forme. Questi due generi, inoltre, "sono", in quanto partecipano dell'essere, ma si distinguono dall'essere, che è evidentemente un genere onnipervasivo; di ogni ente, infatti, si dice "che è". L'essere è "causa", o anche fondamento, della comunione reciproca delle forme, come anche della totalità dell'ente.

Più complessa, invece, la questione riguardante l'"identico" e il "diverso". Intanto nel testo platonico essi vengono messi in relazione all'essere, alla quiete e al movimento, con un'espressione molto sintetica: "ciascuno di essi è diverso dagli altri due, ma identico a se stesso" ¹³⁹. E' facilmente comprensibile come quiete e movimento siano identici a se stessi (autoidentità), in quanto partecipano dell'"identico", ma siano non identici tra loro e rispetto a "identico" e "diverso", in quanto partecipano del "diverso"; l'argomentazione platonica è tuttavia piuttosto oscura, a causa della presenza del fondamentale rapporto partecipativo all'essere. Probabilmente per questo motivo viene introdotta, nel dialogo, una importante precisazione riguardante la divisione categoriale del reale, in particolare per spiegare la natura del "diverso" in relazione all'essere: "Ma io credo che tu mi conceda che di alcuni degli enti si dice che sono sempre per sé (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά), di altri che sono sempre in relazione ad altre cose (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα)" ¹⁴⁰. Questa distinzione significa la strutturale corrispondenza fra il piano del dire, cioè quello logico – linguistico, quella del pensare, cioè quello gnoseologico, e quello della realtà dell'essere, cioè quello ontologico; essa "fa la sua compar-

¹³⁷ Le nervature dei generi, che vengono seguite per attuare la *diairesis*, vengono riconosciute, assunte come tali; non si dimostra che le parti trovate nella *diairesis* sono proprio quelle e non altre.

¹³⁸ Cfr. PLAT. *Soph.* 254C-E.

¹³⁹ PLAT. *Soph.* 254D14-15.

¹⁴⁰ PLAT. *Soph.* 255C12-13.

sa anche in altri dialoghi, viene professata da Platone pure nelle “dottrine non scritte”, diventa patrimonio comune dell’Accademia, è ripresa da Senocrate, è conosciuta da Aristotele e sta alla base della sua dottrina delle categorie”¹⁴¹.

Dunque, la natura del “diverso” si estende attraverso tutte le forme, cioè è onnipervasiva, come l’idea di “identico”¹⁴²; infatti “ciascuna forma, in quanto una, è diversa dalle altre, non per la propria natura, ma per il fatto che partecipa dell’idea di Diverso”¹⁴³. Ciascuna forma si dice non identica a ciascun’altra forma, per partecipazione al Diverso. Allo stesso tempo ciascuna forma è in relazione all’idea di Essere, per il fatto di essere, pur non essendo l’idea di Essere, ma, piuttosto, partecipando di essa. Ciascuna forma è diversa dall’Essere, cioè: “secondo tutti i generi, la natura del diverso, rendendo ciascun genere diverso dall’ente, fa sì che ciascuno non sia” (κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ)¹⁴⁴. Per ciascuno dei generi “molto è ciò che è”, cioè la sua natura propria e le sue istanze, ma “infinito”, quantitativamente, ciò che non è, tutto ciò che non è quella natura propria e le sue istanze. Questo “infinito” (ἄπειρον) è il Diverso. Il Diverso è spezzettato quindi in moltissime parti. Se il Diverso partecipa dell’Essere, anzi è coestensivo ad esso, ogni sua singola parte “è”; ma ciascuna parte è, per la stessa natura del Diverso, “relativa ad altre cose”, cioè “non è” quelle altre cose “sotto un certo rispetto”, ad esempio per il “non bello”, per il “non grande”, per il “non giusto”, cioè per partecipazione ad idee che esprimono proprietà (qualità) negative che “differenziano” ciascuna determinata parte-cosa dalle altre parti-cose. La “parte” del Diverso si differenzia, “non è” (predicazione negativa, non semplice non identità), “sotto un certo rispetto” dalla “totalità” delle altre cose, cioè si differenzia rispetto a “ciò che realmente è nella sua totalità”, ma è “manchevole” di quella parte qualsiasi, che si “differenzia”, appunto; ribadiamo, si differenzia “sotto un certo rispetto”. Il testo platonico precisa:

“dunque, come sembra, la contrapposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell’ente, fra loro antitetiche, non è, se è lecito dirlo, meno realtà dell’ente in sé, poiché essa significa non un contrario di quello, bensì soltanto un diverso da quello”.¹⁴⁵

¹⁴¹ MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., pp. 335 sgg. Cfr. anche REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 252 sgg.; BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., pp. 286 sgg.

¹⁴² Cfr. PLAT. *Soph.* 256A7-8.

¹⁴³ PLAT. *Soph.* 255E3-6.

¹⁴⁴ PLAT. *Soph.* 256E1.

¹⁴⁵ PLAT. *Soph.* 258B. Cfr., per la documentazione riguardante i problemi interpretativi di questa definizione, MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 408 nota 137.

Testo greco:

οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἦπτον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν, οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου.

Qualsiasi singola parte dell'ente è "sotto un certo aspetto" "relativa ad altre cose", cioè partecipa del Diverso, che si può concepire come "capacità" (δύναμις) di "differenziarsi", cioè di entrare in contrapposizione, in correlazione antitetica alla natura propria dell'Essere (οὐσία), per il suo "non essere" "relativo". Questa è la natura propria del "non essere", il quale è stato "definito" mediante un discorso, ed è diventato cioè un "determinato genere che è tra gli altri, disseminato in tutti gli enti" ¹⁴⁶.

Si può dire, considerando il tipo di opposizione dei contrari intesa da Platone, contrarietà nel senso di Diversità, perché "già da un pezzo abbiamo dato l'addio ad un contrario (aggiungiamo noi: in senso "assoluto") dell'ente" ¹⁴⁷, che quando osserviamo la correlazione antitetica, o l'opposizione relativa, dal lato l'"ente", consideriamo l'ente dal punto di vista del suo essere "per sé", nel suo essere una sostanza "individuale" che "non è" in relazione ad altra cosa da sé. Quando esprimiamo l'opposizione relativa dal lato "non ente", consideriamo l'ente dal punto di vista del suo essere "relativo ad altre cose". Nel primo caso l'ente è considerato rispetto alla sua partecipazione all'Identico, nel secondo caso nella sua partecipazione al Diverso. Forse a motivo della considerazione di questi due lati dell'opposizione relativa che concerne l'ente, si può dire che la natura dell'ente è bivalente: "una" (Identico) e "molteplice" (Diverso) ¹⁴⁸.

L'ὀρθολογίαν cercata riguarda, quindi, sia il linguaggio che il pensiero; si attua mediante la pratica della scienza dialettica, la quale è costitutivamente un porre domande, offrire risposte, determinare confutazioni, via regia che l'uomo deve seguire per raggiungere l'intellezione, l'intuizione pura, della vera natura dell'ente, la verità dell'essere.

Infatti, Platone traspone (proietta) il suo discorso in un mondo dove vige la vera natura dell'essere, il mondo delle idee. Questo è sì un mondo di valori, ma di valori che sono "separati" e ontologicamente "indipendenti", in un certo senso, rispetto l'individuale volontà di conoscenza dell'uomo. Egli attua appunto tale trasposizione attraverso il soggetto "trascendentale" che consiste nelle sue parole, nel suo linguaggio. Attraverso esse egli si realizza nella vera immagine, vera apparenza, dell'essere "filosofo" mentre scruta il suo essere "sofista". Platone

¹⁴⁶ PLAT. *Soph.* 260B7-8.

¹⁴⁷ PLAT. *Soph.* 258E.

¹⁴⁸ Cfr. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, cit., p. 211.

supera il suo “altro” (Parmenide) attraverso la vera immagine, sempre identica a sé, della filosofia, e lo supera coerentemente con il suo (di Parmenide) divieto, infrangendolo nello stesso senso, o direzione, di significato: dire l'essere, anche del non essere. Coerentemente con le parole di Parmenide, Platone guarda ad un mondo che non diviene, al mondo delle idee, i soggetti che si auto-predicano e si fanno partecipare dalle cose sensibili. A loro volta le cose sensibili, nel loro essere le “differenze”, cioè il “non essere che è” a livello sensibile, appartengono pure all'Essere. Rimane il problema di come questo “non essere che è” delle cose sensibili riesca ad essere (nel senso di partecipare di) l'essere che veramente è, come è quello delle idee¹⁴⁹.

La “proiezione” di Platone non ci sembra che voglia ridurre tutto al linguaggio o al pensiero, ma piuttosto ci sembra che renda problematico il concetto di realtà, sia nella sua dimensione intelligibile che sensibile. La relazione problematica che egli sembra instaurare tra pensare ed essere, inoltre, viene risolta, in un certo senso, in una via di mezzo tra idealismo e realismo; viene così determinata la prospettiva che vuole il pensiero limitato dall'essere e l'essere determinato apofanticamente dal pensiero.

Potremmo chiarire così quanto intendiamo dire: l'essere può essere considerato come l'insieme, l'intero, di tutti i punti di fuga prospettici delle coscienze di volta in volta esistenti nel tempo. Su di esso il pensiero, riflettendo autocoscientemente, si proietta finché, in un continuo rinnovarsi della cognizione che abbiamo della realtà, riesce a trovare la giusta “definizione come espressione della (sua) differenza” (λόγος δέ γε ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία)¹⁵⁰, limitandosi. In questo continuo rinnovarsi della cognizione della realtà, il “modello” al quale rimanda la “forma” di pensiero, di volta in volta attuata ed effettiva, determina la verità, o la falsità, degli “stati di cose” che ha di fronte. L'espressione del modello della forma di pensiero costituisce un sistema linguisticamente determinato, sistema nel senso di “*langue*” di Saussure¹⁵¹, in cui i vari significati fanno tutti parte di un determinato sistema morfo-sintattico.

Pensiamo che il parricidio annunciato da Platone nei riguardi della filosofia di Parmenide sia mancato perché il non essere degli essenti, il loro essere, cioè, appartenenti alla dimensione della molteplice, infinita, “differenza”, il loro essere “determinazioni” dell'Essere, non pregiudica il loro essere “sotto tutti gli aspetti” parte integrante dell'Essere stesso, il quale solo se è “pregiudizionalmente” pensato come una dimensione irraggiungibilmente altra, nella

¹⁴⁹ Cfr. FRONTEROTTA, *Methexis, la teoria platonica delle idee...*, cit., pp. 315-330.

¹⁵⁰ PLAT. *Theaet.* 209A5.

¹⁵¹ Cfr. T. DE MAURO, in F. SAUSSURE (de), *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1996¹² (or. Paris 1922), note 64, 65, 225, 226, 227, 231.

sua natura, dalle determinazioni-differenze stesse, non può “salvare” gli essenti dal loro non essere, in quanto divenienti, cioè dal loro essere niente. Quest’ultima è la condizione impossibile in cui si trova ad essere l’ente nichilisticamente pensato, cioè nella contraddizione¹⁵² in base alla quale i non-identici, ente e niente, si identificano, pur essendo infinitamente differenti, anzi infinitamente opposti. Sotto questo aspetto l’essere niente da parte dell’essente, in quanto diveniente, pensato cioè nella sua dimensione indifferente al suo essere e al suo non essere, è sempre intesa come assenza totale di essere, “isolamento” dalla dimensione dell’Essere.

L’aporetica del nulla, di cui tratta un pensatore a noi contemporaneo come E. Severino¹⁵³, può dare luogo ad una molteplicità di prospettive risolutive, che però hanno, a nostro avviso, tutte un punto fermo in comune: Platone aveva sostenuto in modo chiaro che “già da un pezzo abbiamo dato l’addio ad un contrario (assoluto) (έναντίου) dell’ente” (*Soph.* 258E).

Inoltre, considerando il significato dell’espressione platonica “per ciascuno dei generi, infatti, molto è l’ente, ma infinito, nella sua molteplicità, è il non ente” (περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν)¹⁵⁴, possiamo pensare sia che la natura dell’essere sia multilaterale¹⁵⁵, sia che il non essere sia sovrabbondante rispetto all’essere; ci sono buone ragioni per credere che, per Platone, la “verità dell’essere” debba prevedere il completamento dell’essere¹⁵⁶ con “tutti quegli aspetti” per i quali esso stesso “non è”, cioè come molteplice, diveniente, spiegazione del falso e dell’apparenza.

¹⁵² Il principio di non contraddizione potrebbe, in effetti, avere valenza eminentemente “ontologica”; cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata Milano, Adelphi, 1981 (or. Milano 1958), pp. 517 sgg.

¹⁵³ Cfr. Ivi, pp. 209-233.

¹⁵⁴ PLAT. *Soph.* 256E.

¹⁵⁵ Movia, in tale senso, pensa che questa sia una “anticipazione” verbale del τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς di Aristotele (*Metaph.* Γ 2, 1003a33); cfr. MOVIA, *Apparenze essere e verità*, cit., p. 383 nota 49.

Per l’accusa di arcaicità da parte di Aristotele nei confronti del Platone del *Sofista*, vedi ARISTOT. *Metaph.* N 2, e relativa analisi in C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, cit., spec. pp. 99-116. Noi pensiamo che, nei confronti della formulazione del senso dell’essere in Platone, si parla di “sinonimia”, nel senso che ogni genere e ogni cosa ha nomi diversi, ma la stessa definizione di essere (οὐσία), la stessa definizione usiologica. Dunque il “molto” (πολύ) è riferito al piano del pensiero/linguaggio. L’“infinità” è quella della molteplicità delle cose essenti che si differenziano, differenziandosi anche in loro stesse. Non ci sono infiniti nomi; quindi la realtà sporge rispetto al linguaggio. La prospettiva aristotelica, invece, riguardo il senso dell’essere, o meglio i sensi dell’essere, che sono appunto molteplici, è quella della “omonimia *pros hen*” (stesso nome ma differenti definizioni categoriali). Tutto l’essere che c’è è quello che può essere detto dal linguaggio. L’aporetica aristotelica è insita nella difficoltà, propria dell’“uso” linguistico (vedi *Metaph.* Δ) delle espressioni linguistiche, di esprimere la molteplicità dei significati di ogni ente/parola.

¹⁵⁶ Fronterotta pensa, invece, ad un originario mélange di essere e diverso, e specifica: “Mi sembra che, nel quadro della riflessione di Platone, emergano due sole vie di accesso ad una simile originaria compenetrazione di essere e diversità, ed entrambe alquanto problematiche: ricorrendo alla ‘giustapposizione’ demiurgica messa in scena nel *Timeo*, con l’intervento estrinseco (e in fin dei conti irrazionale) di un *tertium*, il demiurgo, che funge da agente causale separato capace di operare una sintesi del vero essere (il modello ideale) e dell’assoluta diversità (il materiale sensibile) per dare vita all’universo; oppure riconoscendo nell’originario essere-diverso il presupposto impensabile e indicibile, che dovremmo definire, un po’ anacronisticamente, trascendentale, di ogni discorso e di ogni pensiero, in altre parole quel presupposto che deve rimanere impensabile e indicibile proprio

Pensiamo, quindi, che Platone si ponga, con la sua concezione dell'essere, in una prospettiva piuttosto coerente con quella di Parmenide, in quanto egli si è fatto propugnatore della "verità dell'essere", non della "verità del divenire dell'essere".

Inoltre, con qualche ragione, possiamo anche dire che quello di Platone è un parricidio che va "al di là" del suo essere forma della volontà di potenza, nonostante nei confronti della parola di Parmenide abbia pur usato una qualche violenza, ma leggera; cioè il suo è un superamento delle posizioni parmenidee, troppo rigidamente legate ad una concezione dell'essere veneratamente e tremendamente pura, che si attua guardando alla correttezza di un discorso eticamente condotto, guidato da una sua necessità intrinseca, che fa riferimento direttamente ad una struttura dell'essere, che impone da sé la sua verità. Dobbiamo precisare che per "volontà di potenza" intendiamo la "vita", come quell'essere incessante superamento di sé, nella interrelazione dei campi di forza in cui consistono le molteplici "differenze" del mondo, nell'assenza di soggetto, nell'eterno ritorno del "diverente", non dell'"identico"¹⁵⁷.

La confutazione di Parmenide può essere inteso addirittura come un atto sacrificale di "purificazione" (*Soph.* 230B-E), da intendersi nella dimensione socratica¹⁵⁸ di una indagine accurata e profonda, oltre che degli altri, del sofista che si cela in ognuno di noi. Dunque, cercando la natura del Sofista, come afferma Platone stesso, potremmo riuscire a trovare anche la natura del Filosofo¹⁵⁹.

3.1.1.-Originarietà dell'Identico e del Diverso.

In che senso, quindi, il *Sofista* di Platone avvia un discorso che potremmo ritenere risolutivo nei confronti del problema Sofistico? Nel senso che tale discorso esaurisce le possibilità argomentative dello stesso discorso Sofistico, il quale ritiene possibile ammettere che non vi è differenza sostanziale tra vero e falso, ovvero che sia possibile dire sia che tutto è vero (cioè è), sia che tutto è falso (cioè non è); però anche il discorso di Platone corre un rischio simile.

in quanto *pre-supposto* di ogni pensabilità e dicibilità". FRONTEROTTA, *Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel "Sofista" di Platone*, cit., p. 55.

¹⁵⁷ Platone, dopo aver citato il pensiero di Parmenide (fr. 7, vv. 1-2) in *Soph.* 237A, in 237B afferma: "Proprio da lui proviene questa testimonianza, ma sarà il discorso stesso, una volta sottoposto a una tortura di grado leggero, a fornirci la testimonianza più evidente di tutte" (trad. it. di F. Fronterotta, in PLATONE, *Il Sofista*, cit., p. 307). Cfr., per il concetto di volontà di potenza, F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Pasqualotto e S. Giametta, Milano, Rizzoli, 1997⁷ (or. Milano 1985), spec. pp. 497-512.

¹⁵⁸ Cfr. G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 138 sgg. Questo può anche portarci ad affermare che esiste una superiore "ironia" nel discorso platonico, una ironia in senso complesso, non semplice, per cui quello che viene detto a un tempo è e non è ciò che si intende; il suo contenuto superficiale è inteso come vero in un senso, falso in un altro.

¹⁵⁹ Cfr. PLAT. *Soph.* 253C.

Infatti, il Diverso non è l'Essere, ma piuttosto partecipa dell'Essere, come per essere Diverso, e in quanto tale differente dall'Identico, dovrebbe essere identico a sé in quanto Diverso, quindi partecipare anche dell'Identico; ma questo contrasta proprio con la sua stessa natura. L'Identico dovrebbe risultare come una caratteristica più "originale" del Diverso, rispetto all'Essere. Il Diverso, infatti, dovrebbe venir compreso a partire dall'Identico, carattere costitutivo dell'Essere, di tutto ciò che è, cioè di essere identico a sé. Inoltre l'Essere è prima (è fondamento) della relazione tra Identico e Diverso, relazione come partecipazione del Diverso all'Identico; l'Identico dovrebbe partecipare a sua volta del Diverso in quanto differente dal Diverso. Ma come può il Diverso, in quanto è, essere identico a sé, quindi possedere la caratteristica tipica dell'Identico, che è differente dal Diverso?

Il non essere che è (Diverso), è in quanto "Altro" dall'essere. L'Essere è fondamento di qualsiasi relazione, e dovrebbe essere costitutivamente strutturato sull'Identico, sull'essere identico a sé di tutto ciò di cui si dice che è. Ma tanto il Diverso non è l'Essere, quanto consente l'Altro dall'Essere, cioè il non essere che è; esso permette, quindi, di pensare l'essere del non essere. Il Diverso obbliga il pensiero a pensare l'Identico, carattere costitutivo dell'essere sé di tutto ciò che è, come differente dal Diverso. Quindi anche il Diverso può essere pensato come origine della relazione tra l'Identico e il Diverso. Ma, a differenza del Diverso, l'Identico non può essere il non essere che è, come l'Altro dall'Essere, in quanto è costitutivamente proprio di tutto ciò che può soltanto essere. Dunque, se l'Essere è fondamentalmente "relazione", e "relazione" tra Identico e Diverso e tutti gli altri generi, per essere tale deve essere costitutivamente strutturato sul Diverso, il quale consente la comunicazione tra essere e non essere e, in quanto è capace di fare questo, sembra essere una caratteristica più originaria dell'Identico.

L'essere è il presupposto del rapporto all'essere, ma in quanto strutturato sul Diverso, in ultima analisi come compresenza del non essere che è all'Essere. Il problema è, a nostro parere, non tanto accettare il fatto che l'Essere sia costitutivamente strutturato sull'Identico, il quale, quindi, inevitabilmente è coestensivo all'Essere, ma piuttosto cercare di capire in che senso lo stesso Identico partecipi del Diverso, e viceversa, quindi come poter pensare il Diverso coestensivo all'Essere. Sembra assurdo pensare il non essere che è coestensivo all'Essere, perché, così facendo, ogni ente che è, viene anche a non essere, quindi ad essere costitutivamente sia identico a sé, sia "differente", cioè "in relazione con". La logica non vorrebbe che le cose stiano così, la realtà dinamico - ontologica dell'Essere, invece, sì; la realtà dell'Essere vuole quindi l'assurdo?

3.2.0.-Il principio di Non-Contraddizione.

Il principio di non contraddizione è, prima di tutto, un principio avente valore semantico, in base al quale, quando diciamo qualcosa, noi decidiamo di dire quel preciso qualcosa; ad esempio diciamo di essere andati a Megara o di non esserci andati, non l'una e l'altra cosa insieme nello stesso tempo. Ma il dire riguarda il nostro rapporto semantico alla realtà, non riguarda la costituzione della realtà come è in sé. Se infatti il principio di non contraddizione avesse valore ontologico, non avrebbe più senso il dire l'espressione del principio stesso, perché esso afferma la possibilità di pensare la contraddizione come reale, mentre, nello stesso tempo, afferma l'impossibilità della realtà della contraddizione stessa: ammetterebbe la realtà di ciò che vorrebbe, in realtà, negare come possibilità reale. Ascoltiamo le parole di Aristotele:

“(...) è impossibile che lo stesso insieme appartenga e non appartenga allo stesso secondo lo stesso (e tutte le altre determinazioni che potremmo aggiungere consideriamole aggiunte, per evitare difficoltà di carattere logico); questo per l'appunto è il più saldo di tutti i principi (...). E' di fatto impossibile a chiunque sostenere che lo stesso sia e non sia, come alcuni credono dica Eraclito: non è appunto necessario che ciò che uno dice, costui pure lo sostenga. Se dunque non si ammette che i contrari appartengono nello stesso tempo allo stesso (e consideriamo aggiunte a questo enunciato le determinazioni consuete), e se l'opinione che sostiene la contraddizione è di fatto un'opinione contraria a un'opinione, è chiaro che è impossibile che la stessa persona sostenga nello stesso tempo che lo stesso è e non è; altrimenti colui che su questo punto si ingannasse avrebbe nello stesso tempo opinioni contrarie.

(...) Si può tuttavia dimostrare per via confutatoria anche a questo riguardo tale impossibilità, però solo al patto che l'avversario dica qualcosa; se invece non dice nulla, è ridicolo cercare cosa dire in risposta a chi nulla discorre poiché appunto non tiene alcun discorso. Costui, in quanto tale, sarebbe senz'altro simile ad una pianta. (...). Ebbene, il punto di partenza in tutti i casi di questo genere non è pretendere che si dica che qualcosa o è o non è – poiché subito si potrebbe obiettare che sta appunto lì la petizione di principio -, ma che almeno si dia un qualche significato, e per sé e per gli altri; di fatto ciò è necessario, dal momento che qualcosa si dice. Per chi invece non dà significato, viene meno la possibilità di discorrere sia rivolgendosi a se stesso, sia rivolgendosi ad un altro. Solo se qualcuno accetta di significare, ci sarà dimostrazione: da quel momento in effetti ci sarà

qualcosa di determinato. Ma il responsabile allora non è colui che dimostra ma colui che sostiene l'assalto: volendo distruggere il discorso sostiene un discorso".¹⁶⁰

Aristotele sostiene la validità del principio di non contraddizione nella dimensione del pensare la realtà di ciò che si dice, per non finire col dire tanto per dire. E' il nostro rapporto alla realtà il problema, perché la realtà stessa è nella misura in cui viene detta e detta nella misura in cui viene pensata. Decidi di significare?, quindi di pensare veramente ciò che dici?, dunque ciò che dici deve avere un rapporto alla realtà, e la realtà è che nessuno può pensare allo stesso tempo doppiamente, sostenendo che una stessa cosa sia e insieme non sia.

Il principio di non contraddizione costringe a distinguere più piani, che sono distinti ma non separati: il piano del pensare distinto da quello del dire, distinti entrambi dal piano dell'essere. Questo principio ha, proprio per questo motivo, un valore eminentemente ermeneutico, dice cioè che l'essere si manifesta in una integrale dimensione ermeneutica; giungiamo ad esso mettendoci in cammino, non partiamo da esso. Infatti, l'essere non può essere l'immediato, perché il nulla non è, semplicemente. Se infatti l'essere fosse l'immediato, dovremmo togliere l'essere a ciò che non ne ha proprio. L'essere è invece il significato che va cercato. Nel nulla noi non vediamo alcun essere, e questo non per un motivo logico, ma per un motivo semantico: se infatti diciamo il nulla gli attribuiamo dell'essere, ma nel rapporto semantico con la realtà ciò risulta contraddittorio, perché il nulla non è, semplicemente.

Proprio perché l'essere si manifesta in una fondamentale dimensione ermeneutica, cercando l'essere del nulla noi non lo troviamo; se fossimo partiti dall'essere (del nulla), quando esso viene detto, avremmo constatato che la sua realtà è auto-contraddittoria, mentre la sua realtà vera è quello di significare come nulla, cioè come ciò che non ha alcuna relazione con la realtà (di qui l'auto-contraddizione).

Ma, vogliamo ripeterlo, tra il piano semantico del dire il pensiero nel suo rapporto con la realtà e il piano ontologico della realtà stessa c'è una fondamentale differenza. Se, infatti, questa differenza non ci fosse, non potremmo pensare il nulla come ciò che non ha alcun rapporto con la realtà.

¹⁶⁰ ARIST. *Metaph.* Γ 1005b 19-32; 1006a 11-26. La traduzione italiana è di S. Maso in ARISTOTELE, *La decisione del significare. Il libro Gamma della Metafisica*, introduzione di B. Cassin, testo critico, commentario di B. Cassin e M. Narcy, edizione italiana a cura di S. Maso, trad. it. Bologna, Zanichelli, 1997 (or. Paris 1989), pp. 73 sgg.

3.3.0.-Conclusione.

Concludendo: se la soluzione platonica toglie il terreno di sotto i piedi alla volontà argomentativo del Sofista, che vorrebbe rifugiarsi nell'oscurità del niente, ove è possibile che tutto sia considerato come vero oppure falso, non come l'una o l'altra cosa limitatamente e *katati*-logicamente alla realtà effettiva dei casi, la soluzione aristotelica toglie la possibilità del suo esistere stesso, perché il Sofista vive della e nella contraddizione. Ridotto ad una pianta che in effetti non parla, il Sofista muore.

PARTE II

RIFORMA DEL PENSIERO

CAPITOLO IV

4.1.0.-La contemporaneità del problema sofistico.

All'inizio dell'età della *technè* il movimento della Sofistica antica pose alla società del suo tempo, nelle sue dimensioni politica e culturale, delle domande che sono problematiche anche per la società d'oggi, tanto che esse attendono ancora una risposta precisa. Ad esempio, la domanda riguardante come pensare e rendere coerenti tra loro le diversità di più popoli nel momento in cui essi vengono a contatto, avvicinando culture, modi di vita, pregiudizi; la domanda riguardante i modi e i metodi di trasmissione del potere, e quelli caratterizzanti la trasmissione della cultura; la domanda circa lo statuto della realtà e la questione di ciò che è vero (falso), o meglio ritenuto tale da questo o quel gruppo sociale o individuo.

In particolare il problema della verità sembra particolarmente presente nella riflessione sofistica; che esistano delle prospettive della verità significa: che la verità è una, ma vista in più modi, oppure che è molteplice essa stessa? Ancora, che la verità sia prospettica significa: che esiste oppure non esiste uno o più portatori della verità (uno o più "che cosa" e uno o più "chi").

Ci sembra che per il Sofista la domanda fondamentale è: "Chi afferma la (quella particolare) verità?", piuttosto che "Che cos'è la (quella particolare) verità?". Possiamo dire, in effetti, che per il Sofista ha poco senso attuare una indagine sul senso oggettivo della verità, il suo essere cioè indipendente dalla posizione situata esistenzialmente dell'individuo o gruppo sociale che ne afferma i contorni.

Se infatti la verità avesse un senso oggettivo – ipotizziamo come potesse considerare la questione il Sofista - non vi potrebbe essere effettiva discussione attorno ad essa, ma vi potrebbe essere soltanto un discorso rivelativo e disvelante, quasi profetico. Oltre tutto tale verità oggettiva riguarderebbe prevalentemente ciò che è immediatamente presente, anche se pur deve essere colto al di là della sua stessa apparenza, in quanto è la verità. Una volta rivelata, la verità oggettiva sarebbe disponibile a tutti e manifesterebbe un sapere stabile, epistemico, non relativo e simulatore.

Il gioco del Sofista, invece, sta tutto nel convincere gli altri che la verità non si può cogliere in base ad una rivelazione quasi divina, rivelazione capace di offrirne l'aspetto luminoso e chiaro, quasi lampante, ma necessita di un discorso oscuro, non necessariamente confuso; pur potendosi cogliere aspetti diversi della verità, cioè non essendo essa qualcosa di oggettivo e assoluto, tuttavia per il Sofista la verità, come la falsità, è totalizzante, nel senso che tutto potrebbe essere vero, come tutto potrebbe essere falso. E' possibile arrivare a conoscere tale

verità (o falsità) totalizzante dopo un lungo e faticoso tirocinio, possibile pagando gli insegnamenti dello stesso Sofista, pedagogo *ante litteram*.

Con la Sofistica il concetto di verità viene laicizzato; esso occupa tutto il campo della disputa intorno alla questione della giustificazione razionale dell'ordine della realtà che questo o quello gruppo sociale o individuo ritiene essere quello più utile, pragmaticamente utile, alla vita associata.

I tre aspetti fondamentali della visione del mondo del movimento sofistico trovano nel tema della verità la loro strutturazione razionale; la potenza di trasformazione delle cose della *techne* (aspetto tecnologico), rende possibile l'organizzazione sociale del dominio sulla realtà (aspetto politico), nella prospettiva che vede l'uomo, autentico animale politico, unico responsabile della validità della misura (legge) che governa la fenomenalità (o non fenomenalità) delle cose, poiché la divinità è inconoscibile (aspetto teologico). Se la trascendenza del divino è inconoscibile, data la limitatezza della vita e del conoscere dell'uomo, essa non può dettare la verità della dimensione tutta umana della realtà delle cose, ma può fare da riferimento soltanto per quei valori cardine che costituiscono il sentire più autentico dell'uomo (rispetto e giustizia), sentire che rende possibile il suo vivere associato.

Con le teorizzazioni di Protagora e Gorgia, gli antichi filosofi/sofisti di cui abbiamo discusso, viene a tema anche la questione della negazione dell'assoluto da parte di un sapere tragico in quanto posto di fronte ad opposizioni irriducibili. La loro parola persuade, e la loro *aisthesis* si confronta con l'instabilità dell'apparenza, in un'epoca in cui l'arte era fonte di liberazione (*katharsis*: scarica impulsiva). Con la negazione dell'assoluto si afferma anche la possibile morte dell'arte (*Auflosung* Hegeliano, *Abgrund* Nietzscheano): abolizione del mondo vero, cioè l'abolizione del mondo apparente (falso). Rimane la nuda *cosalità* della cosa, il nudo volto della persona, la maschera che cela il vuoto. E se la morte dell'arte, il risolversi dell'immediato nel mediato, dell'apparenza in verità, ci pone di fronte a questo vuoto, anche il mediato, la verità, sarà maschera. Si vuole che esista x, si ha fede che esista x, cioè che esista x è una ipotesi: la verità non è che un mobile esercito di metafore.

La domanda allora è: come è possibile la scienza? Se la scienza procede per principi e definizioni (congetture) mediante prove ed errori (confutazioni), la discussione che ha luogo nella scienza può "definire" la verità? In questa prospettiva la verità sembra essere solo un non-nome, cioè può solo predicare e non essere predicata. Diciamo allora: io voglio che esista x, se x "è vero". Dire "x è vero" è possibile solo in un dibattito pubblico (pre-dicato: detto di fronte), ove gli oggetti della discussione sono predicati eventualmente dalla verità, e la verità

è in-definibile, l'espressione del para-dosso: la cosa è nome, il nome è metafora, la metafora è convenzionale, il convenzionale è arbitrario, l'arbitrario è para-dossale, il para-dossale...?

Così pensiamo anche che le opinioni (*doxai*) non siano necessariamente “infondate”, ma in qualche modo espressione di un bisogno. La *doxa* si pone nell'ordine dell'ipotetico. L'esistenza dell'*x*, dicevamo, dipende dalla volontà, da una fede; lungi dall'essere, allora, nell'ordine delle convinzioni, l'esistenza di *x* è nell'ordine delle opinioni: è appunto una ipotesi. Dire “*x* è vero” è affermare di una opinione il suo essere vera, infatti potrebbe essere anche falsa. Se diciamo di qualcosa che è vero, diciamo anche che è non falso; ma quando comincia ad essere non falso il vero? In un dibattito pubblico, ove qualcuno ha la possibilità di dire di ciò che è ritenuto Vero (o Falso): “è Vero” oppure “è Falso”. Questo ulteriore dire in base a che cosa può dire il Vero oppure il Falso? Neppure un possibile accordo finale è esente dalla considerazione di essere una ipotesi, cioè una opinione.

In effetti il dire che dice per allusioni, che non procede per opposizioni nette (è/non è, vero/falso, giusto/ingiusto, bene/male), il dire che non si riferisce del determinato ma rimane al “così e così”, o al silenzio allusivo, non entra nell'agone retorico del dibattito pubblico, può rimanere nella dimensione privata (del lasciar fare lasciar passare), si mantiene nel suo ambiente, nutre se stesso (mantiene anche l'altro nel suo ambiente, lascia che anche l'altro si nutra). L'allusione è infatti il tentativo di dire il vuoto come ciò che non si lascia riempire in modo definitivo, che può sempre alludere ad una eccedenza.

Interrogiamoci su che cosa significhi la parola para-dossale. Paradossale è ciò che va contro le opinioni correnti della normatività sociale stabilita: il paradosso mina l'ortodosso. Nel Buddhismo zen, ad esempio, la paradossalità fa parte di un meccanismo di distruzione non solo dell'ortodosso della socialità stabilita, normalizzata, ma anche della vera e propria malattia della propria ortodossia, il proprio pensiero astratto. Come ha osservato Marco Gazza¹⁶¹, la paradossalità è legata alla contraddizione; la contraddizione è un muro oltre il quale non si può andare senza cambiare piano visuale nel mentale; ciò comporta, tra l'altro, l'impermanenza e la delocalizzazione dell'io.

AmMESSO che la Sofistica antica fosse un movimento di pensiero (forma di vita) che mirava a qualche fine sociale, non era certo nelle sue intenzioni far giungere le persone all'illuminazione finale, come accade nel Buddhismo zen, quanto piuttosto minare

¹⁶¹ Cfr. M. GAZZA, *Figure della paradossalità in L. Wittgenstein e nel buddismo zen*, Simplegadi, 1999/4.2, pp. 43-61. Per una bibliografia minima sul Buddhismo Zen, cfr. LIN-CHI, *Non puoi piantare un chiodo nel cielo: gli insegnamenti di un maestro zen*, a cura di F. Rondolino, trad. it. Milano, Arnoldo Mondadori, 2010 (or. 1120); D. T. SUZUKI, *Saggi sul Buddhismo Zen*, 3 voll., trad. it. Roma, Mediterranee, rist. 2001-2004 (or. I. 1927, II 1933, III 1934); T. IZUTSU, *La filosofia del Buddhismo Zen*, trad. it. Roma, Astrolabio – Ubaldini, 1984 (or. 1977).

l'ortodosso, negando l'assoluto, attraverso l'uso del linguaggio, sempre nel linguaggio; questo indipendentemente dal suo essere una pratica di vita.

Certo la parola "Assoluto" fa problema. L'origine etimologica (*Ab-solutus* participio passato del verbo latino *Ab-solvere*) è già intrisa di molteplici significati; e così è nella storia della filosofia da Platone attraverso Boezio e Cusano fino ad Hegel, dopo il quale la questione sembra finita in secondo piano, sostituita dal problema del significato delle parole verità e fondamento. Il significato della parola Assoluto, dal punto di vista etimologico e storico-filosofico, sembra poter riassumere in sé tutta la questione della Sofistica nei confronti della Verità. Dalla questione del significato incondizionato (completo) o condizionato (incompleto) della parola "essere", al problema gnoseologico della condizionatezza o incondizionatezza delle idee prodotte dall'io (Kant, Fichte), e della sintesi universale di Soggettività e Oggettività (Schelling, Hegel). La tematica dell'Assoluto è la tematica principe dell'Idealismo; ricordiamo che è con Hegel che la Sofistica viene ufficialmente riabilitata alla discussione filosofica. Con Nietzsche, poi, si pone in tutta la sua potenza, dopo le filosofie di Spinoza e Feurbach, il problema dell'Antropomorfismo; egli arriva ad annunciare la morte di Dio e l'avvento dell'Oltre-uomo. Con la svolta linguistica nell'ambito della filosofia analitica il problema della conoscenza diventa tutto immanente al linguaggio. Con E. Severino, infine, si afferma l'immanente eternità del singolo ente, diveniente solo in quanto riflesso dell'immutabile essere, inseparabile dall'essere dell'ente.

4.2.0.-Come si pone il problema della Soggettività – Individualità: l'Identità narrativa.

A nostro giudizio, il problema fondamentale della teoria della conoscenza e della epistemologia dell'epoca moderna, e post-moderna, è il modo di accesso alla verità da parte della soggettività della singola individualità. Potremo spiegare così la differenza tra Soggettività e Individualità: la Soggettività è il modo di darsi interno di un sistema vivente dotato di razionalità (uomo), l'Individualità è il modo di darsi esterno rispetto all'ambiente di un sistema vivente dotato di razionalità ed unitarietà. Il tramonto dell'epoca della filosofia della coscienza, tramonto che noi qui diamo come fenomeno acquisito del dibattito filosofico ¹⁶², ha avuto come conseguenza fondamentale la sostituzione dello storico rapporto tra Soggetto e Oggetto da parte del rapporto auto-poietico tra Sistema e Ambiente ¹⁶³. Considerare in particolare il

¹⁶² Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 e 1997 (or. 1981), I vol., spec. pp. 515-529.

¹⁶³ Cfr. N. LUHMANN, *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1990 (or. 1984).

concetto di Sistema vuol dire innanzitutto concepire l'Individualità della Soggettività come originariamente integrata in una molteplicità, in cui l'*Ego* non può fare a meno di almeno un *alter*, con il quale istituisce una relazione simbolica con il suo agire comunicativo, a tal punto che questo *alter*, in realtà, è un *Alter-ego*.

Sviluppare questo rinnovato modo di affrontare la tematica della Soggettività-Individualità, potrebbe portarci molto lontano dal tema del nostro elaborato; tale sviluppo comporterebbe una trattazione a parte, complessa e articolata.

Noi qui ci limiteremo ad una analisi della trattazione, attuata da P. Ricoeur nella sua fondamentale opera *Temps et récit*¹⁶⁴, del tema dell'identità narrativa, cioè di un certa prospettiva attraverso la quale considerare quello che abbiamo detto essere un rinnovato modo di intendere il tema della Soggettività-Individualità, secondo uno sviluppo schematico.

Ricoeur sembra ritenere che ciò che viene narrato riguardo al mondo simbolico dell'uomo nel suo agire comunicativo sia la sua azione; tale narrazione avviene grazie ad un sistema strutturato in base a due fondamentali componenti, la *Temporalità* e la *Struttura Narrativa*.

Temporalità: R. tratta di questa componente in collegamento con la trattazione agostiniana del tema dell' *intentio/distentio animi*¹⁶⁵; questo è composto da tre aspetti: attenzione (presente), memoria (passato) e attesa (futuro). L'aspetto soggettivo interno del tempo è dato dall'Attenzione, dall'Attesa e dal Ricordo. L'aspetto individuale esterno è dato, secondo le analisi di Sant'Agostino, dal movimento delle stelle fisse (tempo cosmico), rispetto al quale il soggetto è posto di fronte all'oggettività del mondo come parte del creato. Secondo tutte queste componenti si dà un movimento di concordanza nell'agire dell'uomo, in base al quale lo spirito agisce (attende, pone attenzione e ricorda), e un altro movimento di discordanza in base al quale lo spirito è attivo (pone attenzione) oppure passivo (attende, ricorda); la passività è il presupposto dell'attività poiché l'animo agisce guidato dall'immagine impronta (attesa, ricordata), una volta che l'animo ha subito l'azione della sua attività stessa (attenzione).

Struttura Narrativa: R. collega questa seconda componente alla trattazione della *Poetica* di Aristotele, ove la narrazione dell'azione determina una equivalenza tra la sua rappresentazione (*mimesis praxeos*) e la connessione dei fatti (*mythos*). Da un punto di vista dell'estensione dell'opera, l'aspetto soggettivo interno della struttura narrativa è il passaggio dalla cattiva sorte alla buona e viceversa, mentre l'aspetto individuale esterno è dato dal fatto che lo spettatore deve abbracciare la rappresentazione con un solo sguardo. Da un punto di vi-

¹⁶⁴ P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3 voll., trad. it. Milano, Jaka Book, 1986-87-88, (or. Paris 1983-84-85). **Le analisi che seguono si riferiscono solo in parte alla teorizzazione di P. Ricoeur.**

¹⁶⁵ Sant'Agostino, *Confessioni*, XI, 28,38, cfr. [<http://www.sant-agostino.it/index2.htm>].

sta della finalità dell'opera, invece, l'aspetto soggettivo interno è dato dal fatto che la narrazione deve essere strutturata in base ad una logica causale seguendo le leggi del verosimile e del necessario, che è dato dalla dimensione culturale tipica di una visione del mondo e del divenire delle cose, dettata dall'intelligenza pratica; l'aspetto individuale esterno è dato dal fatto che l'opera deve mirare al piacere del conoscere, dell'apprendere, il primo vero piacere del testo, che il lettore deve riconoscere nella struttura del testo stesso, nel suo creare effetti di mutamento, agendo sulla emotività del lettore e purificandolo delle sue stesse emozioni.

Ma come può essere ricomposto il circolo ermeneutico tra struttura narrativa (essere) e temporalità?; l'una è in relazione all'altra, assume significato in relazione all'altra. Il circolo ermeneutico si risolve attraverso la strutturazione mimetica del/nel racconto, in base alla quale mediante la figurazione tropologica e retorica dell'intrigo, può essere individuato un "percorso da un tempo prefigurato (mimesi I) ad un tempo rfigurato (mimesi III), attraverso la mediazione di un tempo configurato (mimesi II)" ¹⁶⁶. La funzione rappresentativa della coscienza del soggetto (Soggettività), in base alla quale il soggetto si rapporta alla presenza dell'oggetto, viene subordinata alla capacità mimetica del racconto, in base alla quale il soggetto si rapporta all'ambiente strutturato come sistema vivente che agisce auto-poieticamente grazie al suo agire comunicativo.

Mimesi I: Tempo Prefigurato. Caratteristiche: 1. Componenti della comprensione pratica (chi, che cosa, perché, con chi, come, ecc.); in particolare la narrazione presuppone l'azione e l'azione viene trasformata dalla narrazione (lato soggettivo interno); 2. Risorse simboliche del campo pratico: cultura come "meccanismo simbolico di controllo" ¹⁶⁷. L'uomo attraverso il concetto di cultura riesce e riassumere la sua filogenesi nella sua ontogenesi; la storia dell'uomo è di per sé intellegibile e ordinata da tutto un sistema di simboli significanti che lo hanno accompagnato e orientato nei millenni del suo sviluppo filogenetico; quando, poi, come individuo pone a se stesso il problema della sua *paideia*, egli ripercorre la narrazione simbolizzata dell'azione di quegli stessi simboli significanti, assumendo una ben precisa forma di vita, la quale ultima è sottoposta al controllo della "regola" ¹⁶⁸ (lato individuale e-

¹⁶⁶ RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., I vol., p. 93.

¹⁶⁷ Cfr. C. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1998 (or. New York 1973), pp. 58-60.

¹⁶⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, edizione italiana a cura di Mario Trinchero, trad. it. Torino, Einaudi, 1999 (or. Oxford 1953), par. 201: "Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà essere messo anche in contraddizione con esso. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione." (Ivi, p. 108).

sterno); 3. La Intra-temporalità (*Innerzeitigkeit*): *Besorgen* (prendersi cura di cose) ¹⁶⁹. R. afferma, per concludere, che “ciò che importa è il modo in cui la prassi quotidiana ordina [in senso causale] uno in rapporto all’altro il presente del futuro, il presente del passato e il presente del presente. E’ infatti questa articolazione pratica che costituisce il più elementare induttore narrativo” ¹⁷⁰.

Mimesi II: Tempo Configurato. L’ordine dell’Intrigo (*mythos*). L’azione, vista nella sua infinita apertura del e al senso, la traccia ¹⁷¹, ci svincola da una considerazione puramente referenziale dell’intreccio, che è invece nell’ordine ideale del noematico. E’ necessario guardare ai caratteri strutturali del racconto nell’ordine dell’intrigo, nella connessione causale dei fatti. L’intrigo ha una funzione mediatrice, la quale si realizza su tre livelli: 1. tra eventi o accadimenti individuali, visti nel loro mutare, e una storia vista come un tutto; 2. la costruzione dell’intrigo compone insieme fattori eterogenei (agenti, fini, mezzi, motivazioni, interazioni, circostanze, ecc.), che sono tipiche del quadro paradigmatico, semantico, della prefigurazione, facendo apparire l’ordine sintagmatico di quelle componenti; questo sta a significare che c’è una differenza tra l’ordine configurato di elementi effettivi, reali (*in praesentia*, sintagmatico), e l’ordine prefigurato mentale o meglio culturale-simbolico (*in absentia*, associativo o paradigmatico) degli stessi; 3. l’intrigo è mediatore grazie ai suoi caratteri temporali propri, come sintesi dell’eterogeneo, perché organizza due dimensioni temporali: a). una cronologica, la storia fatta di avvenimenti; b). una non cronologica, grazie alla quale l’intrigo trasforma gli eventi in storia. “Tale atto configurante consiste nel ‘prendere assieme’ le azioni particolari o quelli che abbiamo chiamato gli accadimenti della storia; da questa diversità di eventi l’atto configurante ricava l’unità di una totalità temporale” ¹⁷². Questo atto configurante, nota Ricoeur, ha una parentela stretta con il concetto di giudizio riflettente presente nella *Critica del Giudizio* di I. Kant ¹⁷³. Come nell’ultima *Critica* kantiana il giudizio riflettente fa capo alla facoltà di sentire e questa media tra intelletto e ragione, nella prima *Critica* è l’immaginazione produttrice e schematizzante le categorie del giudizio a fungere da mediatrice tra intelletto e intuizione ¹⁷⁴. Così può essere istituita una relazione analogica tra l’attività produttiva dell’atto di configurazione dell’intrigo (giudizio riflettente, lato soggettivo interno) e

¹⁶⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chioldi con le glosse a margine dell’autore, trad. it. Milano, Longanesi, 2005 (or. 1927, 2001¹⁸), spec. par. 80.

¹⁷⁰ RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., I vol., p. 103.

¹⁷¹ Cfr. E. LEVINAS, *Umanesimo dell’altro uomo*, a cura di Alberto Moscato, trad. it. Genova, il melangolo, 1985 (or. Montpellier 1972), pp. 31-92.

¹⁷² RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., I vol., p. 111.

¹⁷³ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, traduzione italiana di Alfredo Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 1992⁶ (or. 1790), par IV, pp. 14-16.

¹⁷⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della Ragion pura*, A 137-147/B 176-187. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1981 (or. 1929), pp. 114-173.

l'immaginazione produttrice che schematizza (lato individuale esterno), in quanto l'intrigo "produce una intelligibilità mista tra ciò che è (...) stato chiamato (...) il tema, il 'pensiero' della storia raccontata e la presentazione intuitiva delle circostanze, dei personaggi, degli episodi e dei mutamenti di fortuna che fanno lo svolgimento" ¹⁷⁵.

Mimesi III: Tempo Rifigurato. Qui si attua una comunicazione tra mondi, una "fusione di orizzonti" ¹⁷⁶, che può istituirsi quasi mediante un tacito "patto sociale" tipico dell'atto estetico ¹⁷⁷, tra il mondo del testo e il mondo del lettore mediante quell'unità semantica fondamentale che è la frase, ove il linguaggio va al di là di sé: dice qualcosa a proposito di qualcosa. Il linguaggio diviene così tema di discussione nella misura in cui, istituendo su di sé una logica basata sul Medesimo, secondo la nota posizione delle scienze linguistiche e semiotiche ove predomina la funzione autoreferenziale del mezzo linguistico, si deve poter pensare anche il suo Altro, si deve poter pensare senza tema di contraddizione anche la pensabilità di ciò che è extralinguistico, nel senso di una referenza concreta, e non solo noematica, al mondo.

Abbiamo così da porre attenzione anche ad altre componenti, come il **testo**, il quale è ciò che innesca un problematico circolo vizioso tra mimesi I e mimesi III, perché è ciò che caratterizza entrambi. Il circolo si risolve facendo notare che le due mimesi sono momenti interdipendenti ma separati e che vi è forse la possibilità di ammettere una struttura pre-narrativa che precede il momento della narrazione vera e propria. La narrazione dell'azione presuppone una azione che chiede di essere narrata in base ad una sua struttura pre-narrativa (la temporalità, l'identità narrativa, *ipseità*). Inoltre abbiamo anche il **lettore** nell'atto della lettura, il quale è ciò che consente il passaggio da mimesi II a mimesi III, tra l'esplicazione produttiva (configurata) dell'opera e la sua capacità applicativa, momento fondamentale del problema ermeneutico ¹⁷⁸, perché la storia raccontata è una storia da raccontare, ove il racconto e il mondo del raccontare trovano una loro asintoticità insita nella incommensurabilità tra il tempo del raccontato e il tempo del vissuto.

Ricoeur riprende proprio a tal fine le tematiche dell'opera gemella di *Tempo e Racconto*, cioè *La Metafora viva*, e invita a pensare questa capacità referenziale del linguaggio, che parla nell'essere a proposito dell'essere, nella dimensione del metaforico, dell'"essere come..." che porta con sé la possibilità di un "vedere come..." ¹⁷⁹.

¹⁷⁵ RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., I vol., p. 114.

¹⁷⁶ Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, traduzione a cura di Gianni Vattimo, Milano, RCS Bompiani, 2004¹⁴ (or. Tubingen 1960), pp. 350-358.

¹⁷⁷ Cfr. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., par 41 spec. p. 123.

¹⁷⁸ Cfr. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 358-363.

¹⁷⁹ Cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte II, XI, pp. 255-298.

L'identità narrativa rappresenta quello che è un personaggio per un'opera letteraria: essa è un polo attrattore dell'azione dell'uomo. L'ambito dell'identità narrativa copre anche la dimensione concettuale. Infatti essa è sostanziata da un duplice rimando concettuale, cioè l'*Ipseità* e l'*illeità*¹⁸⁰, ove il secondo concetto sta a monte del primo, lo spiega e, allo stesso tempo, rimanda ad un senso preciso dell'essere. L'*illeità* significa quell'essere Egli, da parte di un esserci, coinvolto in un discorso etico, che consente, nella dialettica del Medesimo e dell'Altro tipica della natura dell'essere, che l'altro non venga ridotto al medesimo, ma rimanga "lui stesso", identità narrativa. L'*illeità* è nell'ordine del segno, dell'essenteci stato: è traccia. La traccia è un al di là dell'essere, è il viso, che non può essere ridotto alla pura presenza di ciò che è presente, ma che è, piuttosto, un rimando alla relazione, qualcosa che nella sua nudità originaria rimanda al desiderio. L'essere traccia da parte del viso è nell'ottica della responsabilità etica per l'altro, nella messa in discussione del se stesso (*idem*), nel "conosci te stesso". Il desiderio proietta in un al di là dell'essere, nell'infinito, di ciò che non viene mai appagato, ma che nel suo svolgersi temporale, nel suo essere un essenteci stato, un passato, non può non essere, una volta narrato, in relazione anche agli altri tempi, il presente e il futuro, quindi è apertura al senso, è apertura di senso. Il significare dell'immaginario. Libertà. Il viso è in relazione ad Altri. E' al di là, Ex-tasi, fuori dalla stasi. Il movimento è il segreto dell'essere. Possiamo dire che la relazione tra l'essere del racconto, nella traccia di ciò che è essenteci stato, e il tempo, come ciò che ha sempre da avvenire, infinita apertura al e del senso, trova nell'identità narrativa una nuova opportunità ontologica. L'essere proprio lui di quell'esserci, tema di un discorso etico (*Ipseità*).

4.2.1.-L'ambiente dell'identità narrativa: l'interazione lettore – testo.

A nostro giudizio, la caratteristica fondamentale che consente all'individuo di esplicitare la sua soggettività come identità narrativa è il desiderio. Esso rappresenta la spinta dinamica che consente di plasmare auto-poieticamente la soggettività dell'individualità rispetto al suo ambiente caratteristico, costituito da un mondo d'Altri, cioè da altre Soggettività – Individualità, che dovrebbero a loro volta essere interessate dal desiderio. Il mondo d'Altri è un sistema strutturato, la cui vita è costituita dalla dinamica della interazione simbolica tra le Soggettività – Individualità, le quali sono tutte interessate dalla caratteristica di essere delle identità narrative. Questa caratteristica rende ogni Soggettività - Individualità, ad un tempo, sia un individuo singolo, dotato di una identità personale e che desidera narrarsi e sentir narrare, sia una

¹⁸⁰ Cfr. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., pp. 31-92.

individualità sociale, dotata di identità sociale e che è interessata dall'attività narrativa stessa. Ogni Soggettività – Individualità è dunque interessata dall'attività della lettura – interpretazione di ciascun mondo (identità personale) che costituisce il mondo d'Altri (identità sociale); in base ad una analogia, possiamo caratterizzare tale attività come quella riguardante un lettore di fronte ad un testo.

Continuando l'analogia lettore – testo, possiamo dire che il desiderio rimanda alla dimensione del piacere e dell'emozionale, alla dimensione corporale dell'esperienza della lettura. L'attività della lettura agisce sul nostro corpo in modo tale che noi possiamo dire: provo piacere per quanto sto leggendo perché esso è questo, perché questo è proprio questo. Il piacere è nella misura del dicibile ¹⁸¹. “Il testo è il linguaggio senza il suo immaginario” ¹⁸², è un linguaggio incarnato, nel corpo, e in quanto tale è “apertura originaria” ¹⁸³ al mondo, al suo senso possibile, all'ideologico, all'immaginario. Il testo è il luogo della “significanza”, ovvero è il luogo del “senso in quanto prodotto sensualmente” ¹⁸⁴. Il piacere del testo, durante la sua lettura amica, è il sensuale: tutti possiamo sentirci per lungo tempo come colui che produce il testo, *sentiamo di vivere* con il nostro corpo una reale vita diversa da quella che noi stessi *pensiamo di vivere* attraverso il significato del testo. Trasposti con il nostro pensiero, attraverso il testo, in un orizzonte di mondi possibili ¹⁸⁵, siamo spettatori di qualcosa che è atopico, nel senso di aperto, perché disloca il nostro sentire rispetto al nostro pensare e perché la struttura del testo stesso, ora da un punto di vista semiotico inteso come fenomeno artistico, si fa improbabile, ambigua, incoativa di ordini possibili, nella misura in cui la ricezione del testo è situata in un rapporto comunicativo ¹⁸⁶. Nel considerare il testo come opera aperta, il problema non è tanto il fatto che viene messo in secondo ordine, rispetto al contenuto di informazione, il significato, o il senso dell'opera stessa, ma che questo senso è trasmesso e ricevuto con un ordine più complesso, un ordine tendente all'aumento del suo disordine, cioè tendente ad uscire dal consueto, dal dato, con un aumento del suo grado di ambiguità. Ci riferiamo a quella ambiguità che viene recepita mediante il nostro sentire sensibile, emozionale, corporeo: è cioè la sensualità intesa come apertura attraverso l'emozionale di ordini possibili. Ma gli ordini possibili sono dati perché il testo induce in noi un meccanismo psicologico di ricerca di

¹⁸¹ R. BARTHES, *Il piacere del testo*, in ID., *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, a cura di Carlo Ossola, trad. it. Torino, Einaudi, 1999 (or. Paris 1994; or. de *Il piacere del testo* Paris 1973), p. 89.

¹⁸² Ivi, p. 99.

¹⁸³ Cfr. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1993⁴, pp. 65 sgg.

¹⁸⁴ BARTHES, *Il piacere del testo*, cit., p. 122. Cfr. E. DETTI, *Il piacere di leggere*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1987, pp. 11-13.

¹⁸⁵ Cfr. U. ECO, *Lector in fabula*, Milano, RCS Bompiani, 2006¹⁰ (or. Milano 1976), pp. 122-173.

¹⁸⁶ Cfr. U. ECO, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, RCS Bompiani, 2006⁷ (or. Milano 1962). Per la trattazione della differenza tra i concetti di significato e informazione, cfr. ivi, pp. 95-151.

significato; questo significato va ricercato perché non è precisamente dato, perché è dato in forma ambigua, perché è sentito come fonte di informazione che bisogna cercare di ordinare dopo che essa stessa è stata sentita, nella sua complessità, come sommovimento emozionale.

Tutto questo è possibile perché nell'attività della lettura noi abbiamo a che fare non con un oggetto reale, che possiamo toccare e spostare, ma con un oggetto irreali¹⁸⁷, un'immagine, che è tale, che esiste realmente solo per l'immaginazione, per la fantasia, nella forma di un testo. E' solo nell'immaginazione che l'oggetto irreali trova la possibilità di essere messo in movimento come oggetto di cui possiamo disporre, avere cura. Ma ad esso manca l'individuazione. L'oggetto irreali è oggetto per la facoltà di sentire che mette in campo l'emozionalità del lettore; esso è un oggetto che sta tra l'io e il suo altro e crea un ponte tra essi. Certo tra l'oggetto e la coscienza di cui è contenuto, deve esserci una differenza, perché altrimenti la coscienza si perderebbe, diventando oggetto, e non avrebbe più senso chiedersi che cosa è reale o irreali. Ma la coscienza è l'immagine dell'oggetto, possiede essenzialmente un suo contenuto, un suo noema, un suo senso, cioè un certo modo di darsi dell'oggetto. Per far questo l'oggetto deve essere sottoposto al principio di individuazione. Quando questo principio non regola più il modo d'essere dell'oggetto, quando l'oggetto è irreali, è il soggetto stesso, la coscienza, che deve costituirsi come principio di determinazione individuante, riconoscendo dentro di sé quelle note caratteristiche che rendono l'oggetto reale, oggetto di una esperienza possibile.

In ogni caso l'irreali non è un nulla d'essere, ma piuttosto qualcosa che, mettendo a repentaglio la coscienza nella sua integrità, come mancasse ad essa il terreno sotto i piedi, fa sentire con maggiore forza la necessità di quel terreno: innesta cioè un processo di ricerca del significato, un processo di trasformazione, tale che si passa in realtà non dall'irreali al reale, ma dal non cosciente al cosciente. E' un conoscere se stessi.

Ciò che è fondamentale per comprendere come questo processo sia possibile è la considerazione che vi è un rapporto fondamentale tra ciò che ci si aspetta e ciò che ci accade, ovvero che in realtà noi esperiamo il mondo in base ad un orizzonte di attesa. Fare questo significa che noi ci rapportiamo al mondo non in maniera immediata, intuitiva pura, come sarebbe nel sogno di una fenomenologia pura che non fosse perfettamente cosciente di sé, ma partendo da alcuni punti di appoggio e di partenza, che sono insiti nella nostra costituzione cognitiva e che, seguendo la tradizione kantiana, chiamiamo "categorie"; esse, a loro volta, sono frutto del nostro modo di giudicare il mondo. Tali categorie, quando vengono applicate alla realtà,

¹⁸⁷ Cfr. G. P. SARTRE, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, nuova edizione a cura di Raoul Kirchmayr, trad. it. Torino, Einaudi, 2007 (or. Paris 1940), pp. 185-202.

vengono schematizzate, cioè riescono ad essere rilevanti semanticamente per una esperienza di ogni oggetto possibile.

Il significato del testo è dunque rilevabile mediante tali categorie, una volta che vengono applicate al testo stesso, mentre la sua significanza si attua mediante la correzione che l'attività schematizzante dell'immaginazione riceve dal modo che abbiamo di intuire la realtà sensibile della nostra esperienza vissuta, una volta che il significato del testo viene compreso; questo processo si attua mediante un meccanismo basato su prova ed errore¹⁸⁸.

Secondo Ricoeur vi è una fondamentale negatività nel movimento dialettico che presiede al meccanismo dell'effetto/risposta. Tale negatività è insita nel fatto che vi è uno scarto fondamentale tra la rappresentazione del mondo, con tutte le convenzioni che costituiscono lo schema con il quale lo organizziamo, e il mondo stesso: in questo scarto ciò che riguarda davvero il mondo viene messo tra parentesi, cioè viene de-pragmatizzato. A questo punto entra in gioco l'esperienza del lettore che modifica lo schema della rappresentazione del mondo attraverso quello che è il suo mondo di lettore. Un primo significato viene messo tra parentesi e messo alla prova con un altro significato familiare al lettore. Questo secondo significato (familiare) fa percepire la perdita di familiarità del primo. La coscienza, quindi, inverte quel dato significato producendo una nuova rappresentazione del mondo che modifica la prima, facendo cadere quel gioco di credenza/illusione che era stato la risultante della *volontaria sospensione della incredulità*; il lettore si forma così una esperienza viva del testo, che assume quindi significanza.¹⁸⁹

Il problema dell'identità narrativa si pone in questo limite, nel limite del mondo, nell'io; e se essa è già, come ogni essere, in che senso è ricerca di sé? Essa è un orizzonte. Per essere raggiunto questo orizzonte richiede un impegno generoso, un dono di sé. In fin dei conti l'io, a cui fa capo l'identità narrativa, questo luogo non luogo, questo indeterminato della persona e che rende tale persona responsabile per l'altro, se coinvolto dalla dinamica del desiderio per l'altro, queste quinte dietro il sipario della scena di una storia narrata, questo io deve saper rispondere alla domanda: voglio avere una storia?, un mondo?, il mondo di una storia narrata? "Scrivere è dunque svelare il mondo e al tempo stesso proporlo come un compito alla generosità del lettore"¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Cfr. E. H. GOMBRICH, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, trad. it. New York, Phaidon, 2002 (or. Washington 1959), spec. p. 94. Cfr. K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1992 (rist.) (or. London 1963).

¹⁸⁹ RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., III vol., *Il tempo raccontato*, pp. 241-279, spec. p. 262.

¹⁹⁰ J. P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura*, in ID., *Che cos'è la letteratura*, trad. it. Milano, il Saggiatore 1960 (or. Paris 1947-48-49), pp. 117-214, spec. p. 149.

Potremmo sostenere, seguendo con qualche ragione le indicazioni di U. Eco, che attraverso l'attività narrativa potremmo trovarci nella condizione in cui la realtà della vita stessa è un bosco narrativo, perché è esperita come narrazione: quest'ultima "dà forma al disordine dell'esperienza"; "passeggiare in un mondo narrativo ha la stessa funzione che riveste il gioco per un bambino"¹⁹¹, cioè è un gioco in cui è fondamentale il desiderio, da parte di chi attua l'esperienza, di vedere e sentire narrare quella stessa esperienza, perché essa trovi un senso¹⁹². Ma questo non tanto perché chi vede o ascolta, o legge, riesca ad assumere una identità mediante la narrazione di altri, identità reificata in un rapporto politico, sociale, ma in quanto quell'identità, già costituita in quanto vede e ascolta, desidera assumersi eticamente il compito di essere una identità che sente la negatività dell'altro come opportunità per la propria positività. L'altro è infatti anch'esso la negatività, l'altro in quanto diverso, sotto qualche aspetto, da ciò che è usuale e mi attendo dal mondo. Perché il mio mondo è costituito dalla introiezione delle caratteristiche svelate dalla negatività dell'altro, mediante le storie raccontate da altri su altri, quando quelle prime caratteristiche sono messe al confronto con le caratteristiche del mio mondo, nel mentre di una ricerca del significato. Poi queste stesse caratteristiche vengono assunte in una nuova costituzione del mio mondo, dopo che esso è stato proiettato, esprimendolo, sulla realtà che è condivisa pubblicamente con altri tu che stanno oltre il mio io: confronto di un mondo con altri mondi. E' l'immaginazione che rende possibile questo strano processo che è tipico del crescere leggendo. Questo lo diciamo nel senso che per l'uomo, essere carente e determinato dalla cultura, dal linguaggio, dal simbolico, il mondo stesso è un libro da leggere e nel confronto del quale ogni età ha la sua modalità di lettura¹⁹³.

Certo, poi, è la lettura di libri stampati che può far crescere e sviluppare questa cultura, essenziale alla vita dell'uomo. Ma l'altro non è un libro stampato; nemmeno il mondo lo è. La realtà non è scritta in caratteri a stampa; questi sono, piuttosto, la positività che ci costituisce. Rispondendo alla domanda: "che cos'è l'uomo?", dicendo "l'uomo è ciò che dicono dei caratteri a stampa!", non andremmo tanto lontano dalla nostra condizione di uomini dell'epoca dei libri e delle biblioteche, epoca che ci caratterizza da lunghi secoli. Questo accade perché ciò che l'uomo è, o almeno la sua immagine riconosciuta pubblicamente, passa attraverso ciò che su di esso è stato narrato nei libri (cfr. Derrida, *Il n'y a pas de hors-texte*¹⁹⁴).

¹⁹¹ U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University, Norton Lectures 1992-1993*, Milano, RCS Bompiani, 1994, p. 107.

¹⁹² Cfr. A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 2007⁷ (or. Milano 1997), pp. 46-64.

¹⁹³ Cfr. H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1984 (or. 1981); J. A. APPELYARD, *Crescere leggendo. L'esperienza della lettura dall'infanzia all'età adulta*, trad. it. Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1994 (or. Cambridge 1990).

¹⁹⁴ J. DERRIDA, *Della grammatologia*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1998² (or. 1967), pp. 219 sg.

Ciò che consente la scrittura, come la lettura, ciò che è capace di parola, non è propriamente il fenomeno sensibile di cui siamo fatti, oggetto di studio medico-antropologico, ma è il soggetto trascendentale intelligibile che sta a monte della nostre azioni, cioè l'anima intenzionale che è fonte della nostra esperienza viva. Ci troviamo così di fronte o ad un paradosso o ad un nuovo problema della fede.

Se è un paradosso, l'anima intenzionale rimanda ad un mondo intellegibile che è condizione strutturale di intelligibilità della realtà in generale; quindi rimanda ad una struttura ultima rispetto alla quale tutte le ipotesi e i modelli conoscitivi fanno riferimento, e che man mano viene svelata, senza che però possa essere conosciuta completamente. Il paradosso sta nel fatto che tale struttura, che si dà come ammessa, è tuttavia sempre assente ¹⁹⁵.

Se è un nuovo problema della fede, ammettiamo allora che questa anima intenzionale sia motivo di speranza ¹⁹⁶, un'apertura al e del senso; essa ci dà il senso di ciò a cui dovremmo affidarci, sospesi tra l'immanenza "del credere a" e la trascendenza di una totalità del senso. Da qui si può facilmente ritornare al paradosso di prima, se non si attua una conversione del cuore. Potremmo pensare, però, che il nuovo problema della fede potrebbe non dispiacere, soprattutto quando la conversione del cuore è compresa come un atto che, di fronte al paradosso, abbassa le armi di una lotta condotta con la sola ragione; può essere aperta, così, la porta del mondo della agape fraterna, la quale tenta, per lo meno, di uscire dalla logica di un eros egoistico.

Considerare in tale modo il concetto di Soggettività-Individualità, cioè in un rapporto essenzialmente mimetico con la realtà ¹⁹⁷, ci porta a considerare che è tale anche il suo modo di accesso alla verità; a nostro parere non è più il singolo individuo a porsi di fronte al problema cardine del pensare e del sapere, ma un intero Sistema vivente in modo auto-poietico nei confronti del suo Ambiente. Per questo motivo potrebbe essere fuorviante il modo in cui il contemporaneo filone di studi riguardante la filosofia della mente e della coscienza pone i termini del problema del difficile rapporto mente-corpo; sarebbe necessario, come da più parti già viene detto, considerare preventivamente che cosa può un corpo e in che cosa consiste effettivamente la sua natura, anche da un punto di vista della sua mera costituzione fisico-materiale. Qualora decidessimo, con avvedute ragioni, che la posizione corretta rispetto al suddetto problema fosse tutta insita nella espressione "la mente è corpo" (o alternativamente

¹⁹⁵ Cfr. U. ECO, *La struttura assente: la ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. Milano 1968), pp. 251-380, spec. p. 355.

¹⁹⁶ *Lettera agli Ebrei*, 11,1: "La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono".

¹⁹⁷ Cfr. W. TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee: l'arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica*, trad. it. Palermo, Aesthetica ed., 1993 (or. Warszawa 1976), pp. 307-352.

“la mente non è corpo”), dovremmo chiederci in che senso intendere il significato di quella copula “è” (o alternativamente “non è”) ¹⁹⁸.

4.3.0.-Il problema dell’Oggettività: A. Korzybski.

Parallelamente e in relazione alla delineazione del modo in cui poter pensare la questione della Soggettività–Individualità, vi è l’altro importante problema, cioè quello dell’Oggettività. Per trattare di quest’ultima questione potremmo cominciare da alcune considerazioni di Alfred Korzybski. Dovrebbe essere cosa risaputa che non è possibile pensare ciò che è assolutamente identico, perché esso dovrebbe pur sempre partecipare di altro (differenza) per poterlo pensare. L’opera di K. sembra caratterizzata dalla volontà di smantellare l’assoluto identico, ritenuto la causa di un vero e proprio blocco mentale per l’uomo nella sua reazione semantica alle parole che usiamo per dire la realtà del mondo, blocco che potrebbe portarlo addirittura alla malattia mentale. Al fine di perseguire il bene dell’uomo, insito nella sua salute mentale stessa, K. introduce un altro modo di pensare tale identico, affinché l’uomo, nella sua maturità dell’epoca della scienza, si rapporti ad esso in maniera sana, pensando cioè che è la relazione, il principio di ordine e il vincolo temporale che possono relativizzarlo. Paradossalmente, K. vorrebbe impedire che l’uomo si rapporti al pensiero dell’identico assoluto in modo estremamente forte, a tal punto che sembra introdurre un nuovo assoluto, la concezione assoluta del non-identico. L’Aristotele che è oggetto della critica di K., in base all’accusa che egli sarebbe il propugnatore storico dell’assolutamente identico, è più simile a Parmenide di Elea; certo è l’Aristotele della *Metafisica* più che della *Fisica*.

Per K. dovremmo riportarci al mondo circostante (il territorio) organizzando il pensiero, in combinazione con il nostro sentire sensibile, per successivi livelli di astrazione, dal livello non linguistico della percezione immediata sensibile dell’evento fisico, al livello linguistico

¹⁹⁸ Cfr., per una introduzione alla filosofia della mente e della coscienza, M. DI FRANCESCO, *La coscienza*, Roma – Bari, Laterza, 2000; S. GENSINI, A. RAINONE (a cura di), *La mente: tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci, 2008; N. BLOCK, O. FLANAGAN, G. GUZELDARE (a cura di), *The nature of consciousness: philosophical debates*, Cambridge (mass.) – London, Mit. Press, 1997; S. GUTTENPLAN (a cura di), *A companion to the philosophy of mind*, Oxford, Blackwell, 1994. Per la questione delle relazioni tra lingua e pensiero, cfr. L. HJELMSLEV, *Lingua e pensiero* (1936), in R. GALASSI, B. MORANDINA (a cura di), *Lingua e pensiero*, Padova, Poligrafo, 2004, pp. 11-20; N. CHOMSKY, *Il linguaggio e la mente*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2010 (or. 1. ed. 1966; 3. ed. Cambridge 2006); ID., *Linguaggio e problemi della conoscenza*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1991 (or. Cambridge 1988); ID., *Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente: linguistica, epistemologia e filosofia del linguaggio*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2005 (or. Cambridge 2000). Per le questioni di neuro-psicologia, cfr. G. DENES, L. PIZZAMIGLIO (a cura di), *Manuale di neuropsicologia: normalità e patologia dei processi cognitivi*, Bologna, Zanichelli, 1996²; M. F. BEAR, B. W. CONNORS, M. A. PARADISO, *Neuroscienze: esplorando il cervello*, trad. it. Milano, Elsevier Masson, 2007 (or. 2001²). Per una trattazione prettamente neurologica, cfr. J. G. NICHOLLS, R. A. MARTIN, B. G. WALLACE, *Dai neuroni al cervello*, trad. it. Bologna, Zanichelli, 1997 (or. 3. ed. 1992).

stico della descrizione linguistica dell'oggetto e delle inferenze che su tale descrizione si possono fare, ad ulteriori livelli di sempre maggiori astrazione del pensiero. Il problema di K., come rilevato da Bateson nella conferenza *Forma, sostanza e differenza* (1970)¹⁹⁹, sembra consistere nel come concepire la mente dell'uomo nel suo rapporto strutturale e differenziale alla realtà; certo **la mappa non è il territorio**, nel senso che non può rappresentare assolutamente il territorio, ma solo differenzialmente e strutturalmente. Proprio per questo motivo, allora, potremmo dire che la mappa è il territorio per via di approssimazione; infatti lo schema concettuale (la teoria) non si contrappone assolutamente al suo contenuto (il mondo), ma essi formano un tutto integrato. Pensare diversamente sarebbe porsi in una prospettiva elementalistica, che nella teorizzazione di K. ha il significato di prospettiva separante ed isolante, cioè tale che obbliga a pensare, ad esempio, la mente separata dal corpo, il linguaggio separato dalla realtà che descrive (o costruisce), la teoria separata dal mondo. K. vorrebbe evitare questa posizione elementalistica, che egli attribuisce a persone che possono essere benissimo considerate come degli imbecilli (sic!)²⁰⁰ che necessitano di cure. Tuttavia, se coloro che vogliono curare degli imbecilli, ammesso che costoro possano essere curati, non si rendono conto che pur sempre la mappa è il territorio, nel senso che mappa e territorio non possono essere separati in modo assoluto, ma la prima rappresenta il secondo in base ad un rapporto di analogia strutturale e differenziale, per via di approssimazione, come potrebbero soltanto mettere in atto l'eventuale cura, che dovrebbe consistere nel rimappare il territorio mentale del bisognoso di cure? K. pare dunque sostenere, nel suo *Science and Sanity*²⁰¹, sua autentica mappa concettuale, che la mappa che essa rappresenta non sarebbe ciò che descrive (o costruisce), cioè il territorio della malattia che affligge il conoscere errato dell'uomo, mentre in realtà vorrebbe che lo fosse, e in quanto tale capace di rappresentare lo schema utile a progettare un efficace sistema di cura. L'errore di K. consiste nel pensare che nell'espressione "**la mappa è il territorio**", mappa e territorio non sono due diversi che sussistono ciascuno con il loro proprio significato in sè e per sé, e poi in un secondo momento composti assieme a formare la loro unità semantica, il loro esserci, ma sono l'espressione di una identità immediata e assoluta, e in quanto tale in grado di costituire un blocco mentale per la reazione semantica della persona.

¹⁹⁹ Cfr. G. BATESON, *Verso una ecologia della mente*, trad. it. Milano, Adelphi, 2007²⁴ (or. 1972), pp. 488-506.

²⁰⁰ Def. Imbecille: propriamente debole, languido, infermo, essendo formato da IN e *BECILLUM* forma indebolita da *BACILLUM*, diminutivo di *BACULUM* (bastone), che è l'appoggio di chi sta male in gambe. Oggi più che del fisico, dicesi del morale e quindi vale Scemo di cervello.

²⁰¹ A. H. S. KORZYBSKI, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York, International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1933 (3. ed. 1948; 4. ed. 1958 CD-ROM first edition 1996: [<http://esgs.free.fr/uk/art/sands.htm>]).

K. sembra volere perseguire programmaticamente tale errore, per far apparire più chiaramente l'errore non cosciente dell'imbecille.

Nel capitolo 18. di *Science and Sanity*, per far meglio comprendere la sua posizione, K. espone la sua concezione concettuale di numero, arrivando a criticare la concezione di numero inteso come classe di classi. Ci dà da pensare, tuttavia, il fatto che se diciamo che la rappresentazione dei numeri interi 29 e 23 in base 10 è

$$[29 = 2 \cdot 10^1 + 9 \cdot 10^0] = \mathbf{R(9,2)}$$

e

$$[23 = 2 \cdot 10^1 + 3 \cdot 10^0] = \mathbf{R(3,2)}$$

e che

$$\mathbf{29 > 23}$$

dovremmo renderci conto che tale rappresentazione e tale disuguaglianza riguardano la natura formale del concetto di numero, e cioè:

1. La struttura formale del numero;²⁰²

2. La natura relazionale del numero.

A destra e a sinistra dell' = abbiamo dei simboli, e precisamente i due insiemi di numeri $\mathbf{A}_{29} : \{29, 2, 10, 9, 1\}$ e $\mathbf{B}_{23} : \{23, 2, 10, 3, 1\}$; ciascun numero di questi due insiemi possiede una sua rappresentazione esattamente come quella indicata. Inoltre abbiamo altri simboli come quelli appartenenti all'insieme $\mathbf{C} : \{=, *, +, [,], \mathbf{R}, (,)\}$. Tutti i simboli degli insiemi A, B e C hanno un loro significato (una struttura, delle proprietà, ecc.). Il significato di tutti questi simboli riguarda la loro forma logica.

La rappresentazione del numero, la sua forma logica, cambia in dipendenza dalla base numerica di riferimento, lasciando invariata la struttura operativa, data dall'insieme di simboli $\mathbf{C} : \{=, *, +, [,], \mathbf{R}, (,)\}$. Una stessa struttura operativa dà luogo, per ciascun numero considerato, ad una classe; considerando il numero come entità generale ed astratta, il numero è una classe di classi. I numeri 29 e 23 sono ciascuno una classe, strutturata operativamente, che ha una relazione (d'ordine) con l'altra.

²⁰² Cfr. A. C. CAPELO, M. FERRARI, G. PADOAN, *NUMERI: aspetti storici linguistici e teorici dei sistemi di numerazione*, Padova, Decibel; Bologna, Zanichelli, 1990, spec. pp. 53-103.

K. ritiene che sia troppo ambigua la definizione del concetto di numero come classe di classi, perché non rispetterebbe l'ordine dei livelli di astrazione tipica della sua impostazione teorica ²⁰³. Ci chiediamo, tuttavia, se ha senso chiedersi se il concetto di classe riguarda la proprietà che accumuna un insieme di individui oppure sia un individuo specifico essa stessa. Una classe può essere entrambe le cose se pensata in relazione a una struttura di ordine di successivi livelli di astrazione, in base alla quale una classe intesa come individuo (insieme) può far parte di un'altra classe di livello superiore (tipi logici).

Rispetto agli esempi numerici sopra riportati si possono inoltre considerare i seguenti livelli di astrazione: 1. Il simbolo numerico (l'oggetto, l'individuo); 2. La sua rappresentazione di base numerica variabile secondo quella specifica struttura operativa (l'insieme di individui); 3. La classe numerica generata da quella struttura operativa (il concetto dell'oggetto di partenza). Contrariamente a quanto ritiene K. anche se il concetto di numero è rappresentato dall'espressione "classe di classi" si possono razionalmente considerare successivi livelli di astrazione, senza confusione o ambiguità.

Concludendo, riteniamo che non sia motivo di un blocco mentale considerare l'espressione "**la mappa è il territorio**"; infatti mappe diverse disegnano territori diversi, con maggiore o minore approssimazione. Se due individui possiedono due mappe diverse, solo la loro buona volontà potrà far sì che comprendano se tali mappe disegnano lo stesso territorio oppure no, e se tali mappe disegnano lo stesso territorio, in che senso possono comprendere che è lo stesso territorio.

4.3.1.-Il problema dell'Oggettività: Il principio di Gravitazione.

Potremmo avere, ad esempio, la convinzione che sia un fatto, nel senso di "costruito teoricamente", che la "forza gravitazionale" potrebbe avere significato principalmente "locale", a livello della struttura fisico-dinamica complessa delle galassie ²⁰⁴, al più di gruppi di galassie. Infatti la "capacità gravitazionale" di un numero n di corpi in movimento, masse inerziali, n per quanto grande sempre finito, potrebbe non significare la somma, o prodotto, delle singole capacità gravitazionali dei corpi interessati dalla inter-relazione (gravitazionale). Certo la "capacità gravitazionale" è l'"inter-relazione" tra n corpi appartenenti a strutture fisiche dinamiche complesse, dove ciascun corpo relazionato viene considerato singolarmente, ovvero sia considerando "questo" corpo relazionato con "questi altri" corpi, ognuno singolarmente

²⁰³ KORZYBSKI, *Science and Sanity*, cit., cap. XVIII, pp. 255 sgg.

²⁰⁴ Cfr. J. BINNEY, S. TREMAINE, *Galactic Dynamics*, Princeton, Princeton University Press, 1994³.

preso come relazionato ad altri corpi, e così via. Dato un corpo gli “altri corpi” relazionati sono compresi in un certo “raggio di inter-influenza” (gravitazionale), che dovrebbe essere considerato “finito”, ogni corpo avendo, per la sua stessa massa, una certa sua “sfera di influenza gravitazionale” (curvatura della spazio-tempo). Le Galassie, intese come strutture fisiche dinamiche complesse, potrebbero possedere la “capacità gravitazionale” localmente, in quanto singole galassie, o al più a livello di un sistema di galassie, qualora si intendesse un gruppo di galassie organizzato strutturalmente dalla capacità gravitazionale, e solo in quanto la possiedono a livello locale potrebbero riuscire a formare un Cosmo, organizzato gravitazionalmente in senso globale; tale Cosmo sarebbe formato così da isole di masse (Galassie) inter-relate gravitazionalmente.

Dunque potremmo ritenere che la forza gravitazionale, che è il prodotto delle masse considerate diviso la loro reciproca distanza al quadrato e il tutto moltiplicato per la costante di gravitazione G , rappresenti solo un aspetto della capacità gravitazionale, tanto da potersi intendere come Universale in quanto riguarda qualsiasi massa inerziale relazionata con qualche altra massa inerziale, ma non in quanto possa riguardare una proprietà in base alla quale ogni massa inerziale sia relazionata con ogni altra massa inerziale del Cosmo.

Inoltre il Cosmo potrebbe non avere proprietà fisico-dinamiche unitarie, o omogenee (ad esempio lo spazio cosmico potrebbe non avere curvatura costante; su grande scala è trascurabile la concentrazione della materia nel Cosmo); il Cosmo si potrebbe considerare, a livello locale, anisotropo (da un punto di vista della concentrazione della materia), pur potendolo considerare, con buona approssimazione, anche isotropo (radiazione cosmica di fondo). Infatti è difficile comprendere se, con fondate teorie e determinati, corroborati, modelli teorici (vedi il problema della sotto-determinazione empirica delle teorie scientifiche ²⁰⁵), il Cosmo possa essere considerato come veramente e unicamente discreto o veramente e unicamente

²⁰⁵ Def. Sotto-determinazione empirica della teoria scientifica: “i dati osservativi non determinano compiutamente una teoria, tant’è che è possibile costruire un numero indefinito d’ipotesi di descrizione dei dati osservabili, le quali possono anche essere in contraddizione tra loro, ma che appaiono tutte compatibili con gli osservabili di partenza; problemi: 1. Le molteplici descrizioni teoriche sono una sola teoria scritta in modi diversi, oppure ogni diversa descrizione è una diversa teoria?; 2. [Supponendo che ogni diversa descrizione è una diversa teoria], come possiamo dirimere la questione intorno a quale sia la teoria vera (o più vera) – se siamo realisti sulle teorie -, o più valida (in qualche senso) – se siamo antirealisti sulle teorie? Naturalmente non possiamo ricorrere al tribunale dell’esperienza, poiché le teorie sono empiricamente equivalenti, almeno relativamente agli osservabili; 3. Pur essendo empiricamente equivalenti relativamente agli osservabili [e sempre supponendo quanto al punto 2.], le molteplici teorie sono però diverse rispetto ai non-osservabili in quanto, per non essere descrizioni linguisticamente equivalenti, devono ammettere non-osservabili diversi; in questo caso, come si giustifica l’introduzione dei non-osservabili?” in G. BONIOLO, P. VIDALI, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 173-182, spec. pp. 173 sg. Collegata alla tesi della sotto-determinazione della teoria è la tesi della Sovra-determinazione teorica dell’esperienza, la quale asserisce che “dato un complesso di ipotesi teorico-interpretative [le teorie di prima], è sempre logicamente possibile concepire un insieme di dati che, se si verificassero, mostrerebbero l’insostenibilità o l’inadeguatezza empiriche di tale complesso” in P. PARRINI, *Il valore della verità*, Milano, A. Guerini Ass., 2011, pp. 161-174, spec. 168 sgg., spec. p. 170.

continuo. Considerando le più importanti costanti fisiche fondamentali, in particolare la costante di gravitazione universale (G) e la costante di Plank (h), che riguardano lo stato inerziale della materia da un punto di vista, la prima macro-cosmico, la seconda (quanto d'azione) micro-cosmico, si può dire che il Cosmo sembra poter essere generalmente continuo globalmente, e discreto localmente (microscopicamente). Infine, la natura dualistica onda-particella dello stato dinamico microscopico della materia, materia che possiamo considerare come fondamentalmente costituita da carica elettrica, reitera la coppia continuo (onda elettromagnetica) e discreto (particella).

4.3.2.-Il problema dell'Oggettività: Il Teorema di J. S. Bell.

Tuttavia esistono prove sperimentali che, in base al teorema delle disuguaglianze di J. S. Bell, mostrerebbero con buona approssimazione che nessuna teoria sulla realtà del mondo fisico possa essere completata a livello locale, ovverosia che la realtà di tale mondo sarebbe non-locale: il Cosmo sarebbe un unico tutto perfettamente integrato in sé²⁰⁶. Bell propone delle interpretazioni dei risultati sperimentali basati sulle sue ipotesi, le quali permetterebbero di pensare molteplici e possibili mondi della meccanica quantistica. La prima interpretazione, e la principale, è una concezione di natura pragmatica. Quando studiamo l'universo nell'infinitamente grande e nell'infinitamente piccolo, non dobbiamo pretendere di aspettarci che i concetti costruiti in base alla nostra esperienza quotidiana continuino a funzionare, cioè "non abbiamo comunque alcun diritto di insistere su concetti come lo spazio, il tempo, la causalità o persino l'assenza di ambiguità"²⁰⁷. L'interpretazione più fantasiosa postulerebbe l'esistenza di molteplici universi paralleli; la più problematica postulerebbe, in base al principio di complementarità di Bohr, la natura profondamente contraddittoria del mondo fisico. Cercare una soluzione semplice che risolva i nostri dubbi sulla realtà del mondo fisico, se esso sia continuo o discreto, se esso sia tale o tal'altro a livello macro-cosmico o a livello microscopico, significa forse rifiutarsi di ammettere che il modo di pensare che procede per opposizioni precise e assolute può calmare la nostra ansia ma non risolvere dubbi che troveranno sempre modo di ripresentarsi.

Forse potremmo pensare che si può dire del Cosmo quello che si può dire dell'Essere, il quale è determinato apofanticamente da modelli (schemi, figure e forme di pensiero), e cioè che è l'unità del molteplice. Il Cosmo potrebbe essere l'unità del molteplice non nel senso che

²⁰⁶ Cfr. J. S. BELL, *Dicibile e indicibile in meccanica quantistica*, introduzione di A. Aspect, traduzione di G. Lorenzini, con un saggio di R. Figari e G. Trautteur, trad. it. Milano, Adelphi, 2010 (or. 1987).

²⁰⁷ Ivi, pp. 241-260, spec. 251.

tale molteplice sia unitariamente inter-relato, ma nel senso che è l'unità di molteplici isole, le Galassie, le quali errano nello spazio-tempo cosmico (ipersferico e infinito). Inoltre dato che vi sono più modelli sulla dinamica evolutiva del Cosmo, il suo concetto è anche l'unità di tali molteplici modelli, non nel senso che tali molteplici modelli rimandino ad una unica realtà, ma nel senso che tale realtà potrebbe essere essa stessa molteplice, cioè non univoca.

4.3.3.-Il problema dell'Oggettività: Il problema del Continuo.

Proviamo ora a chiederci in che senso intendere l'espressione "lo spazio-tempo sarebbe infinito". Potremmo intendere l'espressione nel senso che lo spazio-tempo potrebbe essere caratterizzato dalla capacità potenziale e infinita di essere se stesso (il Cosmo sembra espandersi). Del resto ci sembra un assurdo pensare, non solo da un punto di vista fisico, il continuo spazio-tempo cosmico contenuto in un unico infinito attuale di qualche tipo, perché potremmo sempre pensare tutta una serie di infiniti attuali, per potenze successive di infinito; un pensiero di questo tipo è esemplificato matematicamente dalla teoria della aritmetica transfinita.

Non bisogna confondere, però, l'astrazione matematica con una possibile realtà fisica, anche se in generale ogni realtà del mondo fisico (macro-cosmico e micro-scopico), sembra difficilmente pensabile senza attuare una qualche astrazione, soprattutto di tipo matematico.

Pensare, contrariamente, che ci sia un unico infinito in atto di qualche tipo, assomiglia per molti aspetti por mente al problema dell'Ipotesi del Continuo. Ricordiamo a tal fine che l'Ipotesi del continuo riguarda la questione, secondo la formulazione ad esso data da G. Cantor nel 1878 (non consideriamo la forma dell'Ipotesi generalizzata del continuo), se:

$$2^{\aleph_0} = \aleph_1$$

C. aveva dimostrato che \aleph_1 è il numero cardinale immediatamente successivo ad \aleph_0 ²⁰⁸. In particolare C. intendeva con \aleph_0 il numero cardinale transfinito minimo, corrispondente alla cardinalità dell'insieme dei numeri naturali, e con 2^{\aleph_0} , ove con 2 si intende il cardinale dell'insieme $\{0,1\}$, intendeva la cardinalità del continuo lineare, ovvero la potenza dell'insieme dei numeri reali compresi tra 0 e 1 sulla retta reale, estremi inclusi. Per potenza di un insieme egli intendeva, dato l'insieme M, $P(M) = 2^M$, ovvero l'insieme di tutti i sottoin-

²⁰⁸ Cantor definiva così il concetto di Cardinalità: "Con 'insieme' intendiamo ogni riunione M in un tutto di oggetti m (che vengono detti 'elementi' di M) della nostra intuizione o del nostro pensiero. Ad ogni insieme M spetta una ben determinata 'potenza' o 'numero cardinale' che è quel concetto generale che si ottiene da M quando si astragga dalla natura particolare dei suoi elementi e dall'ordine col quale essi sono dati".

siemi di M . Si dimostra facilmente che $2^M > M$ (teorema di Cantor, o della *diagonalizzazione*). Da notare che C. con la sua teoria dell'infinito proprio o attuale rispondeva alle obiezioni, famose, di Aristotele a questo tipo di "cattivo" infinito; secondo Aristotele: 1. esistono solo numeri finiti che si possono contare, ma questa è una *petitio principii*, perché è chiaro che mediante il contare possiamo riconoscere solo insiemi finiti; 2. se esiste l'infinito attuale, esso annullerebbe *ipso facto* il numero finito, ma C. dimostra che l'aggiunta del finito all'infinito, modifica quest'ultimo. Certo aggiungere l'infinito al finito significa annullare il secondo. Aristotele non ha neppure lontanamente intravisto l'idea che l'infinito potesse essere l'immateriale, in quanto considerava solo insiemi i cui elementi si possono concretamente contare²⁰⁹.

Secondo C. l'infinito attuale può presentarsi in tre forme o modalità diverse: come Assoluto, in quanto realizzato nella sua perfezione nell'essere assoluto extramondano, in Dio; oppure come Transfinito, sia in quanto ricorre concretamente nel mondo dipendente delle creature, sia in quanto può essere concepito in astratto, come grandezza matematica, numero o tipo di ordine del pensiero. L'infinito assoluto costituisce oggetto di studio della teologia speculativa, mentre l'indagine sul transfinito (in entrambe le sue forme) rientra nell'ambito della metafisica e della matematica.

Con la teoria dei numeri "ordinali"²¹⁰, C. organizzò lo studio dei cardinali transfiniti, rendendo possibile tutta una "successione" transfinita degli alef²¹¹. In particolare pensiamo di riunire in una prima classe²¹² numerica tutti i numeri ordinali (di insiemi ben ordinati) finiti; questa classe, che coincide con l'insieme N dei numeri naturali, pensati i suoi elementi ordinati secondo l'ordine di grandezza naturale (relazione di "maggiore" ($>$)), è caratterizzata dall'aver un primo elemento (in base al principio del buon ordinamento), 0, ma non un ultimo elemento. Inoltre questa classe è caratterizzata dall'aver, in quanto classe, un numero cardinale, cioè \aleph_0 , che è maggiore di ogni elemento della classe (si noti che ogni numero ordinale finito costituisce, singolarmente preso, una classe numerica; mentre si constata che con gli insiemi infiniti, potendosi essi ordinare in infiniti modi diversi, modi ai quali corrispondono infiniti tipi d'ordine diversi, tra i quali una parte, ancora infinita, sarà costituita dai buoni ordini, si possono avere più numeri ordinali, quindi più classi numeriche). Si riuniscano ora in

²⁰⁹ Cfr. Aristotele, *Fisica* Γ 4-8.

²¹⁰ Def. Ordinale: concetto generale che si ottiene, dato un insieme M , da M quando si astragga dalla natura particolare dei suoi elementi, ma non dal loro ordine.

²¹¹ Cfr., per l'aritmetica del transfinito, A. ABIAN, *La teoria degli insiemi e l'aritmetica transfinita*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1972 (or. 1965).

²¹² Def. Classe: collezione che, a differenza della collezione detta insieme, non può essere elemento a sua volta di altre collezioni, ovverosia considerando proprietà di insiemi, quindi classe di insiemi. Cfr. B. RUSSELL, *Introduzione alla filosofia della matematica*, trad. it. Roma, Newton Compton, 1980 (or. 1918), pp. 211-225.

una seconda classe numerica tutti i numeri ordinali (di insiemi bene ordinati, ovverosia di insiemi i cui elementi sono tutti “confrontabili” tra loro ²¹³) il cui numero cardinale sia uguale ad \aleph_0 (ossia uguale al cardinale della classe precedente). C. dimostra che anche questa seconda classe ha un primo elemento (ω_0 per definizione ordinale dell’insieme \mathbb{N} dei numeri naturali) ma non un ultimo elemento. Questa seconda classe è ben ordinata dalla relazione di maggiore ed è tale che il suo numero cardinale non solo è maggiore del cardinale di ogni suo elemento, cioè \aleph_0 , ma è anche il più piccolo cardinale transfinito che sia maggiore di \aleph_0 . C. indica tale cardinale con \aleph_1 . Il procedimento sopra esposto può essere reiterato pari pari per una terza classe numerica composta da tutti gli ordinali (di insiemi ben ordinati) di cardinalità \aleph_1 , e così via. C. si fermò nella sua costruzione alla considerazione della seconda classe, probabilmente perché già nel 1895 si era imbattuto nelle antinomie del “massimo numero ordinale” (Burali-Forti), e poi del “massimo numero cardinale” (lettera a Dedekind 1899), le quali toccavano il fondamento “logico” della sua teoria, non il suo “contenuto” matematico; ma il suo problema fondamentale rimase quello della “confrontabilità” tra cardinali, o equinumerabilità (Frege), basata sul procedimento di diagonalizzazione di Cauchy, procedimento in base al quale si danno tipi di numeri del numerabile ²¹⁴.

Con la fondamentale opera di P. J. Cohen ²¹⁵, si arrivò a comprendere in che modo può essere dimostrata l’ipotesi del continuo; con il cosiddetto principio del “forcing”. Tale principio consiste nel considerare, nella formalizzazione della struttura di una teoria degli insiemi, “tutte le collezioni finite di enunciati della forma $n \varepsilon a_m$ o $\neg n \varepsilon a_m$ che non contengano contemporaneamente un enunciato e la sua negazione”, così che si “forzano” certi elementi, o coppie di elementi (n , n intero; α_i , $\alpha_i < \alpha_0$) ad appartenere a certi insiemi che consentono di costruire una funzione (iniettiva) tra l’ordinale ω_0 , ordinale dell’insieme \mathbb{N} dei numeri naturali, e un ordinale infinito dato α_0 di un insieme M infinito ²¹⁶. Grazie a questo procedimento si ot-

²¹³ Def. Relazione d’ordine (R): una relazione d’ordine gode delle seguenti proprietà: 1. Riflessiva [$\forall x(xRx)$]; 2. Transitiva [$\forall x\forall y\forall z(xRy \wedge yRz \rightarrow xRz)$]; 3. Antisimmetrica [$\forall x\forall y(xRy \wedge yRx \rightarrow x = y)$]. Si parla di Relazione d’ordine stretto se R gode di 2. ma sia 4. Irriflessiva [$\forall x \neg(xRx)$]. C’è una corrispondenza tra i due concetti, cioè Ordine (\leq, \geq) e Ordine stretto ($<, >$) in quanto avremo in generale [$x \leq y$ se $x < y \vee x = y$] e [$x < y$ se $x \leq y \wedge x \neq y$]. Si dice che si ha una Relazione di ordine totale o lineare se 5. [$\forall x\forall y(x \leq y \vee y \leq x)$]; ancora abbiamo la proprietà di tricotomia o connessione per ordini stretti totali 6. [$\forall x\forall y(x < y \vee y < x \vee x = y)$]. Infine una relazione d’ordine è detta di buon ordine se ogni sottoinsieme dell’insieme in cui è definita ammette elemento minimo.

²¹⁴ Def. Numerabile: esistenza di una corrispondenza biunivoca tra l’insieme dei numeri naturali e gli elementi di un dato insieme infinito di numeri “ben ordinati”, in particolare i naturali \mathbb{N} e i razionali \mathbb{Q} ; il non numerabile è caratterizzato dal fatto che la sopra rilevata corrispondenza biunivoca non può essere data, in particolare i numeri reali \mathbb{R} .

²¹⁵ P. J. COHEN, *La teoria degli insiemi e l’ipotesi del continuo*, a cura di G. Lolli, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1973 (or. 1966).

²¹⁶ Cfr. *L’indipendenza dell’ipotesi del continuo e dell’assioma della scelta*, ivi, pp. 110-152.

tiene il Thm: “Esiste un modello N in cui i numeri reali sono solo un’infinità numerabile”²¹⁷. Allo stesso tempo si dimostra che l’Ipotesi del continuo è indipendente dall’Assioma della scelta. La conclusione di Cohen è che il l’Ipotesi del Continuo è indecidibile e che “noi possiamo postulare, come una specie di vago articolo di fede, che ogni enunciato dell’aritmetica sia decidibile nella teoria degli insiemi ‘normale’, cioè, con l’aggiunta di qualche assioma dell’infinito accettabile”²¹⁸.

Rimane comunque accertato che il problema dell’Ipotesi del continuo riguarda fondamentalmente il problema della “confrontabilità” tra infiniti (equinumerosità), in che senso cioè vale il simbolo di “uguaglianza” (=) tra cardinalità, cioè in che senso esistono delle cardinalità.

Anche attraverso la teoria dell’ascesa dei “tipi logici”²¹⁹, la quale voleva risolvere il problema della “impredicatività” (secondo la quale un certo ente matematico viene definito facendo riferimento a una totalità cui lo stesso ente appartiene), non si riesce a pensare “coerentemente” un modo in base al quale si possa risolvere il problema se ci sia o non ci sia un unico infinito in atto, in quanto tale teoria non è in sé “completa” e “decidibile”, in senso logico-formale (vedi i famosi teoremi di Godel). Russell e Whitehead affermano esplicitamente, del resto, che con la costruzione dell’ascesa dei tipi logici, presente nella loro opera *Principia Matematica*, non si possano raggiungere tipi logici transfiniti.

Nel considerare il concetto di continuo e di uno dimensione infinita attuale, ci sembra che forse il problema risieda nella debolezza intrinseca della posizione di chi afferma l’esistenza di enti in base alla loro mera definibilità, definibilità puramente formale, logica, linguistica. Ciò che è formalizzabile sintatticamente, non sempre può essere dimostrabile come vero sintatticamente.²²⁰

²¹⁷ Ivi, p. 144.

²¹⁸ Ivi, p. 152.

²¹⁹ Cfr. B. RUSSELL, *Mathematical Logic as based on the theory of types* (1908), in ID., *Logic and knowledge: essays 1901-1950*, edited by R. C. Marsh, London rist. 1989, pp. 59-102.

²²⁰ Vorremmo far notare che le espressioni “essere dimostrabile”, “essere vero” e “essere dimostrabile come vero” hanno significati diversi. Per la prima espressione ci troviamo di fronte a problemi come quelli relativi alla “tesi di Church e ai problemi indecidibili”, cioè al cosiddetto problema della “computabilità effettiva”. Per la seconda espressione ci troviamo di fronte alle questioni implicate dai teoremi di Godel, secondo i quali non è sempre vero che (per i sistemi logico formali) in generale la dimensione “semantica” possa essere “ridotta” alla dimensione “sintattica”. Per quanto riguarda la prima espressione, bisogna rilevare la differenza di significato concettuale fra il termine “dimostrabile” e il termine “computabile”. Notiano che possono esserci enunciati veri che non sono dimostrabili. Per la terza espressione, invece, si rileva come la prospettiva “metafisica”, se basata anche su una conoscenza di questioni fisico-matematiche, oltre che sulle necessarie conoscenze storico-filosofiche, può dar luogo ad un sapere non positivisticamente limitato, cioè riferentesi a tutto un campo di ricerca sul “possibile” e sul “necessario”; ove per “dimostrabile come vero” si intenda quel modo di strutturare il discorso filosofico all’interno di un “sistema di mediazioni” logico-argomentative attraverso le quali si può con-seguire un “accordo”, una persuasione, una verità con-divisa: pensiamo infatti che sia la verità ciò che accumuna gli uomini, non l’errore, anche se ci sono buoni motivi di credere che il mortale, l’individuo, sia costitutivamente nell’errore.

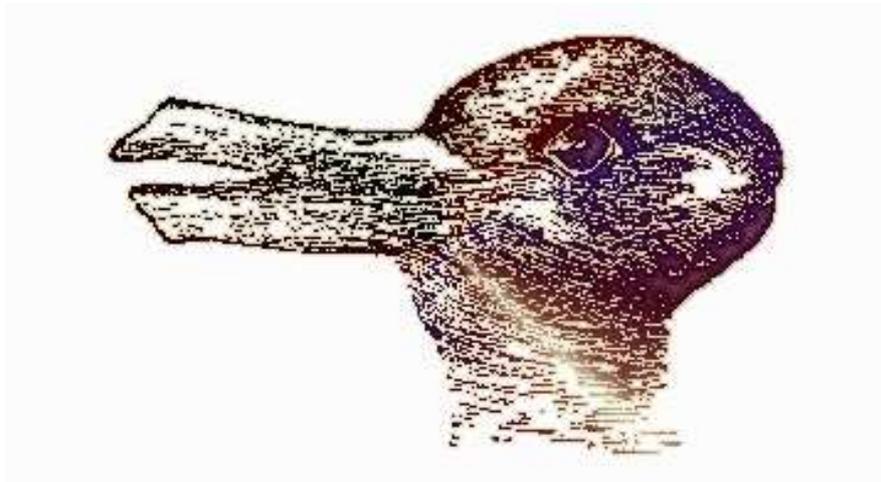
Non vogliamo con questo sostenere che delle questioni logico-matematiche, le quali riguardano i sistemi logico-matematici formali astratti, possano avere attinenza con questioni di natura fisica, sociologica o addirittura politica, nei cui ambiti il tema della obiettività è vivamente dibattuto. Il classico esempio è quello che riguarda l'interpretazione filosofica dei famosi teoremi di Godel, i quali sono stati utilizzati per sostenere questa o quella tesi sull'impossibilità della chiusura teorica di sistemi ideologico-politici, sociali o fisico-materiali, fino a ritenere che il loro significato potesse essere in grado di portare ad una dimostrazione della necessità logica di una dimensione trascendente tali sistemi; certo quei teoremi erano nati anche grazie ad una motivazione personale platonista dello stesso Godel²²¹. Che esista un mondo oggettivo delle idee che funga da modello della realtà sensibile, significa che l'intelligibilità di tale realtà sensibile non può risiedere in questa stessa realtà, ma necessita di un modo parallelo che possa servire da dimensione rispecchiante.

4.4.0.-L'Immagine Oggetto.

Proprio in base a questo tipo di ragionamento possiamo dire che il problema dell'Obiettività non può che essere affrontato su un piano concettuale, non certo su un piano empirico e sensibile. Ciò che è obbiettivo dovrebbe essere ciò che è ritenuto, ciò che è creduto tale, anche se ciò che funge da punto di partenza è qualcosa di dato e che necessita di essere interpretato in base alle nostre categorie e credenze.

²²¹ Cfr., per una analisi logica e filosofica dei Teoremi di Godel, E. NAGEL, J. R. NEWMAN, *La prova di Godel, con un saggio di Jean-Yves Girard*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1992 (rist. 2006) (or. New York 1958); S. G. SHANKER (a cura di), *Il teorema di Godel: una messa a fuoco*, trad. it. Padova, F. Muzzio, 1991 (or. London 1988), in particolare ID., *Le osservazioni di Wittgenstein sul significato del teorema di Godel*, ivi, pp. 191-305; D. R. HOFSTADTER, *Godel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante. Una fuga metaforica su menti e macchine nello spirito di Lewis Carroll*, trad. it. Milano, Adelphi, 1990 (or. 1979); F. BERTO, *Tutti pazzi per Godel: la guida completa al Teorema di Incompletezza*, Roma – Bari, Laterza, 2008.

Consideriamo, ad esempio, l'immagine oggetto sottostante:



Tale immagine oggetto è senza contesto, quindi è un dato puro, un essere qualcosa come posto di fronte, un gettato davanti. L'occhio come prima cosa nota che è una macchia di colore, poi che è immobile, poi che presenta un effetto di chiaro-scuro. Essa dovrebbe agire nei confronti della nostra capacità di conoscenza in modo causale, nel senso che il nostro mondo, ora che siamo posti di fronte ad essa, è diverso da quando essa non era presente. Siamo, in un primo momento, passivi di fronte ad essa. Tuttavia non è una sintesi passiva quella che ci riguarda da prima, perché tale immagine è un singolo dato, senza contesto, sempre che non intendiamo la pagina bianca con delle scritte il suo contesto. In un secondo momento la nostra attenzione cerca di portarci ad interpretare di che cosa potrebbe trattarsi, che significato potrebbe avere questa macchia di colore. Notiamo che appare una fisionomia possibile, o forse due. Non possiamo dire esattamente che cosa è ciò che vediamo, perché ora sembra un'Anatra, ora una Lepre. Ciò che abbiamo di fronte non è un simbolo, copia di qualcosa che è reale, ma piuttosto una metafora, qualcosa che porta con se la possibilità di più significati. Vediamo il dato come un qualcosa, cioè lo interpretiamo. Se esso fosse immerso in un mondo, in un contesto nettamente distinguibile, potremmo fare delle ipotesi basandoci, retroduttivamente, su tutti quei segni che sono collegati ad esso, come un ambiente naturale piuttosto che un altro, un suono emesso piuttosto che un altro, un modo di muoversi piuttosto che un altro. Potremmo quindi, retroduttivamente, fare delle ipotesi su che cosa sia effettivamente. E' un essere vivente? E' soltanto un'immagine? E' l'immagine di un essere vivente, o di due? Siamo quindi attivamente portati a dare senso a ciò che vediamo, ma non nel senso che siamo causalmente attivi, non nel senso che produciamo l'oggetto dato. Ciò che è presente agisce su di noi. Noi costruiamo non il dato oggetto, ma il contesto che rende possibile interpretare ciò

che il dato oggetto è; per fare questo costruiamo delle ipotesi, e in un dibattito pubblico le confrontiamo tra di noi. Che cosa potrebbe essere tale immagine oggetto per ciascuno di noi singolarmente presi potrebbe non essere importante. Perché? Perché ciò che questa immagine oggetto è dipende da che cosa possiamo farne, come possiamo agirla, come possiamo farla partecipare di un mondo, come può essere la causa di un determinato modo di vedere non solo essa stessa, ma ciò che la circonda. Interpretare il dato equivale ad interpretare un mondo. Costruire delle ipotesi interpretative sul significato del dato equivale a costruire un mondo in cui quel dato ha senso. Se vediamo l'immagine oggetto isolata prima di pensarla, prima di interpretarla, poi, una volta pensata attivamente in base alle nostre categorie e teorie, da causa rispetto alla nostra passività, diventa causa per la nostra attività di sintesi, di costruzione teorica oltre il dato. La domanda che dovremmo porci è se questo avviene oppure no in base all'esperienza. Chiaramente è la nostra memoria che rende possibile il riconoscimento dell'immagine oggetto come qualcosa di noto, di conosciuto. Ma potremmo sbagliarci, riconoscere in modo non fedele alla realtà effettiva del mondo, la quale è accessibile solo attraverso la nostra esperienza. Se siamo troppo condizionati dalla nostra esperienza potremmo vedere solo ciò che attendiamo pregiudizialmente di vedere, producendo l'oggetto in modo causale. Quindi il riconoscere in base alla nostra memoria e il produrre l'oggetto immagine in base alla nostra attesa pregiudiziale significa mettere in campo la nostra **Soggettività**, far rientrare quella immagine oggetto in una possibile narrazione del nostro mondo, appropriarci di quell'immagine oggetto, farlo diventare parte del nostro mondo. Pur essa è parte, parte rispetto a quello che ipotizziamo essere il suo contesto, parte rispetto la pagina bianca in cui è effettivamente presente. Il modo di darsi del suo possibile significato sembra uno ma è anche duplice, il suo possibile significato sembra duplice ma è anche uno; questo da un punto di vista sia percettivo (visivo), sia interpretativo-categoriale, sia linguistico ²²². E' in base anche a quanto detto che potremmo sostenere che il problema dell'Oggettività coinvolge i seguenti paradossi:

4.4.1.-Paradosso della categorizzazione:

“Se le mie categorie di pensiero determinano ciò che osservo, allora ciò che osservo non offre alcun controllo indipendente al mio pensiero. D'altro lato, se le mie categorie di pensiero non

²²² Cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., parte II, XI, pp. 255-298; N. R. HANSON, *I modelli della scoperta scientifica: ricerca sui fondamenti concettuali della scienza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1978 (or. 1958); GADAMER, *Verità e metodo*, cit.; N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1988 (or. 1978).

determinano ciò che osservo, allora ciò che osservo deve essere privo di categorie e, quindi, ancora una volta incapace di fornire una qualsiasi verifica al mio pensiero. Così in nessuno dei due casi è possibile tramite l'osservazione, sia come sia, fornire un controllo indipendente al pensiero. Né serve suggerire che le categorie del mio pensiero determinano solo in parte, o sotto certi aspetti, ciò che osservo. Infatti ogni parte o aspetto così determinato può ovviamente non offrire alcun controllo al mio pensiero, mentre ogni parte o aspetto non così determinato deve rimanere per me privo di forma, indicibile e, quindi, in particolare incapace di categorizzazione rispetto al mio pensiero. Di nuovo sembra verificarsi la possibilità di controllo sul pensiero da parte dell'osservazione. L'osservazione contaminata dal pensiero produce verifiche circolari, mentre l'osservazione incontaminata dal pensiero non produce affatto verifiche”²²³.

4.4.2.-Paradosso dell'osservazione comune: incommensurabilità inter-teorica:

“Se vedere è, davvero, impregnato di teoria nel senso descritto [da Hanson, *Modelli della scoperta scientifica*], allora chi proponesse due differenti teorie non potrebbe osservare le stesse cose nel tentativo di superare le differenze, perché essi non avrebbero in comune osservazioni capaci di decidere tra le due teorie. Giudicare una teoria superiore ad un'altra richiamandosi all'osservazione è sempre, perciò, condannato ad una petizione di principio. Possiamo dire questo il paradosso dell'osservazione comune. Esso provoca l'isolamento di ogni buon scienziato all'interno del mondo osservato in armonia con le sue credenze teoriche”²²⁴.

4.4.3.-Paradosso del linguaggio comune: indeterminatezza della traduzione inter-linguistica:

“Una legge non può realmente essere assorbita in un'altra attraverso un processo di riduzione, né un contenuto di osservazione può passare da una teoria a quella seguente, perché nel trasferimento sono avvenuti mutamenti cruciali di significato. Troviamo qui un altro paradosso, il paradosso del linguaggio comune. Da esso risulta che non ci può essere reale comunità scientifica in un senso che si avvicina a quello della concezione standard; che le teorie non possono essere confrontate tra loro per quanto riguarda il loro contenuto osservativo, che non ci pos-

²²³ I. SCHEFFLER, *Scienza e Soggettività*, introduzione di Marcello Pera, trad. it. Roma, Armando, 1983 (or. 1967), pp. 26 sg.

²²⁴ Ivi, p. 28. Cfr. T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. Torino, Einaudi, rist. 1991 (or. 1970²), spec. pp. 139-165.

sono essere nessuna riduzione di una teoria in un'altra e nessuna crescita cumulativa di conoscenza, almeno nel senso standard. Lo scienziato viene così ad essere affettivamente isolato all'interno del suo sistema di significati, e, del pari, all'interno del suo universo di oggetti osservati”²²⁵.

4.4.4.-Considerazioni finali.

Trovarsi di fronte a questo tipo di paradossi significa entrare in quella prospettiva filosofica in base alla quale poter comprendere che il problema dell'Oggettività è esattamente a metà strada tra ciò che è meramente Soggettivo e ciò che è totalmente Inter-Soggettivo, tra ciò che è Intuitivo, percettibilmente intuitivo, e ciò che effettivamente Reale. Se intendessimo come oggettivo ciò che riguarda la cosa in sé, l'essenza dietro l'apparenza, commetteremmo l'errore di andare oltre i limiti della ragione, perché non ci è dato nessun modo di attingere la cosa in sé nella sua Oggettività pura.

Quando siamo impegnati nella dinamica cognitivo/esperienziale della conoscenza teorica della realtà del mondo che ci circonda, facciamo pur sempre riferimento ad uno schema concettuale che rende possibile il movimento stesso di quel conoscere²²⁶. Questo non dovrebbe portarci a considerare che la conoscenza, e la verità, è sempre relativa? E' possibile conoscere il mondo perché facciamo parte di questo stesso mondo, nonostante noi possiamo sospendere il giudizio su di esso e sentirci completamente estranei ad esso. Conoscere il mondo significa concepirlo semanticamente in base ad una lingua che sappiamo parlare, significa vederlo in base a quell'apparato teorico che sostanzia il paradigma di credenze al quale apparteniamo come membri di una comunità che è impegnata nella nostra stessa ricerca intorno la realtà del mondo²²⁷.

Ciò che è Oggettivo, tuttavia, è solo in parte determinato dal nostro schema concettuale, solo in parte determinato dal paradigma di credenze al quale facciamo riferimento intersoggettivamente (socialmente), altrimenti potremmo arrivare a conoscere effettivamente l'essenza del mondo, perché noi stessi la produrremmo; inoltre il mondo della diversità di lingua, di schema concettuale, di paradigma teorico di credenze, sarebbe anche un mondo della incomunicabilità e dell'incomprensione, il che contrasterebbe con l'idea regolativa stessa di comunità mondiale della conoscenza, la quale dovrebbe possedere la caratteristica di favorire

²²⁵ SCHEFFLER, *Scienza e Soggettività*, cit., pp. 29 sg. Cfr. W. Van O. QUINE, *Parola e Oggetto*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1996 (or. 1961), pp. 38-102; A. RAINONE, *Quine*, Roma, Carocci, 2010, pp. 151-191.

²²⁶ Cfr. D. DAVIDSON, *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in ID., *Verità e interpretazione*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1994 (or. 1984), pp. 263-282.

²²⁷ Cfr. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit.

l'inter-scambio culturale delle informazioni, in una visione prospettica, trasversale e storica del movimento universale del sapere. In base a questa visione siamo effettivamente e da sempre impegnati nella comprensione delle differenze di schema concettuale, perché esse stesse sono percepite e pensate come tali. Certo, come non può esserci la verità assoluta, non può esserci il sistema di riferimento concettuale assoluto, in base al quale poter dare un giudizio neutrale, imparziale, del tutto veritiero, sulla correttezza di questo o quel sistema teorico sulla realtà del mondo. La posizione relativista, in epistemologia, potrebbe esporsi all'accusa di essere simile ad una posizione nichilistica, oppure ad una posizione prospettica simile a quella dell'antica sofistica di Protagora di Abdera e, soprattutto, di Gorgia di Lentini.

Possiamo essere oggettivi nella misura in cui consideriamo la trama composita della realtà, dove la natura fisica del non vivente (meccanica quantistica) è considerata assieme alla natura evolutiva del vivente (Darwin), dove la visione epistemologica della nostra modalità di conoscenza di tale realtà è considerata assieme alla nostra capacità di costruire procedimenti computazionali, in base ai quali l'immaginazione dell'uomo costruisce la realtà in modo virtuale, perché l'esperienza immediata e diretta del mondo è forse una utopia teorica alla quale possiamo avvicinarci soltanto in modo asintotico. Forse proprio in questo concetto di trama della realtà, cioè di un sistema integrato di vivente e non vivente, reale e virtuale, può consistere tutta la nostra speranza di essere oggettivi.²²⁸

²²⁸ Cfr. D. DEUTSCH, *La trama della realtà*, trad. it. Torino, Einaudi, 1997 (or. 1997). Per una trattazione sulla natura fisica della realtà cfr. R. P. FEYNMAN, R. B. LEGHTON, M. SANDS, *La fisica di Feynman*, 4 voll., ed. bilingue, trad. it. Bologna, Zanichelli, 2007² (or. 1965, 1989, 2006); per una riflessione filosofica sulla fisica contemporanea cfr. G. BONIOLO (a cura di), *Filosofia della fisica*, Milano, Bruno Mondadori, 1997. Per una visione storica dello sviluppo della sapere scientifico moderno e contemporaneo cfr. P. ROSSI (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, 3 voll., Torino, UTET, 1988. Per una riflessione sulla scienza della vita cfr. G. BONIOLO, S. GIAIMO (a cura di), *Filosofia e scienze della vita: un'analisi dei fondamenti della biologia e della biomedicina*, Milano, Bruno Mondadori, 2008; E. SCHRODINGER, *Che cos'è la vita: la cellula vivente dal punto di vista fisico*, trad. it. Milano, Adelphi, 2010⁵ (or. 1944); J. MONOD, *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, trad. it. Milano, Arnoldo Mondadori, 1997 (or. 1970); R. DAWKINS, *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it. Mondadori, 1995 (or. 1976); E. MAYR, *L'unicità della biologia: sull'autonomia di una disciplina scientifica*, trad. it. Milano, Cortina, 2005 (or. 2004). Per una trattazione della epistemologia scientifica cfr. K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica: il carattere auto-correttivo della scienza*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998 (or. 1934, 1959, 1966, 1968) e ID., *Congetture e confutazioni*, cit.; E. NAGEL, *La struttura della scienza: problemi di logica della spiegazione scientifica*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1984⁵ (or. 1961). Per una visione storica della epistemologia scientifica cfr. D. OLDROYD, *Storia della filosofia della scienza*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1989 (or. 1986); J. LOSE-E, *Filosofia della scienza: un'introduzione*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2009 (or. 1993³).

4.5.0.-La riforma del pensiero.²²⁹

Anche se possiamo definire, forse un po' sbrigativamente, la nostra epoca come "postmoderna", rimarrebbe pur sempre il problema di comprenderla come epoca che è sicuramente portatrice di un significato complesso di realtà, in base al quale essa (realtà) sembra intessuta, nel senso che possiede una trama (ed un ordito). Forse l'immagine concettuale più consona alla situazione postmoderna è quella della rete (Web), cioè quella di un ambiente formato da molte parti che vengono interconnesse a formare un intero in grado di veicolare conoscenza ed informazione. In quest'epoca, nella quale sembriamo vivere il crepuscolare tramonto di valori, certezze e assoluti, assistiamo ad una vera fioritura del pensiero complesso, un pensiero naturalmente portato ad una riflessione filosofica tesa a creare concetti, come nella migliore tradizione filosofica idealistica che ha in Hegel il suo massimo rappresentante, traendoli da un piano di immanenza che è sospeso, letteralmente, sul caos²³⁰.

In questo contesto, in un mondo sempre più interconnesso e nello stesso tempo caotico, possiamo trovare nel pensiero di E. Morin un valido punto di riferimento; questo autore sembra completamente impegnato nel tentativo di far fronte, in base alla prospettiva gnoseologica che vede la realtà dominata dalla complessità, alla sfida lanciata verso la stessa capacità conoscitiva dell'uomo, inteso come intero composito di spirito e materia, ragione ed emozione, normalità e follia. Secondo M. questa sfida necessita, per essere vinta, di ridefinire il moderno metodo razionalista cartesiano, addirittura in maniera enciclopedica e in senso non riduzionista. Insieme, questa stessa sfida necessita di ridefinire gli antichi concetti di Soggettività e Oggettività e il loro reciproco rapporto, forse non per trovare nuove opposizioni o nuove sintesi ma per porre in atto una vera e propria riforma del pensiero che sia in grado di portare sempre più avanti lo sforzo della civilizzazione dell'intera umanità.

Possiamo considerare l'impegno teorico di M. come caratterizzato da una prospettiva fondamentalmente epistemologica, interessata ad investigare non come il mondo è nella sua strutturale essenziale, ma come poter organizzare strutturalmente la conoscenza di una realtà

²²⁹ Per questa espressione ci riferiamo a E. MORIN, *La testa ben fatta: riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. it. Milano, Cortina, 2000 (or. Paris 1999), cap. 8, pp. 89-101; le citazioni che seguiranno sono tratte tutte da questo capitolo del testo di Morin. Cfr. anche ID., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. it. Milano, Cortina, 2001 (or. Paris 1999). Per il titolo "*La testa ben fatta*" vedi M. MONTAIGNE (de), *Saggi*, 2 voll., trad. it. Milano, Adelphi, 2005⁵ (or. 1580, 1588²), I vol., p. 196 (I, 26).

Per il pensiero di E. Morin cfr. ID., *Il metodo*, 6 voll., Paris 1977-2004: ID., *La natura della natura*, trad. it. Milano, Cortina, 2001 (or. 1977); ID., *La vita della vita*, trad. it. Milano, Cortina, 2004 (or. 1980); ID., *La conoscenza della conoscenza*, trad. it. Milano, Cortina, 2007 (or. 1986); ID., *Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, trad. it. Milano, Cortina, 2008 (or. 1986); ID., *L'identità umana*, trad. it. Milano, Cortina, 2002 (or. 2001); ID., *Etica*, trad. it. Milano, Cortina, 2005 (or. 2004).

²³⁰ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia*, trad. it. Torino, Einaudi, 1996 (or. 1991). Cfr. anche G. BOCCHI, M. CERUTI (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1992⁷.

che si presenta con una natura apparentemente caotica. M. presenta le linee generali di questo progetto in forma sintetica in un capitolo del suo testo *La testa ben fatta* intitolato *La riforma del pensiero*; leggiamo:

Ricordiamo il secondo e il terzo principio del *Discorso sul metodo*²³¹:

-.“Suddividere ciascuna difficoltà da esaminare in tutte le parti in cui era possibile e necessario dividerla per meglio risolverla ...”

-.“Condurre con ordine i miei pensieri, iniziando dagli oggetti più semplici e facili a conoscersi per salire progressivamente, come per gradi, fino alla conoscenza di quelli più complessi ...”

Il secondo principio porta in sé potenzialmente il principio di separazione e il terzo il principio di riduzione, che avrebbero regnato nella conoscenza scientifica.

Il principio di riduzione comporta due aspetti. Il primo è quello della riduzione della conoscenza del tutto alla conoscenza additiva dei suoi elementi. Oggi si tende ad ammettere sempre di più che, come indica la frase già citata di Pascal, la conoscenza delle parti dipende dalla conoscenza del tutto come la conoscenza del tutto dipende dalla conoscenza delle parti. E' per questo che, in numerosi fronti di conoscenza, emerge una concezione sistemica nella quale il tutto non è riducibile alle parti.

Il secondo aspetto del principio di riduzione tende a limitare il conoscibile a ciò che è misurabile, quantificabile, formalizzabile, secondo l'assioma di Galileo: i fenomeni devono essere descritti solo con quantità misurabili. Quindi la riduzione al quantificabile condanna ogni concetto che non si traduca in una misura. Ora, né l'essere né l'esistenza né il soggetto conoscente possono essere matematizzati o formalizzati. Ciò che Heidegger definisce “l'essenza divoratrice del calcolo” frantuma gli esseri, le qualità e le complessità mentre porta alla “quantofrenia” (Sorokin²³²) e all'aritmomania” (Georgescu-Roegen²³³). Questo principio continua a imporsi nella tecno-scienza; ma diventa problematizzato in profondità nella misura in cui la tecno-scienza stessa è problematizzata in profondità.

²³¹ [“Il primo era di non accogliere nulla come vero che non conoscessi con evidenza essere tale: di evitare cioè accuratamente la precipitazione e la prevenzione ... E infatti l'ultimo era di fare ovunque enumerazione così completa e rassegne così generali, di essere certo di non aver tralasciato nulla”; nota del testo]. Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2004⁷ (or. 1637), parte II, pp. 25 sg. Cfr., per un commento, R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Gilson, trad. it. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003 (or. 1925); J. COTTINGHAM, *Cartesio*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1991 (or. Oxford 1986), pp. 35-64.

²³² Pitirim Alexandrovich Sorokin, sociologo (1889-1968). Cfr. ID., *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, trad. it. Firenze, Barbera, 1965 (or. Chicago 1956).

²³³ Nicholas Georgescu-Roegen, economista (1906-1994); i luoghi che segnano l'origine della teoria sulla sindrome Aritmomaniacale non ci è nota, nè rispetto all'opera di Georgescu-Roegen, nè in generale. Potrebbe riguardare usanze rumene circa i vampiri?

Oggi questi principi hanno rivelato i loro limiti e bisogna ricorrere al principio pascaliano, che di nuovo citiamo: “Dunque, poiché tutte le cose sono causate e causanti, aiutate e adiuvanti, mediate e immediate, e tutte sono legate da un vincolo naturale e insensibile che unisce le più lontane e le più disparate, ritengo che sia impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto, così come è impossibile conoscere il tutto senza conoscere particolarmente le parti”,²³⁴.

Si ha effettivamente necessità di un pensiero capace di:

- Cogliere che la conoscenza delle parti dipende dalla conoscenza del tutto e che la conoscenza del tutto dipende dalla conoscenza delle parti;
- Riconoscere e trattare i fenomeni multidimensionali, invece di isolare in modo mutilante ciascuna delle loro dimensioni;
- Riconoscere e trattare le realtà che sono nel contempo solidali e conflittuali (come la stessa democrazia, sistema che si nutre di antagonismi mentre li regola);
- Rispettare il diverso pur riconoscendo l'uno.

A un pensiero che isola e separa si dovrebbe sostituire un pensiero che distingue e unisce. A un pensiero disgiuntivo e riduttivo occorrerebbe sostituire un pensiero del complesso nel senso originario del termine *complexus*: ciò che è tenuto insieme.

La riforma di pensiero non parte da zero. Ha dei precedenti nella cultura umanistica, nella letteratura, nella filosofia e si sta delineando nelle scienze.

4.5.1.-La riforma del pensiero: il Metodo.

Dovremmo ben comprendere che cosa intendiamo con Metodo, poiché esso è un termine che esprime un concetto polisemico, potendo, ad esempio, indicare un sistema per organizzare la categorizzazione della realtà, come invece un sistema per strutturare la teorizzazione su ciò di cui attuiamo un profondo processo di conoscenza. Senza entrare nel merito di quale fosse il fine di Cartesio nello stilare i suoi quattro fondamentali principi, potremmo dire che con Metodo intendiamo un processo che caratterizza la nostra conoscenza come protesa allo scopo di ricercare ciò che è vero, se pur relativamente e non assolutamente, della realtà e del mondo; esso sembra formato da tre componenti: procedure, regole e tecniche. Con procedura potremmo intendere la strategia che il ricercatore deve seguire per raggiungere il suo scopo conoscitivo, attraverso molteplici stadi. Con regole potremmo intendere quei principi norma-

²³⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, introduzione, note e apparati di A. Bausola, trad. it. Milano, Rusconi, 1993² (or. 1671), n. 84, pp. 68 sg.: “Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties”.

tivi che irreggimentano la strategia dandole la forma di una logica della ricerca, in base alla quale decidere della sua correttezza (metodologica). Con tecniche potremmo intendere ciò che sostanzia procedure e regole da un punto di vista pragmatico, cioè la natura stessa del processo di ricerca nel suo svolgimento quotidiano. Certo questo modo di concepire il concetto di metodo potrebbe essere difficilmente compatibile con una posizione ipercritica, come quella del cosiddetto anarchismo metodologico, secondo il quale non esiste un metodo unico e preciso, nel senso che in realtà ‘tutto va bene’. Questa difficile compatibilità potrebbe essere motivo, da parte di ciascun singolo ricercatore, di scelta tra l’appartenere ad un mondo del sapere epistemico, la cui essenza è la precisione, oppure ad un mondo della conoscenza puramente tecnica, la cui essenza è l’approssimazione; potremmo comunque considerare che la scelta di uno di questi due mondi non sia di tipo escludente in modo assoluto l’altro mondo²³⁵.

Pretendere che il nostro metodo, così come lo abbiamo caratterizzato, attui una completa formalizzazione matematica della realtà del mondo, potrebbe essere motivo di accusa di atteggiamento riduzionista, elementalistico ed eccessivamente semplificatore; questo non significa che la formalizzazione matematica guardi soltanto alla quantità e non anche alla qualità dei processi naturali e della conoscenza. L’accusa di “quantofrenia e di aritmomania” misura un eccesso, e comunque potrebbe rivelare un atteggiamento di fondo di certi ambienti culturali, poco attenti alla ricchezza anche della cultura di tipo umanistico; forse mettere in opposizione cultura di tipo scientifico matematico e cultura di tipo umanistico potrebbe essere un vecchio stereotipo, che tuttavia tende a ripresentarsi nella realtà della vita culturale.

Le due rivoluzioni scientifiche del XX secolo preparano alla riforma del pensiero. La prima rivoluzione è cominciata nella fisica quantistica e, come abbiamo già detto, ha comportato il collasso dell’Universo laplaciano, la rovina del dogma deterministico, il crollo di ogni idea di unità semplice che sia alla base dell’Universo, l’introduzione dell’incertezza nella conoscenza scientifica. Ha suscitato, specialmente con Bachelard e Popper, alcune prese di coscienza epistemologica sui presupposti del sapere scientifico. La seconda rivoluzione, che si realizza con la costituzione di grandi riaccorpamenti scientifici, comporta la presa in considerazione degli insiemi organizzati, o sistemi, a detrimento del dogma riduzionista che aveva regnato durante il XIX secolo. Si delinea, come abbiamo visto, una rinascita delle entità globali, come il Cosmo, la natura, l’uomo, che era-

²³⁵ Cfr. M. PERA, *Apologia del metodo*, Roma – Bari, Laterza, 1996 (or. 1982), pp. 5-57. Per l’anarchismo metodologico (‘tutto va bene’), cfr. P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1991⁵ (or. 1975). Per il motivo di scelta tra il mondo del sapere epistemico (precisione) e il mondo della conoscenza tecnica (pressappoco), cfr. A. KOYRE’, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. 1961), spec. 89-111.

no state affettate come salami e alla fine disintegrate, nella convinzione che derivassero dall'ingenuità prescientifica, ma in realtà perché comportavano al loro interno una complessità insostenibile per il pensiero disgiuntivo.

Sebbene le conseguenze di queste due rivoluzioni non sono ancora del tutto manifestate e sebbene la seconda resti ancora incompiuta in numerosi domini (scienze della vita, scienze umane e sociali), la complessità reinvade il mondo attraverso le stesse vie dalle quali era stata esiliata. La maggior parte delle scienze scopre campi differenti nei quali gli enunciati semplici sono falsi e “nei quali il pregiudizio in favore delle leggi diviene nocivo”²³⁶. D'altra parte, si sono già formati principi di intelligibilità del complesso a partire dalla cibernetica, dalla teoria dei sistemi, dalla teoria dell'informazione si è elaborata una concezione dell'auto-organizzazione atta a concepire l'autonomia, cosa impossibile per la scienza classica. La razionalità e la scientificità hanno cominciato a essere ridefinite e complessificate a partire dai lavori di Bachelard, Popper, Kuhn, Holton, Lakatos, Feyerabend²³⁷. Così possiamo sperare che una riforma di pensiero avanzi su zampe di Colombo.

I legami fra le due culture hanno iniziato a rafforzarsi. Pensatori scienziati hanno occupato il vuoto lasciato da una filosofia ripiegata su se stessa, che ha smesso di riflettere sulle conoscenze offerte dalle scienze. Questi pensatori hanno fornito alla cultura generale le riflessioni nate dal loro sapere. Jacques Monod, François Jacob, Ilya Prigogine, Henry Atlan, Hubert Reeves, Michel Cassé, Bernard d'Espagnat, Basarab Nicolescu, Jean-Marc Lévy-Leblond²³⁸ e tanti altri ristabiliscono relazioni fra le due culture separate, facendo emergere una nuova cultura generale, più ricca di quella antica e atta a trattare i problemi fondamentali dell'umanità contemporanea.

²³⁶ [F. HAYEK (economista e filosofo (1899-1992)), *Teoria dei fenomeni complessi*, trad. it. in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it. Roma, Armando, 1988 (or. 1978); nota del testo].

²³⁷ Gaston Bachelard, filosofo (1884-1962) – rottura epistemologica, costruttivismo. Karl Popper, filosofo – epistemologo (1902-1994) – falsificazionismo. Thomas Kuhn, filosofo – epistemologo (1922-1996) – paradigmi scientifici. Gerald Holton, filosofo – epistemologo (1922, vivente) – *themata* metodologici. Imre Lakatos, filosofo – epistemologo (1922-1974) – programmi di ricerca. Paul Karl Feyerabend, filosofo – epistemologo (1924-1994) – scienza e mito, anarchismo metodologico, ipotesi ad hoc.

²³⁸ Jacques Monod, biologo – filosofo (1910-1976) – nobel per la medicina (1965) – determinismo – indeterminismo. François Jacob, biologo (1920 vivente) – nobel della medicina (1965). Ilya Prigogine, chimico/fisico (1917-2003) – premio nobel per la chimica (1977) – equilibrio termodinamico dei sistemi complessi. Henry Atlan, biofisico – filosofo (1931 vivente) – emergentismo. Hubert Reeves, astrofisico (1932 vivente). Michel Cassé, astrofisico e poeta (1943 vivente). Bernard d'Espagnat, fisico teorico – filosofo della scienza (1921 vivente). Basarab Nicolescu, fisico teorico (1942 vivente). Jean-Marc Lévy-Leblond, fisico e saggista (1940 vivente).

4.5.2.-La riforma del pensiero: il Criterio di Falsificabilità.

Senza entrare nel merito della ricostruzione storica di M. circa le due rivoluzioni scientifiche fondamentali del XX secolo, e sul loro significato, punteremmo piuttosto l'attenzione sul significato del metodo falsificazionista, il quale è forse il primo responsabile del rinnovato atteggiamento della epistemologia nei confronti della complessità della natura del mondo, non solo fisico. Il *criterio di falsificabilità* afferma che una teoria, per essere controllabile, e perciò scientifica, deve essere "falsificabile": in termini logici, potremmo dire che tale criterio proporrebbe la costruzione di esperimenti in grado di controllare se le singole ipotesi di una teoria sono vere oppure false, e questo in base alla regola (logica) del *modus tollens* (se da A si deduce B, e se B è falso, allora è falso anche A). Se una teoria non è falsificabile, è impossibile controllare la validità del suo contenuto informativo relativamente alla realtà che essa presume di descrivere. K. Popper sottolinea, a questo riguardo, che se una proposta teorica o un'ipotesi non può essere sottoposta a un controllo che possa falsificarla, allora il teorico che l'ha avanzata può suggerire, a partire da essa, qualsiasi altra concezione senza possibilità di contraddittorio: l'ipotesi iniziale può portarci a qualunque conclusione senza che si possa confutarla. Il *falsificazionismo* dissolve i problemi legati al *verificazionismo* (positivismo logico) e all'*induttivismo*. Tuttavia non è privo esso stesso di gravi incertezze sul piano logico. In primo luogo, è sempre possibile in linea di principio, data una teoria basata su n ipotesi (n finito), formulare m ipotesi scientificamente valide sul piano del metodo, che pretendano di confutare gli stessi esperimenti falsificanti n – m (m < n) ipotesi della teoria considerata. La possibilità del moltiplicarsi delle ipotesi *ad hoc*, tese a evitare la falsificazione, rende difficile comprendere in che cosa differisca una teoria scientifica da una teoria metafisica; Popper stesso ha cercato di definire esattamente il problema della demarcazione tra scienza e pseudoscienza²³⁹.

Le critiche al falsificazionismo possono essere schematicamente riassunte in pochi punti, i quali sono collegati anche alla cosiddetta *tesi olistica di Duhem-Quine*, attestante l'impossibilità della falsificazione conclusiva: a. il falsificazionismo pretende di distinguere una teoria controllabile da una incontrollabile, dicendo che una teoria controllabile può essere confutata dall'esperienza; b. tuttavia nulla vieta di tentare di confutare in maniera metodologicamente coerente la confutazione di una teoria; c. allo stesso modo, una teoria di principio incontrollabile può essere criticata adottando prospettive di metodo ad essa opposte o contrarie; una teoria incontrollabile contiene comunque degli indirizzi di metodo; d. nulla vieta al sostenitore di

²³⁹ Cfr. POPPER, *La demarcazione fra scienza e metafisica*, in ID., *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 431-498.

una teoria incontrollabile, in base alle sue assunzioni di indirizzo di metodo, di tentare una controcritica perfettamente coerente; e. *sul piano puramente logico*, non esiste alcuna effettiva possibilità di distinguere la controcritica metodologicamente coerente di una metafisica e la contro-confutazione metodologicamente coerente di una teoria scientifica; f. la storia della scienza dimostra che il campo del vero e il campo del controllabile non coincidono e che spesso una teoria di principio non controllabile può essere la madre cattiva di asserzioni buone (controllabili); dunque una metafisica particolarmente coerente e feconda e una teoria scientifica difficile da controllare osservativamente (o una teoria che nella sua formulazione risentisse fortemente del clima culturale a sé circostante) sarebbero alquanto difficili da distinguere *da un punto di vista puramente logico*.²⁴⁰

L'olismo epistemologico (Duhem) pone in dubbio la possibilità di una falsificazione empirica conclusiva di singole ipotesi scientifiche; per questa ragione è stato anche chiamato tesi della simmetria fra verifica e falsificazione. Come la verifica di una ipotesi non può essere conclusiva (per quanti cigni si possano osservare non potremo mai inferire la verità della proposizione "tutti i cigni sono bianchi"), così anche la falsificazione di una ipotesi non può essere conclusiva poiché essa è sempre connessa a un insieme di altre ipotesi.²⁴¹

L'olismo semantico (Quine) ritiene invece che tutti i nostri enunciati teorici siano privi di significato separato; non si può parlare del significato di un enunciato considerato singolarmente: il linguaggio è significativo solo come un tutto unitario²⁴². Dunque non si possono falsificare singole ipotesi, ma semmai la teoria considerata come un tutto unitario; si comprende allora che anche in questo caso non si può arrivare ad una falsificazione conclusiva.

Del resto in base alla proposta del falsificazionismo gli scienziati avanzano delle teorie cui la natura 'risponde NO', sotto forma di osservazioni non conformi alle loro ipotesi, singolarmente prese; sarebbe irrazionale che gli scienziati sostengano una teoria a dispetto delle obiezioni della natura, come sembra avvenire nella descrizione della impresa scientifica di T. Kuhn durante i periodi di scienza non rivoluzionaria (normale). Per I. Lakatos, invece, "*non è vero che proponiamo una teoria e che la Natura possa gridarci il suo NO; noi proponiamo*

²⁴⁰ Cfr. [<http://it.wikipedia.org/wiki/Falsificabilità>]; BONIOLO, VIDALI (a cura di), *Introduzione alla filosofia della scienza*, cit., pp. 105-108.

²⁴¹ Cfr. P. DUHEM, *La théorie physique: son objet, sa structure*, Paris, Chevalier et Rivière, 1906, cap. VI, par. II.

²⁴² Cfr. W. Van O. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo* (1951), in ID., *Da un punto di vista logico: saggi logico-filosofici*, edizione italiana a cura di P. Valore, trad. it. Milano, Cortina, 2004 (or. Harvard 1953), pp. 35-65; BONIOLO, VIDALI (a cura di), *Introduzione alla filosofia della scienza*, cit., pp. 108-112.

*piuttosto un labirinto di teorie, e la Natura può gridarci il suo INCOMPATIBILITÀ*²⁴³. Questa incompatibilità può essere risolta senza abbandonare il programma di ricerca, che è composto da una serie di teorie, e senza intervenire sul suo nucleo di ipotesi, ma intervenendo sulle ipotesi ausiliarie (adattandole e riadattandole), cioè sulla cintura protettiva del nucleo, e su queste rivolgere il *modus tollens*. I programmi di ricerca contengono ‘regole metodologiche’, alcune che segnalano percorsi di ricerca da evitare (‘euristica negativa’), altre che segnalano percorsi di ricerca da seguire (‘euristica positiva’). Precisiamo che “l’euristica negativa specifica il ‘nucleo’ del programma che in virtù di una decisione metodologica dei suoi protagonisti non è ‘confutabile’; l’euristica positiva consiste in un insieme abbastanza articolato di proposte o di suggerimenti su come cambiare e sviluppare le ‘variabili confutabili’ del programma di ricerca, su come modificare e sofisticare la cintura protettiva ‘confutabile’”²⁴⁴. Non tutte le modifiche delle ipotesi ausiliarie (‘spostamenti del problema’) sono ugualmente accettabili; esse possono essere valutate in base alla loro capacità di produrre fatti nuovi (‘potere euristico’). Se sono in grado di produrne, possono essere dichiarate progressive; altrimenti sono semplicemente modifiche ‘ad hoc’ che non conducono alla previsione di fatti nuovi, oppure che prevedono fatti nuovi contraddittori con il programma, e che vanno considerate come degenerative. Quando un programma dà luogo a modifiche delle ipotesi ausiliarie di tipo progressivo, è razionale che gli scienziati adeguino il programma alle anomalie riscontrate, e questo proprio in base a quelle stesse modifiche. Quando invece un programma dà luogo a modifiche delle ipotesi ausiliarie di tipo degenerativo, può essere ‘falsificato’ e superato da un programma di ricerca migliore; questo sembra essere ciò che accade con le rivoluzioni scientifiche intese da Kuhn. Secondo quest’ultimo ci può essere solo una psicologia della scoperta, non una logica; dunque la rivoluzione scientifica è irrazionale, una questione adatta alla psicologia della folla. Invece, secondo il falsificazionismo di Popper e il fallibilismo di Lakatos come sopra descritti, la critica e la crescita della conoscenza avviene in base ad una logica di tipo diacronico, non istantaneo, tale che “ha luogo essenzialmente nel mondo delle idee, nel ‘terzo mondo’ di Platone e di Popper, nel mondo della conoscenza articolata che è indipendente dai soggetti conoscenti”²⁴⁵.

Il mondo del sapere è costituito da un labirinto di teorie, le quali hanno di fronte a sé la realtà del mondo in tutta la sua complessità, ed è labirinto proprio a motivo di questa stessa trama complessa della realtà del mondo. Tale mondo non può essere neppure portatore di for-

²⁴³ I. LAKATOS, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1993³ (or. 1970, 1972, 1974), pp. 164-276, spec. p. 206.

²⁴⁴ Ivi, p. 211.

²⁴⁵ Ivi, p. 257.

malizzazioni riduzionistiche, perché l'indagine che esso pone in atto non prende inizio dal semplice (l'immediato), ma ha di fronte a sé da subito il complesso; in realtà proprio il più semplice dal quale dovrebbe partire l'indagine possiede un doppio volto, è uno ma in quanto duplice, duplice in quanto uno. L'essere uno significa essere qualcosa di singolare e semplice; l'essere duplice significa vedere in quel singolare e semplice una trama, un tessuto, perché rimando continuo alla struttura globale della realtà del mondo nella sua complessità. Sotto questo punto di vista ogni singola parola possiede questo doppio volto, il quale consiste nel suo essere significato e rimando, simbolo e metafora, essere e non essere, espressione e contenuto; dalla singola parola si irradia, sviluppandosi per cerchi concentrici, tutto il senso del discorso contenuto nel testo, perché anche il testo è parola. Nella singola parola vediamo e sentiamo tutta la lingua di cui fa parte. Dalla parola la narrazione...

Nel XIX secolo, mentre la scienza ignorava l'individuale, il singolare, il concreto, lo storico, da parte sua la letteratura e soprattutto il romanzo da Balzac a Dostoevskij e Proust li hanno restituiti rivelando la complessità umana. Le scienze portavano avanti quella che credevano essere la loro missione: dissolvere la complessità delle apparenze per rivelare la semplicità nascosta della realtà. La letteratura si era data di fatto per missione di rivelare la complessità umana celata sotto apparenze semplici. Rivelava gli individui, soggetti di desideri, di passioni, di sogni, di follie, coinvolti in relazioni d'amore, di rivalità, di odio, immersi nel loro ambiente sociale o professionale, che subiscono situazioni e casi, che vivono il loro destino incerto.

Tutti i capolavori della letteratura sono stati capolavori di complessità: la rivelazione della condizione umana nella singolarità di un individuo (Montaigne), la contaminazione del reale con l'immaginario (il *Don Chisciotte* di Cervantes), il gioco delle passioni umane (Shakespeare).

Meglio ancora: la letteratura rivela il valore cognitivo della metafora, disdegnata dallo spirito scienziato. Come sostengono Knyazeva e Kurdymov: "La metafora è un indicatore di una non-linearità locale nel testo o nel pensiero, è un indicatore d'apertura del testo o del pensiero a diverse interpretazioni e reinterpretazioni e a ragionare con le idee personali di un lettore o di un interlocutore"²⁴⁶.

Una metafora risveglia la visione o la percezione divenute luoghi comuni. E' in questo senso che un poeta dice: "La realtà è un luogo comune dal quale sfuggiamo con la metafora". La metafora letteraria stabilisce una comunicazione analogica tra realtà assai lontane e differenti, dando intensità affettiva all'intellegibilità che produce. Generando onde

²⁴⁶ [E. N. KNYAZEVA, S. P. KURDYMOV, *Synergetics at the Crossroads of the Eastern and the Western Cultures*, Keldish Institute of Applied Mathematics dell'Accademia delle scienze di Russia, 1994; nota del testo].

analogiche, la metafora supera la discontinuità e l'isolamento delle cose. Spesso rende sfumature che il linguaggio puramente oggettivo o denotativo non può produrre. Per esempio cogliamo meglio la qualità di un vino quando si parla del suo colore, del suo corpo, del suo aroma, della sua robustezza, che parlando di riferimenti fisico-chimici.

Aggiungiamo che nelle stesse scienze vi è trasporto di nozioni feconde da una disciplina all'altra. Antonio Machado diceva: "Un'idea non ha più valore di una metafora; in generale, ne ha meno". E Cartesio, che non era fondamentalmente cartesiano, notava: "Ci si potrà sorprendere che i pensieri profondi si trovino negli scritti dei poeti e non in quelli dei filosofi. La ragione è che i poeti si servono dell'entusiasmo e sfruttano la forza dell'immagine" (Cartesio, *Cogitationes privatae*).

Per concludere, diciamo che la complessità non è un problema nuovo. Da sempre il pensiero umano ha affrontato la complessità, e ha tentato o di ridurla o di tradurla. I grandi pensatori hanno sempre scoperto la complessità. Anche una legge semplice come quella della gravitazione permette di collegare, senza appiattirli, fenomeni diversi come la caduta dei gravi e la non caduta della Luna sulla Terra, le maree. Ogni grande filosofia è un'importante scoperta della complessità: in seguito essa, nel ricondurre forzatamente a sé altre complessità, racchiude un sistema intorno a quanto ha svelato.

La necessaria riforma di pensiero ne genererà uno del contesto e del complesso, un pensiero che collega e che affronta l'incertezza.

Il pensiero che interconnette rimpiazzerà la causalità unilineare e unidirezionale con una causalità circolare e multi referenziale, mitigherà la rigidità della logica classica con una dialogica capace di concepire nozioni allo stesso tempo complementari e antagoniste, completerà la conoscenza dell'integrazione delle parti in un tutto con il riconoscimento dell'integrazione del tutto all'interno delle parti.

Unirà, per tutti i fenomeni umani, la spiegazione alla comprensione. Rammentiamo qui la differenza tra spiegare e comprendere. Spiegare è considerare il proprio oggetto di conoscenza soltanto come un oggetto, impiegando tutti i mezzi di spiegazione oggettivi. Ne risulta così una conoscenza esplicativa che è obiettiva, cioè che considera oggetti dei quali si devono determinare le forme, le qualità, le quantità e dei quali si conosce il comportamento per causalità meccanica e deterministica. La spiegazione è, beninteso, necessaria alla comprensione intellettuale e obiettiva. E' insufficiente per la comprensione umana.

C'è una conoscenza che è comprensiva e che si fonda sulla comunicazione, sull'empatia e persino sulla simpatia inter-soggettiva. Così io comprendo le lacrime, il sorriso, le risa, la paura, la collera vedendo *l'ego alter* come *alter ego*, con la mia capacità di provare i suoi stessi sentimenti. Comprendere, quindi, comporta un processo di identificazione e di proiezione da soggetto a soggetto. Se vedo un bambino in lacrime, cerco di comprenderlo

non misurando il tasso di salinità delle sue lacrime, ma rievocando in me i miei sconforti infantili, identificandolo in me e identificandomi in lui. La comprensione, sempre intersoggettiva, richiede apertura e generosità.

4.5.3.-La riforma del pensiero: Letteratura e Complessità.

Anche la nostra indagine sul concetto di Soggettività-Individualità ci aveva posti di fronte al problema dell'identità narrativa, cioè a quel modo di concepire il nostro punto visuale di soggetti, che si rapportano al loro ambiente circostante, non come monadi isolate, ma come sistemi viventi essi stessi, che sono costitutivamente compresi in una narrazione storica di fatti e persone, e che con il loro impegno etico (responsabilità) trovano un senso in questa narrazione come interessati da una relazione originaria con l'altro, relazione empatica, relazione tesa nella sforzo della comprensione dei motivi della storia anche dell'altro. La letteratura ci ha insegnato a considerare la realtà non come qualcosa di monovalente e piatto, ma come un intrico di mondi possibili, frastagliati e densi di sfumature e particolari. Potremmo pensare che il pensiero complesso nasca più dai *Dialoghi* di Platone che dagli *Elementi* di Euclide, più da una logica di tipo dialettico e dialogico, che da una logica di tipo formale e matematizzante. Abbiamo molti motivi di essere certi di ciò che pensiamo, ed altrettanti per dubitarne; in un certo senso siamo nella stessa situazione di Pascal quando considerava che “Abbiamo un'impotenza a dare prove, invincibile da ogni dogmatismo. Abbiamo un'idea della verità, invincibile da ogni pirronismo”²⁴⁷. Questa è proprio la condizione in cui l'uomo viene a trovarsi di fronte alla complessità del mondo, in una situazione ambivalente, intessuta di complementarità e antagonismi, dubbi e certezze, quasi immersi nella narrazione di una grande mente che ci sovra-ordina costruendo trame di trame, mondi di mondi, storie di storie.

4.5.4.-La riforma del pensiero: I Sette Principi del Pensiero Complesso.

Possiamo presentare sette principi guida, complementari e interdipendenti, per un pensiero che interconnetta.

1. Il principio sistemico od organizzazionale, che lega la conoscenza delle parti alla conoscenza del tutto secondo la spola indicata da Pascal: “Ritengo che sia impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto, così come è impossibile conoscere il tutto senza conoscere particolarmente le parti”. L'idea sistemica, che si oppone all'idea riduzionista, è che “il tutto è più della somma delle parti”. Dall'atomo alla stella, dal batterio all'uomo

²⁴⁷ PASCAL, *Pensieri*, cit., n. 273, pp. 156 sgg.

e alla società, l'organizzazione di un tutto produce qualità e proprietà nuove in rapporto alle parti considerate isolatamente: *le emergenze*. Così, l'organizzazione dell'essere vivente produce qualità sconosciute a livello dei suoi costituenti fisico-chimici. Aggiungiamo che, ugualmente, il tutto è anche meno della somma delle parti, le cui qualità sono inibite dall'organizzazione dell'insieme.

2. *Il principio "ologrammatico"*²⁴⁸ mette in evidenza l'apparente paradosso delle organizzazioni complesse nelle quali non solo la parte è nel tutto, ma in cui anche il tutto è inscritto nella parte. Così, ogni cellula è una parte di un tutto – l'organizzazione globale – ma il tutto è lui stesso dentro la parte; la totalità del patrimonio genetico è presente in ogni cellula individuale, la società è presente in ogni individuo, nella sua interezza, attraverso il suo linguaggio, la sua cultura e le sue norme.

3. *Il principio dell'anello retroattivo*, introdotto da Norbert Wiener, permette la conoscenza dei processi auto regolatori. Rompe con il principio della causalità lineare: la causa agisce sull'effetto e l'effetto sulla causa come in un sistema di riscaldamento in cui il termostato regola il funzionamento della caldaia. Questo meccanismo permette l'autonomia di regolazione termica di un appartamento in rapporto al freddo esterno. In modo più complesso, "l'omeostasi" di un organismo vivente è un insieme di processi regolatori fondati su retroazioni multiple. L'anello di retroazione (o "*feedback*") permette, nella sua forma negativa, di ridurre la devianza e quindi di stabilizzare un sistema. Nella sua forma positiva, il *feedback* è il meccanismo amplificatore: per esempio, la violenza di un soggetto provoca una reazione violenta, che a sua volta provoca una reazione ancora più violenta. Inflazionistiche o stabilizzatrici, le retroazioni sono miriadi nei fenomeni economici, sociali, politici o psicologici.

4. *Il principio dell'anello ricorsivo* supera la nozione di regolazione con quelle di auto-produzione e auto-organizzazione. E' un anello generatore nel quale i prodotti e gli effetti sono essi stessi produttori di ciò che li ha prodotti. Così noi, individui, siamo i frutti di un sistema di riproduzione nato nella notte dei tempi, ma questo sistema può riprodursi solo se noi stessi diveniamo produttori accoppiandoci. Gli umani "producono" la società attraverso le e nelle loro interazioni, ma la società, in quanto globalità emergente, produce l'umanità di questi individui portando loro il linguaggio e la cultura.

5. *Il principio d'autonomia/dipendenza (auto-eco-organizzazione)*: gli esseri viventi sono esseri auto-organizzatori che si producono incessantemente, e con ciò consumano energia per mantenere la loro autonomia. Poiché hanno bisogno di trarre energia, informazione e organizzazione del loro ambiente, la loro autonomia è inseparabile da questa dipendenza ed è per questo che occorre concepirli come esseri auto-eco-organizzatori. Il

²⁴⁸ [Ispirato all'ologramma, ogni punto del quale contiene la quasi totalità dell'informazione dell'oggetto che rappresenta; nota del testo].

principio di auto-eco-organizzazione vale evidentemente in modo specifico per gli umani, che sviluppano la propria autonomia dipendendo dalla loro cultura, e per le società, che si sviluppano dipendendo dal loro ambiente geo-ecologico. Un aspetto chiave dell'auto-eco-organizzazione vivente è che questa si rigenera continuamente a partire dalla morte delle sue cellule, secondo la formula di Eraclito: “Vivere di morte, morire di vita”²⁴⁹: le due idee antagoniste di morte e di vita sono allo stesso tempo anche complementari.

6. *Il principio dialogico* è appena stato illustrato con la formula eraclitea. Unisce due principi o nozioni che dovrebbero escludersi a vicenda, ma che sono indissociabili in una stessa realtà. Si deve concepire una dialogica ordine/disordine/organizzazione fin dallo studio della genesi dell'Universo: a partire da un'agitazione termica (disordine), in cui, in determinate condizioni (avvicinamenti casuali), principi di ordine permetteranno la costituzione dei nuclei, degli atomi, delle galassie e delle stelle. La dialogica tra l'ordine, il disordine e l'organizzazione, attraverso innumerevoli inter-retroazioni e nelle più svariate manifestazioni, è costantemente in atto nel mondo fisico, biologico e umano. La dialogica permette di assumere l'inseparabilità di nozioni contraddittorie per poter concepire un fenomeno complesso. Niels Bohr, per esempio, ha riconosciuto la necessità di concepire le particelle fisiche allo stesso tempo come corpuscoli e come onde. Gli individui, da un certo punto di vista, sono come corpuscoli, mentre, da un altro punto di vista, svaniscono in seno alle due continuità rappresentate dalla specie e dalla società; quando si considera la specie o la società, l'individuo scompare; quando si considera l'individuo, la specie e la società svaniscono. Il pensiero deve assumere dialogicamente i due termini che tendono a escludersi l'un l'altro.

7. *Il principio della reintegrazione del soggetto conoscente in ogni processo di conoscenza.* Questo principio opera la restaurazione del soggetto e svela il problema cognitivo centrale: dalla percezione alla teoria scientifica ogni conoscenza è una ricostruzione, traduzione da parte di una mente/cervello in una data cultura e in un dato tempo.

Lo ripetiamo, la riforma di pensiero è non programmatica, ma paradigmatica, poiché concerne la nostra attitudine a organizzare la conoscenza. E' tale riforma che permetterebbe di conformarsi alla finalità della “testa ben fatta”, che favorirebbe il pieno impiego dell'intelligenza. Si deve comprendere che la nostra lucidità dipende dalla complessità del modo di organizzazione delle nostre idee.

²⁴⁹ ERACLITO, fr. 22B62/88 DK.

4.5.5.-La riforma del pensiero: Soggetto e Antropomorfismo.

Soprattutto il 7. principio è importante, per i fini della nostra trattazione, proprio perché è il più problematico. Infatti la logica che vede strettamente correlati parte e intero (o tutto), si applica a qualsiasi livello della discussione teorica riguardante la riforma del pensiero, come quella delineata da Morin. Il tema del soggetto, e la sua ermeneutica, dovrebbero portarci a considerare che fin dai tempi di Protagora è stato motivo di scandalo, soprattutto quando esso veniva inteso come interessato dalla pretesa di dire la verità per se stesso, in quanto singolo soggetto, pur anche possedendo la natura politica di condividere con altri tu quello stesso dire; mettendo in primo piano il soggetto, si subordina ad esso la verità. Dovremmo intendere che la verità, come la complessità nel discorso di M., “dipende dal” soggetto, oppure che “fa parte del” soggetto: la verità dal/del soggetto? Questa è la posizione tipica della epistemologia, interessata dalla domanda “come conosciamo il mondo?”, piuttosto che dalla domanda “come è costituito il mondo?”. Ma il soggetto ha il diritto di assumere questa centralità di rilievo?

La riforma di pensiero dovrebbe integrare nelle due culture le idee capitali nate a margine dell'una e dell'altra, nel mondo dei matematici-ingegneri-pensatori come Wiener, von Newman, von Foerster²⁵⁰. Permetterebbe così la comunicazione tra queste due culture, che finirebbero per costituire i due poli di una sola cultura. Una nuova cultura umanistica emergerebbe così dal dialogo tra questi due poli. Essa rivitalizzerebbe la problematizzazione, che permetterebbe la piena emergenza dei problemi globali e fondamentali. E così, per ogni futuro cittadino, quando pure si dovesse arrivare alla specializzazione del sapere, si dovrà passare attraverso la cultura.

L'umanesimo ne verrebbe rigenerato. Ricordiamo che l'umanesimo europeo di oggi non ha come sola origine l'eredità ateniese (la sovranità dei cittadini sulla loro città, la sovranità della ragione sul pensiero) e l'eredità giudeo-cristiana (l'uomo a immagine di Dio, Dio che prende forma e carne umane). Esso ha ricevuto l'apporto di quattro scoperte nate nelle scienze e che situano l'essere umano nel mondo sgretolando ogni antropocentrismo. E' Copernico che toglie all'uomo il privilegio di essere al centro dell'Universo. E' Darwin che ne fa un discendente degli antropoidi e non una creatura a immagine del suo Creatore. E' Freud che desacralizza lo spirito umano²⁵¹. Ed è infine Hubble²⁵² che ci esilia

²⁵⁰ Norbert Wiener, matematico (1894-1964) – teoria della probabilità, teoria dell'informazione, 1. cibernetica. John von Neumann, matematico – informatico (1903-1957) – teoria dei giochi, macchina di von Newman, 1. cibernetica. Heinz von Foerster, fisico – filosofo (1911-2002) – costruttivismo, 2. cibernetica.

²⁵¹ Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicanalisi: prima e seconda serie di lezioni*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2010 (or. tedesco 1915-17, 1932; or. inglese 1940), Lezione 18, p. 161.

²⁵² Edwin Powell Hubble, astronomo e astrofisico (1889-1953) – spostamento verso il rosso (1929).

in una delle periferie più lontane del Cosmo. L'umanesimo non dovrebbe più essere portavoce dell'orgogliosa volontà di dominare l'Universo. Diviene essenzialmente quello della solidarietà fra umani, la quale implica una relazione ombelicale con la natura e il Cosmo.

Questo indica che un modo di pensare capace di interconnettere e di solidarizzare delle conoscenze separate è capace di prolungarsi in un'etica di interconnessione e di solidarietà tra umani. Un pensiero capace di non rinchiudersi nel locale e nel particolare, ma capace di concepire gli insiemi, sarebbe adatto a favorire il senso della responsabilità e il senso della cittadinanza. La riforma di pensiero avrebbe dunque conseguenze esistenziali, etiche e civiche.

Le scoperte ricordate da M., le quali hanno sgretolato la visione antropocentrica, non hanno tuttavia interessato l'aspetto antropomorfo del conoscere dell'uomo. L'uomo si scopre non più dominatore del modo (dell'Universo), come era nella visione tipica dell'età della *technè* iniziata con l'antica sofistica, ma interessato principalmente da un discorso etico teso a riformare i suoi modelli di conoscenza, nel senso di un movimento segnato dalla responsabilità e solidarietà tra uomini, e nel senso civico della cittadinanza. Anche per gli antichi sofisti erano fondamentali i valori fondanti del vivere associato (rispetto e giustizia), ma il loro umanesimo era viziato dal difetto di simulazione del sapere, una simulazione fraudolenta.

Con un discorso come quello di M. si può dare un'altra risposta al problema sofistico: attraverso la problematizzazione della conoscenza della realtà, la consapevolezza della sua complessità, non si giunge più alla conclusione che tale realtà è oggetto di una conoscenza tragica, al punto da arrivare a dire che "Niente è", proprio perché vigono delle opposizioni irriducibili, ma si giunge ad una visione rinnovata dell'essere uomini che pensano, nella responsabilità etica degli uni verso gli altri. La soluzione platonica del problema sofistico era di natura metodologica, dialettica e ontologica, la soluzione aristotelica era di natura metodologica, logica e semantica, quella di Morin è di natura metodologica, etica e civica.

Ma tutte queste soluzioni guardano ad un modo di essere uomini che pensano, ed antropomorficamente interpretano la natura del sapere dell'uomo come fondamentale per stabilire una verità, se non la verità, sulla natura costitutiva della realtà del mondo; vorrebbero creare un mondo a misura di uomo. L'antico detto protagoreo non viene quindi del tutto smentito, ma continuamente approfondito.

Come diceva A. Einstein "L'uomo cerca, in maniera adeguata alle sue esigenze, di formarsi un'immagine del mondo (*Bild der Welt*), chiara e semplice, e di trionfare così sul mondo della esistenza sforzandosi di rimpiazzarlo, in una certa misura, con questa immagine"; lo

scienziato ha il compito di scoprire delle leggi generali rigorose dalle quali dedurre semplicemente tale immagine del mondo, ma “nessun cammino logico conduce a queste leggi elementari: l'intuizione sola, fondata sull'esperienza (*Einführung in die Erfahrung*: lett. immedesimazione con l'esperienza), ci può condurre ad esse”. Perseverare in questo lavoro di ricerca e scoperta sulla realtà del mondo necessita di un impegno costante e intenso, al punto che potremmo arrivare a dire che è addirittura caratterizzato da uno stato sentimentale di tipo religioso: “Lo stato sentimentale (*Gefühlszustand*) che rende idoneo a simili azioni rassomiglia a quello dei religiosi o degli amanti: lo sforzo giornaliero non deriva da un calcolo o da un programma, ma da un bisogno immediato”²⁵³. Einstein ha forse incarnato l'immagine dello scienziato completo, lo scienziato anche filosofo e letterato, aperto alla globalità dei problemi del mondo nella loro complessità.

²⁵³ A. EINSTEIN, *La ricerca scientifica* [Motiv des Forschens, 1918], in ID., *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, trad. it. Roma, Newton Compton, 2010⁷ (or. 1916, 1934), 32-36. Cfr. anche ID., *Autobiografia scientifica: con interventi di W. Pauli, M. Born, W. Heitler, N. Bohr, H. Margenau, H. Reichenbach, K. Godel*, trad. it. Torino, Boringhieri, rist. 2007 (or. 1949), spec. pp. 11 sgg. Per una analisi dell'epistemologia scientifica pensata da Einstein, cfr. G. HOLTON, *L'immaginazione scientifica: i temi del pensiero scientifico*, trad. it. Torino, Einaudi, 1983 (or. 1973-1979), pp. 295-331.

CAPITOLO V

5.1.0.-Il problema della verità.

Il titolo di questo capitolo non tragga in inganno; qui non si pretende di risolvere il millenario problema della verità. Piuttosto si presenteranno alcuni elementi teorici ed argomentativi che potrebbero dar modo di riflettere su tale problema; quelli che seguiranno dovrebbero essere intesi come tentativi, considerazioni, proposte.

I. Kant proponeva di dividere il problema riguardante la domanda “che cos’è la verità?” in due ambiti diversi, cioè quello formale e quello materiale. Egli considerava che la domanda sulla natura della verità celasse il tentativo di affermare la verità sulla cosa, che è contraddittoria considerata in sé e quindi inattuabile; quindi spostava il problema sulla forma dei giudizi logici che permettessero di considerare la forma logica della verità, in base alla loro correttezza e coerenza formale e analitica. Ma considerava anche che il criterio semplicemente logico della verità è soltanto la *conditio sine qua non*, cioè la condizione negativa di ogni verità (Analitica). Bisognava considerare anche l’arte (*organon*) per la valutazione delle condizioni formali dell’accordo del contenuto della conoscenza con le leggi dell’intelletto, in base al quale ci si riferisce alla cosa, data per esistente in maniera mediata, in base ai concetti puri di spazio e tempo, categorie e schemi, non fin da subito reale; tale *organon* compone la *critica della parvenza dialettica* (Dialettica)²⁵⁴. Quindi K. ribadiva la posizione aristotelica sulla natura della verità, cioè come quella appartenente al pensiero più che alla realtà delle cose, in quanto sussiste una corrispondenza problematica tra pensiero sulla verità della cosa e la cosa stessa. Certo Aristotele non intendeva dire che produciamo il vero soggettivamente, come egli sembra accusare Protagora, ma piuttosto intendeva che pensare la verità corrisponde esattamente a dire come stanno le cose nel loro essere, in uno dei suoi sensi, cioè come vero (non essere come falso); nella posizione aristotelica si ripresentava tutta la problematica platonica del dialogo dialettico *Sofista*²⁵⁵.

Per K. l’aspetto formale analitico delle verità è insito nella non contraddittorietà. Fin dalle origini il problema formale della verità era pensato come legato al problema semantico; se dico dell’espressione x che è vera, devo per prima cosa comprenderne il significato, cioè comprendere in che relazione sta con la realtà, e in particolare se x esprime qualche contenuto che può far parte della nostra esperienza.

²⁵⁴ Cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A58-A62/B82-B86, *Della partizione della logica generale in Analitica e Dialettica*.

²⁵⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, E, 4, 1027b 20-1028a 5; Θ, 10, 1051b 1-1052a 10; PLATONE, *Sofista*, 240E-241A; 262E-263D.

Dovremmo considerare che il problema della verità, più che ad una corrispondenza fra ciò che viene pensato ed intuito e ciò che realmente è, rimanda alla **relazione** che ci è dato considerare fra l'ambito dei concetti (intensionali), ai quali rimandano le singole parole (segni), e l'ambito degli oggetti (estensionali), i quali sono essi stessi, in qualche modo che sarebbe opportuno precisare, contenuto del pensare (noemi).

Nel considerare le relazioni dovremmo per prima cosa chiederci: esiste un'unica realtà, o molte? I termini delle relazioni esistono indipendentemente dalle relazioni stesse? Le relazioni sono solo concetti, oppure hanno anche una loro realtà effettiva?

5.1.1.-Il problema della verità: l'Oggetto.

Alla prima domanda proviamo a rispondere considerando come potrebbe porsi il problema dell'oggetto generale x; dovremmo così cercare di comprendere le seguenti questioni:

1. se esiste un solo oggetto: nel caso esso è l'essere?
2. se esiste più di un oggetto: nel caso almeno un oggetto è un ente?
3. se si dà la differenza tra essere ed ente, cioè tra esistenziale ed esistentivo?
4. se si dà il problema generale dell'essere, cioè della sua esistenza e della sua essenza?
5. se si dà il problema generale dell'ente, cioè della sua esistentività, intesa come l'essere un certo tipo di ente?

Per trattare della questione dello statuto epistemologico dell'oggetto generale x, è necessario considerare che esso è posto da un soggetto (coscienza dell'autocoscienza in una forma sociale di vita) rispetto al quale porre la questione ne va del soggetto stesso. Quindi l'essere della coscienza dell'autocoscienza potrebbe essere l'unico oggetto che esiste; tuttavia dovremmo considerare che la coscienza è sempre coscienza di una molteplicità. Infatti una coscienza dell'autocoscienza è sempre compresa in una struttura d'altri in cui si determina quella particolare autocoscienza; il Mondo è determinato come strutture di coscienze, le quali possono dar luogo ciascuna ad una particolare autocoscienza.

L'essere è l'oggetto in sé e per sé, il quale è equivalente alla struttura d'altri come struttura di coscienze: cioè l'essere è un sistema vivente. L'oggetto generale x, cioè l'essere, è primariamente un insieme di soggetti. L'oggetto particolare 'a' è un'immagine (o un concetto) in una coscienza, cioè è il significato del contenuto del pensare di quella coscienza, parte di uno schema concettuale; in particolare il significato per uno schema concettuale è linguisti-

camente determinato. L'essere è uno e molteplice, da intendersi come Intero. L'Intero consente che ogni differenza dell'essere, considerata in sé e per sé, completi l'essere. La parte dell'essere è l'in sé e per sé qualsiasi, cioè considerata ciascuna volta sotto questo o quell'aspetto. Abbiamo le seguenti equivalenze ²⁵⁶:

Schema S

1. $E = MA(C')$
2. $E = MA(C(Au))$
3. $E = Dif.(E)$
4. $Par.(E) = Dif.(a)$
5. $I = Par._i(E)$
6. $Par._i(E) = Dif.(x) [Dif.(a) (se i=a)]$
7. $a = S(C(P))$
8. $Par.(E) = Dif.(x)$
9. $Dif.(x) = [S(D(P))]$

Che cosa intendiamo dire? Intendiamo dire, innanzitutto, che la realtà è problematica: primo, perché dipende dal significato con cui un certo soggetto la pensa, secondo, perché può essere sia una che molteplice; poi, perché riguarda una struttura di coscienze, che sono comprese eventualmente in una disputa sulla concezione della realtà (è possibile l'accordo?); infine, perché essa è un Intero, formato di parti, che necessita continuamente di essere completato per essere tale.

Se siamo d'accordo nel ritenere che ogni realtà dipende dal significato che le diamo, e questo è nella dimensione dell'essere pensato, dovrebbe essere ammesso il fatto che le relazioni sono solo concetti, e non esistono di per sé. Questo vuol dire che siamo noi, ovvero i soggetti di cui è composto l'essere, che troviamo relazioni tra le cose, siamo noi che costruiamo relazioni. Il semplice fatto che due corpi si attraggono secondo la Legge di Gravitazione, cioè che essi siano in relazione tra loro comunque considerati, è un fatto accertato che viene assunto come ipotesi di lavoro; questo vuol altresì dire che la Legge di Gravitazione è una ipotesi di lavoro, appunto, non la verità sulla natura fondamentale relazionale della realtà delle cose.

²⁵⁶ Legenda: E = essere; MA = mondo d'altri; C' = struttura di coscienze; C(Au) = coscienza dell'autocoscienza; Dif.(E) = differenza considerata in sé e per sé rispetto all'essere; Par.(E) = parte rispetto all'essere; Dif.(a) = a come differenza considerata in sé e per sé; I = l'Intero; Par._i(E) = serie di parti rispetto all'essere; Dif.(x) = differenza qualsiasi considerata in sé e per sé; a = l'oggetto determinato; S(C(P)) = significato per una particolare coscienza nella sua dimensione pensata; S(D(P)) = significato del contenuto del pensare.

Dovremmo essere portati a discutere sulla natura epistemologica della Legge Fisica, non sulla sua verità ontologica e metafisica. Da questo discende il fatto che esiste la natura delle cose, indipendentemente dalle loro relazioni; per conoscere la realtà delle cose, che si danno come esistenti, noi dobbiamo costruire delle relazioni tra esse. Le relazioni sono un fatto epistemologico, non ontologico; riguardano il nostro modo di conoscere la realtà, non come è costituita la realtà stessa. Dunque che esistano delle relazioni tra le cose non è un fatto acquisito; le relazioni non esistono di per sé, come parti dell'Intero. Le Relazioni vanno, dunque, costruite; come tali possono avere molteplici significati, essere poste sotto molteplici prospettive, dipendendo dalle cose che, di volta in volta, mettono in relazione. Le cose sono parti dell'Intero.

Tuttavia dovremmo considerare che l'Intero è connessione di parti, relazione; ma sono le parti a generare la connessione, perché solo le parti hanno un'esistenza effettiva. Le parti sono necessarie all'Intero come i significati che lo rendono possibile; se l'Intero ha significato, lo ha solo in base alle sue parti. Risulta difficile sostenere il contrario. Infatti, se le parti esistessero, o avessero significato, in base all'Intero, tali parti sarebbero svuotate di significato; così facendo anche l'Intero sarebbe vuoto di significato. Le parti sono invece il contenuto effettivo dell'Intero, ciò che lo rende possibile come Intero. Che vi sia l'Intero è la condizione (ipotetica) perché le parti siano relazionate tra loro, a formare una realtà che sia oggetto di ogni esperienza possibile.

5.1.2.-Il problema della verità: le Relazioni.

Tuttavia dovremmo chiederci: esistono le relazioni in senso generale? Esse sembrano non esistere di per sé, cioè la loro esistenza dipende dall'esistenza delle cose. E' perché esistono le cose che può essere pensato che esistono le relazioni. Le relazioni, cioè, non sono cose, oggetti gettati davanti a noi, ma concetti, oggetti pensati da noi. Esse non si possono realmente vedere; sono l'apparenza della realtà, ciò che possiamo vedere in base a ciò che vediamo realmente.

Facciamo ora attenzione alle proprietà delle “Relazioni”²⁵⁷, dunque al concetto di relazione. Per comodità consideriamo relazioni di tipo binario, così definite: aRb sta per $\langle a,b \rangle \in R$, ovvero la relazione R , di a con b , è data dalla coppia ordinata $\langle a,b \rangle$ formata dagli elementi a e b tali che si può dire: “ a sta nella relazione R con b ”. Data una relazione R , dato cioè un insieme di coppie ordinate, i primi termini delle coppie possono appartenere a un insieme A , detto *dominio* della relazione; analogamente i secondi termini delle coppie in R possono appartenere a un insieme B , detto *codominio* della relazione. Data una relazione R , l’insieme $\{x \text{ tale che esiste } y \text{ tale che } (x, y) \in R\}$ è detto *insieme di definizione* di R e si indica con $\text{Def.}(R)$. L’insieme $\{y \text{ tale che esiste } x \text{ tale che } (x, y) \in R\}$ è detto *insieme immagine* di R e si indica con $\text{Im.}(R)$. In altre parole, l’insieme di definizione è formato da tutti i primi elementi delle coppie ordinate che appartengono alla relazione, l’insieme immagine dai secondi. Chiaramente se R è una relazione con dominio A e codominio B , allora $\text{Def.}(R) \subseteq A$ e $\text{Im.}(R) \subseteq B$. Se $\text{Def.}(R) = A$ allora la relazione R si dice *totale* in A ; se $\text{Im.}(R) = B$, allora R si dice *suriettiva* su B . Si osservi che l’insieme di definizione e l’insieme immagine di una relazione sono univocamente determinati da R , dipendono cioè solo dalle coppie che appartengono alla relazione. Invece il concetto di relazione totale e relazione suriettiva assumono significato solo per relazioni da un insieme a un altro, dato che dipendono dal dominio e dal codominio di R .

Proprietà della relazioni:

1. Riflessiva: R è riflessiva sse (= se e solo se) ogni elemento del dominio A sta in relazione con se stesso, cioè sse per ogni a del dominio A si ha che $\langle a,a \rangle \in R$ (aRa). Se tale relazione è totale, iniettiva e suriettiva (biiettiva) è la relazione di identità $\text{id.}(A)$. Una relazione che non è riflessiva è detta non-riflessiva; una relazione è ir-riflessiva se ni-ente sta in quella relazione con se stesso. Esempi: Riflessiva: avere la stessa età; Non-riflessiva: amare, visto che una persona può non amarsi; Irriflessiva: l’inclusione stretta di insiemi, visto che nessun insieme è incluso in se stesso.
2. Transitiva: R è transitiva sse ogni volta che valgono aRb e bRc (o $\langle a,b \rangle \in R$ e $\langle b,c \rangle \in R$), vale anche che aRc (o $\langle a,c \rangle \in R$). Una relazione che non è transitiva è detta non-transitiva. Se R è una relazione tale che ogni volta che valgono aRb e bRc non si dà il caso che aRc , è detta intransitiva. Esempi: Transitiva: essere più vecchio di; Non-transitiva: la relazione di appartenenza tra elementi e insiemi cui essi appartengono, amare; Intransitiva: essere madre di.

²⁵⁷ Cfr. G. C. BAROZZI, S. MATARASSO, *Analisi matematica 1*, Bologna, Zanichelli, 1986, pp. 1-66; G. CHIERCHIA, S. McCONNELL-GINET, *Significato e grammatica: semantica del linguaggio naturale*, Padova, Muzzio, 1993, pp. 545-558.

3. Simmetrica: una relazione è simmetrica se ogni volta che vale aRb ($(a,b) \in R$), vale anche bRa ($(b,a) \in R$). Una relazione che non è simmetrica è detta non-simmetrica. Una relazione è detta asimmetrica se non si dà mai il caso che valgano sia aRb che bRa . Esempi: Simmetrica: essere lontano cinque chilometri; Non-simmetrica: essere la sorella di; Asimmetrica: essere la madre di, l'inclusione stretta e l'appartenenza insiemistica.
4. Equivalenza: una relazione di equivalenza è una relazione in cui valgono contemporaneamente le proprietà riflessiva, transitiva e simmetrica. Per ogni a del dominio di R (detto A), sia definita $S(a) = \{b \in A : aRb\}$, allora $S(a)$ è la classe di equivalenza alla quale appartiene a . In particolare quindi una relazione di equivalenza R opera una partizione (= una divisione in parti) di un insieme dato A in classi di equivalenza che sono disgiunte (= la cui intersezione è vuota, oltretutto la partizione tramite R di A dà luogo a più sottoinsiemi, i quali a due a due non hanno elementi in comune) e la cui unione è identica ad A . Esempi: avere la stessa età, infatti ognuna delle classi di equivalenza dell'insieme di tutti gli uomini consiste in un gruppo di individui che hanno una certa età.
5. Una relazione R ($(a,b) \in R$) è uno-uno se ogni elemento del dominio viene accoppiato ogni volta con al più un elemento del codominio, e viceversa (iniettività, se ad a distinti corrispondono ogni volta b distinti; univocità, se ad a diversi corrispondono ogni volta uno solo dei b diversi).
6. Una relazione è uno-molti se alcuni elementi del dominio sono accoppiati con più elementi del codominio. Esempio: essere la madre di.
7. Una relazione è molti-uno se individui differenti del dominio possono essere accoppiati con uno stesso elemento del codominio. Esempio: essere figlio di.
8. Una relazione è multi-molti se è sia uno-molti che molti-uno. Esempio: aver visitato è una relazione multi-molti tra individui e città.

Consideriamo anche che c'è una certa differenza tra l'essere una cosa, il cui significato è concettuale, essere un concetto riguardante il modo costitutivo della realtà delle cose, ed essere soltanto un concetto; ci sono cioè cose/concetti e concetti/concetti. Dire diversamente significherebbe ridurre la realtà ad un semplice oggetto oppure ad un semplice concetto. La na-

tura problematica della realtà dipende dal fatto che essa è una cosa/concetto; se fosse, altresì, un concetto/concetto, vivremmo tutti in una semplice astrazione.²⁵⁸

Se la connessione delle cose (Intero), la loro relazione, si costruisce partendo dalla singola cosa/parte, come il giorno formato da successivi minuti/ore, l'anno formato da successivi giorni/settimane, e così via, come dovremmo pensare la singola cosa/parte nella sua genesi e nella genesi dell'Intero? Essa dovrà perlomeno essere identica a sé; nello stesso tempo dovrà essere diversa dalle altre cose/parti. Il primo aspetto concerne l'unità della cosa, il secondo la molteplicità dell'Intero.

5.1.3.-Il problema della verità: l'Identità.

Da un punto di vista concettuale che cosa intendiamo con il concetto di identità? In generale possiamo stabilire, per cominciare, che il concetto di identità rimanda al problema di stabilire “che cosa c'è?”, poiché possiamo facilmente verificare che “‘ni-ente’ può insieme essere e non essere la stessa cosa”, il che tradotto in altri termini significa che una cosa per essere identica (a se stessa) deve per prima cosa essere.

Nel caso della filosofia di Platone, ad esempio, la risposta alla domanda “che cosa c'è?”, dovrebbe portare alla considerazione di cosa sia “individuale”²⁵⁹, ovvero sia, in particolare se “*individuals*” sia qualcosa di “basico”, oppure “uno” (per contare), oppure di “unificato”, cioè reso uniforme, oppure di “identico a sé e differente dagli altri”. Secondo la McCabe, Platone suppone che: 1. *Individuals* sono le componenti basiche del mondo, comunque quello di cui è composto, perché “essere” è anzitutto “essere uno”; 2. determinare se qualcosa è uno, è una questione prioritaria di classificarlo nella sua specie. Essere un qualcosa è un aspetto basico e primario; 3. essere un *individual* è un primitivo, irriducibile caratteristica di qualsiasi entità ci sia. Essere è essere un *individual*.²⁶⁰

Entrando nel merito della filosofia di Platone “è noto che la sua descrizione riguardo ciò che c'è, riguarda il contrasto tra i particolari del mondo fisico e le forme (o idee). Questo contrasto può essere caratterizzato tra due tipologie di *individuals*: “*particulars (...) are 'one under many' (...). Forms (...) are 'one over many'”*²⁶¹. Secondo W. D. Ross la relazione tra le

²⁵⁸ Qualcuno, in effetti, ha sostenuto che il Mondo sarebbe come Volontà e Rappresentazione; costui voleva forse dire che la realtà è soltanto un concetto? Possiamo pensare, piuttosto, che volesse dirci che la realtà è apparente, essendo una nostra Rappresentazione della Volontà, la realtà intesa in sé. La Volontà è la realtà in sé, magari come qualcosa di del tutto indeterminato, tale però da non essere intesa come semplice concetto.

²⁵⁹ Cfr. M. M. McCABE, *Plato's Individuals*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

²⁶⁰ Ivi, p. 4.

²⁶¹ Ivi, p. 25.

idee, intese come universali, e i particolari sensibili, era pensata sotto due punti di vista differenti, uno che vuole le idee come entità “immanenti” alle cose, l’altro che le vuole come entità “trascendenti” rispetto alle cose, l’una visione “sottolineava la profondità del legame tra un universale ed i suoi particolari, e l’altra l’impossibilità per qualunque particolare di essere una perfetta esemplificazione di un qualsiasi universale”²⁶². L’intento vero di Platone sembra non essere tanto quello di separare le idee intelligibili e i particolari sensibili, quanto di distinguere tra l’unità assoluta di ciascun predicato e la molteplicità delle sue istanziazioni, sensibili o intelligibili che siano.

Ancora, i particolari sensibili, vista la sfiducia sulla possibilità di conoscere il mondo fisico da parte di Platone (cfr. Aristotele, *Metafisica* 987a 33), “risultano essere completamente complessi - e questa complessità è sviluppata in un impossibile condizione per gli *individuals*”²⁶³. Donde le forme sono allora una “spiegazione” di questa complessità, l’unità oltre la molteplicità, caratterizzate così: 1. le forme sono in sé sussistenti, indipendenti dalla mente, quindi sono separate; 2. le forme sono elementi determinati e separati (perché esse hanno una stretta affinità con la natura dell’anima); le forme sono *individuals* contabili (o perché ognuna è una semplice entità, o perché la natura di ognuna è differente dalla natura di ogni altra); 3. le forme sono delle unità (*ones*), esse sono singoli elementi unificati (l’argomento riguardante il fatto che esse sono in-composite (come opposto ai particolari composti) richiede che ciascuna forma sia solo “una”, un semplice (*austere*) *individual*); 4. Se le forme sono “qualcosa”, esse non sono “talità” (*suches*): infatti esse non sono proprietà loro stesse, ma al più sono “*possessor of properties*”. Esse sono entità basiche.²⁶⁴

La McCabe, considerando quanto dice Platone soprattutto nei dialoghi *Teeteto* e *Parmenide*, mostra che il problema di “che cosa c’è?”, cioè degli *individuals* come sopra brevemente descritti, ci porta a considerare la fondamentale questione di cosa vuol dire “essere unità”, e la McCabe conclude dicendo: “Platone suppone che essere uno è che cosa è formalmente vero “*of the subject of sentences; their sortal predicates, we may suppose, are applied afterward*”²⁶⁵.

Dobbiamo allora ricondurre il problema dell’identità a quello dell’“unità”, e questa al rapporto che “vogliamo sussista” tra il soggetto e l’eventuale predicato in una forma enunciativa. In sostanza, dunque, il concetto di identità è un tipo di relazione. Si distingue allora tra l’Identità intesa come: 1. unità di sostanza ed essenza, unità riconducibile alla questione di co-

²⁶² W. D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna, Mulino, 1989 (or. Oxford 1951), p. 297.

²⁶³ McCABE, *Plato’s Individuals*, cit., pp. 25 e 52.

²⁶⁴ Ivi, pp. 76-77.

²⁶⁵ Ivi, pp. 242-243.

sa sia “di natura”; quest’ultima questione dipende da come si intenda la definizione di sostanza, ovverosia come natura, o essenza, oppure come sussistenza, o singolarità; 2. unità di qualità, e allora abbiamo il concetto di “somiglianza”; 3. unità di quantità, e allora abbiamo il concetto di “eguaglianza”.

Ancora, dobbiamo distinguere, a proposito del legame che unisce soggetto e predicato nella forma enunciativa del giudizio di identità, la forma di: 1. identità, esempio “Socrate è il marito di Santippe”, cioè “ $a = b$ ”, ove a è identificato univocamente; nel caso di a e b oggetti qualsiasi, essi sono identici sse sono lo stesso oggetto; 2. appartenenza, esempio “Socrate è uomo”; 3. esistenziale, esempio “Socrate è”, “Ci sono uomini”; 4. inclusione, esempio “Tutti gli uomini sono mortali”.

Se la cosa/parte è identica nel modo considerato, sarà diversa dalle altre cose/parti, nel senso del suo essere negazione/negativo delle altre cose/parti che, a loro volta, sono negazione/negativo della singola cosa/parte.

Come dobbiamo intendere il significato, ed il “funzionamento”, della “operazione” di negazione? Possiamo definire l’operazione di negazione come quel tipo di affermazione che toglie il suo contenuto proprio, in quanto affermazione ma negativa, nel senso che rende questo contenuto diverso da se stesso, rendendolo altro, però conservando l’ambito (o contesto) rispetto al quale l’affermazione in quanto negativa è, appunto, il suo contenuto negativo. In generale la negazione è l’“orizzonte” che consente l’affermazione stessa; detto in altri termini “*omnis determinatio est negatio*”. In particolare si rileva che si può dare la negazione dell’identità, come opposto dell’identità, qualora l’identico importi l’identità di “forma”. In altre parole la negazione dovrebbe essere sempre “formale”, dovrebbe riguardare sempre la “forma”, perché negare il contenuto di qualcosa di individuale sembra impossibile. In altre parole negare significa togliere formalmente la-e cosa-e/parte-i (complementarizzazione), non togliere il contenuto della-e/parte-i (annichilizzazione). E’ possibile considerare la negazione come una operazione che riguarda anche il contenuto specifico (del suo essere affermazione), cioè il togliimento “assoluto” (*ab-solutus*) del suo essere determinazione? Pensiamo che questo non sia possibile. Si noti che la negazione della negazione, il negativo del negativo, è una piena affermazione, un pieno positivo; la doppia negazione afferma a maggior ragione della negazione, che è affermazione che toglie il suo contenuto affermativo proprio (orizzonte di complementarizzazione).

5.2.0.-Il mondo Ideale.

Potremmo chiederci se ha ancora senso parlare delle relazioni tra le cose, in quanto esse dipendono da una dimensione ideale che, indipendente dalla mente, rende possibile il loro esistere; l'essere della cosa 'a' dovrebbe essere una relazione che la cosa intrattiene con sé (relazione di identità, id.(a)). Forse la soluzione prospettata da Ross riguardo al problema della partecipazione delle idee con le cose sensibili, potrebbe essere risolutiva, soprattutto se le idee venissero considerate nella loro dimensione logico-concettuale, non soltanto in quella logico-ontologica. A tale proposito fa pensare una nota di W. Heisenberg, il quale pensando alla natura concettuale legata alla scoperta delle particelle subatomiche della fisica e agli acidi nucleici della biologia, pensava ad un ritorno a Platone: "le nostre particelle elementari sono analoghe ai corpi regolari di cui parla il *Timeo*. Sono modelli originali, le idee della materia: e l'acido nucleico è l'idea di essere vivente. Questi modelli primigeni determinano tutti i cambiamenti successivi: essi rappresentano l'ordine centrale. E sebbene la profusione di forme e strutture che si ha in seguito sia in buona parte dovuta all'intervento di fattori accidentali, non si vede perché anche ciò che è accidentale non debba in qualche modo essere collegato all'ordine centrale"²⁶⁶. Questo non dovrebbe significare che, ancora per la nostra contemporaneità come nella Grecia antica, possa andar bene riferirsi ad un mondo ideale di enti ontologicamente sussistenti per sé per riuscire a pensare il problema della verità, indipendentemente dal pensiero del soggetto, ma che forse tale mondo ideale può rendere più semplice pensare un modello, anche matematizzante, della realtà ontologica delle cose, secondo una analogia logico-concettuale.

Ritornando nello specifico del problema della verità²⁶⁷, potremmo considerare che in esso convergono le due tematiche riguardanti il concetto e le proprietà delle relazioni e quella

²⁶⁶ W. HEISENBERG, *Particelle elementari e filosofia platonica* (1961-1965), in ID., *Fisica e oltre: incontri con i protagonisti 1920-1965*, prefazione di E. Scalfari, trad. it. Torino, Boringhieri, 2008 (or. New York 1971), pp. 257-267, spec. p. 261.

²⁶⁷ Per una presentazione complessiva delle teorie della verità, cfr. S. HAACK, *Filosofia delle logiche*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 112-164; G. VOLPE, *Teorie della verità*, Milano, Guerrini e Ass., 2005 (rist. 2009); D. JACQUETTE (a cura di), *Philosophy of logic*, Amsterdam, North Holland – Elsevier, 2007, pp. 227-323; L. BELLOTTI, *Teorie della verità*, Pisa, ETS, 2008. Per trattazioni classiche importanti sul problema della verità, cfr. A. TARSKI, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati* (or. polacco 1933), trad. it. in F. RIVETTI BARBO', *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo da Pierce a Tarski: studi, testi, bibliografia*, Milano, Vita e Pensiero, 1964², pp. 391-677; ID., *The semantic conception of truth: and the foundations of semantics*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944/4.3, pp. 341-376; K. R. POPPER, *Verità, razionalità e accrescersi della conoscenza scientifica* (1960), in ID., *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 369-428; D. DAVIDSON, *Verità e significato* (1966), in ID., *Verità e interpretazione*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1994 (or. 1984), pp. 63-86; W. Van O. QUINE, *Logica e grammatica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1981 (or. 1970), pp. 57-94; S. BLACKBURN, K. SIMMONS (a cura di), *Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1999; D. DAVIDSON, *Sulla verità*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2006 (or. 2005). Per le questioni di logica, cfr. E. CASARI, *Introduzione alla logica*, Torino, UTET, 1997; D. PALLADINO, *Logica e teorie formalizzate: completezza, in-*

dell'esistenza di un mondo ideale che funga da modello (*individuals*) della natura delle parti dell'intero. In particolare dovremmo considerare che la natura delle cose/parti non dipende dal soggetto, caso mai dal soggetto dipende il loro significato. Esse infatti, in quanto esistenti in sé e per sé, sono inattuabili, se considerate nella loro natura, per la nostra conoscenza, pur essendo causanti il nostro pensiero, in quanto significanti. La realtà delle cose/parti, invece, dipendendo dalla loro reciproca relazione a formare un intero, dipende dal soggetto. Le due tematiche considerate convergono rispetto il problema della verità, nel senso che esso riguarda l'accordo tra le cose singole, cioè ciò che è dato nella sua natura come esistente in sé (*individuals*) indipendentemente dal soggetto, e la realtà di queste stesse cose, realtà che è possibile considerare soltanto pensando una qualche relazione tra esse. Dobbiamo anche sottolineare che ciò che è esistente in sé è soltanto un modello di ciò che realmente esiste come relazionato, cioè rappresenta una dimensione virtuale, ipotetica e metaforica. L'espressione "cosa considerata in sé" ha un significato metaforico, poiché si riferisce a qualcosa che ha la virtualità di essere reale; la natura di questo qualcosa esiste di per sé, non la sua realtà. Intendendo il determinato 'a' come significato del contenuto del pensare, intendiamo dire che tutto ciò che possiede una natura, possiede anche un significato, per di più necessario. Tuttavia in che cosa consista veramente tale natura dovrebbe essere inattuabile per la nostra conoscenza, cioè è oggetto soltanto di ipotesi.

La nostra relazione conoscitiva ed epistemologica alla realtà riguarda il modo e la struttura del nostro stesso conoscere, affinché esso diventi sapere. La verità riguarda il contenuto di questo stesso sapere. Ma quale sia esattamente questa relazione (se realistica, idealistica, nominalistica, ecc.) rimane per noi ancora indeterminato, e in quanto tale ancora oggetto di una possibile e futura scelta razionale. Dicevamo che l'oggetto singolare e particolare 'a' è un'immagine (o un concetto) in una coscienza, cioè è il significato del contenuto del pensare di quella coscienza; tale significato sarebbe determinato da uno schema concettuale di natura linguistica. 'a' possiede un aspetto formale (esplicito, segno, espressione), e un aspetto materiale (implicito, oggetto, contenuto). Se 'a' è inteso come cosa esistente di per sé, modello di cosa, la sua esistenza è indipendente dal soggetto che la pensa, ma poiché è segno ed è pensato come tale, è in relazione ad un significato del contenuto del pensare (noema). 'a' è esplicitamente un segno, che possiede esso pure una sua materialità (natura di codifica numerica e sussistenza fisico-magnetica), ed è implicitamente un oggetto, che è in relazione al suo significato (contenuto), e in quanto tale esso pure è segno nella sua dimensione noematica e in

completezza, indecidibilità, Roma, Carocci, 2004. Per le questioni di storia della logica, cfr. S. BOZZI, C. MANGIONE, *Storia della logica: da Boole ai nostri giorni*, Milano, Garzanti, 1993.

quanto tale oggetto di una esperienza possibile; solo in base a questa esperienza possibile può possedere anche una realtà effettiva (materiale), e non soltanto ipotetica.

5.3.0.-La teoria semantica della Verità di A. Tarski.

Introdotta in questo modo la questione del concetto di verità, cioè essendo essa segno linguistico esplicito (espressione), e oggetto implicito che ha significato reale se compreso in una esperienza possibile (contenuto), riteniamo che sia necessario affermare almeno questi due punti fermi: 1. la verità è necessario che sia; 2. la verità è un nome indefinibile. Vorremmo far notare che il concetto di verità, in relazione al punto 1., rimanda ad un concetto modale (necessità), ovvero che, in base alla modellistica dei mondi possibili, ciò che è vero dovrebbe essere tale in tutti i mondi possibili. In relazione al punto 2., dovremmo riferirci anche alla natura linguistica della verità. Vorremmo trattare, a tal fine, della ben nota teoria semantica della verità di A. Tarski; egli suddivideva la sua trattazione del concetto di verità in **condizione di adeguatezza materiale** e **condizione di correttezza formale** ²⁶⁸.

Dobbiamo comprendere che il problema della verità, prima di avere relazione con una prospettiva epistemologica, in base alla quale cercare di stabilire quale sarebbe il modo di conoscere la realtà effettiva del mondo, possiede una natura linguistica e in quanto tale è collegato ad un problema semantico. Quest'ultimo consiste nel cercare di pensare quale relazione sussiste tra il concetto di ciò che è pensato linguisticamente e la realtà di ciò che è pensato attraverso quel concetto; in particolare dovremmo stabilire quali sono i portatori della verità che rendono possibile questa relazione. Tarski pensa che i portatori autentici della verità sono gli "enunciati" ²⁶⁹; questo ci obbliga a ricorrere, più che ad una "definizione" di verità, ad un "criterio" di verità. T. vorrebbe dare un nuovo significato ad una antica definizione di verità, precisamente quella sostenuta da Aristotele nella sua *Metafisica*, dove diceva:

"falso è dire che l'essere non è o che il non essere è; vero, invece, è dire che l'essere è e che il non essere non è" ²⁷⁰.

²⁶⁸ Cfr. HAACK, *Filosofia delle logiche*, cit., pp. 126-137; per un commento, cfr. ivi, pp. 137-156.

²⁶⁹ Bisogna distinguere tra il concetto di "enunciato", che è una espressione linguistica che ha a che fare con la nostra cognizione della realtà e la formulazione o espressione di un giudizio, rispetto al quale si può parlare di verità e falsità, e il concetto di "proposizione", che è ciò che rimane invariante rispetto alle espressioni linguistiche di un enunciato.

²⁷⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, Γ 7, 1011b 25 sg. (trad. it. di G. Reale in ARISTOTELE, *Metafisica, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, a cura di Reale G., 3 voll., Milano, Vita e pensiero, 1993, II vol., p. 179).

Nel suo testo *Semantic conception of truth* il passo aristotelico è così tradotto:

*“To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, or of what is not that it is not, is true”*²⁷¹.

T. si riferisce alla definizione aristotelica, perchè nella sua trattazione ha bisogno di un punto di partenza in grado di pensare il significato del termine “vero” in maniera primitiva (cioè non dipendente da altro concetto se non quello di dire, di essere e di non essere) e non ambigua. In questo modo giunge ad un enunciato come:

“La neve è bianca” è vera se e solo se la neve è bianca

T. impernia infine tutto il suo discorso su un enunciato tipo, che valga da schema, della forma:

Schema V.:

X è vera sse p

T. costruisce lo **Schema V.** in modo tale che **X** faccia parte di un linguaggio di livello diverso da *è vera sse p*; in particolare la prima espressione fa parte del cosiddetto Linguaggio Oggetto (L_O), dove è detto ciò di cui effettivamente si parla (**X** è il nome che sta per l'enunciato tra virgolette, l'oggetto), la seconda espressione fa parte del Metalinguaggio (L_M), dove è detto l'essere vero dell'espressione **X** nella stessa forma (senza virgolette) o in una sua traduzione, cioè **p** (**p** sta per il nome di **X**). Dunque, come prima cosa, consideriamo che L_O è contenuto in L_M , poi che quest'ultimo è più ricco semanticamente, potendo essere in grado di esprimere sempre il concetto semantico di verità per L_O . Infatti L_O è detto chiuso semanticamente rispetto la verità (falsità) dei suoi enunciati, ma non è in grado di stabilire la verità precisa di enunciati come : “dico la verità dicendo che mento” (paradosso del Mentitore). Inoltre T. fa notare che quelli di L_O e L_M sono concetti relativi di livello di linguaggio, potendosi pensare tutta una gerarchia di Linguaggi di capacità semantica sempre maggiore, rispetto alla quale un $L_{O'}$ può essere un L_M di un L_O di livello inferiore; $L_{O'}$ avrà un suo $L_{M'}$. Da ultimo, notiamo che L_O e L_M sono **linguaggi formalizzati**, cioè linguaggi in cui si può precisamente stabilire, in base ad una rigorosa definizione formale, se un loro enunciato è formalmente ben formato (formula ben formata (fbf)); in questo consiste la **condizione di correttezza formale**.

²⁷¹ TARSKI, *The semantic conception of truth*, cit., p. 343.

Da quali enunciati è formato L_0 ? E' formato da **enunciati chiusi**, i quali, se composti, possono risultare dalla combinazione di **enunciati atomici aperti**. Per enunciato aperto si intende una funzione enunciativa $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ per n numero intero finito, in cui gli $x^n_{i,j}$ variano liberamente fra i valori oggettivi, potenzialmente infiniti, che possono **soddisfare** $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ affinché tale funzione enunciativa abbia senso, senza per questo che sia necessario che abbia anche valore di verità. Esempi sono: l'enunciato 'x cammina' della forma $F_1(x)$; l'enunciato ' x^1 ama x^2 ' della forma $F_2(x^1_1, x^2_2)$, ecc. Per enunciato chiuso si intende una funzione enunciativa come quella specificata prima, in cui ogni variabile $x^n_{i,j}$ ha un preciso valore oggettivo affinché tale funzione enunciativa abbia senso e, insieme, valore di verità. Esempi sono: 'Mario cammina'; 'Mario ama Giulia', ecc. Si noti che gli enunciati atomici aperti per avere senso sono soddisfatti da un numero potenzialmente infinito di valori oggettivi, poiché ogni variabile $x^n_{i,j}$ è libera, l'apice indicando diverse e distinte variabili e il pedice la posizione nella **n-pla ordinata** ' x^1_i, \dots, x^n_j '. La composizione degli enunciati chiusi avviene tramite l'applicazione dei connettivi logici \neg ed \wedge , e il quantificatore esistenziale \exists , alle funzioni enunciative riferite ad enunciati atomici aperti.

T. vorrebbe stabilire il suo criterio di verità senza presupporre alcun concetto semantico; ecco perché definisce la verità in termini di 'soddisfa un funzione enunciativa'. Poiché L_0 è formato da enunciati chiusi, quando ogni variabile $x^n_{i,j}$ assume un valore oggettivo ben preciso, è possibile comprendere se la $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ è vera oppure falsa, cioè se la $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ è soddisfatta (**condizione di adeguatezza materiale**); T. assume che la logica che struttura la sua teoria sia **bivalente, in cui cioè vale il principio del terzo escluso**. Quando l'enunciato $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ è vero, si dice che è vero relativamente a L_0 . Quindi T. stabilisce un concetto di verità relativo, e non assoluto, ad un dato linguaggio. Inoltre, poiché tale concetto è costruito sulla nozione non semantica di 'soddisfa $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ ', tale nozione permette di pensare una definizione estensiva, cioè riguardante l'insieme di oggetti che soddisfano $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$, non intensiva; di conseguenza quella a cui giunge T. non è una autentica definizione. Da ultimo, fatte le dovute sostituzioni nello **Schema V**. con le $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$, se esse sono paradossali in L_0 , ovvero se il loro valore di verità non può essere determinato in modo non-contraddittorio (o non auto-contraddittorio), il valore di verità delle $F_n(x^1_i, \dots, x^n_j)$ potrà essere determinato esattamente in L_M .

Poiché la teoria di Tarski è basata sul concetto di soddisfacibilità per le funzioni enunciative, l'espressione dello **Schema V**. non obbliga ad assumere alcun impegno di tipo epistemologico, riguardante la corrispondenza del significato degli enunciati intesi come veri (falsi) con fatti o stati di cose della realtà extra-linguistica, ma indica in principal modo un cri-

terio adeguato materialmente e corretto formalmente in base al quale strutturare grammaticalmente l'espressione enunciativa linguistica, in modo tale da poterne pensare la verità, verità definita estensionalmente. Il fatto che le funzioni enunciative siano soddisfatte da insiemi (estensioni) di valori che le rendono vere (false) non ci impegna nel modo di accertarne la corrispondenza con fatti o stati di cose extra-linguistici.

5.4.0.-La verità come nome (indefinibile).

Anche Willard Van Orman Quine sfrutta la teoria di Tarski per strutturare il suo criterio di "soddisfacibilità lessicale previa sostituzione '*salva veritate*'" ²⁷². In base a questo metodo di affrontare la questione della verità per gli enunciati, diventa difficile considerare la verità di enunciati come ad esempio " $A = A$ ", poiché per sostituzione *salva veritate* non si sa propriamente a cosa si riferisca il segno di '='; così dicasi anche per il segno '¬' (negazione logica). Sembra di poter dire che questi due segni debbano essere intesi come "meta-segni" (meta-simboli?), perché sembrano non significare alcunché di per sé, ma piuttosto essere segni di "operazioni logico-linguistiche" ²⁷³, anche di natura "cognitivo-psicologico" (anche inconscie?). Certo considerare il criterio di "soddisfacibilità" da un punto di vista lessicale, quindi da un punto di vista "categorematico", ci induce a considerare se i "predicati" sono "nomi", cosa che sembra problematica se si pensa al procedimento di "quantificazione". Infatti i "nomi" possono sempre sostituire una variabile nella predicazione, e quando vengono impiegati per esemplificare quantificazioni, in specie universali $\forall(x) = (x_1 \wedge x_2 \wedge \dots \wedge x_n \wedge x_{n+1})$, quando esse sono vere, danno risultati del pari veri. Ma i predicati non sono nomi, sono una delle due parti componenti della predicazione. La predicazione è proprio ciò che unisce i predicati ai termini singolari (o nomi): ad esempio il nome "bianco" (bianchezza), deve essere inteso in modo diverso dal predicato "è bianco".

Tutto sta nell'intendere in maniera precisa come dobbiamo considerare la connessione tra soggetto e predicato in una forma enunciativa. Secondo la nota impostazione Fregheana, attuando la quantificazione delle forme enunciative, la coppia soggetto - predicato diventa la coppia funzione (predicato) - variabile (soggetto): cioè "i fiori sono bianchi" diventa $F(x) = y$, dove (x) è una variabile quantificata. In particolare y sta per l'insieme (estensione) degli attributi, se ci sono attributi (intensionali o significati), del predicato. Ma i predicati non sono nomi che rimandano a delle intensionali o a delle estensionali. Ovvero, è meglio precisare che si quan-

²⁷² QUINE, *Logica e grammatica*, cit.

²⁷³ I meta-simboli '=' e '¬' possono essere considerati "costruzioni grammaticali".

tifica sui nomi, che possono stare al posto della variabile, non sui predicati, i quali lavorano la variabile all'interno della funzione predicativa, nè sugli attributi, che sono i valori (significati) che assume la funzione predicativa di volta in volta. Sarebbe presumibilmente errato leggere $F(x)$ come “ x ha (o ‘è’) F ”, ammettendo F come nome, mentre è un predicato: ancora bisogna distinguere tra F (menzione del predicato, segno) e $F(x)$ (uso del predicato, oggetto).

La considerazione di questa confusione categoriale, porta a paradossi come quello espresso da:

$$1. \exists(y)\forall(x)(x \varepsilon y \wedge \equiv F(x)),$$

ove questa ipotesi assume l'esistenza di un insieme $\{x : F(x)\}$; ma nel calcolo dei predicati di ordine superiore 1. diventa:

$$2. \exists(G)\forall(x)(G(x) \equiv F(x)),$$

la quale segue banalmente da $\forall(x)(F(x) \equiv F(x))$, donde il paradosso; infatti $F(x) \neq \{x : F(x)\}$, una funzione predicativa è diversa dal decorso dei suoi valori, cioè è diversa da un insieme (estensione), essendo o una proprietà o una condizione²⁷⁴.

Pensare ad una definizione di verità (cioè pensare la sua natura), senza pensare a come costruire un criterio di verità, e senza le dovute attenzioni circa la categorizzazione lessicale della connessione Soggetto - Predicato, porta a dei paradossi: dunque, la verità è un nome indefinibile (si noti la paradossalità dell'espressione).

In base a quanto detto potremmo essere portati a dire che la verità non sarebbe un predicato, ma piuttosto un nome; quindi dire “ x è vero” dovrebbe essere tradotto come “ y (cioè ‘vero’) di x ”. In breve il termine vero sarebbe una sorta di aggettivo, una proprietà nominale, non predicativa, di x . Dovremmo considerare il nome ‘vero’ (cioè ‘ y ’) come una componente di una relazione semantica $F(x)$, ove y è il valore che assume $F(x)$ di volta in volta; la verità risulterebbe essere il valore nominale di una relazione semantica (si noti che y (vero) dipende da x). Perché si possa dire di un qualche e determinato x ($x=a$) che è ‘vero’, dovremmo pensare, cioè volere, che quella cosa ‘ a ’ sia creduta per prima cosa ‘esistente’. L'esistentività dell'ente ‘ a ’ è dato dall'espressione $F(a)$, ove F è una relazione semantica. La tipologia (esistentiva) di ente più generale è quella dell'ente esistente, determinato dalla sua posizione percettiva interna (noema), ove l'ente esistente per eccellenza è l'essere.

²⁷⁴ Cfr. QUINE, *Logica e grammatica*, cit., p. 106.

CAPITOLO VI

6.1.0.-Il problema del significato.

Il titolo di questo capitolo non tragga in inganno; qui non si pretende di risolvere il millenario problema del significato. Piuttosto si presenteranno alcuni elementi teorici ed argomentativi che potrebbero dar modo di riflettere su tale problema; quelli che seguiranno dovrebbero essere intesi come tentativi, considerazioni, proposte.

Cominciamo con il dire che il Novecento è stato il secolo della **svolta linguistica**; in un certo senso può essere così definita anche la caratteristica principale che contraddistingue l'antica sofistica dal pensiero filosofico greco antico precedente. Se l'immediato si risolve nel mediato, è necessario che qualcosa funga da mediatore. Ri-problematizzare la realtà significa farla dipendere da una dimensione che si interponga fra il pensiero e la realtà stessa: il linguaggio. Dobbiamo dire che la svolta linguistica del XX sec. sembra riguardare, fin dall'origine, sia la filosofia di scuola analitica, che da questa stessa svolta prende vita, sia la filosofia continentale, in specie la fenomenologia. Il vero nonno fondatore della nuova filosofia del linguaggio, che caratterizza tale svolta, è F. L. G. Frege (1848-1925), il quale fin dalla sua opera intitolata *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) aveva posto nuova attenzione alle questioni filosofiche sul pensiero e sul linguaggio nella trattazione di questioni logico-formali, preceduto in questo rinnovato atteggiamento, in un certo senso, da B. Bolzano (1781-1848) soprattutto con la sua opera intitolata *Wissenschaftslehre* (1837). Nel suo fondamentale scritto intitolato *Über Sinn und Bedeutung* (1892) Frege giunge a definire chiaramente la sua posizione in filosofia del linguaggio, tanto da formare un vero paradigma per la ricerca filosofica che lo seguirà, soprattutto dopo che B. Russell (1872-1970) pose sotto una nuova luce l'importanza dei suoi scritti teorici, prima poco considerati dalla comunità scientifica del tempo.

M. Dummett sostiene che “quel che distingue la filosofia analitica, nelle sue diverse manifestazioni, da altre scuole è il convincimento che, in primo luogo, una spiegazione filosofica del pensiero sia conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio e, in secondo luogo, che una spiegazione comprensiva sia conseguibile solo in questo modo”²⁷⁵. Numerose teorie basate sull'analisi del linguaggio si sono susseguite sulla base al paradigma

²⁷⁵ M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, introduzione di E. Picardi, trad. it. Torino, Einaudi, 2001 (or. 1993), p. 13.

fregheano, e dei due fondamentali assiomi menzionati da Dummett, e si sono date teorie tanto radicali da mettere in crisi quello stesso paradigma ²⁷⁶.

La tradizione semantica ²⁷⁷, che dovrebbe aver inizio con la filosofia di I. Kant, ruota attorno ad un generale problema della conoscenza, o delle condizioni di conoscibilità, e sembra dibattersi tra una posizione idealistica e una realistica; la domanda è: il mondo possiede una struttura 'a priori', e, nel caso, quale essa è? L'espressione 'a priori' vorrebbe significare sia la problematica riguardante l'ipotesi che sia possibile conoscere il mondo prescindendo dalla esperienza empirica di esso, cioè in base alla sola capacità del soggetto di enunciarlo linguisticamente in modo motivato e convenzionale, sia la problematica riguardante l'ipotesi che il mondo possieda delle caratteristiche strutturali necessarie, in un certo senso eterne, tanto da poter essere considerate immotivate e non convenzionali. Per Kant è il soggetto conoscente che detta le leggi in base alle quali sussiste un ordine della natura; ma dire questo non ci deve far pensare necessariamente ad una concezione di tipo idealistico, perché il soggetto può dettare le sue leggi nella misura in cui rimane nei limiti delle sue proprie condizioni di conoscibilità, che trovano fondamento nella intuizione empirica in base ai concetti puri di spazio e tempo (e poi categorie e schemi). Certo è un problema storiografico cercare di capire come mai Egli, così attento alla temperie culturale del suo tempo, non abbia mai affrontato il problema del linguaggio in rapporto alla sua impostazione gnoseologica ²⁷⁸.

²⁷⁶ Per una introduzione alla filosofia del linguaggio di tradizione analitica, cfr. M. SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Roma – Bari, Laterza, 1992; P. CASALEGNO, *Filosofia del linguaggio: un'introduzione*, Roma, La Nuova Italia scientifica, 1997; D. MARCONI, *La filosofia del linguaggio: da Frege ai nostri giorni*, Novara, De Agostini, 2008 (or. Torino 1999). Per i testi classici, cfr. A. BONOMI A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, antologia di testi, Milano, Bompiani, 1992³ (or. Milano 1973), importanti: G. FREGE, *Senso e denotazione (Über Sinn und Bedeutung)*, 1892), ivi, pp. 9-32; ID., *Concetto e Oggetto (Über Begriff und Gegenstand)*, 1892), ivi, pp. 373-386; ID., *Funzione e Concetto (Funktion und Begriff)*, 1891), ivi, pp. 411-423; B. RUSSELL, *Sulla denotazione (On Denoting)*, 1905), ivi, pp. 179-195; F. L. G. FREGE, *Ricerche logiche*, a cura di M. Di Francesco, introduzione di M. Dummett, trad. it. Milano, Guerrini e Ass., 1988 (or. 1918-19, 1923); B. RUSSELL, *I problemi della filosofia*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2009 (or. 1912); ID., *La filosofia dell'atomismo logico*, a cura di M. Di Francesco, trad. it. Torino, Einaudi, 2003 (or. 1918); L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. Conte, trad. it. Torino, Einaudi, 2009 (or. 1921); ID., *Ricerche filosofiche*, cit.; QUINE, *Da un punto di vista logico*, cit.; ID., *Parola e Oggetto*, cit.; ID., *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, trad. it. Roma, Armando, 1986 (or. 1969); J. L. AUSTIN, *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, trad. it. Milano, Guerrini e Ass., 1990 (or. Oxford 1961); ID., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, trad. it. Milano, Marietti, 1987 (or. Oxford – New York 1962, 1975); H. PUTNAM, *Il significato di 'significato'* (1975), in ID., *Mente, linguaggio e realtà*, trad. it. Milano, Adelphi, 1987 (or. 1975), pp. 239-297; S. KRIPKE, *Nome e necessità*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1982 (or. 1972, 1980); DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, cit.; P. GRICE, *Logica e conversazione*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1993 (or. 1989); M. DUMMETT, *La base logica della metafisica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1996 (or. 1991). Per la tradizione fenomenologica, cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. Milano, il Saggiatore, 2005 (or. 1. ed. 1900-1901; 2. ed. 1913-1922). Per la crisi del paradigma fregheano, cfr. MARCONI; *La filosofia del linguaggio*, cit., pp. 103-127.

²⁷⁷ Cfr. J. A. COFFA, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1998 (or. Cambridge 1991).

²⁷⁸ Ricordiamo che il famoso saggio di J. G. Herder sull'origine del linguaggio è del 1770; cfr. J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A. P. Amicone, trad. it. Parma, Pratiche, 1995. In questo contesto

La riflessione sulla natura del linguaggio ha assunto una grande importanza, nell'epoca successiva a Kant, tanto che già con Hegel si arrivò a pensare il linguaggio come l'autentica espressione del vero universale:

“Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo, è: *questo*, ossia l'*universale questo*; oppure: *è*, ossia l'*essere in generale*. Certo con ciò non ci *representiamo* il questo universale o l'essere in generale; ma *enunciamo* l'universale; ossia non lo enunciamo senz'altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo *opiniamo*. Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra *opinione*; e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi *opiniamo*”.²⁷⁹

Proprio da questo tipo di riflessioni, a nostro parere, prende spunto la grande stagione della ricerca linguistica, che può grosso modo essere fatta iniziare con le indagini di Wilhelm von Humboldt, il quale nella sua celeberrima *Einleitung zum Kawi-Werk* (1836) avviò una profonda riflessione sulla forma delle lingue e dunque sulla natura e costituzione del linguaggio; ci sembra che sia proprio nel solco delle ricerche di questo autore che si è sviluppata la successiva ricerca scientifica dell'ambito della linguistica²⁸⁰.

ricordiamo anche G. VICO, *La scienza nuova*, introd. e note di P. Rossi, Milano, RCS Rizzoli, 2004⁹ (or. Napoli 1725-1744), libro II, cap. II, par. 4-7.

²⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. di E. De Negri, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1992 (10. Rist.) (or. 1807), I vol., p. 84; cfr. ivi, p. 258 sg.: “linguaggio e lavoro sono estrinsecazioni nelle quali l'individuo non si conserva né si possiede più in lui stesso, anzi fa uscire l'interno completamente fuori di sé e lo lascia in balia di altro” (cfr. Marx-Engels).

²⁸⁰ Cfr. W. HUMBOLDT (von), *La diversità delle lingue*, introduzione e traduzione a cura di D. Di Cesare, trad. it. Roma – Bari., Laterza, 1993² (or. 1836), par. 8-9, pp. 35-51; importante anche è l'introduzione di Donatella Di Cesare, ivi, pp. XI-CII. Ricordiamo anche l'opera di J. Harris del 1754, che presumibilmente ha influito su Herder, Hamann e appunto Humboldt: J. HARRIS, *Hermes: ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, con un saggio introduttivo di A. Verri, trad. it. Lecce, Milella, 1991. La linguistica scientifica fondata sullo studio della grammatica nasce con F. Bopp (1816). Per una definizione rigorosa e sufficientemente condivisa degli assunti teorici dell'ambito scientifico della linguistica, cfr. R. SIMONE, *Fondamenti di linguistica*, Roma – Bari., Laterza, 1994⁵ (or. 1990). Per gli autori classici, cfr. F. SAUSSURE (de), *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, trad. it. Roma – Bari., Laterza, 1996¹² (or. Paris 1922); L. HJELMSLEV, *La categoria dei casi: studio di grammatica generale. Parte Prima*, a cura di R. Galassi, trad. it. Lecce, Argo, 1999 (or. Aarhus 1935); ID., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, introduzione e traduzione di G. C. Lepschy, trad. it. Torino, Einaudi, 1968 (or. Inglese 1961; or. Danese 1943); ID., *Teoria del linguaggio: Résumé*, ed. italiana a cura di R. Galassi e C. Zorzella, trad. it. Vicenza, Terra Ferma, 2009 (or. Inglese 1975; or. Danese 1943); N. CHOMSKY, *Saggi linguistici*, 3 voll., trad. it. Torino, Boringhieri, 1969-1970; ID., *Regole e rappresentazioni: sei lezioni sul linguaggio*, trad. it. Milano, Baldini e Castoldi, 2009 (or. 1980, 2005); R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, a cura e introduzione di L. Heilmann, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2008 (or. Paris 1963); E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2010 (or. Paris 1966). Per una trattazione storica, cfr. G. C. LEPSCHY, *La linguistica strutturale: con un'appendice critico-bibliografica 1966-1989*, nuova ed., Torino, Einaudi, 1990 (or. Torino 1966); ID., *Sulla linguistica moderna*, Bologna, il Mulino, 1989; ID. (a cura di), *Storia della linguistica*, 2 voll., Bologna, il

La riflessione sul linguaggio attuata in ambito linguistico e semiotico, si è a tal punto sviluppata, nel corso del tempo, da costituire una comunità scientifica in competizione, e a volte in collaborazione (vero ossimoro), con la ricerca della comunità filosofica; la differenza di atteggiamento tra chi studia le forme di linguaggio in ambito linguistico, e semiotico, e chi attua uno studio analitico del linguaggio in ambito filosofico, sembra consistere nella considerazione del grado di autonomia dell'oggetto 'lingua' rispetto alla sua capacità di essere portatore di una dimensione semantica, nel senso di una referenza extra-linguistica del segno. Possiamo aggiungere anche che la semiologia e la semiotica, i due importanti ambiti della ricerca linguistica, adottano un metodo di ricerca di carattere auto-riflessivo, la prima sulla struttura interna e la forma di un sistema di segni, la seconda sui sistemi di segni come forma di comunicazione. Entrambi questi ambiti, mettendo in atto un metodo di ricerca auto-referenziale, non si interessano al fatto se esista, nell'extra-linguistico, ciò di cui parlano, ma si interessano piuttosto a come una lingua, una forma di linguaggio, è strutturata, prima di tutto nella sua grammatica e poi nella sua capacità di costituire un codice comunicativo. Il grande ambito della semiologia e della semiotica è quello in cui si istituisce una qualche forma comunicativa tra esseri viventi. Ribadiamo che tale ambito di studi, proprio per il suo metodo auto-riflessivo e auto-referenziale, non è incline alla ricerca semantica che considera il significato come qualcosa che è in relazione con una qualche realtà extra-linguistica, probabilmente per un motivo di critica soprattutto al metodo semantico referenzialistico.²⁸¹

Nello studio sulle forme, strutture e logica del linguaggio convergono, quindi, la tradizione filosofica analitica, quella fenomenologica, e l'ambito della ricerca scientifica della linguistica (semiologia e semiotica); dunque, forse un atteggiamento e un metodo di tipo trasversale potrebbero far ottenere i migliori risultati in questo difficile campo di studi. Questo significa che il singolo ricercatore dovrebbe avere un ambito di conoscenze molto allargato.²⁸²

Mulino, 1990; ID., *La linguistica del novecento*, Bologna, il Mulino, 1996; A. DAVIES MORPURGO, *La linguistica dell'Ottocento*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1996.

²⁸¹ Cfr. C. S. PEIRCE, *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, trad. it. Torino, Einaudi, 1980 (or. 1867-1904); R. BARTHES, *Elementi di semiologia*, a cura di G. Marrone, trad. it. Torino, Einaudi 2009 (rist.) (or. Paris 1964); E. GARRONI, *Progetto di semiotica: messaggi artistici e linguaggi non verbali: problemi teorici e applicativi*, Bari, Laterza, 1972; U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1993¹³ (or. Milano 1975). Per una riflessione filosofica sulla semiotica, cfr. C. SINI, *Eracle al bivio: semiotica e filosofia*, Torino, Boringhieri, 2007 (or. Bologna 1978); U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984. Per la critica alla semantica referenzialistica, cfr. F. LO PIPARO, *Tre semantiche referenzialistiche*, in R. AMACKER, T. DE MAURO, L. J. PRIETO (a cura di), *Studi Saussuriani per Robert Godel*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 201-222.

²⁸² Cfr., ad esempio, A. PONZIO, P. CALEFATO, S. PETRILLI, *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Roma – Bari, Laterza, 1994; S. AUROUX, *La filosofia del linguaggio*, con la collaborazione di J. Deschamps e D. Kouloughli, trad. it. Roma, Riuniti, 1998 (or. Paris 1996); L. FORMIGARI, *Il Linguaggio: storia delle teorie*, Roma – Bari, Laterza, 2001.

L'ambito della ricerca analitica sul linguaggio ha dato luogo ad almeno tre posizioni paradigmatiche, le seconde due delle quali fanno riferimento a quella che è venuta per prima in ordine di tempo; la prima posizione paradigmatica è quella di Frege, delineata nel suo saggio intitolato *Über Sinn und Bedeutung* (1892), la seconda è quella di Russell, delineata nel suo saggio intitolato *On Denoting* (1905), la terza è quella di Wittgenstein, delineata nel suo libro *Ricerche filosofiche* (1953).

6.2.0.-Paradigma di Frege.

Frege introduce nel suo saggio, sopra ricordato, la fondamentale distinzione tra senso (*Sinn*) e denotazione (*Bedeutung*); il motivo fondamentale che lo induce ad introdurre questa distinzione è insita nella possibilità, da lui intravista, di poter spiegare i giudizi di identità senza ridurli ad un fatto relativo ad asserzioni riguardante solo segni, ma anche oggetti. In sostanza nelle nostre formulazioni linguistiche, abbiamo il livello dei segni, quello del senso e quello della denotazione.

Considerato l'oggetto singolo (posto che esso sussista realmente), dobbiamo anche distinguere tra l'oggetto d'osservazione reale, la sua rappresentazione, cioè l'immagine interna soggettiva, e il suo senso, cioè il modo di darsi intersoggettivo del suo essere oggetto, posto che sussista, cioè l'immagine esterna collegata a quell'oggetto (denotato); questo è il modo diretto della denotazione, cioè il riferimento. Il segno, cioè la parola o l'espressione (sintagmi, descrizioni), viene detto 'nome proprio' (luna, venere, stella della sera, stella del mattino). Per chiarire questa situazione Frege fa un esempio illuminante:

“Immaginiamo che qualcuno osservi la luna attraverso un cannocchiale. Ora, io paragono la luna alla denotazione; essa è l'oggetto d'osservazione reso possibile dall'immagine reale proiettata dalla lente dell'obiettivo dentro il cannocchiale e dall'immagine retinica dell'osservatore. In questo paragone, l'immagine dell'obiettivo è il senso, e l'immagine retinica è la rappresentazione o intuizione. L'immagine del cannocchiale è cioè solo parziale poiché dipende dal punto di osservazione, eppure è oggettiva, perché può servire a più osservatori. Si può predisporla in modo tale che più persone contemporaneamente possano utilizzarla; l'immagine retinica è invece tale che ognuno deve avere necessariamente la sua”.²⁸³

²⁸³ FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, cit., pp. 9-32, spec. p. 13. Per una analisi storica del problema della denotazione e sulle distinzioni concettuali che comporta,

Tuttavia abbiamo anche un modo indiretto (senso) della denotazione, senza parlare di quando il segno designa un concetto o una relazione, casi che Frege qui non tratta. F. chiarisce: “il senso del nome proprio viene afferrato da chiunque conosca a sufficienza la lingua o la totalità delle designazioni cui il nome proprio appartiene; in questo modo però la denotazione – posto che ci sia – viene chiarita sempre e soltanto parzialmente. Per una totale conoscenza della denotazione bisognerebbe poter subito stabilire, dato qualunque senso, se esso appartiene alla denotazione. Tuttavia non arriviamo mai a questo punto”.²⁸⁴

Quando consideriamo un enunciato dichiarativo (complesso di segni), esso riferisce di una circostanza, uno stato complesso della realtà, come nel caso di enunciati come “‘la stella del mattino’ è illuminata dal sole” oppure “‘la stella della sera’ è illuminata dal sole”. I due enunciati dichiarativi hanno la stessa denotazione, ma sensi diversi, cioè il pensiero espresso dall’enunciato cambia sostituendo nell’enunciato stesso una espressione (sintagma, descrizione) con un’altra espressione che ha la stessa denotazione della prima. Perché un nome proprio dovrebbe avere non solo un senso ma anche una denotazione (riferimento)? Perché l’interessante non è il pensiero espresso dall’enunciato, ma soprattutto il suo valore di verità, cioè il suo apporto conoscitivo effettivo. Frege precisa “l’essere protesi verso la verità è ciò che generalmente ci induce a procedere dal senso alla denotazione”²⁸⁵. Quando consideriamo l’enunciato dichiarativo, il senso è il pensiero in esso espresso, la denotazione è il suo valore di verità, cioè il suo essere Vero oppure Falso. L’essere Vero oppure Falso riguarda l’intero enunciato, cioè l’intero pensiero espresso dall’enunciato, non soltanto il soggetto o il predicato dell’enunciato (parti dell’enunciato come del pensiero in esso espresso), perché il valore di verità di un enunciato non può essere parte di un pensiero, cioè di un senso, ma piuttosto esso è un oggetto. Infatti “il valore di verità deve rimanere invariato quando si sostituisce una parte dell’enunciato con un’espressione avente la stessa denotazione ma un altro senso”²⁸⁶. Una conseguenza del fatto che la denotazione di un enunciato è costituita dal suo valore di verità è che tutti gli enunciati veri (falsi) hanno la stessa denotazione.

Ci sembra rilevante una precisazione di Frege:

“Ciò che interessa di un enunciato non dipenderà mai solo dalla sua denotazione; ma anche il semplice pensiero non dà alcuna conoscenza: la conoscenza è nella connessione del pensiero con la sua denotazione, ossia con il suo valore di verità. Il giudicare può essere

cfr. U. ECO, *Sulla Denotazione* (1989), in ID., *Kant e l’ornitorinco*, Milano, RCS Bompiani, 2008 (or. Milano 1997), pp. 349-373.

²⁸⁴ FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, cit., p. 10 sg.

²⁸⁵ Ivi, p. 16.

²⁸⁶ Ivi, p. 17.

considerato come il progredire da un pensiero al suo valore di verità. Questo non deve certamente essere una definizione. Il giudicare è qualcosa di assolutamente singolare e incomparabile. Si potrebbe anche dire che il giudicare è un distinguere le parti entro il valore di verità. Questa distinzione avviene ritornando al pensiero. Ogni senso che appartiene a un valore di verità corrisponderebbe a un modo particolare della scomposizione”.²⁸⁷

In base a queste precisazioni dobbiamo dire che il senso di un enunciato, il pensiero da esso espresso, è dato dalla connessione dei sensi delle parti (segni, parole, espressioni) dell'enunciato stesso; Frege reputa che non si possa considerare la singola parte isolatamente e indipendentemente da un enunciato di cui fa parte (**Principio del contesto**). Inoltre la denotazione di un enunciato rimane invariata per sostituzione di qualche parte (parola) con qualche altra avente senso diverso dalla prima ma stessa denotazione. Da un punto di vista terminologico si parla di riferimento, per le parti dell'enunciato, quando la denotazione è diretta (si verifica raramente), e di denotazione quando è indiretta, cioè il modo è dato da un senso abituale. Da questo consegue che ci riferiamo alla denotazione abituale della parola singola come diretta (riferimento), la parola sedia si riferisce all'oggetto determinato subito nel suo modo di essere presente, ma nel discorso abituale la denotazione della parola è indiretta, poiché quasi sempre non possiamo riferirci da subito alla presenza immediata dell'oggetto, ma ad un suo senso abituale. Dovremmo considerare che non dipende dalla verità del pensiero espresso dall'enunciato se la singola parola ha oppure non ha denotazione, perché il senso abituale delle parole della maggior parte dei discorsi che si fanno, discorsi formati da più enunciati, è determinato da denotazioni di tipo indiretto; inoltre, la verità utile alla conoscenza, come non può riguardare solo la denotazione, non può riguardare neppure il semplice pensiero, pur se vero. La verità, per Frege, è pur sempre un oggetto.

Quando abbiamo un enunciato complesso, un enunciato formato cioè da un enunciato principale e da uno o più enunciati subordinati, non sempre si può sostituire un enunciato subordinato con un altro avente lo stesso valore di verità (**Principio di composizionalità**) senza pregiudicare la verità dell'intero enunciato, la cui denotazione dipende soprattutto dall'enunciato principale. I motivi di ciò sono:

“1. l'enunciato subordinato non denota alcun valore di verità, poiché esprime solo una parte di un pensiero;

²⁸⁷ Ivi, p. 18.

2. l'enunciato subordinato denota sì un valore di verità, però non si limita a esso perché il suo senso non comprende solo un pensiero, ma anche una parte di un altro pensiero.

Il primo caso si ha quando:

- a. le parole hanno una denotazione indiretta;
- b. una parte dell'enunciato indica solo in modo indeterminato, invece di essere un nome proprio.”²⁸⁸

Frege, ritornando al problema originario riguardante i giudizi di identità, conclude:

“Se abbiamo trovato che in generale è diverso il valore conoscitivo di ‘a = a’ e ‘a = b’, questo dipende dal fatto che, per il valore conoscitivo, il senso dell'enunciato, cioè il pensiero in esso espresso, è non meno rilevante della sua denotazione, cioè dal suo valore di verità. Se si ha a = b, la denotazione di ‘b’ è allora la stessa che quella di ‘a’, e quindi anche il valore di verità di ‘a = b’ è lo stesso di quello di ‘a = a’. Nonostante ciò, il senso di ‘b’ può essere diverso dal senso di ‘a’, e anche il pensiero espresso in ‘a = b’ può essere diverso da quello espresso in ‘a = a’: i due enunciati non avranno allora lo stesso valore conoscitivo. Se, come abbiamo fatto sopra, intendiamo per ‘giudizio’ il progredire dal pensiero al suo valore di verità, allora dovremo anche dire che i due giudizi sono diversi.”²⁸⁹

6.3.0.-Paradigma di Russell.

Nel suo saggio intitolato *Sulla denotazione (On Denoting, 1905)*²⁹⁰ Russell analizza i problemi collegati ai “sintagmi denotativi”, cominciando da quelli più primitivi che sono formati da *Tutto, niente e qualcosa*. Egli afferma che i sintagmi sono denotativi unicamente in virtù della loro forma, e distingue tre casi base:

- “1. un sintagma può essere denotativo, eppure non denotare alcunché; p.e. “l'attuale re di Francia”. 2. un sintagma può denotare un oggetto definito; p.e. “l'attuale regina d'Inghilterra” denota una certa persona. 3. un sintagma può denotare ambiguamente; p.e. “un uomo” denota non già molti uomini, ma un uomo imprecisato”.²⁹¹

²⁸⁸ Ivi, p. 31.

²⁸⁹ Ivi, p. 32.

²⁹⁰ RUSSELL, *On Denoting*, in BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, cit., pp. 179-195.

²⁹¹ Ivi, p. 179.

R. sostiene che delle cose possiamo avere una conoscenza diretta oppure indiretta, differenza che coincide con la distinzione tra cose che ci sono date nella loro presenza immediata, e cose a cui possiamo giungere soltanto per mezzo di sintagmi denotativi.

Il principio della teoria della denotazione sostenuta da R. è presto detta:

“Si assume che tutto, niente e qualcosa sono privi di un qualsiasi significato se presi isolatamente, e che ha invece un significato ogni proposizione in cui essi figurano. Questo è appunto il principio della teoria della denotazione che intendo sostenere: e cioè che i sintagmi denotativi sono, in se stessi, privi di un qualsiasi significato, mentre ha un significato ogni proposizione nella cui espressione verbale essi figurano”.²⁹²

R. segue da vicino il paradigma di Frege, e sostiene che i sintagmi denotativi hanno un senso e una denotazione; il problema che vorrebbe affrontare riguarda quei sintagmi che pur esprimendo un senso, sembrano non avere alcuna denotazione, poiché i loro oggetti non sussistono; ad esempio “l’attuale re di Francia”. Tuttavia R. analizzando la distinzione tra senso e denotazione considera che essa non è solo di natura linguistica, ma deve comportare una relazione logica tra il senso e la denotazione che lo denota. Il problema è come mantenere la relazione tra essi senza che vengano a identificarsi. Potremmo essere indotti a sostenere che “quando distinguiamo significato [senso] e denotazione, ci troviamo a trattare del significato: il significato ha denotazione ed è complesso, e non c’è nulla al di fuori del significato che possa essere chiamato il complesso denotativo e di cui si possa dire che ha significato e denotazione. Secondo il punto di vista in questione, se ci si volesse esprimere propriamente si dovrebbe dire che alcuni significati hanno denotazioni”²⁹³. Per ovviare a questo problema R. sostiene che il sintagma denotativo di per sé non ha alcun senso, e lo mette tra virgolette. Ad esempio, se diciamo “Scott è l’autore di *Waverley*”, dovremmo intendere che il sintagma denotativo “l’autore di *Waverley*” ha come denotazione Scott, e non che Scott e “l’autore di *Waverley*” sono due nomi propri che hanno sensi diversi ma stessa denotazione.

Sostituendo, nelle proposizioni in cui compare, il sintagma “l’autore di *Waverley*” con “Scott” il valore di verità della proposizione considerata non cambia se il sintagma ha una occorrenza primaria. Se, ad esempio, diciamo “Giorgio IV voleva sapere se Scott era l’autore di *Warveley*”, potremmo intendere “Giorgio IV voleva sapere se uno e un solo uomo scrisse *Waverley* e se Scott era quell’uomo”, proposizione in cui il sintagma “uno e un sol uomo scrisse *Waverley*” non può essere sostituito con “Scott” *salva veritate*, in quanto il sintagma

²⁹² Ivi, p. 181.

²⁹³ Ivi, p. 188.

ha una occorrenza secondaria. Se, invece, intendiamo “Uno e un solo uomo scrisse *Waverley*, e Giorgio IV voleva sapere se Scott era quell’uomo”, la sostituzione si può fare *salva veritate*, in quanto nella proposizione il sintagma ha una occorrenza primaria. Cioè “un sintagma ha un’occorrenza secondaria quando il sintagma figura in una proposizione p che è un semplice costituente della proposizione che stiamo considerando, e la sostituzione del sintagma denotativo deve essere effettuata in p, non già nell’intera proposizione in questione”²⁹⁴.

Con la distinzione tra occorrenza primaria e secondaria è possibile affrontare il problema della denotazione di sintagmi denotativi che non denotano alcunché, perché i loro oggetti non sussistono. Se diciamo la proposizione “l’attuale re di Francia è calvo” è falsa, perché non sussiste alcuna entità che denoti il sintagma “l’attuale re di Francia”, che nella proposizione ha una occorrenza primaria. Se però diciamo la proposizione “E’ falso che ci sia un’entità che è ora re di Francia ed è calva”, potremmo considerare facilmente che tale proposizione è vera, ed in essa il sintagma ha una occorrenza secondaria.

Vi sono tre conseguenze principali della teoria della denotazione di R. 1. l’esistenza della classe vuota; i sintagmi denotativi che non hanno alcuna denotazione, non sono entità irreali, ma entità prive di senso, cioè nulle. 2. utilità dell’identità; i sintagmi denotativi non hanno come denotazione un oggetto, ma un nome, il quale può essere sostituito ad essi *salva veritate* della proposizione in cui appare. 3. importanza della conoscenza indiretta; vi sono molte cose che noi possiamo conoscere solo indirettamente, attraverso la formulazione di un sintagma denotativo in grado di farli diventare argomenti di un discorso astratto e verbale, che può essere utile solo in quanto enigma da presentare alla conoscenza diretta, l’unica in grado di fornire vera conoscenza.

6.4.0.-Paradigma di Wittgenstein.

Analizzeremo brevemente, senza alcuna pretesa di esaurire l’analisi del problema e limitatamente ad una bibliografia minima²⁹⁵, la teoria del significato come ‘uso’ (*Gebrauch*) (PU, par. 43) di L. Wittgenstein.

²⁹⁴ Ivi, p. 191.

²⁹⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., (d’ora in poi cit. come TLP, n° prop. o p.); ID., *Ricerche filosofiche*, cit., (d’ora in poi cit. come PU, n° par. o p.); M. BLACK, *Manuale per il ‘Tractatus’ di Wittgenstein*, trad. it. Roma, Ubaldini, 1967 (or. Cambridge 1964); S. KRIPKE, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1984 (or. Oxford 1982); M. ANDRONICO, D. MARCONI, C. PENCO (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Genova, Marietti, 1988; C. PENCO, *Wittgenstein. Dopo il Tractatus*, in SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, cit., pp. 89-133; D. MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein: Il ‘Tractatus’, Dal ‘Tractatus’ alle ‘Ricerche’, Matematica, Rego-*

Dobbiamo da prima fare delle precisazioni: innanzi tutto, W. rifugge dal proporre teorie in filosofia. La sua posizione è quella di presentare delle terapie al nostro rapporto errato con il linguaggio e la realtà, quindi il suo compito è quello di portare avanti lo sforzo della chiarificazione (PU, par. 90). Egli è come il ‘selvaggio’ che guarda per la prima volta la civiltà, e la vede chiaramente come essa potrebbe essere (PU, par. 194). Inoltre i concetti che egli propone e usa sono di tipo aperto, sono ‘somiglianze di famiglia’ (PU, parr. 66, 67); rientra in essi, di volta in volta, questo o quell’aspetto della questione. Da ultimo, W. con il suo argomentare vorrebbe dissolvere il problema sul quale riflette, rilevandone la sua natura apparente (PU, par. 110); indica alla mosca l’uscita dalla bottiglia (PU, par. 309). W. invita a guardare, non a pensare (PU, par. 66), invita al ‘vedere come...’ (PU, trad. it. pp. 255-298), cioè a notare le ‘relazioni’ tra gli oggetti, non i singoli oggetti. Il ‘vedere come...’ è l’esperienza vissuta del significato: un complesso di relazioni tra oggetti, e tra oggetti e immagini (rappresentazioni).

Occorre anche fare una precisazione storico-filosofica; è ravvisabile già prima della proposta di W. la formazione del concetto di significato dipendente dall’uso, e precisamente in G. Berkeley e D. Hume; è da notare che entrambi parlano di ‘uso’ (*use*) del linguaggio in rapporto alle idee astratte e in senso scettico rispetto le comuni abitudini – discutibili - degli usi linguistici (di carattere filosofico)²⁹⁶. Inoltre W. sembra avere presente i termini delle filosofie di questi due autori anche per quello che riguarda i problemi dell’idealismo empirico e dell’induzione, riguardo ai quali si è espresso brevemente anche con il suo paradosso scettico (PU, par. 201)²⁹⁷.

Inoltre è ravvisabile una prospettiva simile a quella di W. nella riflessione linguistica di B. L. Whorf, il quale istituiva, assieme a E. Sapir, un rapporto del tutto problematico e per niente scontato tra linguaggio e cultura²⁹⁸. Infatti il termine tedesco che W. usa è *Gebrauch*, che in inglese copre i significati di *use-usage-custom* (uso, usanza, abitudine, costume culturale); tale termine viene usato, a volte, in collegamento con altri termini tedeschi come *Gepflogenheiten* (*custom*, pratiche, istituzioni)²⁹⁹.

le e linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita, Roma – Bari, Laterza, 1997; A. VOLTOLINI, *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, Roma – Bari, Laterza, 1998.

²⁹⁶ Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1991² (or. 1710), Introduzione, parr. 14-25; D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2002⁶ (or. 1739-1740), Libro I, parte I, sez. 7.

²⁹⁷ Cfr. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, cit., Parte Prima, parr. 14-24; HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., Libro I, parte III; parte IV, sez. ii.

²⁹⁸ Cfr. B. L. WHORF, *La relazione del pensiero abituale e del comportamento col linguaggio* (1939), in ID., *Linguaggio, pensiero e realtà. Raccolta di scritti a cura di J. B. Carroll*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1977² (or. Cambridge 1956), pp. 99-126, spec. pp. 103 sg.

²⁹⁹ Cfr. G. RYLE, J. N. FINDLAY, *Use, Usage and Meaning*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Volumes, Vol. 35 (1961), pp. 223-242.

E' altresì noto che proprio nelle *Ricerche Filosofiche* W. critica, assieme alle sue prime posizioni relative al 'problema del significato' sostenute nel *Tractatus*, ove comunque era già presente il concetto di 'uso linguistico' (TLP, 3.326-3.327), la posizione di Sant'Agostino (*Confessioni*, I, 8), che rappresenta il paradigma rispetto il quale si ha una mera referenza tra segno (parola) e oggetto: ad una parola corrisponderebbe un oggetto (per definizione ostensiva). Certo la posizione di W. rimane legata ad una certa prospettiva 'teologica', poiché la grammatica esprime l'essenza (PU, parr. 371, 373) (cfr. *Genesi*, 2, 18-20; 11, 1-9). Sotto questo punto di vista la grammatica 'descrive' soltanto l'uso linguistico, non lo spiega, dunque il linguaggio (il segno) è qualcosa di dato (realismo) (PU, par. 496).

Vi sono, inoltre, altre tre prospettive di fondo nella concezione di W.: quella 'antropologica', quella 'convenzionalistica' e quella 'pragmatica'. Rispetto alla prima il linguaggio è un dato tipico dell'uomo, e il suo 'uso' ne rivela la componente simbolica fondamentale: la dimensione culturale. Rispetto la seconda le regole della grammatica sono 'arbitrarie' e quindi 'relative' ad una certa cultura, non 'assolute'. Rispetto la terza, a decidere della 'correttezza' applicativa della regola è una istanza 'pragmatica' – 'si fa così' – quasi un comando; 'comprendere' la regola, ciò che colma l'abisso tra l'ordine e la sua esecuzione (PU, par. 431), è pragmaticamente l'agire intersoggettivo, controllabile da altri, riassumibile dall'espressione 'adesso continua così e così': seguire una regola è una prassi (PU, par. 202).

Data la proposizione 'il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio' (PU, par. 43), la correttezza dell'uso è determinata da due criteri, uno interno (soggettivo, individuale) ed uno esterno (oggettivo, intersoggettivo).

Il criterio interno è il 'comprendere' il significato; il comprendere è uno stato mentale che non ha durata: accade 'di colpo' (PU, par. 138). Voltolini a questo proposito parla di mentalismo semantico esperienziale e neurofisiologico e di mentalismo psicologico esperienziale e neurofisiologico, proposta in parte suffragata dai testi; comunque è verosimile che lo stato mentale del comprendere debba essere qualcosa che si manifesta effettivamente anche all'esterno, come una capacità para-disposizionale, una 'abilità': padroneggiare una tecnica (in questo senso è un processo) (PU, parr. 150, 151)³⁰⁰.

Il criterio esterno è dato dal 'seguire una regola', e questo significa due cose: 1. Si dà una prassi del 'seguire la regola' che caratterizza l'uomo in quanto animale simbolico (PU, par. 202); la correttezza della prassi dipende da una statualità paradigmatica intersoggettiva di applicazione della regola stessa, che dipende dalle circostanze non da una interpretazione – e questo è l'aspetto ontologico - ('si fa così e così'); 2. La statualità paradigmatica intersogget-

³⁰⁰ Cfr. VOLTOLINI, *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, cit., pp. 52-72.

tiva dell'applicazione della regola prevede un accordo intersoggettivo su cosa sia vero oppure falso, corretto oppure scorretto – e questo è l'aspetto epistemologico – cioè una 'forma di vita' (PU, parr. 241, 242). In particolare l'uso del linguaggio in uno scambio simbolico sociale viene detto 'gioco linguistico' ³⁰¹.

Proprio dalla delineazione di come si attua il capire il significato di una parola, si attua anche il capirsi intersoggettivo tra le persone. Il paradosso scettico invita a questa inversione logica dell'espressione del comprendere: non comprendo 'il dolore degli altri' perché essi provano dolore, ma piuttosto essi provano dolore perché comprendo 'il loro dolore'. Da questo esempio, pur nella sua brevità, dovrebbe essere possibile comprendere il perché della posizione di W. riguardo l'impossibilità dell'esistenza di un linguaggio privato; noi non ci dilungheremo nella esposizione esplicativa di questo tema ³⁰².

6.5.0.-Oggetto e Segno.

Presentati così brevemente questi tre importanti paradigmi della filosofia del linguaggio, vorremmo fare alcune riflessioni aggiuntive sul problema del significato, secondo un nostro punto di vista. Per pensare il problema semantico in maniera opportuna ³⁰³, bisogna tener ben distinto, a nostro parere, cosa si intende quando si parla di oggetto e cosa si intende quando si parla di segno. Per ciascuno di questi due elementi ci sembra necessario distinguere: per l'oggetto, l'oggetto materiale (il corpo) dall'oggetto mentale (l'immagine, il concetto); per il segno, il segno materiale (la figura, l'immagine, il suono) dal segno mentale (il concetto). Per poter adottare queste distinzioni è necessario distinguere anche la percezione esterna (intuizione kantiana ³⁰⁴) dalla percezione interna (noema husserliano ³⁰⁵); evidentemente, per una posizione filosofica teorica, l'esistenza del mondo esterno deve essere messa tra parentesi; dunque, non avendo esso di per sé alcun statuto ontologico preciso, la realtà del mondo esterno dipende dalla volontà, in ultima analisi dal pensiero, e quindi è 'qualcosa' intorno al quale

³⁰¹ Cfr. PENCO, *Wittgenstein. Dopo il Tractatus*, in SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, cit., pp. 89-133, spec. pp. 120 sgg.; D. MARCONI, *Transizione*, in MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein:...*, cit., pp. 59-101, spec. pp. 74-80; M. MESSERI, *Seguire la regola*, in MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein:...*, cit., pp. 151-191; VOLTOLINI, *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, cit., pp. 72-116.

³⁰² Cfr. KRIPKE, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit.

³⁰³ Per una introduzione al problema delle teorie del significato, cfr. E. PICARDI, *Le teorie del significato*, Roma – Bari, Laterza, 1999. Da un punto di vista storico: ECO, *Sulla Denotazione* (1989), in ID., *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. 349-373.

³⁰⁴ Cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A19-49/B33-73 (*Estetica trascendentale*).

³⁰⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia, Libro I, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002 (or. 1913; Den Haag 1976).

si stabiliscono ipotesi, si costruiscono delle teorie. In generale possono essere pensati due tipi di concezioni:

1. *Concezione Realistica*: tutti gli oggetti materiali (corpi) possono essere segni, non viceversa.
2. *Concezione Idealistica*: tutti gli oggetti sono segni, e viceversa.

In base ai punti 1. e 2., tra oggetto e segno vi è una coincidenza possibile da un punto di vista materiale (realismo), mentre da un punto di vista generale (materiale e mentale, idealismo) potrebbe esserci una perfetta coincidenza; il segno e l'oggetto, infatti, sembrano non pre-esistere alla loro pensabilità come segno e oggetto. Questo potrebbe essere il motivo per cui la semantica referenzialistica si assume un compito che difficilmente può portare a termine, quello cioè di portare il segno verso l'oggetto, come senso, e l'oggetto verso il segno, come denotato: se in una prospettiva idealistica questo compito è per lo meno attuabile, perché il pensiero funge da ponte e legame tra segno e oggetto, nella prospettiva realistica i loro rispettivi ambiti non sono in accordo, primo perché è problematico pensare la loro **presenza** pre-esistente alla loro **pensabilità**, secondo perché il pensiero può difficilmente fungere da legame tra due ambiti della realtà, il piano del dire (segno) e quello dell'essere (oggetto), che possono sussistere in modo distinto e separato dal piano della pensabilità.

6.6.0.-Competenza Lessicale.

E' riflettendo sul senso dizionario (semiotica denotativa) ed enciclopedico (metasemiotica connotativa o non scientifica) del segno che si pone il problema, importante, della 'competenza lessicale'. Essa pone il problema del significato sotto due prospettive diverse, concorrenti e convergenti allo stesso tempo: quella inferenziale e quella referenziale. In base alla prima, possiamo dire che comprendere il senso di un segno rimanda all'ambito delle conoscenze che gli esperti di ciascun ambito del sapere, ma anche poi tutti i parlanti, possiedono e dal quale inferiscono il senso lessicale del termine (parola, segno); l'inferenza è una procedura basata su categorie e schemi, nonché regole (norme). In base alla seconda, possiamo dire che comprendere il senso del segno rimanda alla esigenza di costruire una procedura proiettiva dal segno all'oggetto, in base alla quale un po' tutti i parlanti una determinata lingua individuano un qualche rapporto percettivo (intuitivo) tra il mondo della lingua e quello del mon-

do degli oggetti; tale procedura proiettiva è basata su regole d'uso³⁰⁶. Quindi, per la 'competenza lessicale' è importante la normatività della procedura di lessicalizzazione, normatività che è regolarizzata da categorie e schemi (modelli mentali)³⁰⁷. Del resto, come sosteneva Kant, "a fondamento dei nostri concetti sensibili puri non stanno le immagini degli oggetti, bensì gli schemi", e ancora "il concetto di cane costituisce una regola, secondo la quale la mia facoltà di immaginazione può delineare in generale le figura di un animale quadrupede, senza essere limitata ad una qualche figura particolare che mi venga offerta dall'esperienza, o a tutte le immagini che potrei rappresentarmi in concreto"³⁰⁸. Infatti "le immagini non includono la loro applicazione" e inoltre "le immagini sono cose, non regole. Perciò esse non sono in grado di connettere niente con niente; in particolare non sono in grado di connettere se stesse con l'*output* della percezione, né di confrontare se stesse con altre immagini o di generare altre immagini avendo se stesse come modello"³⁰⁹.

6.7.0.-Il significato Originario.

L'essere (l'ambito generale degli oggetti, il testo) si manifesta in una integrale dimensione ermeneutica, perché è ciò a cui giungiamo mettendoci in cammino, non ciò da cui partiamo. L'essere (il testo) non è l'immediato, perché il nulla non è, semplicemente. Se infatti l'essere fosse l'immediato, dovremmo togliere l'essere a ciò che non ne ha proprio. L'essere è invece il significato che va cercato. Questo deve essere detto in riferimento a tutti i tipi di segno e di oggetto, astratto e concreto, immaginario e reale. Tra i piani del dire e quello del pensiero, nel suo rapporto semantico con la realtà, e il piano ontologico della realtà stessa, c'è una fondamentale differenza. Se, infatti, questa differenza non ci fosse, non potremmo pensare il nulla come ciò che non ha alcun rapporto con la realtà.

Dicevamo che lo statuto epistemologico dell'oggetto generale x è posto da un soggetto (coscienza dell'autocoscienza in una forma sociale di vita) rispetto al quale porre la questione ne va del soggetto stesso. L'oggetto generale x è primariamente un insieme di soggetti. L'oggetto particolare 'a' è un'immagine (o un concetto) in una coscienza, cioè è il significato del contenuto del pensare di quella coscienza, parte di uno schema concettuale; in particolare

³⁰⁶ Cfr. D. MARCONI, *La competenza lessicale*, Roma – Bari, Laterza, 1999, pp. 69-91.

³⁰⁷ Ivi, pp. 139-158; cfr. anche P. N. JOHNSON-LAIRD, *Modelli mentali: verso una scienza cognitiva del linguaggio, dell'inferenza e della coscienza*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1988 (or. 1983).

³⁰⁸ KANT, *Critica della ragion pura*, cit., B 180; cfr. il capitolo sullo schematismo, ivi, B 176-187/A 137-147.

³⁰⁹ MARCONI, *La competenza lessicale*, cit., p. 177. Per una discussione sul dizionariale e l'enciclopedico, cfr. U. ECO, *Dall'Albero al Labirinto: studi storici sul segno e l'interpretazione*; Milano, RCS Bompiani, 2007, pp. 13-96; su Kant, cfr. ivi, pp. 415-443, e ID., *Kant e l'ornitorinco*, cit.

il significato per uno schema concettuale è linguisticamente determinato ³¹⁰. Quando si considera l'oggetto particolare 'a' in sé e per sé, esso è anche parte dell'essere e nello stesso tempo ciò che consente il completamento dell'essere nell'Intero. Questo è il concetto di significato in generale (cfr. Schema S, sopra p. 133). Proviamo infatti a riflettere su quanto dice Wittgenstein nel par. 40 delle sue *Ricerche Filosofiche*, quando afferma che:

“E' importante mantenere fermo che, se con la parola 'significato' si designa l'oggetto che 'corrisponde' alla parola, allora la parola viene impiegata in modo contrario all'uso linguistico. Ciò vuol dire SCAMBIARE il significato di un nome con il suo portatore. Se il signor N.N. muore si dice che è morto il portatore del nome, non il significato del nome. E sarebbe insensato parlare in questo modo, perché se il nome cessasse di avere un significato, non avrebbe senso il dire: 'Il signor N.N. è morto'”.

In base a questa riflessione di W. potremmo essere portati a ritenere che il problema del significato si pone al livello del significato della singola parola, soprattutto quando siamo in presenza di parole che non si riferiscono a cose realmente esistenti, ma si riferiscono a qualcosa di immateriale, astratto, concettuale, ad una immagine che delinea una situazione passata e non più presente, oppure impossibile ³¹¹. In questi casi dovremmo essere portati a considerare che l'uso linguistico di una “parola” dovrebbe avere significato già di per sé, all'interno di una ben determinata lingua; altrimenti come potremmo soltanto chiederci COME una parola abbia significato?

Considerata la difficoltà sollevata da Platone circa la possibilità di formulare la “definizione” di un principio primo per averne conoscenza comprendendone il significato (*Teeteto*, 201E-202B), pensiamo che sia l'occorrenza grammaticale di una parola ad avere significato già antecedentemente alla formulazione del modo in base a cui noi diamo ad essa significato, pena l'insignificanza dell'espressione che esprime il MODO del suo stesso significato. E' l'occorrenza grammaticale della parola a fornire la esplicitazione del suo significato, non il suo effettivo uso linguistico: questo è il “significato originario” della parola, in quanto ogni parola è se stessa ma in verità significa solo partecipando con altro. “Nominare” una parola (usarla), infatti, significa “usare una lingua”; nella parola è compresente tutta la lingua, senza “vuoti” di significato.

³¹⁰ Cfr. DAVIDSON, *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in ID., *Verità e interpretazione*, cit., pp. 263-282.

³¹¹ Cfr. F. BERTO, *L'esistenza non è logica: dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma – Bari, Laterza, 2010.

La connessione (Intero) delle parti necessita delle parti per essere connessione; sono le parti che generano la connessione. Data la connessione non sappiamo se la connessione sia completa o meno; la connessione necessita sempre di completamento con qualche altra parte (che si differenzia in sè e per sè). Quando la parte giunge, essa (in sè e per sè) completa la connessione (che viene generata da quella parte) con il suo proprio significato; la parte possiede già il suo proprio (in sè e per sè) significato, altrimenti non potrebbe completare la connessione (ci sarebbe un “vuoto”). Dovremmo ammettere, in questo modo, il semplice; l'essere (il semplice per eccellenza, parte) non è l'Intero (il complesso per eccellenza, connessione). L'essere è anche connessione, parte e connessione di parti; potrebbe esserci come non esserci una parte “fondamentale”. Ma alla parte non è indifferente l'esserci: “l'esserci necessario della parte è il suo significato”. L'esserci non si identifica con il significato. Il significato in sè e per sè genera connessione; solo la connessione riguarda l'esserci. Considerare il significato per sè dell'uso della parola non dovrebbe portare a pensare che esso sia l'unico significato di volta in volta di questa o quella parola, nè che esso determini l'impossibilità di pensare altro. La differenza che è presente tra essere e non essere, come quella delineata nel dialogo dialettico *Sofista* di Platone, è la stessa che è presente tra esserci e significato. In particolare il significato è molto più esteso dell'esserci, proprio perchè è infinitamente frammentato.

Si può inoltre dire che sia un fatto constatabile che ogni lingua (formata di segni/simboli detti parole) sia un sistema algoritmico ricorsivo ³¹², ovvero sia che sia strutturato in parti molteplici significanti, appunto le parole, dalla cui combinazione si ottengono altri significati composti, ammesso che la loro combinazione sia grammaticalmente ben formata; il significato di ogni singola parola assume significato dalla sua occorrenza grammaticale, pena l'insignificanza dell'occorrenza grammaticale stessa.

La proposizione è un'entità metalinguistica, in quanto ci permette di esprimere i nostri pensieri in parole. La proposizione è pensiero fatto parola. Quando il pensiero afferma un Giudizio circa la Realtà, la proposizione la diciamo enunciato, il quale può assumere valori di verità. La forma grammaticale di una proposizione viene detta “frase”, oppure “stringa”. Ammesso che il significato della parola PENSIERO sia indicato dall'espressione “Apertura all'Esperienza del Linguaggio e della Realtà”, affermiamo che è necessario postulare l'esistenza di un mondo della totalità delle proposizioni, ovvero sia di tutte le combinazioni grammaticalmente ben formate dei segni, e degli insiemi dei segni, componenti ogni singola lingua, ed eventualmente anche di intersezioni degli insiemi di segni, o simboli, e parole, for-

³¹² Ci riferiamo, seguendo la Gerarchia di Chomsky, a grammatiche Tipo-0, illimitate, ricorsivamente enumerabili (Macchine di Turing).

manti differenti Lingue naturali. Tale mondo assicura che ogni nuova espressione del linguaggio sia pensabile e riconoscibile come dotata di significato.

6.8.0.-Forma Logica.

L'espressione del linguaggio possiede, in quanto dotata di un significato già in potenza (in sé e per sé), una determinata 'forma logica'; il problema che riguarda questa stessa 'forma logica' è bi-fronte: il problema del rapporto fra immagine nel linguaggio e immagine della realtà extralinguistica, e il problema del rapporto tra pensiero e forma della lingua.

Quanto al primo problema, fondamentali ci sembrano i rilievi di W. Van O. Quine nel suo *Due dogmi dell'empirismo*³¹³, ove si rileva un certo appannamento della differenza fra atteggiamento metafisico speculativo e atteggiamento scientifico naturale, a tutto vantaggio di un più generale pragmatismo; vorremmo spiegare così quanto dice Quine: rispetto a quanto detto nel linguaggio è difficilmente rilevabile la differenza con la realtà extralinguistica dei supposti fatti, ma questo non vuol dire che vi sia una dipendenza del linguaggio rispetto la realtà o della realtà rispetto al linguaggio.

Quanto al secondo problema ci sembra particolarmente significativa la posizione di L. Hjelmslev, secondo il quale "la lingua è la forma del pensiero"³¹⁴ nel senso che è 'fondamento' per il pensiero, ciò che consente l'articolazione del pensiero. Tuttavia vorremmo far notare che la posizione di H. non dovrebbe essere confusa con un generico 'nominalismo', ma dovrebbe essere riconosciuta la sua vicinanza con il 'costruttivismo psicologico', secondo noi a discapito della precisa delineazione dei fatti di lingua a favore di una più generale e generica 'psicolinguistica'. Come spiegarsi, infatti, l'importanza fondamentale che hanno i due aspetti fondamentali della Glossematica, cioè quello della arbitrarietà del segno e della sua adeguatezza empirica, che manifestano l'esigenza che la lingua sia formata dalla libera attività del pensiero dell'uomo nel suo rapporto con la realtà?

Ci sembra che il pensiero abbia preceduto sempre la lingua, e di essa si sia servito, come tecnica, per dominare il mondo: la lingua è uno strumento di potere e di dominio dell'uomo sull'uomo, dell'uomo sulla realtà. Si intravede nella concezione di H. il motivo profondo della teoria critica di T. Adorno e M. Horkheimer (cfr. *Dialettica dell'illuminismo*); ci poniamo la domanda, allora, se è possibile pensare le forme sociali di vita dell'uomo in maniera non troppo dipendente dalle forme di dominio, cioè se è possibile articolare il pensie-

³¹³ Cfr. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo*, in ID., *Da un punto di vista logico*, cit., pp. 35-65.

³¹⁴ Cfr. L. HJELMSLEV, *Lingua e pensiero* (1936), in R. GALASSI, B. MORANDINA (a cura di), *Lingua e pensiero*, Padova, Poligrafo, 2004, pp. 11-20, spec. p. 20.

ro nella misura del lasciar essere l'essere (il pensiero poetante), non solo nel modo del rappresentare, in cui è posta pur sempre la presenza del rappresentato. Ma ormai "la tecnica è il vero soggetto della storia"³¹⁵. Pur anche la poesia è altamente tecnica (metrica, rima, figura retorica).

Proprio in riferimento alle ricerche e alle teorizzazioni di H., abbiamo una potente delineazione dei caratteri specifici del segno, sui quali tutta la Glossematica è costruita come studio di classi di oggetti (segni) biplanari e non, ma di cui la biplanarità (espressione/contenuto – funzione segnica) è il metro per definire anche l'altro dall'oggetto (dal segno) di una lingua³¹⁶; dallo studio attento delle caratteristiche del segno H. costruisce tutta la sua teorizzazione sulla semiotica dei sistemi segnici³¹⁷. La funzione segnica vige, per questo tipo di teorizzazione, non tra il segno e il qualcos'altro al quale si riferisce, ma internamente a se stesso (cioè tra espressione e contenuto); la Glossematica non assume alcun impegno 'esistenziale'. Sono le cose ad essere conseguenza del nome (segno): in questo consiste l'a-realismo della Glossematica, il suo nominalismo moderato (o critico). Infatti il segno, oltre ad essere arbitrario (a-realismo), deve sottostare anche all'aspetto dell'adeguatezza empirica (realismo); il concetto di oggetto è definito da qualunque cosa sia passibile di descrizione nei termini del principio empirico, il quale è il principio per eccellenza della semiosi umana; la semiosi umana istituisce interpretazioni in base ad un calcolo³¹⁸.

6.9.0.-Conclusione: la Facoltà del Linguaggio.

La 'facoltà del linguaggio' è qualcosa di innato nella mente dell'uomo (individuale – parole / sociale – *langue*)³¹⁹, e deve essere coltivata per svilupparsi (pena l'atrofia). Il problema del significato per la Glossematica prevede una forma, una sostanza e una materia, per il piano del contenuto. La forma propria delle parole di una lingua proietta se stessa in una

³¹⁵ Cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato: I. considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale; II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, 2 voll., trad. it., Torino, Boringhieri, 2007 (or. Munchen I 1956, II 1980); A. GEHLEN, *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1990 (or. 1940; 2. ed. 1950).

³¹⁶ Cfr. HJELMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., pp. 45-65; C. CAPUTO, *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci, 2010, pp. 105-196.

³¹⁷ Cfr. M. PRAMPOLINI, *Implementazione di oggetti glossematici*, in R. GALASSI, B. MORANDINA, C. ZORZELLA (a cura di), *Filosofia del linguaggio e semiotica*, Vicenza, Terra Ferma, 2007, pp. 23-46.

³¹⁸ Cfr. per il nominalismo moderato: R. GALASSI, *Semantica e semiotica nella Logica ingredientibus di Pietro Abelardo*, in B. MORANDINA, O. RAJNOVIC (a cura di), *Glossematica e semiotica*, Padova, Poligrafo, 2003, pp. 137-153. Cfr. sul principio empirico e quello di adeguatezza, HJELMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., pp. 13-18. Cfr. sul concetto di calcolo soggiacente al nominalismo moderato e al principio empirico, R. GALASSI, *Osservazioni sul concetto di 'Interpretazione' in C. S. Peirce e L. Hjelmslev*, in AA. VV., *Ethos e cultura: studi in onore di Ezio Riondato*, 2 voll., Padova, Antenore, 1991, I vol., pp. 663-676.

³¹⁹ Cfr. SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, cit., pp. 17-25 (e relative note di T. De Mauro).

porzione formata (sostanza del contenuto, un concetto) della massa amorfa del pensabile (materia del contenuto, la quale è illimitata), come una rete che cattura quella porzione di materia e ce la fa conoscere nel modo in cui una certa lingua ce lo rende possibile (*Weltanschauung*, concezione del mondo); lingue diverse concepiscono il mondo in modi diversi. Ci sembra che per la Glossematica non ci sia tanto un problema semantico (del significato), quanto principalmente un problema della forma. Tuttavia la materia del contenuto appartiene alla facoltà del pensare (al pensabile non ancora pensato: il non cosciente?); è ravvisabile nella Glossematica di Hjelmslev una matrice di natura ‘idealistica’ e ‘fenomenologica’³²⁰. E’ il livello del cosiddetto ‘apprezzamento collettivo’ (strutturato socialmente) a decidere ‘che cos’è una cosa’; anche per Hjelmslev il significato dipende, dunque, dall’uso sociale della lingua?

Il problema del significato, dopo quanto detto, potrebbe essere insito nella paradossale situazione che vuole che la lingua, la forma di linguaggio che ciascuno di noi ogni giorno parla, è un sistema vivente e nello stesso tempo una cosa morta e sepolta nei libri, e ancora, che vuole che la parola ha una sua vita autonoma e storica (in sé e per sé, metempirica) e nello stesso tempo del tutto convenzionale e motivata, e ancora, che i modi di strutturare relazioni interne ed esterne rispetto al linguaggio sono di tipo logico-razionale e cosciente (coscienza dell’autocoscienza) e nello stesso tempo illogici e non coscienti.

³²⁰ Cfr. HJELMSLEV, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., pp. 55 sgg, pp. 82-88; CAPUTO, *Hjelmslev e la semiotica*, cit., pp. 177-196.

PARTE III

ARTE E VERITA'

CAPITOLO VII

7.1.0.-Riproposizione del problema Sofistico.

Riannodiamo il nostro discorso sul movimento Sofistico. Dicevamo che il Sofista afferma la necessità del rendere ragione della realtà, attraverso una “misura” che in realtà è controllo, dominio, infine cura che, attraverso un giudizio, esercitiamo nei confronti degli oggetti che entrano a far parte della nostra esperienza; Egli, in questo rendere ragione della realtà, deve rimanere nel generico, perché giudica tale realtà contraddittoria, e dunque vive della e nella contraddizione. Il Sofista è una sorta di artista astratto, perché non si interessa troppo del contenuto di realtà di quanto produce con la sua arte, oppure di comunicare con il suo dire dei significati precisi. Egli mira all’effetto, non alla sostanza; Egli costruisce Apparenze, imita, non riproduce. Egli crea. La natura del problema Sofistico presenta quattro diversi aspetti: un aspetto di natura Estetica, riguardante cioè il modo stesso che noi abbiamo di percepire la realtà; un aspetto di natura Tecnologico, il quale segna l’inizio dell’età della *techné*; un aspetto Teologico, in quanto il mondo divino non può bastare per dare legittimità alla misura delle cose, al giudizio sulla loro realtà, poiché solo l’uomo è artefice prometeico della sua civiltà; un aspetto Politico, infatti l’epoca della Sofistica antica assiste al tramonto del diritto indiscusso dell’Aristocrazia. Ci potrebbe essere così spazio nella scena politica per l’uomo nuovo, per l’arricchito; Platone afferma, infatti, l’esistenza di una nobile Sofistica, quella che non si limita a cercare il proprio utile, ma scava un solco profondo in noi, svelando la nostra ignoranza non per deriderla o per guadagnarci, ma per creare l’uomo nuovo.

Il famoso frammento di Protagora recita:

“L’uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII, *Adversus Dogmaticos*, I, 60, 7 – 61, 2:

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

PLATO, *Theaetetus*, 152A2-4:

πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Analizzando il possibile significato di questo frammento potremmo dire che, da un punto di vista lessicale, in quel πάντων χρημάτων potremmo leggere: tutte quelle cose di cui abbiamo bisogno e sono utili alle necessità della nostra vita, cioè ciò che costituisce l'oggetto delle nostre esperienze più autentiche. In quel ἄνθρωπος potremmo leggere: l'uomo considerato nella sua essenza, quella di essere animale politico, cioè sociale. In quel μέτρον potremmo leggere la radice indoeuropea $\sqrt{(me-d)}$, la quale accumuna le parole greche μέδω, μήδομαι, μήτις e appunto μέτρον. In base a questa ricchezza di rimandi lessicali sono possibili molte traduzioni dell'espressione μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, ove l'essere misura si predica dell'uomo: si comprende allora che la traduzione "l'uomo è dominatore" necessita di ulteriori precisazioni. Ad esempio si potrebbe intendere: l'uomo in quanto ha cura, pensa, possiede saggezza (oppure astuzia), e in quanto tale governa con una giusta misura su tutte le cose che sono oggetto della sua esperienza, in quanto ne ha bisogno per la sua vita, in base alla loro utilità, di animale sociale.

L'uomo del frammento di Protagora domina attraverso la *techne*, cioè la sua esperienza è mediata dal mezzo tecnologico, la misura, il limite, il linguaggio. L'uomo di Protagora guarda al relativo, contesta l'assoluto, è padrone del suo destino; nessun dio può imporgli quello che non può rientrare nella dimensione di una esperienza possibile e del tutto umana. Tutto ciò che non è spiegabile attraverso tale esperienza deve essere ritenuto dono della natura, sia essa pensata come divina o meno. Il *nomos* di tale uomo deve rispecchiare la *physis* della sua esperienza; la dimensione tecnologica fa da tramite tra queste due dimensioni rendendo del tutto comprensibile, dominabile, anche la dimensione teologica del divino e quella politica della socialità, fondamentali per giustificare la normatività del vivere associato. L'uomo di Protagora potrebbe essere l'uomo individuale come quella parte essenziale della collettività che, attraverso la cura di sé, si prende cura anche del noi e, con il suo pensiero, è misura delle cose di cui ha cura tanto da dominarne la fenomenalità del loro essere o la non fenomenalità del loro non essere, nella dimensione della loro irriducibile concatenazione.

Che cos'è la *techne*? La *techne* è *potenza* tale che fa passare le cose dal non essere all'essere, perché è un mezzo che rende l'essere oggetto d'esperienza, in modo tale che è possibile l'esperienza delle cose nel loro essere in base ad una misura del tutto umana e relativa, perché tale misura guarda di volta in volta ad uno solo dei possibili "Tutto" di cui l'essere potrebbe essere formato. L'essere unico di Parmenide si è frantumato nell'essere molti di Protagora; come il primo essere era l'unica verità assoluta, il secondo è molti essere tutti veri in modo relativo. Protagora è lo scopritore della verità nel modo del suo essere prospettica. Il suo sapere di non sapere è fonte di un sentimento di "paura", un timore che non è propriamen-

te segno di un sentire che è “meraviglia”, ma di un sentire che è segno dell’essere interessato da un conflitto, un conflitto tra prospettive, tutte egualmente legittimate a dire la verità. Il sapere di non sapere del filosofo si realizza nella meraviglia della scoperta della verità in se stessi; il sapere di non sapere del Sofista si realizza nella paura di essere scoperti nella non verità dagli altri.

Gorgia, l’altro grande Sofista, quasi l’*alter ego* di Protagora, sembra estremizzare la posizione protagorea, partendo da essa e portandola alle estreme conseguenze. Infatti, se la verità è prospettica, esistono molte verità oppure esistono molti modi di vedere un’unica verità? E inoltre, chi e che cosa sarebbe il possessore e il portatore di queste molte o unica verità? L’individuo o la società? L’ente oppure il non ente? Oppure nessuno e niente delle due possibilità può essere detto legittimamente possessore e portatore della verità? Quindi non esisterebbe la verità, ovvero tutto sarebbe falso!? Il lungo frammento che riferisce di questo conflitto tragico tra le prospettive della verità si intitola *Intorno al non ente o della natura*, ed è stato conservato in due versioni piuttosto simili tra loro, fatto che testimonia forse dell’autenticità delle dottrine in esso contenute. Gorgia sostiene tre diverse tesi che si implicano in maniera consequenziale: Niente è, se anche ci fosse un’esistenza non potremmo rappresentarcela per conoscerla, se anche potessimo conoscerla non potremmo esprimerla per comunicarla agli altri. Come potremmo riassumere l’argomentazione di Gorgia? Innanzitutto ci sembra quanto meno giustificatamente corretto distinguere tre piani, quello della pensabilità, quello della dicibilità e quello della realtà dell’essere. Nell’argomentazione gorgiana le ipotesi contraddittorie, in qualsiasi piano compaiano, sono da rigettare, ma non provocano il collasso dell’argomentazione, perché sono delle semplici assurdità, non luoghi. Quello che provoca una catastrofe argomentativa è invece l’occorrere di una identità predicativa essenziale tra due espressioni differenti, che in effetti sono a loro volta contraddittorie, ma che non sono separabili come dovrebbero essere due posizioni contraddittorie in quanto negazione l’una dell’altra; sembrano dire la stessa cosa, ma in modo inscindibilmente contrario. Per il problema delle espressioni ente e non ente: sul piano della realtà dell’essere hanno identica essenza predicativa, quella di essere entrambe vere/non vere a seconda che vengano predicate dall’esistenza o dalla non esistenza. L’inammissibilità dell’identità dei differenti fa concludere: non esiste niente (niente è). Per il problema dei contenuti esistenti e non esistenti del pensare: sul piano della pensabilità possiedono essenza predicativa identica, quella di essere entrambe pensabili/non pensabili a seconda che vengano predicate dall’esistenza o dalla non esistenza. L’inammissibilità dell’identità dei differenti fa concludere: Non è pensabile niente. Il terzo problema, quello della comunicabilità, dipende dal secondo; infatti, la parola è un mezzo per

comunicare le nostre rappresentazioni, e tali rappresentazioni sono percepibili soltanto dal pensiero. Ma non è pensabile niente, oltre al fatto che la rappresentazione della parola è altra dalla realtà dell'essere esterna a noi, percepibile veramente solo dai sensi (vista, udito); si conclude, perciò, che non è comunicabile niente. Detto questo dovremmo chiederci: che cosa avremmo compreso noi stessi attraverso l'argomentazione gorgiana? Avremmo non comunicato, non pensato, sul niente? Per questo potremmo dire che quello di Gorgia appare essere un puro esercizio retorico, puramente formale e linguistico. L'argomentazione presentata da questo Sofista è solo in apparenza un discorso sull'ente e sulla parola. Come sostiene il già citato A. P. D. Mourelatos, la dialettica gorgiana sembra strutturata su una innovativa concezione della funzione del linguaggio, cioè quella di apportare un cambiamento di opinione nei confronti della realtà, reagendo alla contraddizione tra impressione sensoriale e immagine mentale di essa. La riflessione gorgiana sembra riguardare un discorso sulla prospettive in base alle quali guardare al problema dell'esperienza della realtà dell'ente, non della sua costituzione ontologica, al problema dell'esperienza del pensare/conoscere l'ente, non di come tale conoscenza sia costituita gnoseologicamente, e al problema dell'esperienza del dire l'ente, non di come tale dire sarebbe costituito e formato. Rispetto alla posizione di Protagora e alla tematica della *techne*, quello di Gorgia è un apporto retorico di metodo e di prospettiva; ora si può comprendere come la *techne* possa avere potenza di trasformazione sull'ente. Dopo di lui il problema filosofico della portata conoscitiva della realtà del mondo da parte dello stesso discorso filosofico dovrà spostarsi sulla capacità semantica del linguaggio, sulla possibilità del pensiero di costruire argomentazioni razionali solide; le vie di ricerca intorno all'essere, infatti, erano già state tutte scoperte da Parmenide.

Platone sostiene che il Sofista è un “imitatore che simula” (εἰρωνικὸν μιμητήν), perché “per la sua pratica nei discorsi, ha molto sospetto e molta paura di ignorare quello che, di fronte agli altri, vuol fare la figura di sapere”(Sofista 268A). Ritraducendo il passo con una certa libertà potremmo parafrasare: “il Sofista è colui che, a causa della sua abitudine (pratica) di rigirare i discorsi, ha molto sospetto e molta paura di non sapere quello che, di fronte agli altri, mostra di sapere ma in modo fraudolento”. Quindi, secondo Platone, il Sofista imita il sapere simulandolo con intenzione fraudolenta, grazie alla sua grande pratica nel gestire un confronto dialettico orale con i discorsi, rigirandoli appunto, ed è per questo che è sospettoso, perchè ha paura di essere scoperto nel suo non sapere. Da dove deriva l'atteggiamento strano ed inafferrabile del Sofista: sembra proprio che derivi dall'aver paura di essere scoperto nel suo non sapere, e dal fatto che, per dissimulare tale paura, rigiri in modo sospettoso e fraudolento i suoi discorsi. Potremmo concludere che in effetti il Sofista sa di non sapere, ed è pro-

prio per questo che ha paura. Essere un sapiente in apparenza (Sofista) consiste nel aver paura di essere scoperti nel proprio non sapere, che è saputo come tale.

Contrariamente a Socrate, il quale sapendo di non sapere sottoponeva ad indagine accurata se stesso ed interrogava gli altri perché incominciassero a fare altrettanto, facendoli così nascere a nuova vita, il Sofista vive nella paura e nell'alienazione; sembra di poter dire che egli fosse straniero a se stesso. Eppure la quinta definizione di Sofista mostra che Platone considerava possibile anche una "sofistica di nobile genere", a voler forse testimoniare che, nonostante o proprio per la sua paura, anche il Sofista poteva essere testimone della verità.

Aristotele, infine, aggiunge alla analisi platonica del Sofista un elemento importante. Nel suo trattato dedicato alle tematiche della sofistica, cioè *Confutazioni sofistiche*, sostiene che il compito del sapiente è quello di non dire il falso e di saper smascherare chi dice il falso, rispondendo e domandando; se il Sofista vuole sembrare sapiente deve cercare di fare altrettanto. Ma la sapienza del Sofista è apparente e simulata, come sosteneva Platone nel suo dialogo *Sofista*. Aristotele aggiunge alle analisi platoniche la nota riguardante la "volontà", "l'intenzione". Il Sofista vuole essere tale, la sua "misura" dipende dalla volontà, da una scelta intenzionale di vita; il suo pensiero riguardante la realtà è diretto all'apparire in modo intenzionale.

All'inizio dell'età della *technè* il movimento della Sofistica antica sembra che avesse presente particolarmente il problema della verità; che esistano delle prospettive della verità significa: che la verità è una, ma vista in più modi, oppure che è molteplice essa stessa? Ancora, che la verità sia prospettica significa: che esiste oppure non esiste uno o più portatori della verità (uno o più "che cosa" e uno o più "chi"). Sembra che per il Sofista la domanda fondamentale è: "Chi afferma la (quella particolare) verità?", piuttosto che "Che cos'è la (quella particolare) verità?". Possiamo dire, in effetti, che per il Sofista ha poco senso attuare una indagine sul senso oggettivo della verità, il suo essere cioè indipendente dalla posizione situata esistenzialmente dell'individuo o gruppo sociale che ne afferma i contorni. Potremmo ipotizzare che il Sofista sostenesse che se la verità avesse un senso oggettivo, non vi potrebbe essere effettiva discussione attorno ad essa, ma vi potrebbe essere soltanto un discorso rivelativo e disvelante, quasi profetico. Oltre tutto tale verità oggettiva riguarderebbe prevalentemente ciò che è immediatamente presente, anche se pur deve essere colto al di là della sua stessa apparenza, in quanto è la verità. Una volta rivelata, la verità oggettiva sarebbe disponibile a tutti e manifesterebbe un sapere stabile, epistemico, non relativo e simulatore. Sembra che il gioco del Sofista stia nel convincere gli altri che la verità non si può cogliere in base ad una rivelazione quasi divina, rivelazione capace di offrirne l'aspetto luminoso e chiaro, quasi lampante,

ma necessita di un discorso oscuro, non necessariamente confuso; pur potendosi cogliere aspetti diversi della verità, cioè non essendo essa qualcosa di oggettivo e assoluto, tuttavia per il Sofista la verità, come la falsità, è totalizzante, nel senso che tutto potrebbe essere vero, come tutto potrebbe essere falso. E' possibile arrivare a conoscere tale verità (o falsità) totalizzante dopo un lungo e faticoso tirocinio, possibile pagando gli insegnamenti dello stesso Sofista, pedagogo *ante litteram*. Con la Sofistica il concetto di verità viene laicizzato; esso occupa tutto il campo della disputa intorno alla questione della giustificazione razionale dell'ordine della realtà che questo o quello gruppo sociale o individuo ritiene essere quello più utile, pragmaticamente utile, alla vita associata. I quattro aspetti fondamentali della visione del mondo del movimento sofistico trovano nel tema della verità la loro strutturazione razionale; la potenza di trasformazione delle cose della *techne* (aspetto tecnologico), rende possibile l'organizzazione sociale del dominio sulla realtà (aspetto politico), nella prospettiva che vede l'uomo, autentico animale politico, unico responsabile della validità della misura (legge) che governa la fenomenalità (o non fenomenalità) delle cose (aspetto estetico), poiché la divinità è inconoscibile (aspetto teologico). Se la trascendenza del divino è inconoscibile, data la limitatezza della vita e del conoscere dell'uomo, essa non può dettare la verità della dimensione tutta umana della realtà delle cose, ma può fare da riferimento soltanto per quei valori cardine che costituiscono il sentire più autentico dell'uomo (rispetto e giustizia), sentire che rende possibile il suo vivere associato.

Con le teorizzazioni di Protagora e Gorgia viene a tema la questione della negazione dell'assoluto da parte di un sapere tragico in quanto posto di fronte ad opposizioni irriducibili. La loro parola persuade, e la loro *aisthesis* si confronta con l'instabilità dell'apparenza, in un'epoca in cui l'arte era fonte di liberazione (*katharsis*: scarica impulsiva). Con la negazione dell'assoluto si afferma anche la possibile morte dell'arte: abolizione del mondo vero, cioè abolizione anche del mondo apparente (falso). E se la morte dell'arte, il risolversi dell'immediato nel mediato, dell'apparenza in verità, ci pone di fronte al vuoto della maschera, anche il mediato, la verità sarà maschera. La verità non è che un mobile esercito di metafore. Con la Sofistica potremmo con qualche ragione affermare che inizi l'uso della parola per creare della *fiction*, della letteratura che si gioca tutto nell'invenzione e nell'immaginazione, non nel riferire esattamente i contorni della realtà, del gioco retorico e imitativo, dell'invenzione paradossale, dell'immagine fantasiosa. Lungi dall'essere un modo depotenziato di porre in atto della teoria, la letteratura mostra possibilità sconosciute prima di riflessione teorica, intorno al fe-

no meno, appunto, della parola che persuade. Diventa forse importante non l'autenticità del *dialoghesthai*, ma la tecnologia del libro?³²¹

7.2.0.-Il problema dell'uomo.

Provando a trattare il problema dell'uomo, possiamo dire che esso è la *quaestio* specifica sia della medicina che della filosofia³²². Così come la filosofia si esprime in forme che

³²¹ Per la letteratura come fiction e la Sofistica, cfr. B. CASSIN, *L'effetto sofisticato: per un'altra storia della filosofia*, trad. it. parziale Milano, Jaca Book, 2002 (or. Paris 1995), Parte III, pp. 151-252. Per una riflessione moderna sulla Teoria della Letteratura, cfr. R. WELLEK, A. WARREN, *Teoria della letteratura*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1956 (or. New York 1956); N. FRYE, *Anatomia della critica. Quattro saggi*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. Princeton 1957); A. MARCHESI, *L'officina del racconto. Semiotica della narratività*, Milano, Mondadori, 1990 (or. Milano 1983); A. COMPAGNON, *Il demone della teoria. Letteratura e senso comune*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. Paris 1998); G. BOTTIROLI, *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Torino, Einaudi, 2006. Cfr. anche F. MORETTI (a cura di), *Il Romanzo*, 5 voll., Torino, Einaudi, 2001-2003. Per una riflessione moderna sull'importanza del mondo del libro, la sua storia e le sue rivoluzioni, cfr. E. R. CURTIUS, *Il Libro come simbolo*, in ID., *Letteratura Europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, trad. it. Milano, RCS La Nuova Italia, 2010 (rist.) (or. Bern 1948), pp. 335-385; L. FEBVRE, H. J. MARTIN, *La nascita del libro*, a cura di Armando Petrucci, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1977 (or. Albin 1958); E. L. EISENSTEIN, *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di mutamento*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1985 (or. Cambridge 1979); ID., *Le rivoluzioni del libro: l'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1995 (or. Cambridge 1983); H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1984 (or. 1981); C. L. BORGMAN, *From Gutenberg to the global information infrastructure, access to information in the networked world*, Cambridge (MASS.) – London: Mit Press, paperback 2003.

³²² Per una bibliografia minima riguardante l'antropologia filosofica (ricordando anche l'opera di Herder, Dilthey e Plessner), cfr. PICO della MIRANDOLA, *Oratio De Dignitate hominis* (1486) e P. C. BORI, *Pluralità delle vie: alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di S. Marchignoli, Milano, Feltrinelli, 2000 (or. *Oratio De Dignitate hominis* 1486 (editio princeps 1496)), pp. 11-94 [Pico Project: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/]; I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2006⁵ (or. 1798); G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1992 (rist.) (or. 1807); L. FEUERBACH, *Essenza del cristianesimo*, a cura di A. Banfi e A. Bugio, Milano, Feltrinelli, 1994 (or. 1841, 4. ed. 1883); K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, trad. it. Torino, Einaudi, 1968; F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, versione di F. Masini, trad. it. Milano, Adelphi, 2007²² (or. 1886), af. 62, p. 67 sgg.; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'autore, trad. it. Milano, Longanesi, 2005 (or. 1927, 2001¹⁸); M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, trad. it. Roma, Armando, 2006 (rist.) (or. 1928); M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della filosofia: mondo – finitezza – solitudine*, a cura di F. W. Von Herrmann, ed. italiana a cura di C. Angelino, trad. it. Genova, il melangolo, 1992 (or. 1929-1930); A. GEHLEN, *L'uomo, La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1990 (or. 1940; 2. ed. 1950); E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo: introduzione a una filosofia della cultura*, a cura di M. Ghilardi, trad. it. Milano – Udine, Mimesis, 2011 (or. 1944); M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo* (1946), in ID., *Segnavia*, a cura di F. W. Von Herrmann, ed. italiana a cura di F. Volpi, trad. it. Milano, Adelphi, 1994³ (or. 1967), pp. 267-315; J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996 (or. Paris 1946); G. ANDERS, *L'uomo è antiquato: I. considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale; II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, 2 voll., trad. it., Torino, Boringhieri, 2007 (or. Munchen I 1956, II 1980); A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche: l'uomo alla scoperta di sé*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2005 (or. 1961); M. FOUCAULT, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio di G. Canguilhem, trad. it. Milano, Rizzoli, 1988⁵ (or. 1966); E. GELLNER, *L'aratro, la spada, il libro: la struttura della storia umana*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1994 (or. London [et al.] 1988); U. GALIMBERTI, *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1999; J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, ed. stabilita da M. L. Mallet, introduzione all'edizione italiana di G. Dalmasso, trad. it. Milano, Jaca Book, 2009 (rist.) (or. 2006). Cfr. anche C. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, trad. it. Bologna, il Mulino,

possiamo definire, con buona approssimazione, di tipo “narrativo”, ma certo di un tipo di narrazione che è fortemente costruita nella logica di un discorso che vorrebbe essere veritativo, a motivo del suo essere, nella migliore tradizione occidentale, legato alla dimensione dialettica del significato dell’essere e della civiltà dell’uomo (natura linguistico - semantica del significato e della verità nella tradizione analitica), così anche la medicina è legata a forme narrative: il resoconto del malato, l’esposizione diagnostica del medico, che proprio sviluppando una narrazione di quel che sente essere accaduto al malato attua una abduzione sullo stato reale dello stato morboso.

Ma se deve essere posta in atto una narrazione per conseguire “una corretta conoscenza delle cose”, bisogna cominciare dalle domande: chi sono io?, cosa significa essere uomo o donna?, quale è la natura dell’uomo? Perché queste domande fondamentali della filosofia, talmente radicali da essere spesso evitate, determinano in chi se le pone, e se le pone, spesso, motivato da narrazioni di altri, risposte che riescono a chiarire in maniera precisa l’essenziale, ciò da cui si diparte poi tutto un possibile discorso filosofico sulla natura della realtà e delle cose, sia esso un discorso basato sulla ricerca di “identità”, per cui può essere data una visione unificata e sistematica del mondo, sia esso un discorso basato sulla ricerca di “differenze”, per cui non si può dare una visione sistematica e unificata della realtà, ma c’è sempre spazio per ciò che è accidentale, relativo, basato su pregiudizi spesso basati su usanze culturali o persino radicati nell’uso del linguaggio.

Tra gli studiosi che hanno affrontato sistematicamente lo studio della cosiddetta antropologia filosofica, Arnold Gehlen spicca per la sua capacità di attuare una efficace sintesi del problema; dice infatti in un noto passo:

“L’uomo è l’essere che agisce. In un senso che dovremo precisare meglio, egli non è ‘definito’, è cioè ancora compito a se medesimo; è, come si può anche dire, l’essere che prende posizione. Gli atti del suo prendere posizione verso l’esterno chiamiamo azioni, e, proprio perché egli è anche compito a se medesimo, prende posizione verso se stesso e ‘fa di se stesso qualcosa’. Lungi dall’essere un lusso superfluo, questa ‘incompiutezza’ appartiene alle sue condizioni fisiche, alla sua natura, e sotto questo profilo l’uomo è un essere cui inerisce la disciplina: autodisciplina, educazione, ‘disciplinamento’, nel duplice senso di acquisizione e di mantenimento di una forma, sono tra le condizioni di esistenza di un essere non definito. E in quanto l’uomo, che non ha altro fondamento che se stesso,

1998 (or. New York 1973); B. BERNARDI, *Uomo Cultura Società: introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, Milano, F. Angeli, 2002¹⁹ (or. Milano 1974); C. WULF (a cura), *Le idee dell’antropologia*, 2 voll., edizione italiana a cura di Andrea Borsari, prefazione di Remo Bodei, trad. it. Milano, Mondadori, 2002 (or. Weinheim und Basel 1997).

può anche mancare a tale compito tanto necessario alla vita, ne viene che egli è l'essere precario, 'soggetto al rischio', con una possibilità costituzionale di fallire. L'uomo è infine l'essere che antivede e provvede. Come Prometeo, è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive - a differenza dell'animale - per il futuro e non nel presente. Questa determinazione è propria della condizione di un'esistenza caratterizzata dall'agire, e quanto nell'uomo è in senso autentico umana consapevolezza va compreso a partire di qui.”³²³

Da questo passo possiamo comprendere l'importanza del prendere posizione, dell'esporsi al rischio di interpretare il mondo con una teoria, nella disciplina in vista dell'azione, per mezzo della qual cosa l'uomo acquista una determinata “forma”. Ciò che è importante nella concezione antropologica di Gehlen, è che l'uomo viene visto nella sua dimensione indeterminata, meglio nel suo essere “carente”, cioè, a differenza di tutti gli altri esseri viventi che chiamiamo animali, nella situazione di venire al mondo “nudo”, sprovvisto di difese; queste verranno create in seguito dalla dimensione “culturale” della sua civiltà. In questa visione dell'uomo, vorremmo farlo notare, è forte l'influsso della dottrina platonica propria del dialogo *Protagora* (221C).

7.2.1.-Etica aristotelica: la struttura dell'azione.

Se l'uomo è l'essere che agisce, il compiere azioni riguarderà l'essenza dell'uomo. Dovremmo chiederci, allora, come caratterizzare ciò che è azione. Senza entrare in troppi particolari di carattere esegetico, filologico e terminologico, vorremmo trattare della struttura dell'azione secondo quanto è affermato da Aristotele nel suo trattato di etica più famoso, l'*Etica Nicomachea*³²⁴. La trattazione aristotelica, infatti, è paradigmatica, come è unanimemente ritenuto, in riferimento all'agire dell'uomo, almeno nel contesto della cultura europea; tale trattazione è rilevante anche nei confronti del problema riguardante il rapporto mente/corpo e della filosofia della coscienza³²⁵. Quanto diremo potrebbe essere la prima parte,

³²³ GEHLEN, *L'uomo, la sua natura il suo posto nel mondo*, cit., pp. 58-59.

³²⁴ Per il testo aristotelico, ci riferiamo alla traduzione e ai commenti di C. Natali in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma – Bari, Laterza, 2009⁶. Specifichiamo che le nostre analisi della concezione aristotelica riguardante la prassi, si limiteranno a riferirsi a quanto sostenuto dallo stagirita nell'*Etica Nicomachea*, libri I, II, III, V e VI. Cfr. i commenti di E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari, Laterza, 1989, spec. pp. 113-152; C. NATALI, *Etica*, in E. BERTI (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma – Bari, Laterza, 2007⁴, pp. 241-282.

³²⁵ Ricordiamo, tra i molti saggi sulla filosofia della mente, H. BERGSON, *Materia e memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, a cura di A. Pessina, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2009⁵ (or. 1896); G. RYLE, *Il concetto di mente*, prefazione di D. C. Dennett, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2007 (or. 1949); T. CRANE,

quella fondamentale, della esplicitazione dei caratteri specifici della identità narrativa ³²⁶, cioè della dimensione umana in cui il sé dell'uomo si rapporta all'ambiente che lo circonda; l'azione è ciò che di ogni uomo può propriamente essere narrato.

Aristotele afferma, all'inizio della sua trattazione, che ogni agire tende ad un fine; diciamo fin da subito che tale concezione non è da intendersi in senso metafisico o metempirico. Le analisi aristoteliche riguardano il bene, inteso come fine, che può essere compreso nella misura delle cose umane, di ciò che dipende da noi realizzare in questo mondo. Infatti A. critica la concezione platonica del bene come idea metempirica. Il bene inteso da A. viene realizzato nella prassi non producendo oggetti, come in tutte le attività produttive come l'arte, ma nella realizzazione di noi stessi nel rapporto etico con gli altri. L'etica aristotelica è in effetti una politica, e come tale possiede una valenza architettonica, cioè riguarda qualcosa che è strutturale rispetto la vita sociale dell'uomo. Quello che A. chiama l'estremo, il bene pratico in quanto agibile, può essere inteso anche come un decreto, elemento tipico della pratica politica, il quale pone in atto materialmente e formalmente un'azione, anche di natura giuridica. Non bisogna pensare, però, che A. intenda con agibile una regola dell'agire, ma piuttosto una vera e propria azione, da un punto di vista qualitativo da intendersi buona, o anche cattiva, a seconda che sia o non sia secondo virtù.

Grazie all'agibile, come abbiamo detto di natura sociale e politica, l'uomo realizza, in effetti, se stesso; l'origine dell'azione è infatti l'uomo stesso. Questa autorealizzazione consiste in una buona vita, una vita felice e virtuosa, nella quale si ottengono, in modo equilibrato, cose buone e cattive; al colmo della sventura l'uomo difficilmente può essere felice, come al colmo della fortuna potrebbe rischiare di perdere l'equilibrio e rovinarsi.

Il tema della virtù è fondamentale nell'etica aristotelica; intorno a questo concetto ruota l'intera argomentazione. Sappiamo che tale concetto fu oggetto di una problematica riflessione a partire dalla proposta teorica interna al movimento sofistico antico. Infatti la virtù era ciò che veniva ritenuto più vicino alla dimensione e alla misura dell'uomo, ovvero ciò di cui l'uomo poteva essere specifica misura. A. stesso, del resto, definisce l'uomo buono ed eccellente "canone ed unità di misura" ³²⁷.

Fenomeni mentali: un'introduzione alla filosofia della mente, trad. it. Milano, Cortina, 2003 (or. Oxford 2001); J. R. SEARLE, *La mente*, trad. it. Milano, Cortina, 2005 (or. Oxford 2004); B. LIBET, *Mind Time: il fattore temporale nella coscienza*, edizione italiana a cura di E. Boncinelli, trad. it. Milano, Cortina, 2007 (or. 2004); S. GALLAGHER, D. ZAHAVI, *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*, trad. it. Milano, Cortina, 2009 (or. 2008); S. GENSINI, A. RAINONE (a cura di), *La mente: tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci, 2008.

³²⁶ Cfr. D. SPARTI, *Identità e coscienza*, Bologna, il Mulino, 2000.

³²⁷ *Etica Nicomachea*, III, 5 1113a33.

La virtù struttura l'azione dell'uomo; possiede questa proprietà in quanto riguarda la parte egemonica dell'uomo, cioè l'anima. La virtù non riguarda la vita dell'uomo come mero corpo animale, ma come quell'insieme specificamente umano formato strettamente dall'unione di anima e corpo. L'anima dell'uomo, secondo A., possiede essa stessa, infatti, una struttura tripartita: la parte egemonica consistente nell'anima razionale, e le due parti subordinate, l'anima desiderativa, la quale è sia razionale che irrazionale, e quella vegetativa, del tutto irrazionale. A. chiama le virtù della parte razionale dell'anima, virtù dianoetiche; esse riguardano cinque disposizioni fondamentali dell'anima, di cui probabilmente solo due sono vere e proprie virtù: la sapienza e la saggezza. Esse riguardano in effetti ambiti diversi e distinti della realtà; la prima le cose che non possono essere diversamente, cioè ciò che è eterno, la seconda le cose che possono essere anche diversamente, cioè ciò che diviene, ciò che può essere e non essere. La saggezza è quella virtù che riguarda specificamente il mondo della prassi; tale mondo è il mondo apparente che diviene, il mondo che è oggetto di opinione, non di scienza. La virtù, quindi, non è scienza, come A. giudica che sostenesse in modo erroneo Socrate, cioè Platone.

Vi è tuttavia tutto un mondo di virtù cosiddette etiche, che cioè riguardano il carattere dell'uomo, le quali sono propriamente delle disposizioni naturali e delle abitudini di vita; la forza motrice che rende tali virtù fattive per l'azione dell'uomo, è il desiderio. Esso ha sede nella parte desiderativa dell'anima, che abbiamo detto essere sia razionale che irrazionale. Le virtù etiche dipendono dal desiderio; esso è una forza che si trova in uno stato di tensione essenziale, impegnato com'è a cercare ciò che è piacevole e a fuggire ciò che è doloroso. Esso guarda perciò a ciò cui tende l'azione come suo fine, cioè a qualcosa che non dipende dalla volontà del soggetto e che può essere anche nell'ordine dell'impossibile. Le virtù etiche dipendono anche dalla deliberazione, che riguarda il calcolo di natura razionale intorno ai mezzi utili per realizzare il fine dell'azione, che è già stato determinato dal desiderio; tali mezzi, perciò, dipendono dalla volontà razionale del soggetto, e devono essere nell'ordine di ciò che è realizzabile e di ciò che può anche essere diversamente. A. precisa che la deliberazione, per porre in atto il calcolo sui mezzi, deve attuare una ricerca, ma anche che la ricerca stessa non è una deliberazione. La scelta finale che consente il porre in atto l'azione, riguarda ciò che è stato già determinato dal desiderio (fine) e dalla deliberazione (mezzi); A. definisce tale scelta "desiderio deliberato di ciò che dipende da noi"³²⁸. Le virtù etiche sono, comunque, delle disposizioni, cioè uno stato abituale dell'agire, il quale cerca di mantenersi in equilibrio tra due

³²⁸ EN. III, 5 1113a11.

mali, l'eccesso e il difetto, e consentono di poter determinare e definire chiaramente il carattere di un uomo. Ecco quindi la definizione aristotelica di virtù:

“la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinata razionalmente, e come verrebbe a determinarla l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto”.³²⁹

L'uomo è saggio nella misura in cui sceglie per il meglio, per sé e per gli altri; le azioni virtuose sono quelle che vengono compiute in base alle virtù della giustizia e della temperanza, e quelle che il saggio pone in atto consapevolmente, scegliendo di compiere un atto virtuoso per se stesso, con una disposizione salda ed immutabile³³⁰.

L'uomo felice, l'uomo saggio, è colui che riuscirà ad esserlo per tutta la vita “infatti sempre, o più di ogni altra cosa, compirà azioni secondo virtù e si darà alla contemplazione. Sopporterà benissimo le vicende della sorte, in ogni occasione, con eleganza, in maniera degna di chi è davvero buono e tetragono, senza rimprovero”³³¹.

A. sostiene che il vero desiderio dell'uomo, ciò cui tende la sua azione in modo vero, è l'agire con successo; questo è il vero contenuto dell'azione, l'agibile. L'uomo è principio dell'azione in quanto pone in atto delle azioni che dipendono da delle scelte determinate da un “pensiero desiderante o desiderio pensante”³³², cioè un desiderio corretto dalla ragione secondo la disposizione equilibrata tra un eccesso e un difetto rappresentata dalla virtù.

La saggezza, la virtù specifica della parte razionale e pratica dell'anima, riguarda il giudizio secondo verità di quali dovrebbero essere i mezzi utili a conseguire l'agire con successo, mezzi che il saggio è in grado di porre in atto in base al calcolo di una buona (secondo virtù etica) e corretta (desiderio corretto dalla ragione) deliberazione³³³. La virtù etica rende corretto il fine dell'azione, che dovrebbe consistere nell'agire con successo cercando di ottenere il bene dell'uomo per sé e per gli altri, in base appunto a temperanza e giustizia.

Se dovessimo formalizzare logicamente il ragionamento del ben deliberare del saggio in base alla virtù razionale della saggezza, otterremmo una sorta di ‘sillogismo pratico’. Esso dovrebbe essere composto da una premessa maggiore, di natura universale, consistente in un principio che orienta la deliberazione in vista dell'agire. Esso dovrebbe essere colto intuitivamente e direttamente dall'intelletto, disposizione della parte razionale dell'anima, che si ri-

³²⁹ EN. II, 6 1106b36-1107a3.

³³⁰ Cfr. EN. II, 3 1105a29-33.

³³¹ EN. I, 11 1100b18-22.

³³² EN. VI, 2 1139b3.

³³³ Cfr. EN. VI, 10 1142b30-33.

ferisce a ciò che è oggetto d'esperienza orientata dalla virtù della saggezza. La premessa minore, invece, dovrebbe essere di natura particolare, cioè dovrebbe essere una cosa particolare oggetto di una esperienza orientata dalla virtù della saggezza. Entrambe le premesse dovrebbero riguardare fatti che possono anche essere diversamente, e sono oggetto di opinione ritenuta certa; A. usa il termine 'endoxale' per riferirsi a opinioni ritenute certe da parte degli esperti, dei saggi. La conclusione sarà dunque l'estremo, il fine, l'agibile in quanto è ciò che è desiderabile, cioè ciò che consegue il successo ed è piacevole in sé.

La saggezza deve essere unita anche ad una certa 'abilità', del tutto innata, capace di individuare i mezzi e le circostanze migliori per conseguire l'agire con successo; tuttavia essa si distingue da tale abilità, che potrebbe essere percepita dagli altri anche come mera furbizia. A. precisa: "come la saggezza sta all'abilità (non è identica, ma simile), così la virtù naturale sta alla virtù in senso proprio"³³⁴. Questo potrebbe significare che la virtù in senso proprio, la saggezza, ha bisogno di una capacità, intellettuale ed innata, di cogliere principi di valore universale capaci da fungere da punti di riferimento per la saggezza, che orienta in modo equilibrato lo sviluppo della esperienza concreta della vita. Infatti l'insieme delle azioni che compongono tale esperienza, dovrebbe riguardare azioni compiute in base a virtù etiche, stati abituali della vita o anche disposizioni "strettamente connesse alla retta ragione"³³⁵. Questo significa, secondo lo stesso A., che "non è possibile essere buoni nel senso più autorevole senza saggezza, né saggi senza la virtù morale"³³⁶.

7.2.2.-L'essenza dell'antropologia filosofica: il rapporto pensare – essere.

Anche da Aristotele viene posto un importante problema della filosofia, nella prospettiva della prassi dell'uomo, ma in conseguenza anche della prospettiva teorica che struttura quella prassi, cioè il problema della relazione tra "pensare", inteso anche nel senso della sua espressione in forma di schemi o modelli, ed "essere", ovvero il "contenuto" vero e reale del modello. Questo problema si pone più propriamente nella forma di una domanda: come potremmo porci la domanda sulla natura del pensare, nel suo essere riflessione su di sé?; come potrebbe essere il pensare un porsi la domanda sull'essere, nel suo essere condizione del nostro esserci? La prima domanda è quella posta da Cartesio, e ci riferiamo specificamente alla sua opera *Meditazioni metafisiche*, ove la riflessione viene posta sulla natura del pensare distinguendo fra il pensiero, *res cogitans*, e ciò che fisicamente pensa, *res extensa*, privilegian-

³³⁴ EN. VI, 13 1144b2-4.

³³⁵ EN. VI, 13 1144b27.

³³⁶ EN. VI, 13 1144b30-32.

do in questo schema sì l'aspetto teoriticistico dell'esistenza dell'uomo, ma nella visuale ampia del suo essere determinato per il pensiero e dal pensiero, nella sua avventura per la conoscenza del mondo, nell'ampliare la sua esperienza e ricercare e scoprire la verità, per Cartesio aspetti fondamentali del suo essere uomo. La seconda domanda è quella posta da Heidegger, e ci riferiamo alla sua opera *Essere e tempo*, ove la riflessione riguarda la riproposizione del pensare il senso dell'essere, per l'autore obliato dalla tradizione filosofica "metafisica", che ne ha dato sempre un senso "ovvio", "pregiudiziale", o non lo ha mai esplicitamente posto come problema fondamentale. Tale senso dell'essere è costitutivamente "circolare", in quanto dipende dall'ente, l'uomo, che lo pone come tale, "l'ente per cui, nel suo essere, ne va dell'essere stesso"³³⁷. Nella quotidianità, nell'"innanzitutto e per lo più", l'esistenza dell'ente chiamato uomo nel suo Esserci è caratterizzata dal suo essere posto in una situazione emotiva, nella condizione di passività di fronte all'essere gettato in una determinata situazione, dalla comprensione, cioè dall'anticipare una interpretazione su ciò che il mondo e l'essere è, e infine dal discorso, ovvero dall'"articolazione in significati della comprensione emotivamente situata dell'essere nel mondo"³³⁸. Ci troviamo comunque, nel trattare il problema del rapporto tra pensare ed essere, di fronte ad un "*projectio per hiatum in irrationalem*", come dice Fichte, ad una sfida posta con la cosiddetta "cosa in sé", limite del nostro pensare da uomini e del nostro essere come uomini. Poniamo ad esempio la questione: come può il medico pensare di conoscere veramente cosa è la cosa, nel nostro caso la malattia, se ci troviamo ad essere sempre prigionieri del nostro pensare, e come non può non affermare cosa è la cosa, per lo stesso identico motivo; questo vuol dire che se è l'aspetto dal lato del pensiero che determina l'oggetto, la malattia, da un punto di vista teorico potremmo sempre porre il dubbio che quanto pensiamo che sia, non sappiamo se sia o non sia veramente; allora sarà il lato pratico, dell'agire, a compiere il salto verso l'oggetto, e a determinarlo per il bene o per il male nell'interesse di chi è affetto dalla malattia. Ma tutto questo avviene all'interno del "pensare" la situazione in cui accade il fenomeno morboso, senza possibilità di conoscerne la natura, l'essere, in modo del tutto svincolato da un riferimento teorico - culturale. Infatti "la biologia non è esterna rispetto alla cultura, ma ne è profondamente parte"³³⁹. Da qui ne discende che la medicina costruisce i suoi oggetti, cioè è una forma simbolica³⁴⁰.

³³⁷ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., par. 2-4.

³³⁸ Ivi, par. 34.

³³⁹ B. J. GOOD, *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, trad. it. Torino, Einaudi, 2006 (or. Cambridge 1994), p. 103.

³⁴⁰ Ivi, pp. 101-135.

7.2.3.-L'uomo e la malattia.

Come abbiamo visto, nel trattato ippocrateo *De Arte*, di attribuzione e autenticità incerte ma probabilmente frutto della riflessione del sofista Ippia, per contrastare i negatori dell'arte (medica) nel capitolo secondo si afferma che la conoscenza di ciò che è, dipende dal sapere tecnico, perché esso deriva direttamente il suo essere da una qualche essenza della realtà (ἐκ τινος εἶδους); ed afferma anche che è contraddittorio ed impossibile che la formulazione linguistica di questo sapere sia causa della sua stessa realtà, perché il linguaggio è completamente convenzionale, e la realtà non può essere imposta convenzionalmente ma piuttosto è un prodotto della natura delle cose stesse, tramite le essenze che fungono da mediatrici tra natura e convenzione. Inoltre, come viene specificato nel capitolo quinto del trattato, gli errori che il sapere tecnico (medico) compie, a causa di scorrette prescrizioni (della cura), sono testimonianza del suo essere in corrispondenza con la realtà delle cose, tramite le essenze, non meno dei suoi successi, attuati mediante corrette prescrizioni (della cura); infatti: “laddove il corretto e il non corretto hanno ciascuno una esatta definizione, come potrebbe non esservi un'arte?”. Infine la “sostanza” (οὐσίην) dell'arte medica si rivela dal fatto che essa procede guardando alla “causa di qualcosa” e alle “previsioni razionali” rispetto alla malattia, non procedendo in modo casuale; il trattatista dimostra grande fiducia nelle capacità che ritiene la tecnica medica possedga di arrivare a capire le cause e ad attuare una previsione razionale circa la natura della malattia, e questo accade proprio perché ha la certezza che tale tecnica non può non riguardare come stanno effettivamente le cose nella realtà, alla quale guarda attraverso le essenze delle sue cure, che dipendono dalla natura stessa, cioè non sono convenzionali.

Nell'altro trattato ippocrateo da noi citato, il *De natura hominis*, assieme ad una riflessione sullo statuto dei discorsi che disputano sulla natura dell'uomo e delle cause della sua malattia, si espone la più antica teoria ezio-pato-genetica della medicina razionale occidentale, la teoria dei quattro umori nel loro reciproco equilibrio e mescolamento chimico fisico. Non è proprio possibile esporre in questo elaborato con completezza di informazione il problema e la storia della **patologia medica**³⁴¹, ma vogliamo solo tracciare schematicamente una rapida sintesi delle tappe fondamentali che la medicina razionale occidentale ha percorso per giungere alle attuali concezioni riguardanti l'ezio-pato-genesi della malattia. Si assiste in questa storia ad una riduzione sempre più marcata verso l'infinitamente piccolo, la struttura del DNA, verso cioè una visione atomistica della causa della malattia, visione ben lontana dalla conce-

³⁴¹ Cfr. AA. VV., *Patologia medica*, 2 voll., Padova, Piccin, 1980-1981; AA. VV., *Trattato di medicina interna*, 2 voll., Padova, Piccin, 1991².

zione Ippocratica e, a quanto pare, più prossima alla concezione antica di Asclepiade di Prusa. Ripetiamo che la prima formulazione razionale clinica del concetto e dell'eziologia dei fenomeni morbosi sembra essere stato formulato proprio all'interno dell'opera ippocratea, con la teoria dei quattro umori, alla fine del V sec. a. C. L'Umoralismo tratta della malattia in termini chimico-fisiologico. Bisognerà attendere tre secoli (I sec. a. C.) perché sia fatto un ulteriore passo significativo, con la teoria corpuscolare solidistica di Asclepiade di Prusa, attento alla composizione biostrutturale degli organismi basandosi su un ragionamento essenzialmente filosofico-corpuscolare di derivazione Epicurea, che a sua volta riprende la teoria atomistica di Democrito e Leucippo; Asclepiade attua una spiegazione dei fenomeni morbosi di tipo meccanicistico, meccanicismo del resto presente anche nella teoria umoralista ippocratea (ma non di natura atomistica). Con Galeno (II sec. d. C.) si riprende la lezione Ippocratea, e si compiono studi di anatomo - fisiologia; per via teorica si pensa che la malattia risieda nei singoli organi. Dopo il silenzio medioevale, più intento a trascrivere, tradurre e studiare libri che ad attuare una concreta esperienza empirico - clinica, è con l'Umanesimo e il Rinascimento che si compiono ulteriori passi avanti. Leonardo da Vinci (1452-1519) compie i primi veri studi anatomici sezionando cadaveri e approntando disegni del corpo umano, dai tempi di Erofilo ed Erasistrato (III sec. a. C.), i primi ad attuare studi di anatomia basati sul sezionamento di cadaveri. E' con Andrea Vesalio (1514-1564) che si ha la prima vera sistemazione dello studio anatomico del corpo umano, in particolare con la sua famosa opera "*De umani corporis fabrica*" (1543). Con Girolamo Fracastoro (1478-1553) si introduce il concetto di vettore patogeno (*seminaria, fomiti*) per i contagi, assente nella medicina antica, in particolare con il suo "*De contagione e contagiosis morbis*" (1546). Grazie soprattutto all'opera di Vesalio e Fracastoro, sarà possibile a Giovanni Battista Morgagni (1682-1771) scrivere il suo famoso "*De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis*" (Venezia, 1761), opera con la quale nasce l'anatomia patologica sistematica, intesa come tentativo di correlare il quadro anatomo-patologico osservato dopo la morte con la sintomologia clinica presentata dal paziente. Per Morgagni la malattia è una lesione d'organo; solo con la sua opera si avrà un primo superamento della teoria eziopatogenetica umoralista. Con François Bichat (1771-1802) si dimostrerà che gli organi sono formati di tessuti; si formula il principio in base al quale può esistere malattia di un tessuto, indipendentemente dallo stato dell'organo nel quale quel tessuto è compreso. Con la monumentale opera di Rudolf Virchow (1821-1905) "*Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf Physiologische und Pathologische Gewebelehre*" (1858) si entra veramente nella moderna visione dei fenomeni eziopatogenetici; ovvero con "l'idea che l'interpretazione patogenetica della malattia, a livello degli apparati e degli organi interessati,

deve essere ricercata a livello della cellula, le cui alterazioni strutturali e funzionali dovrebbero spiegare gli aspetti fenomenici della malattia e l'iter della sua evoluzione fino all'esito letale o alla guarigione"³⁴²; viene così definitivamente superata la teoria umoralista. Con Louis Pasteur (1822-1895) e Robert Koch (1843-1910) la batteriologia identifica la malattia epidemica nel microorganismo che la causa. Claude Bernard (1813-1878) propone "l'idea della patologia concepita unicamente come alterazione di uno stato funzionale che, in condizioni di sanità, corrisponde perfettamente ad essa: le malattie sono fenomeni biologici che si discostano da una norma e che ne modificano l'intensità. La salute è garantita da uno stato omeostatico, quello in cui ogni processo anatomico - fisiologico è correlato in modo equilibrato con un altro su base fisica chimica e quindi molecolare"³⁴³. "La scoperta della struttura del DNA (J. D. Watson e F. H. C. Crick, "Nature", 1953, vol. 171, pp. 737-738) conduce la biologia molecolare, scienza nuova, sulla strada che porta a formulare un concetto di malattia intesa come alterazione genetica che modifica qualitativamente e quantitativamente la sintesi di una proteina specifica ed altera particolari processi metabolici"³⁴⁴.

Da un punto di vista soggettivo il discorso dell'uomo malato è ricco del niente, quell'oscuro niente che è il futuro, disperazione, speranza, poi disperazione, poi speranza, infine l'esito, il bene o il male. Chi ha perduto la salute sa cosa essa sia, come sa cosa sia la malattia chi la salute l'ha riacquistata, ma rimane sempre il dubbio, sarò veramente guarito, potrò forse io riammalarmi. Cos'è l'uomo: dubbio? L'uomo spesso è condizionato dall'aspetto "psico-somatico", tenendosi legato a ciò che crede o pensa che sia ma non è, in un costitutivo dubbio. E' proprio a motivo di questa fondamentale dimensione "dubitativa" nei confronti della realtà della conoscenza corretta delle cose, avvicicabile ad esempio con il metodo della prova/errore, della congettura/confutazione, che pensiamo che la medicina e la filosofia possano essere "utili"; la medicina nel risolvere il nostro conflitto con il dolore che c'è, pur non essendoci una equivalenza tra malattia e dolore, e la filosofia nel risolvere il nostro conflitto con l'esperienza legata al dolore pensato. Infatti il discorso antropologico - filosofico e medico nasce dal ridurre tutto ciò che riguarda le domande ultime dell'esistenza a discorsi che fanno riferimento direttamente a quello che l'uomo è, proiezione del pensiero in una realtà che può essere pensata non indipendente dal nostro pensiero³⁴⁵.

³⁴² L. R. ANGELETTI, V. GAZZANIGA, *Storia, filosofia ed etica generale della medicina*, Milano, Masson, 2004², p. 71.

³⁴³ Ivi, pp. 80 sg.

³⁴⁴ Ivi, p. 81.

³⁴⁵ FEUERBACH, *Essenza del cristianesimo*, cit., p. 50: "L'uomo - questo è il mistero della religione - proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio"; l'oggettivazione di cui parla Feuerbach qui, bisogna dirlo, deve essere ben distinta da quella operata dalla riflessione e dalla speculazione. E' im-

7.2.4.-Radici storiche della concezione dell'uomo.

La posizione dell'uomo nella realtà del mondo è quella di fulcro, punto d'appoggio ed equilibrio archimedeo. Comprendiamo questo, del resto, considerando quali sono le radici profonde e antiche di quello che l'Occidente ha pensato circa ciò che l'uomo è, cioè quella biblica, secondo la quale l'uomo è ad immagine e somiglianza della Divinità (*Gn.* 1, 26)³⁴⁶, al centro del creato, e quella greca, più complessa, secondo la quale (Aristotele, *Politica*, 1253a2-18) l'uomo viene definito come facente parte di una struttura sociale, la *polis*, e in possesso di due capacità uniche rispetto a tutti gli altri viventi, cioè l'uso del linguaggio o anche della ragione e, cosa più particolare e forse più importante, il possesso della capacità di avere nozione percettibile del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto.

Il problema dell'uomo, dunque, è comune sia alla medicina che alla filosofia se è possibile accettare l'idea che sia la salute, cioè la "stato di colui che sta bene in vita", il vero "fondamento" della "felicità", il "bene supremo" secondo Aristotele (*EN* I 5), perché "la salute è il più grande dei beni per l'uomo mortale"³⁴⁷, anche se questo viene cantato durante i banchetti, facendo libagioni.

Certo la salute riguarda il corpo, anche se potremmo approssimativamente sostenere che anche la mente è corpo; tuttavia tale relazione è molto problematica. Dobbiamo forse intendere che la filosofia deve essere in posizione subalterna alla medicina? Pensiamo che la loro relazione potrebbe essere paritaria, perché qualora ammettessimo la prospettiva onnicomprensiva delle idee di Dio, dell'anima e della libertà, ci accorgeremmo che senza di esse sembra non esserci vera salute, da cui la felicità sembra dipendere. Inoltre, se la scienza - arte medica ha un vasto e articolato sapere riguardante l'ottenimento e la conservazione della salute, si può dire altrettanto della filosofia nei riguardi dell'ottenimento e la conservazione della felicità? Qui si apre lo *hiato* tra medicina e filosofia, nel fatto cioè che la seconda, pur attuando una ricerca senza fine come la prima, riesce con difficoltà a proporre le sue ricette, le sue terapie, i suoi farmaci, perché pur di ricette, terapie e farmaci si tratta; forse perché in quel "chi sono io?", "cosa significa essere uomo o donna?", "qual'è la natura dell'uomo?", è a quel "sono", a

portante riportare anche quanto l'autore riferisce a proposito della vera essenza dell'uomo, a p. 24: "Un uomo completo è dotato della forza del pensiero, della forza della volontà, della forza del cuore. La forza del pensiero è la luce della conoscenza, la forza della volontà è l'energia del carattere, la forza del cuore è l'amore. Ragione, amore, volontà sono perfezioni, sono le più alte facoltà, sono l'essere assoluto dell'uomo in quanto uomo e lo scopo della sua esistenza. L'uomo esiste per conoscere, per amare, per volere".

³⁴⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, (Bologna, EDB, 1985), a commento di questo passo del Genesi puntualizza: "Questo rapporto con Dio separa l'uomo dagli animali. Suppone inoltre una similitudine generale di natura: intelligenza, volontà, potenza; l'uomo è persona. Prepara una rivelazione più alta: partecipazione di natura per mezzo della grazia".

³⁴⁷ PLATONE, *Gorgia*, 451E.

quell'“essere”, a quell'“è” che il discorso filosofico dà più importanza? Non si diceva forse “... e in verità ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca, davanti al quale la domanda costantemente s'arena, è il problema di cosa sia essere ...”³⁴⁸?

7.2.5.-*Considerazioni conclusive.*

Certo così dicendo dimostreremmo di non aver compreso le parole J. P. Sartre, il quale nella sua operetta *L'existentialisme est un humanisme* afferma che per l'uomo “l'esistenza precede la sua essenza”, nel senso che “l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo”, perché “l'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non può essere definito per il fatto che all'inizio non è niente”, cioè è niente; “L'uomo non è altro che ciò che si fa”. Dice ancora Sartre:

“Ma l'umanesimo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo proiettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo, - non nel senso che si dà alla parola quando dice che Dio è trascendente, ma nel senso di superamento -, e la soggettività, - nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano -, è quello che noi chiamiamo umanesimo esistenzialista”.³⁴⁹

Concludendo il nostro tentativo di porre il problema dell'uomo nella prospettiva della possibilità di narrare anche la sua malattia, vorremmo far notare che così facendo noi implicitamente abbiamo prospettato ancora un'altra possibilità: quella di far rientrare la prospettiva antropologica in quella narratologica e, nello stesso tempo, in quella di un discorso etico ed ecologico. L'uomo, nell'investigare la sua natura, è un soggetto di responsabilità per l'altro, per sé (identità narrativa), e proprio per questo motivo dell'ambiente in cui abita, che lo condiziona e che condiziona con la sua azione, come con la sua teoria. L'uomo è innanzitutto abi-

³⁴⁸ ARISTOTELE, *Metaph. Z 1028b 2 sgg.*

³⁴⁹ SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, cit., p. 76.

tante del Cosmo, è un Cosmo nel Cosmo³⁵⁰, ne è parte integrante e non dominante: l'uomo soccombe facilmente al suo ambiente. Solo facendo rientrare il suo discorso sulla sua salute nella più ampia tematica della salute del suo ambiente, come voleva l'antica medicina ippocratica, troverà un "giusto equilibrio", una "giusta mescolanza" anche delle componenti del suo esserci; l'uomo infatti vive fundamentalmente un suo tempo intra-temporale radicato nel aver cura di.

7.3.0.-Il problema dell'Induzione: l'uomo produce significati.

L'ambito della riflessione filosofica è quello che riguarda l'uomo e il suo essere misura. L'uomo è l'essere misurante. Ma che cosa intendiamo con misurante? L'uomo misura nel senso che spiega e comprende. La struttura d'altri in cui è compreso ogni singolo uomo è un rapportarsi reciproco tra le coscienze; la realtà che lo riguarda è una costruzione sociale. Le coscienze interagiscono simbolicamente in quanto creano, in questo interagire, significati; l'uomo produce segni, tracce, che manifestano il suo essere un animale simbolico.³⁵¹

L'interesse specifico dell'uomo sembra consistere nel produrre significati, i quali si riferiscono all'esserci della realtà; se pur solo ed isolato l'uomo produce senso in questo suo essere solo ed isolato. Per questo motivo è co-essenziale all'uomo il rapporto tra coscienze nell'attività di spiegare e comprendere la realtà. Tale rapporto è un movimento del pensiero. Data una parte della realtà, essa innesca il bisogno di spiegare e comprendere il significato, che si giudica quella parte posseda necessariamente. Se la parte della realtà sembra non avere alcun significato, quella stessa parte è difficilmente pensabile; infatti la parte in sé e per sé non pensa. Se l'uomo è inteso come parte della realtà, esso stesso non può pensare in sé e per sé. Se pensa, pensa in rapporto a.

La parte della realtà è una cosa, nel suo essere un essere organico oppure inorganico. L'organico può essere dotato di coscienza oppure no. Se è dotato di coscienza è una persona, un uomo come essere simbolico; se non è dotato di coscienza è un semplice organismo vivente, interessato dalla gerarchia dei viventi nell'ottica evolutiva delle specie, dalla più semplice forma organica unicellulare, a quella più complessa. La gerarchia è solo nell'ordine della complessità e non in quello del valore, dell'importanza. L'inorganico sembra non essere dotato di coscienza, e sembra non dare luogo ad una gerarchia della complessità, ma semmai ad

³⁵⁰ Cfr. WULF (a cura di), *Le Idee dell'antropologia*, cit., I vol., pp. 3-110.

³⁵¹ Cfr. P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2008 (rist.) (or. Garden City – New York 1966); H. BLUMER, *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2008 (or. 1969).

una gradazione di complessità. Si danno cose inorganiche la cui complessità è di un tale grado da non poter dare luogo ad una sua spiegazione o comprensione chiara.

La parte della realtà può essere una parte dipendente oppure indipendente. Se è dipendente è parte di qualche altra parte; se è indipendente può essere considerata in sé e per sé, ove l'espressione 'in sé e per sé' indica l'esistenza della singola cosa/parte.

7.3.1.-L'essere non è un predicato reale.

L'esistenza non è un predicato reale, come sostenuto da Kant, nel senso che il suo valore non è di tipo nominale (*de dicto*), ma nella sua posizione assoluta (in sé e per sé) come qualcosa che è in rapporto al pensiero, come significato del contenuto del pensare. L'essere in rapporto, l'esistenza, significa che la cosa/parte non è prodotta dal pensiero, ma entra a far parte di ciò che il pensiero pensa come dotato di significato. La cosa/parte non è neppure un puro dato, ma un pensato; sappiamo che quello del puro dato è un mito³⁵². Il dato è anche pensato nella mediazione, come il pensato è anche corporalmente percepito; l'immediato non è dato, a qualsiasi livello del discorso.

Per cercare di rendere chiaro questo giro di pensiero, ripetiamo che il rapporto, l'esistenza, è dato su tre piani: il piano dell'essere, quello del dire e quello del pensare. Questi tre piani sembrano possedere una loro autonomia, pur essendo interdipendenti. Se infatti qualcosa è, lo è in quanto può essere pensato, cioè può essere detto dal linguaggio. Questo significa che l'esistenza della cosa/parte è in sé e per sé in quanto sta nella sua posizione assoluta come interessata dal movimento del triplice piano del conoscere.

Potremmo dire che la cosa/parte può essere considerata come un fatto, cioè un costruito, oppure come un teorema, cioè un pensato in base a principii e categorie, oppure ancora come un valore, cioè come un creato. Il **costruito** appartiene al piano dell'essere, ma in quanto può essere pensato e/o detto; il **pensato** appartiene al piano del dire, ma in quanto esiste nella sua posizione assoluta nella quale può essere appunto pensato; il **creato** appartiene al piano del pensare, ma in quanto può essere detto come esistente per noi. Lo **spiegare** riguarda ciò che è costruito e/o pensato; il **comprendere** riguarda ciò che è creato e/o pensato. Spiegare e comprendere riguardano entrambi il pensare, nel primo caso in rapporto ad una domanda (perché? qual'è l'origine? qual'è la causa?), nel secondo caso in rapporto alla ricerca di un significato,

³⁵² Cfr. W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, introduzione di R. Rorty, trad. it. Torino, Einaudi, 2004 (or. 1956, 1997); HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I vol., *La certezza sensibile o il questo e l'opinione*, e *La percezione o la cosa e l'illusione*, pp. 81-108.

di un come (come e che cosa significa? come può causare? come può essere origine?). Lo spiegare è un guardare indietro, il comprendere un guardare avanti ³⁵³.

7.3.2.-Segno e Oggetto e loro accordo da un punto di vista idealistico.

Abbiamo già trattato della questione che riguarda il segno e l'oggetto, ed abbiamo detto che essi concordano da un punto di vista idealistico. Tale punto di vista può essere imperniato sul concetto di pensato (Hegel), oppure sul concetto di pensare (Gentile). Nella concezione di Hegel, Soggetto e Sostanza procedono paritariamente; tanto il soggetto pensa nel sistema delle mediazioni, tanto la sostanza diviene grazie al metodo a cui è sottoposta la cosa (negazione della negazione). L'una cosa **rispecchia** l'altra. Nella concezione di Gentile, invece, Soggetto e Sostanza non procedono paritariamente; tanto il soggetto pensa attraverso il sistema delle mediazioni, tanto esso stesso impone alla sostanza il metodo del suo divenire, in quanto non è pensata (sostanza), ma **proiezione** del movimento stesso del pensare. Nella concezione di Hegel il finito riguarda il soggetto, l'infinito la sostanza; il primo (soggetto) è contenuto nella seconda (sostanza), la quale si realizza in quanto il soggetto ritorna continuamente su di sé, nel finito. Nella concezione di Gentile il movimento del pensare è infinito, e rappresenta la sostanza nella realtà del suo essere diveniente, autoponendosi come universale nello sforzo di trascendersi. Per Hegel sembra che la realtà sia concetto, per Gentile autoconcetto ³⁵⁴. Pensiamo che l'idealismo, inteso come movimento del concetto o come porsi dell'autoconcetto, possa tenere distinti a fatica i concetti di segno ed oggetto, rischiando di confonderli sempre.

Noi pensiamo, invece, che con il concetto di segno rimaniamo nella dimensione (piani) del pensare unito al dire, e con il concetto di oggetto rimaniamo nella dimensione (piani) del pensare unito all'essere. Da un punto di vista percettivo, il segno e l'oggetto potrebbero riguardare i cinque sensi con una accentuazione per il segno dell'udire, e per l'oggetto del vedere. Entrambi del resto sono portatori del significato. Infatti la cosa sembra possedere questa particolarità, che se è segno (parola) è esplicitamente segno ed implicitamente oggetto, se è oggetto, sembra essere esplicitamente segno ed esplicitamente oggetto.

³⁵³ Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. Milano, RCS Italia Studi Bompiani, 2004¹⁴ (or. Tubingen 1961), pp. 312-437; M. RIEDEL, *Comprendere o spiegare? Teoria e Storia delle Scienze ermeneutiche*, a cura di G. Di Costanzo, trad. it. Napoli, Guida, 1988 (or. 1978), pp. 33-68, spec. pp. 52 sgg. Per il concetto e la storia recente della Spiegazione scientifica, cfr. C. G. HEMPEL, *Aspetti della spiegazione scientifica*, introduzione di M. C. Galavotti, trad. it. parziale Milano, il Saggiatore, 1986 (or. 1965); W. C. SALMON, *40 anni di spiegazione scientifica: scienza e filosofia 1948-1987*, trad. it. Padova, F. Muzzio, 1992 (or. 1989).

³⁵⁴ Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit.; ID., *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, trad. it., Roma – Bari, Laterza, 1988³ (or. 1812-1816); G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003 (or. 1916).

La cosa, quindi, è sempre esplicitamente segno/parola, e se ancora, nel nostro considerarla, non lo fosse, dovrebbe presto diventarlo. Dove è la cosa, essa stessa deve divenire segno. Può sembrare fittizia questa distinzione tra segno e oggetto, ma con essa intendiamo un ordine di precedenza dell'essere oggetto rispetto all'essere segno; infatti l'essere è prima di tutto l'ambito generale degli oggetti, e soltanto dopo dei segni. Questo vuol dire che ciò che è segno spesso si pensa soltanto che sia oggetto, poiché l'esistenza non è un predicato reale. La cosa è sempre *de re*, mentre segno ed oggetto possono essere entrambe *de dicto* e/o *de re*. L'oggetto, del resto, prima di essere tale, dovrebbe essere anche una cosa, cioè un esistente in sé e per sé, ed essendo portatore del significato risulta poter essere causante la capacità conoscitiva. Inoltre l'oggetto è sempre parte di una molteplicità; la cosa è sempre cosa singola, individuale, unica, identica, virtuale. La natura della cosa è la componente basica della realtà, l'essenza o natura dell'essere, ciò contro cui si scontra il pensiero, che in essa trova un ostacolo insormontabile; tale natura, proprio perché individuale, singola, unica, identica, virtuale, non può essere oggetto del pensiero. Essa può dare luogo soltanto ad ipotesi e congetture. La cosa individuale è esistente in sé e per sé e, in quanto tale, appartiene all'essenza dell'essere.

7.3.3.-Differenza tra essenza ed esistenza e tra ente ed essere.

Si presentano allora alcuni problemi interpretativi: quale sarebbe la differenza tra l'esistenza (in sé e per sé) della cosa e l'essenza dell'essere? Quale differenza sussisterebbe tra la cosa/ente e l'essere? Come può la cosa, esistente in sé e per sé, essere pensata come tale, e poi, che cosa significa che non sarebbe possibile pensare la sua natura? Ancora, come può la cosa individuale essere l'essenza dell'essere?

Per prima cosa, dovremmo notare che la differenza tra esistenza ed essenza non riguarda la differenza tra ente ed essere, ammesso che queste due differenze possano essere ammesse. La prima differenza, infatti, riguarda l'essere, poiché, come abbiamo accennato, l'ente riguarda la domanda sul suo essere esistente (ente obiettivo) e sul suo relativo tipo esistentivo (ente formale). Abbiamo anche fatto notare che l'esistenza dell'ente non è un predicato reale, come lo è invece la sua posizione assoluta in sé e per sé (quiddità, natura). Tale posizione assoluta riguarda l'essenza dell'essere, cioè l'essenza della realtà. Tale realtà riguarda una qualche struttura come relazione tra le cose, relazione che è generata dalla cosa/ente/parte individuale; quest'ultima è ciò che innesca il processo di formazione dell'intero (completezza/incompletezza) nelle fasi del suo completamento progressivo. Noi pensiamo che l'intero sia, in effetti, sempre incompiuto. Infatti pensiamo anche che il tempo, che riguarda l'essere,

la realtà, dovrebbe essere infinito in potenza, mai in atto; l'essere, invece, dovrebbe essere infinito in atto, in quanto sembrerebbe logicamente già tutto dato. Il tempo svela l'essere, come ciò che già era, ed ora ancora è; ciò che è futuro sembra riversarsi nel presente attraverso il passato, verso/da delle origini che sempre sono. Da un punto di vista storico – culturale, potremmo chiamare queste origini Divinità.

Ripetiamo: il termine, la parola, 'ente/cosa individuale' è sempre *de re*; l'esistenza dell'ente non è un predicato reale, ma virtuale, cioè si riferisce alla forma individuale, alla potenzialità di essere cosa reale; la cosa esistente in sé e per sé è l'essenza della realtà (quiddità, natura) e, in quanto tale, può essere pensata solo per via ipotetica e congetturale; la 'cosa individuale' è causante il processo della conoscenza e dell'esperienza in quanto dotata di significato (definizione).

Quiddità, natura, forma e definizione si riferiscono alla cosa individuale; solo la forma riguarda anche l'essere. L'essere, la realtà, è relazione solo formalmente. Inoltre, l'essere, la cui essenza è la quiddità, è il tipo più generale di ente; esso è già tutto dato, ma in quanto esiste, esso si disvela progressivamente divenendo in base al tempo. Anche l'ente diviene, nella misura in cui completa l'essere nell'intero. L'ente, inteso come quiddità, altrimenti non diviene altro da sé. La trasformazione termodinamica dell'ente/cosa (freccia del tempo), accade (diviene) all'interno del processo di bilanciamento energetico dell'intero. La forma energetica dell'ente/cosa appare e scompare, non la quiddità, non la natura. Anche il significato dell'ente/cosa, considerata nel suo essere oggetto e segno, diviene nel pensare. Il divenire è una dimensione del pensare, non dell'essere; il tempo, infatti, è puramente soggettivo. Le relazioni in base alle quali è strutturato l'essere, non esistono di per sé, ma sono costruzioni razionali del pensiero. La relazione è il concetto, soggettivo e non oggettivo, che rende possibile pensare la realtà, l'essere, come dotata di una qualche struttura.

Da quanto detto, dovrebbe risultare che la differenza tra essenza ed esistenza riguardante l'essere è di tipo reale rispetto la quiddità, intesa come essenza della realtà, di tipo modale rispetto la natura, intesa come potenzialità di essere ente, di tipo razionale rispetto la forma, intesa come dimensione del pensiero, di tipo nominale rispetto la definizione, intesa come significato³⁵⁵. Tale differenza sembra orientativamente incentrata su quella di tipo razionale (forma), perché è nel pensare che può porsi legittimamente una differenza tra l'essenza della realtà (quiddità) e la realtà stessa (relazione). Inoltre, poiché ad esistere effettivamente è la quiddità (posizione assoluta, in sé e per sé), e poiché deve pur sussistere una differenza tra en-

³⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, trad. it. Genova, il melangolo, 1989 (or. 1927), spec. pp. 74-115.

te (individuale) ed essere, allora diciamo che l'essere esiste in quanto struttura di relazioni, ma le relazioni non sono la sua essenza. Se la quiddità è l'essenza dell'essere, quanto alla sua essenza l'essere non differisce dall'ente³⁵⁶; ne consegue che ne differisce in base all'esistenza, in quanto struttura di relazioni. Tale struttura è la realtà che appare. Così dicendo sembrerebbe che attuiamo una inversione rispetto alla dottrina scolastica, spostando la realtà dall'essenza all'esistenza.

Sosteniamo, quindi, che l'esistenza dovrebbe essere di due tipi: l'esistenza effettiva, la posizione assoluta (in sé e per sé, quiddità); l'esistenza in quanto relazione, che non sussiste per sé, ma è solo pensata. Del resto pensare è istituire relazioni.

Abbiamo detto che l'essenza dell'essere è l'ente/cosa individuale, singolare, unico ed identico (quiddità), qualcosa che è pensabile perché segno dotato di significato. Con il segno 'quiddità' noi intendiamo una metafora³⁵⁷, la quale attua una trasposizione, un trasferimento, una proiezione, un vero salto quantico, dal segno nel linguaggio direttamente e inscrutabilmente nell'essenza della realtà, un salto nell'ignoto. Non è il pensiero logico – razionale che attua questo salto, ma una intuizione improvvisa, quasi non cosciente, che si alimenta del discorso, ma che salta improvvisamente oltre esso, riconoscendo l'intelleggibilità³⁵⁸, l'essenza della realtà come lettera metempirica. Noi riteniamo che la quiddità dovrebbe possedere essa stessa una natura fisico/atomica, cioè come pura carica elettrica (cfr. la lampadina, come il *Large Hadron Collider* (LHC)³⁵⁹). C'è della antimateria nel Cosmo? C'è della materia oscura, qualche forma di materia rilevabile, cioè, solo da una sua azione gravitazionale?³⁶⁰ Questa misteriosa azione gravitazionale è la causa di quella intuizione improvvisa? Riteniamo che la

³⁵⁶ Il concetto di ente/cosa come quiddità, il quale rende l'ente non differente dall'essere ma addirittura sua essenza, ricorda la monade già presente nella concezione di Alano di Lilla, monade però da intendersi come creatura e non creatore di qualcosa d'altro da sé, creatura infinita ed inesauribile in sé. Cfr. E. GILSON, *La filosofia del Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it. Scandicci (FI), La Nuova Italia, rist. 1992 (or. Paris 1952), p. 378: "Generando un'unità che è altro da sé, la Monade è contemporaneamente principio e fine senza avere lei stessa né principio né fine. In quanto essa è principio e fine, assomiglia ad una circonferenza che tutto avvolge ed ogni creatura sta ad essa come il centro, che non è che un punto, sta alla circonferenza; si può dire dunque: '*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*' (*Max. theol.* VII). Resa popolare da Pascal, presso il quale tuttavia essa assume un significato diverso che in Alano di Lilla, la formula è attribuita da Rabelais, nel suo terzo libro, cap. XIII, ad Ermete Trismegisto; essa si trova in Pietro Ramo, in Pietro Charron, in Giordano Bruno e in innumerevoli altri scrittori di tutti i secoli. Voltaire affermerà ch'essa proviene da Timeo di Locri, ma Pascal poteva averla letta in dieci differenti opere e la sua vera origine è un modesto apocrifo del Medioevo, il pseudo ermetico *Liber XXIV philosophorum*".

³⁵⁷ Cfr. E. MONTUSCHI, *Le metafore scientifiche*, Milano, F. Angeli, 1993, spec. pp. 103-124.

³⁵⁸ Non è un errore, ma un neologismo: significa la fondamentale dimensione della "scrittura" della quiddità. Questo vuol dire che essa è fondamentalmente "scrittura", nel senso di "linguaggio" (capacità semantica) e nel senso di "segno" (Peirce: "we think only in signs"), il quale dà luogo ad un regresso all'infinito (semiosi infinita), perché essendo così le cose "segni", i segni delle cose sono segni di segni, e così via. Con "scrittura" intendiamo la prospettiva che vuole l'ente già da sempre appartenente ad un mondo "originariamente comprensibile di forme".

³⁵⁹ Cfr. [http://it.wikipedia.org/wiki/Large_Hadron_Collider].

³⁶⁰ J. BINNEY, S. TREMAINE, *Galactic Dynamics*, Princeton, Princeton University press, 1994³, pp. 589-638.

realtà, la struttura di relazioni tra le cose costruita concettualmente e socialmente, non dovrebbe essere soltanto materia, altrimenti ammetteremmo che anche la coscienza sia *res*; ci chiediamo, se fosse così, che valore dovremmo dare nella espressione “la coscienza è una *res*”, a quell’“è”. Qui possiamo porre solo la questione.

7.3.4.-Riferimento diretto ed inscrutabile del segno.

Quando si afferma che il riferimento del segno, segno che dovrebbe essere, secondo il paradigma di Frege, il portatore del significato (senso), può essere diretto (Kripke) o inscrutabile (Quine)³⁶¹, si afferma che il significato sembra non potersi riferire alla cosa in base ad un modo di pensare la stessa cosa, oppure che il significato dà luogo ad un circolo, poiché rimando ad infinite relazioni di relazioni. Quindi nel primo caso il riferimento dovrebbe essere diretto, perché non sembra dipendere dal pensiero dei parlanti, nel secondo dovrebbe essere inscrutabile, perché rimando circolare. Pensiamo che sia Kripke che Quine, nel loro tentativo di eliminare la distinzione tra senso e denotazione, in realtà la presuppongono, perché il riferimento diretto e quello inscrutabile sono essi stessi modi della denotazione, quindi sensi o significati. Questo potrebbe accadere perché segno e oggetto sembrano concordare solo da un punto di vista idealistico. Affermare che il riferimento del segno, cioè il suo oggetto, sia determinabile in modo diretto o inscrutabile, sembra significare che il segno non ha alcuna importanza ai fini del riferimento, mentre sembra averne solo l’oggetto, e il segno non può essere un oggetto. Sarebbe come dire che anche se percepiamo il segno, essendo il suo valore nullo, conterebbe solo il pensiero, ai fini del riferimento (ostensione, battesimo, catena causale del riferimento). Ovvero le proposte teoriche di Kripke e Quine sembra che prevedano, nella determinazione del riferimento, un passaggio senza intermediari tra pensiero e mondo degli oggetti; ma gli oggetti sono pensabili in quanto detti nel linguaggio, come presuppone il loro stesso discorso. Questo potrebbe accadere perché, quando consideriamo il riferimento di una

³⁶¹ Per i concetti di riferimento diretto e inscrutabilità del riferimento, cfr. W. Van O. QUINE, *Due Dogmi dell’empirismo* (1951), in ID., *Da un punto di vista logico: saggi logico-filosofici*, edizione italiana a cura di P. Valore, trad. it. Milano, Cortina, 2004 (or. Harvard 1953), pp. 35-65; ID., *Parola e Oggetto*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1996 (or. 1961); ID., *La relatività ontologica* (1968), in ID., *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, trad. it. Roma, Armando, 1986 (or. 1969), pp. 59-93. Per dei commenti, cfr. P. CASALEGNO, *Filosofia del linguaggio: un’introduzione*, Roma, La Nuova Italia scientifica, 1997, pp. 263-301; A. RAINONE, *Quine*, Roma, Carocci, 2010, pp. 151-191. S. KRIPKE, *Nome e necessità*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1982 (or. 1972, 1980); ID., *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1984 (or. Oxford 1982). Per dei commenti, cfr. E. NAPOLI, *Riferimento diretto*, in M. SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Roma – Bari, Laterza, 1992, pp. 385-429; P. CASALEGNO, *Filosofia del linguaggio*, cit., 227-262; M. SANTAMBROGIO, *Riferimento, credenze, regole*, in A. BORGHINI (a cura di), *Il genio compreso: la filosofia di Saul Kripke*, Roma, Carocci, 2010, pp. 77-126. Cfr. per la stessa problematica anche H. PUTNAM, *Il significato di ‘significato’*, in ID., *Mente, linguaggio e realtà*, trad. it. Milano, Adelphi, 1987 (or. 1975), pp. 239-297.

parola/segno, intesa nella sua generalità, è difficile separare nettamente l'intensione dall'estensione. Tenere uniti i significati di intensione ed estensione rende possibile l'esperienza stessa del significato, cioè la possibilità di individuare il riferimento. Infatti, il concetto (intensione) del segno rende possibile l'esperienza capace di individuare ciò che è vero, oppure falso, e necessario, o contingente, degli oggetti a cui si riferisce (estensione), cioè il riferimento. Si potrebbe enunciare il principio in base al quale il concetto senza l'esperienza, di ciò di cui esso è vero, è vuoto, e l'esperienza senza il concetto, che ne dirige l'intenzionalità, è cieca. Se il concetto è mediato dal linguaggio, come sembra, potremmo anche dire che ciò che è vero in virtù del linguaggio è vuoto senza l'esperienza, come ciò che è vero in virtù dell'esperienza è cieco senza il linguaggio. Del resto, è l'intensione (concetto) di una parola che ne determina l'estensione (uso), come l'uso di una parola è capace di chiarirne il concetto.

Vi è del pragmatismo nel pensare così, del pragmatismo che alcuni potrebbero dire sano, altri malato. Del resto il problema legato alla concezione pragmatica, e alle sue conseguenze ³⁶², consiste nel modo in cui si pensa la cosa come portatrice della verità e come legata agli schemi mentali che governano il comportamento, cioè, anche se può sembrare strano, a delle categorie e a degli a priori ³⁶³. Il relativismo scettico si nasconde sempre dietro l'angolo: chiedo che cosa significa il segno x e rispondo con il segno y, che cosa significa y e rispondo z ... e alla cosa sembra che non si giunga mai; così il significato sembra essere un non senso. Se invece indico direttamente la cosa come riferimento del segno, allora il significato sembra essere inutile. All'estremo il pragmatismo può portare ad una epistemologia naturalizzata, l'epistemologia ridotta alla scienza dei perché del comportamento, cioè alla psicologia. Ma si può mostrare facilmente che tale epistemologia è del tutto innaturale, costruzione linguistica e categoriale basata su schemi concettuali, a sistemi di riferimento concettuali di tipo relativo e non assoluto. ³⁶⁴

³⁶² Cfr. R. RORTY, *Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1986 (or. 1982); H. PUTNAM, *Il pragmatismo: una questione aperta*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2003 (or. 1992).

³⁶³ Cfr. M. FERRARI, *Categorie e a priori*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 207-225.

³⁶⁴ Cfr. W. Van O. QUINE, *L'epistemologia naturalizzata* (1968), in ID., *La relatività ontologica e altri saggi*, cit., pp. 95-113; R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. Princeton 1979), parte II., cap. 5.2, pp. 447-465. Per un commento, cfr. RAINONE, *Quine*, cit., pp. 193-227.

7.3.5.-Dal mondo della vita alle trasformazioni del problema dell'induzione.

Come sostiene Husserl³⁶⁵, il mondo della vita è basato su processi di pensiero di tipo induttivo; l'epistemologia naturalizzata sembra rapportarsi al problema induttivo della conoscenza indicando che esso è un abito psicologico, un'abitudine necessaria alla vita. Che ci sia uniformità e continuità nella natura è il fatto stesso che ci consente di vivere senza tante angosce. Ma perché tale uniformità e continuità della natura ci sia, è domanda che toglie il sonno. Nella storia della riflessione filosofica sono state proposte varie risposte a questa domanda, specialmente dopo l'apparizione del *Trattato sulla natura umana* di David Hume. La storia del problema meriterebbe una trattazione dettagliata; tuttavia abbiamo l'impressione che esso sia in buona parte superato. Esso oggi sembra essersi dissolto trasformandosi in un altro problema, quello riguardante l'enigma epistemologico della **legiformità**, come sostenuto da Nelson Goodman; la questione riguardante il concetto di **probabilità** e di **inferenza statistica** sembra esserne un'altra trasformazione.³⁶⁶

Noi pensiamo che sia possibile anche una terza trasformazione del problema, una trasformazione basata su quello che abbiamo chiamato il problema del significato, ovvero il problema riguardante quel qualcosa che determina il riferimento. La questione sembra riguardare non il che o il perché, ma il come. Ci chiediamo, infatti, come sia possibile che l'esserci necessario della parte dell'essere sia il suo significato? Che cosa intendiamo dire? Abbiamo parlato della parte/cosa come quiddità. Abbiamo affermato che il significato dipende ed è determinato dal pensiero. Abbiamo affermato che il significato è necessario alla quiddità per riuscire a pensarla, perché quest'ultima è separata rispetto al pensare. Come è possibile, quindi, che la quiddità, la natura della cosa, sia separata dal pensare, e sia possibile conoscerla solo in quanto pensata come oggetto e segno? Significa che il significato non è determinabile, nel suo

³⁶⁵ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2008 (or. 1936, 1959), par. 9.h, pp. 77 sgg., spec. p. 80.

³⁶⁶ Per una prima introduzione al problema dell'induzione, cfr. G. BONIOLO, P. VIDALI, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, B. Mondadori, 2003, pp. 51-74. Per una trattazione storica sul problema induttivo, la probabilità e l'inferenza statistica, cfr. I. HACKING, *L'emergenza della probabilità: ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1987 (or. Cambridge 1975), spec. pp. 155-209 (sulla logica induttiva). Per un commento al problema dell'induzione in K. R. Popper, cfr. A. O'HEAR, *Karl Popper*, trad. it. Roma, Borla, 1984, pp. 23-105. I luoghi classici: D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2002⁶ (or. 1739-40), libro I, parte III, spec. sez. 6.; B. DE FINETTI, *Probabilismo: saggio critico sulla teoria della probabilità e il valore della scienza* (1931) e *La previsione: le sue leggi logiche, le sue fonti soggettive* (1937), in ID., *La logica dell'incerto*, a cura di M. Mondadori, Milano, A. Mondadori, 1989, pp. 3-147; K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica: il carattere autocorrettivo della scienza*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998 (or. 1934, 1959, 1966, 1968), spec. parte I, cap. I.1, pp. 5 sgg.; N. GOODMAN, *Il nuovo enigma dell'induzione* (1953), in ID., *Fatti, Ipotesi e Previsioni*, prefazione di H. Putnam, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1985 (or. 1983), pp. 69-96; W. Van O. QUINE, *Generi naturali* (1967), in ID., *La relatività ontologica e altri saggi*, cit., pp. 135-155.

riferimento, per via induttiva, cioè grazie a prove ripetute basate sull'esperienza dell'uso. L'induzione, infatti, riguarda la domanda se la natura sia uniforme e continua, mentre la quiddità rappresenta un caso di discontinuità. La terza trasformazione del problema induttivo potrebbe essere rappresentato dalla questione della quiddità della natura.

Che la realtà sia relazione, significa che vi sono molteplici relazionati; che esista l'intero, significa che è la risultanza di molteplici parti. L'intero sembra essere allo stesso tempo più ricco della mera somma delle parti, che vengono potenziate dall'insieme, sia più povero, perché le parti vengono inibite dall'insieme. Che ci sia questa dinamica tra intero e parti, spiegare e comprendere questa dinamica, è la sfida lanciata al pensiero dalla complessità.³⁶⁷

Alla fine dei conti, la quiddità, che rimanda, secondo la nostra stessa presentazione, alla idea platonica, afferma una discontinuità nella natura di cui è, allo stesso tempo, origine e spiegazione. Qual è la causa della discontinuità? La quiddità. Che cosa spiega la quiddità? La discontinuità nella/della natura. Se si risolve il problema dell'induzione giustificandolo, allora la quiddità è un impensabile, un non senso; se la soluzione va nel senso di un rifiuto della possibilità induttiva, e la discontinuità della natura risulta esserne la conseguenza, la spiegazione potrebbe essere la quiddità. La quiddità lancia una sfida per la scelta di una soluzione che sembra essere, per le comuni risorse del pensare, indecidibile.

7.4.0.-Dialettica dell'Illuminismo.

Il XX secolo, il cosiddetto secolo breve, ha mostrato quanto è profonda la crisi dell'uomo moderno, nell'epoca filosofica post-hegeliana. Già Nietzsche preconizzava grandi eventi che avrebbero cambiato la storia, e parlava addirittura della bestia bionda. Mai come in quel secolo si sono visti così grandi eventi di morte e distruzione, causate dal volere dell'uomo; tale volere si è dimostrato profondamente malato. Alcuni pensatori hanno visto nella stessa civiltà un disagio profondo, e ne hanno proposto diagnosi e terapie. Si è affermato che spesso i rimedi trovati per sollevare l'uomo dal suo male profondo, sono stati peggiori del male stesso. Forse l'uomo si è illuso di essersi liberato da antichissime paure, forse l'uomo è cresciuto troppo in fretta. Potremmo pensare anche che il problema potrebbe consistere nella velocità stessa dello sviluppo della civiltà; abbiamo scoperto che questo stesso sviluppo non solo possiede limiti intrinseci, ma anche deve riuscire a porseli, nonostante essi non appaiano

³⁶⁷ E. MORIN, *La sfida della complessità, Le défi de la complexité*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Firenze, Le Lettere, 2011 (or. 2002).

evidenti ed inevitabili. Dai grandi massacri, dai genocidi, che sembrano continuare a ripetersi nonostante gli insegnamenti della storia, insegnamenti che sembrano vani, si è passati ai grandi disastri che vedono come vittima l'ambiente naturale in cui vive l'uomo; dovremmo aver chiaro che forse non esisterà mai un pianeta Terra di ricambio, e che comunque, se anche esistesse, pure questo non basterebbe, se il modo della civiltà dell'uomo è basata sullo sfruttamento e sulla manipolazione senza alcun limite della cosa/ente e del suo ambiente. Il problema sembra essere il chiudersi e l'isolarsi dell'uomo in forme di verità che vengono rese assolute in quanto assunte acriticamente, escludendo la possibilità del confronto, della discussione critica, del rispetto reciproco. Ritorniamo ancora a considerare che, per quanto sia malato l'ambiente in cui vive, è malato ancor più il volere e sapere dell'uomo.

Si ritiene che l'uomo sia entrato nell'epoca post-moderna, quello anche delle reti digitali e del software che simula qualsiasi realtà in modo virtuale, ma le forme di sapere non sembrano aver superato quel disagio, non sembrano aver dato all'uomo la possibilità di ricomporre la sua frammentazione; anzi quella frammentazione sembra essersi acutizzata, soprattutto nelle forme sociali di vita. Il problema della reificazione, quello che riguarda la supposta trasformazione del rapporto sociale, che pur è specificatamente simbolico, da un rapporto tra persone che vedono e sentono ad un rapporto tra cose che consumano e si consumano, è forse una diagnosi problematica del disagio della civiltà che coglie l'essenziale. Sembra affermare che l'uomo si frammenta negli oggetti, nei ruoli, nelle maschere, compreso nella relazione, data come indiscutibile condizione a priori della vita e del pensiero, in modo asettico, anonimo, senza punti di riferimento ed identità; allora l'identità necessaria per essere individuo che vive in armonia con altri individui, al di là delle forme di dominio e sopraffazione, viene cercata e trovata nell'esclusione, nella divisione senza condivisione, nell'identitario, senza fare mai i conti con il Diverso che ci riguarda. L'epoca che ci riguarda è anche l'epoca della crisi delle forme politiche di rappresentanza, l'epoca non del governo di sé e degli altri, ma della governamentalità, come sostiene M. Foucault.³⁶⁸

³⁶⁸ Per una narrazione storica del '900 come secolo breve, cfr. E. J. HOBSBAWM, *Il secolo breve: 1914-1991*, trad. it. Milano, RCS Rizzoli BUR, 2006 (or. 1994). Per una bibliografia sul problema del disagio della modernità, cfr. S. FREUD, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2006 (rist.) (or. 1908-1932); R. D. LAING, *L'io diviso: studio di psichiatria esistenziale*, prefazione di M. Rossi Monti, trad. it. Torino, Einaudi, 2001 (or. London 1959); C. LASCH, *L'io minimo: la mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2004² (or. New York 1984); A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1994 (rist. 2007) (or. Cambridge 1990); C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2006⁴ (or. 1991); Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2002 (or. Warsaw 2000). Per una bibliografia orientativa sul problema del post-moderno, cfr. J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2007¹⁸ (or. Paris 1979); M. NACCI, *Postmoderno*, in P. ROSSI (a cura di), *La filosofia*, 4 voll., Torino, UTET, 1995, IV v.: *Stili e modelli teorici del Novecento*, pp. 361-397; G. CHIURAZZI, *Il postmoderno: il pensiero nella società della comunicazione*, Milano, Bruno Mondadori, 2002. Per una riflessione filo-

Proprio nel periodo più buio della storia, M. Horkheimer e T. W. Adorno hanno compiuto una analisi profonda del disagio dell'uomo moderno, nel loro scritto *Dialettica dell'illuminismo*:

“L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura”.³⁶⁹

Gli autori citati sembrano affermare che il movimento illuministico è interessato da una dialettica con il suo altro, il mito e la magia, tale che non solo il primo non riesce a liberarsi da questo altro, perseguendo la liberazione dalla paura che questo altro genera, ma sembra trasformarsi in questo stesso altro, rendendo la paura il fulcro delle forme di dominio. La ragione, proprio a motivo di questo movimento dialettico, sembra avvilupparsi nella auto-contraddizione: la ragione è anche non-ragione, la ragione è irrazionale. La forma culturale che sembra rappresentare meglio i diritti della ragione, l'illuminismo, combatte in realtà se stessa, e questo auto-combattersi si manifesta in un movimento non progressivo, ma regressivo. Questo accade perché la critica dell'illuminismo non ha limiti, quindi finisce per distruggere anche se stessa, trasformandosi in forma di dominio. Nell'itinerario della critica illuministica verso la nuova scienza, il nuovo sapere, infatti, “gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità”³⁷⁰. Se la ragione procede grazie all'universale, e la critica non ha limiti, la ragione finirà con il criticare l'universale stesso, perché esso sembra non poter essere ridotto a mero fatto, al di là di ogni

sofica riguardante l'epoca del digitale e dell'informatica, cfr. T. MALDONADO, *Reale e Virtuale*, Milano, Feltrinelli, nuova ed. 2005 (or. Milano 1992); P. LEVY, *L'Intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1999⁴ (or. 1994); ID., *Il virtuale*, trad. it. Milano, Cortina, 1997 (or. Paris 1995); ID., *Cybercultura: gli usi sociali delle nuove tecnologie*, tra. It. Milano, Feltrinelli, 1999 (or. 1997); T. MALDONADO, *Critica della ragione informatica*, Milano, Feltrinelli, 1997; ID., *Memoria e conoscenza: sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Milano, Feltrinelli, 2006². Sul fenomeno della reificazione, cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 e 1997 (or. 1981), I vol., pp. 457-529. Per il pensiero politico di M. Foucault e sul concetto di bio-potere (governamentalità), cfr. V. SORRENTINO, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008, pp. 91-125, spec. pp. 100 sgg.

³⁶⁹ M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. Torino, Einaudi, 1997 (or. New York 1944), *Concetto di illuminismo*, pp. 11-50, spec. p. 11. Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., II vol., *Il rischiaramento o l'illuminismo*, pp. 86-124. Per uno sviluppo e approfondimento delle tematiche della *Dialettica dell'Illuminismo*, cfr. anche M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione: critica della ragione strumentale*, trad. it. Torino, Einaudi, 1969 e 2000 (or. New York 1947). Per dei commenti, cfr. G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia: studi sulla scuola di Francoforte: Marcuse, Adorno, Horkheimer*, Verona, Bertani, 1974; S. PETRUCCIANI, *Ragione e Dominio: l'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno, 1984; P. PELLEGRINO, *Teoria critica e teoria estetica in Th. W. Adorno*, Lecce, Argo, 2004 (or. 1996). Per l'importante dibattito storico sul concetto di Illuminismo, cfr. A. TAGLIAPIETRA (a cura di), *Che cos'è l'illuminismo: testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

³⁷⁰ HORKHEIMER, ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 13.

illusione, reso oggetto di calcolo e utilità; l'universale reso sospetto, mostra l'illuminismo come totalitario, in quanto ingloba in sé, auto-contraddittoriamente, il proprio altro. *La Mathesis Universalis* e la Lingua perfetta, distruggono la possibilità del significato, fondato sulla particolarità stretta delle differenze che non si lasciano ridurre a sistema: il significato è ridotto a numero³⁷¹. Non c'è più spazio per l'individuale, ma tutto è ridotto a materia caotica: il pensiero diventa onnipotente. L'illuminismo diventa mitologia. "Il principio di immanenza, la spiegazione di ogni accadere come ripetizione, che l'illuminismo sostiene contro la fantasia mitica, è quello stesso del mito".³⁷²

"Il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che nulla può essere identico con se stesso. L'illuminismo dissolve il torto della vecchia inuguaglianza, il dominio immediato, ma lo eterna nell'universale mediazione, che rapporta ogni ente con ogni altro".³⁷³

Tale universale mediazione è costrizione, repressione: il singolo negato. Il soggetto si stacca dall'oggetto, come nell'astrazione ci si distacca dalla cosa: il padrone perviene alla cosa mediante il servitore. Non vi è più nulla di ignoto, ma pieno dominio sulla realtà, ove tutto si misura ed è misurato: l'angoscia si radicalizza miticamente, il che vuol dire che ci si illude di essersi liberati dalla paura.

Alla *Dialettica dell'illuminismo* sono interessati anche i fenomeni legati al mondo della religione, dell'economia, del lavoro, del linguaggio e dell'arte. In particolare, per quanto riguarda il linguaggio, gli autori di tale opera sembrano sostenere che la parola perda il suo valore significante, proprio in quanto in collegamento imitativo diretto con la natura delle cose; la parola diventa solo mezzo e il linguaggio strumento. Come per gli altri fenomeni analizzati, questa perdita di significato originario della parola, questa perdita di magia, questo scioglimento di ogni illusione, potenzia la parola come veicolo della volontà di dominio, violento e prevaricatore; i mezzi di comunicazione di massa ne moltiplicano l'eco, cosicché la parola acquista un nuovo potere magico negli slogan della propaganda e della pubblicità. Non più la parola come referente del colloquio personale, ma come cassa di risonanza del comizio politico, delle colonne dei giornali e dei rotocalchi. La parola retorica che cerca di persuadere dopo aver perso il suo fascino naturale e magico, per acquisirne uno demonico e perverso. Potremmo immaginare ora la parola come un rifugio e non più come una dimora, un nascondi-

³⁷¹ Sul concetto di *Mathesis Universalis* e Lingua perfetta, cfr. P. ROSSI, *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, il Mulino, 1983² (or. Milano – Napoli 1960); U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma – Bari, Laterza, 1993.

³⁷² HORKHEIMER, ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 20.

³⁷³ Ibidem.

mento nei rimandi infiniti da significante a significante, come struttura formale che riproduce i modi della scienza matematizzata, e non più il luogo aperto della innominabilità del nome di Dio, in quanto possiede un potere immediato; la parola ora fa parte degli spazi dell'operatività grammaticale, del sistema delle mediazioni. Il linguaggio diventa un immenso gioco analitico dove la posta è la verità o la falsità, distintamente separate in base alla logica della non contraddizione, e non più il rimando naturale al significato nel gioco del comprendere e del comprendersi. Il linguaggio diventa occasione di prevaricazione, gioco dell'élite culturale che governa i gusti delle masse; sembra eclissarsi la parola materna delle cantilene.

7.5.0.-Arte e Verità: morte dell'Arte.

Le analisi svolte in *Dialettica dell'illuminismo* portano quindi a considerare che la ragione, che governa tale dinamica dialettica, è compresa in un movimento avviluppato in modo autocontraddittorio: la critica onnipotente della ragione al mito ritenuto irrazionale, trasforma tale critica in un mito. La ragione e il suo esatto contrario sono lo stesso nelle forme sociali di dominio, in cui l'individuo, la persona singola, trasformata in cosa (reificazione), soccombe all'interno della dinamica dell'intero sistema.

Questa dinamica dialettica autocontraddittoria sembra riguardare anche il mondo dell'arte e della cultura in generale; la civiltà moderna non sembra essere interessata da un caos culturale, ma viceversa da una omologazione sistemica basata sulla somiglianza di tutti i prodotti culturali. L'industria culturale³⁷⁴. In base a tale somiglianza essenziale, accade che il valore di universale, che dovrebbe possedere l'opera d'arte, coincida con il valore di particolare. L'identità di universale e particolare produce quello che A. Danto ha chiamato la trasfigurazione estetica del banale, del quotidiano³⁷⁵. L'opera d'arte, nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, perde la sua aura di individuale, singolare ed irripetibile unicità³⁷⁶; ridotta a prodotto dell'industria culturale, la sua utilità è trovata nel far cassa, nell'essere feticcio buono per i mercanti d'arte come merce di compra/vendita.

La critica al mondo della produzione dell'industria culturale, condotta in *Dialettica dell'illuminismo*, è impietosa; in questo mondo anche la singolarità dell'artista di vero e sano

³⁷⁴ HORKHEIMER, ADORNO, *L'industria culturale*, in IDD., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 126-181.

³⁷⁵ Cfr. A. DANTO, *La trasfigurazione del banale: una filosofia dell'arte*, a cura di S. Velotti, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2008 (or. Cambridge (Mass.) – London 1981); ID., *Dopo la fine dell'arte: l'arte contemporanea e il confine della storia*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2008 (or. 1997); ID., *L'abuso della bellezza: da Kant alla Brillo Box*, trad. it. Milano, Postmedia, 2008 (or. 2003).

³⁷⁶ W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), in ID. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica: arte e società di massa*, prefazione di C. Cases, traduzione di E. Filippini, con una nota di P. Pullega, trad. it. Torino, Einaudi, 2000, pp. 19-56.

genio sembra naufragare. Il pensiero della stessa riflessione estetica, poi, anatomizza il fenomeno artistico, scomponendolo nei suoi aspetti simbolici, psicologici, linguistici e storici³⁷⁷. Quella critica, del resto, rivela un'antica convinzione filosofica riguardo al mondo della produzione artistica, Platone parla di "un'antica discordia" nella sua *Repubblica* (607B6), quella di essere, cioè, produttrice di una falsa immagine della realtà, producendo appunto copie di copie. Platone ritiene che l'artista così facendo si riveli "un artigiano di straordinaria bravura" (ivi, 596C3), "uno straordinario Sofista" (ivi, 596D1). Infatti, la tecnica dell'imitazione propria dell'artista "è lontana dal vero, e, a quanto sembra, riesce a produrre tutte le cose per questo motivo: coglie una piccola parte di ognuna, e si tratta di un simulacro" (ivi, 598B6-8)³⁷⁸. Platone sostiene che l'arte non è una cosa seria, essendo appunto lontana dal vero; per quest'ultimo motivo, essa fa leva sugli impulsi più irrazionali dell'uomo, cercando di catturarne l'attenzione grazie al divertimento. L'arte, quindi, sembra possedere una forza retorica che persuade. Così anche in *Dialettica dell'illuminismo, l'opera d'arte*, mercificata dall'industria culturale, che nei suoi meccanismi schiaccia in un rapporto di mera identità valore universale e particolare, rapporto che dovrebbe invece essere dinamicizzato in una loro opposizione dialettico/critica, **diventa un simulacro**. Per far parte nel circuito della compra/vendita essa rischia di essere ridotta a ciò che è soltanto piacevole, buono per stimolare il divertimento (*amusement*). Sembra che Horkheimer e Adorno sostengano che, così facendo, la finalità dell'opera d'arte e dell'arte non sia quella di stimolare una riflessione critica, basata su una partecipazione attiva del fruitore dell'opera, ma sia soltanto quella di giungere ad un momento di evasione, di godimento estetico passivo e acritico: è bello solo ciò che piace.

A. Danto ha raccolto in una visione coerente le ragioni della tradizionale riflessione filosofica sull'arte, arrivando a sostenere che "la storia dell'arte è la storia della soppressione dell'arte"³⁷⁹, perché si è creduto, falsamente, che l'arte fosse pericolosa, qualcosa di cui aver

³⁷⁷ Per una introduzione alle tematiche dell'Estetica, cfr. P. D'ANGELO, *Estetica*, Roma – Bari, Laterza, 2011. Per delle ricerche sulla simbologia, la psicologia, i linguaggi e la storia dell'arte, cfr. E. PANOFKY, *La prospettiva come 'forma simbolica' e altri scritti*, a cura di G. D. Neri, con una nota di M. Dalai, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1995¹¹ (or. 1915, 1920, 1924-25, 1932); R. ARNHEIM, *Arte e percezione visiva*, prefazione di G. Dorfles, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2011²⁵ (or. 1954, 1974); E. H. GOMBRICH, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, trad. it. London, Phaidon, 2002 (or. Washington 1959); N. GOODMAN, *I linguaggi dell'arte*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2003 (or. 1968); W. TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee: l'arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica*, trad. it. Palermo, Aesthetica ed., 1993 (or. Warszawa 1976).

³⁷⁸ Cfr. S. GASTALDI, *La mimesis e l'anima*, in PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, VII vol., pp. 93-149. Per una riflessione recente sul concetto di simulacro, cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. Milano, Cortina, 1997 (or. Paris 1968), spec. pp. 356 sgg.: "il simulacro è il sistema in cui il differente si riferisce al differente mediante la stessa differenza".

³⁷⁹ A. DANTO A., *La destituzione filosofica dell'arte* (1984), in ID., *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, trad. it. Palermo, Aesthetica, 2008 (or. New York 1986), pp. 43-60, spec. p. 45. Cfr. ID., *La fine dell'arte* (1986), ivi, pp. 109-136. Per la tematica della 'morte dell'arte', cfr. D. FORMAGGIO, *La disputa sulla 'morte dell'arte'*, in ID., *La 'morte dell'arte' e l'estetica*, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 31-165.

paura, qualcosa di perturbante, un simulacro e, in quanto tale, qualcosa che dovrebbe essere neutralizzato. Nel tentativo di attuare questa neutralizzazione, la cultura via via dominante, la filosofia, ha cercato di far intendere che l'arte non fosse in grado di far accadere qualcosa di positivo, e quindi fosse priva di qualsiasi utilità. Danto fa notare che la stessa destituzione filosofica dell'arte posta in atto da Platone sembra avere un certo carattere addirittura politico. E aggiunge:

“L'attacco platonico è costituito da due momenti distinti. Il primo (...) consiste nel rendere predominante una ontologia nella quale la realtà sia logicamente immunizzata contro l'arte. Il secondo momento consiste, per quanto possibile, nel razionalizzare l'arte in maniera che a poco a poco la ragione riesca a colonizzare la sfera dei sentimenti; il dialogo socratico si configura infatti come una forma di rappresentazione drammatica la cui sostanza è costituita dalla ragione raffigurata nell'atto di addomesticare la realtà assorbendola nei concetti”.³⁸⁰

Nel suo confronto con il mondo dell'arte la filosofia si è prodigata nel suo (arte) addomesticamento, a partire dalle riflessioni appunto di Platone, e poi, ad esempio, con quelle anche di Kant, di Hegel e addirittura di Nietzsche, il quale forse per primo ha denunciato la negatività di questo addomesticamento, ma lo ha anche lui portato a compimento, in base ad una logica certamente rigorosa. Forse che l'arte è il motivo per cui la filosofia fu inventata, si domanda Danto? Pure l'estetica, intermediaria tra filosofia e arte, cerca l'addomesticamento, raffinando ad esempio il gusto; diventa così anche essa un pericolo, ma questa volta per l'arte stessa. Forse il vero pericolo è proprio quello di rendere la critica estetica, fondata sulla riflessione autocoscienza, troppo invadente nei confronti dell'arte, fino a diventarne la misura discriminante del suo valore.

L'arte, intesa come pericolo, sembra essere una sorta di contraddizione per la filosofia, la quale sembra avere il segreto desiderio e scopo di giungere al suo compimento mediante la dissoluzione di tutte le contraddizioni, per ottenere la completa trasparenza di sé nell'autocoscienza, per poter un giorno giungere a proclamare il compimento dei tempi e la fine della storia (Hegel). Questo segreto progetto, forse addirittura inconscio, sembra riverberarsi dalla filosofia alle altre forme culturali (scienza, religione, ecc.), le quali si contendono assieme alla stessa filosofia lo scettro di detentrici della conoscenza della vera essenza della realtà; anche l'affermazione che tale essenza è vuota segue la stessa logica.

³⁸⁰ DANTO, *La destituzione filosofica dell'arte*, cit., p. 47.

Come era stato per la sofistica antica, la quale aveva riflettuto sull'arte del suo tempo rilevandone l'essenza tragica, in quanto rispecchiante la presenza di opposizioni irriducibili nella realtà dell'essere e della vita, di cui l'uomo era ritenuto essere il dominatore e la misura della sua apparenza fenomenica e non fenomenica, e la riflessione filosofica poi aveva mirato all'apparenza come al nemico da abbattere, così potrebbe essere per la filosofia dell'arte di oggi, la quale sembra voler porsi come compimento dell'arte, al fine di liberarla dalla sua falsa apparenza, ottenendo invece la sua morte, a causa del dissolvimento del suo vero impulso irrazionale e creatore nell'autotrasparenza dell'autocoscienza.

7.6.0.-Estetica della risposta letteraria e della ricezione.

Riteniamo che l'estetica della risposta letteraria e della ricezione³⁸¹ potrebbe essere un interessante modo di uscire dal circolo vizioso dell'autocontraddizione della ragione e della destituzione filosofica dell'arte. Potremmo partire dal considerare che l'estetica della risposta letteraria si attua nella fruizione dell'opera, nella sua lettura³⁸². Ma come dobbiamo intendere tale lettura, l'attività comunicativa stessa, nell'orizzonte narratologico? La dobbiamo intendere come una forma di amicizia:

“Senza dubbio l'amicizia, quella relativa gli individui, è una cosa frivola, e la lettura è un'amicizia. Ma è quanto meno un'amicizia sincera e, per il fatto di rivolgersi ad un morto, ad un assente, ha qualcosa di disinteressato, quasi commovente. E' inoltre un'amicizia

³⁸¹ Per una introduzione alla teoria della risposta letteraria e della ricezione, cfr. R. C. HOLUB (a cura di), *Teoria della ricezione*, trad. it. Torino, Einaudi, 1989. Per gli antecedenti storici, cfr. H. R. JAUSS, *La teoria della ricezione: identificazione retrospettiva dei suoi antecedenti storici*, in HOLUB (a cura di), *Teoria della ricezione*, cit., pp. 3-26. Opere antesignane: I. KANT, *Critica del Giudizio*, traduzione italiana di Alfredo Gargiulo, Roma - Bari, Laterza, 1992⁶ (or. 1790); W. BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco: scritti 1919-1922*, trad. it. Torino, Einaudi, 1982; R. INGARDEN, *Fenomenologia dell'opera letteraria*, trad. it. Milano, Silva, 1968 (or. 1931); J. P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura?*, in ID., *Che cos'è letteratura*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1960 (or. Paris 1947, '48, '49), pp. 117-214; N. H. HOLLAND, *La dinamica della risposta letteraria*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 (or. New York 1968). Per i classici della Scuola di Costanza, cfr. H. R. JAUSS, *Storia della letteratura come provocazione*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1999 (or. Frankfurt am Main 1970); ID., *Apologia dell'esperienza estetica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1985 (or. Konstanz 1972); W. ISER, *L'atto della lettura: una teoria della risposta estetica*, introduzione di Cesare Segre, trad. it. Bologna, il Mulino, 1987 (or. Baltimore 1978); H. R. JAUSS, *Esperienza estetica e ermeneutica letteraria, I: Teoria e storia dell'esperienza estetica; II: Domanda e risposta: studi di ermeneutica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1988 (or. Frankfurt am Main 1982). Altri, cfr. U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, RCS Bompiani, 2006¹⁰ (or. Milano 1979); P. RICOEUR, *Tempo e racconto: 1 Tempo e racconto; 2 La configurazione nel racconto di finzione; 3 Il tempo raccontato*, 3 voll., trad. it. Milano, Jaca Book, 1986-87-88, (or. Paris 1983-84-85), III v., spec. pp. 241-278.

³⁸² Cfr. R. BARTHES, A. COMPAGNON, *Leggere*, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1977-1984., VIII vol., pp. 176-199. Per un'analisi della lettura da un punto di vista storico, cfr. G. CAVALLLO, R. CHARTIER (a cura di), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1995; R. CHARTIER, *L'ordine dei libri*, Milano, Saggiatore, 1992.

libera da tutte le caratteristiche che rendono sgradevoli le altre. Poiché siamo tutti, noi tutti esseri viventi, morti che ancora non sono entrati in funzione, tutti gli scambi di cortesie, i saluti in quell'anticamera che chiamiamo deferenza, gratitudine, devozione, ai quali mescoliamo tante menzogne, sono sterili e estenuanti. (...) Nella lettura l'amicizia viene di colpo restituita alla sua primitiva purezza. Con i libri, non sono necessarie cortesie. Sono amici con i quali trascorriamo la serata solo se davvero lo desideriamo".³⁸³

Ammettiamo che l'amicizia vera non sia proprio una cosa frivola, quando è rivolta a delle persone che in un certo senso noi amiamo, tanto che desideriamo passare il tempo con loro. Infatti stare con loro ci dà piacere, un piacere pieno che ci appaga; gli amici riescono a trovare le parole giuste, come i libri:

“Testo di piacere: quello che soddisfa, appaga, dà euforia; quello che viene alla cultura, non rompe con essa, è legato a una pratica *confortevole* della lettura. Testo di godimento: quello che mette in stato di perdita, quello che sconforta (forse fino a un certo stato di noia), fa vacillare le assise storiche, culturali, psicologiche, del lettore, la consistenza dei suoi gusti, dei suoi valori e dei suoi ricordi, mette in crisi il suo rapporto con il linguaggio.

Ora, è un soggetto anacronistico colui che tiene tutti e due i testi nel suo campo e nella mano le redini del piacere e del godimento, perché partecipa nello stesso tempo e contraddittoriamente all'edonismo profondo di ogni cultura (che entra pacatamente in lui sotto le vesti di un'arte del vivere di cui partecipano i libri antichi) e alla distruzione di questa cultura: gode della consistenza del suo io (è il suo piacere), e cerca la sua perdita (è il suo godimento). E' un soggetto doppiamente scisso, doppiamente perverso".³⁸⁴

Pensiamo, con Barthes, che non si diano tali “soggetti anacronistici”, almeno nella comune realtà quotidiana, che essi siano, appunto, fuori del tempo, ma anche che, allo stesso tempo, concepire la lettura come una amicizia abbia qualcosa di perverso; pensiamo che la perversione consista in questo: che i libri stampati, che noi chiamiamo testi, siano troppo esatti, dicano troppo bene quello che non saremmo mai stati capaci di dire. Forse mentono?

³⁸³ M. PROUST, *Sulla lettura* (1905), a cura di A. L. Zazo in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, 8 voll., trad. it. di Giovanni Raboni, Milano, Mondadori, 2009 (rist.) (or. 1913-1927), *Sulla lettura*, p. 29.

³⁸⁴ R. BARTHES, *Il piacere del testo*, in ID., *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, a cura di Carlo Ossola, trad. it. Torino, Einaudi, 1999 (or. Paris 1994; or. de *Il piacere del testo* Paris 1973), pp. 83-84.

“Il piacere del testo è quando il mio corpo va dietro alle proprie idee – il mio corpo infatti non ha le mie stesse idee”.³⁸⁵

Per comprendere il nostro rapporto col testo dovremmo partire dalle sensazioni del nostro corpo. Il piacere del testo, il piacere in base al quale possiamo dire che la lettura è un’amicizia, lo “sentiamo”; esso si riflette sul nostro pensiero. Ma che cosa sentiamo? Sentiamo che ciò che noi pensiamo, durante la lettura, è un’altra cosa da ciò che sente il nostro corpo; il nostro corpo ha un’altra idea di che cos’è la lettura, o meglio, vive la lettura come qualcosa attraverso la quale il testo “è sentito” diversamente da come “è pensato”. Il piacere del testo è nella misura del dicibile³⁸⁶; ma “il testo è il linguaggio senza il suo immaginario”³⁸⁷, è un linguaggio incarnato, nel corpo, e in quanto tale è “apertura originaria”³⁸⁸ al mondo, al suo senso possibile, all’immaginario. Il testo è il luogo della “significanza”, ovvero è il luogo del “senso in quanto prodotto sensualmente”³⁸⁹. Il piacere del testo, durante la sua lettura amica, è il sensuale: tutti possiamo sentirci per lungo tempo come colui che produce il testo (artisticamente), *sentiamo di vivere* con il nostro corpo una reale vita diversa da quella che noi stessi *pensiamo di vivere* attraverso il significato del testo. Potremmo considerare il testo come ‘opera aperta’, nel senso che il suo significato è trasmesso e ricevuto con un ordine più complesso, un ordine tendente all’aumento del suo disordine. Ci riferiamo a quella ambiguità che viene recepita mediante il nostro sentire sensibile, emozionale, corporeo: è cioè la sensualità intesa come apertura attraverso l’emozionale di ordini possibili. Ma gli ordini possibili sono dati perché il testo induce in noi un meccanismo psicologico di ricerca di significato. Possiamo dire che questo modo di concepire il significato, un significato che è situato nell’esperienza viva del mondo, si pone nell’ottica di una “psicologia culturale”, una psicologia che non guarda prioritariamente al comportamento ma all’azione, la controparte intenzionale del comportamento, basata com’è sul principio secondo il quale “il rapporto tra l’azione e il discorso verbale (o l’esperienza) risulta, *nel normale comportamento quotidiano*, interpretabile. Secondo questa psicologia esiste una congruenza pubblicamente interpretabile tra il fare, il dire e le circostanze in cui il fare e il dire si collocano”³⁹⁰. Il narrare è una esperienza del

³⁸⁵ Ivi, p. 86.

³⁸⁶ Ivi, p. 89.

³⁸⁷ Ivi, p. 99.

³⁸⁸ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1993⁴, pp. 65 sgg.

³⁸⁹ BARTHES, *Il piacere del testo*, cit., p. 122. Cfr. E. DETTI, *Il piacere di leggere*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1987, pp. 11-13.

³⁹⁰ J. BRUNER, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2006 (rist.) (or. Cambridge (Mass.) – London 1990), p. 34.

linguaggio e della sua capacità mimetica, o rappresentativa; è un modo di conoscere, è una forma di pensiero:

“Nel libro *La mente a più dimensioni* (1986), [Bruner] avanza una proposta teorica nuova e rivoluzionaria: il narrare è una fondamentale capacità umana, che si basa su una forma di pensiero, appunto il pensiero narrativo, che è qualitativamente diversa dal pensiero logico-scientifico, o ‘paradigmatico’”.³⁹¹

Certo l’attività del leggere non si rapporta solo al modo narrativo, ma si situa in un più generale contesto dell’azione intenzionale, una azione che è aperta al senso della idealità della cosa in quanto narrata, in quanto facente parte del momento espressivo pratico di una più originaria attività noetica, strutturante l’esperienza, partendo dal vissuto, capacità di una apertura al e del senso. Ma certo:

“Non è un’abitudine presa dal linguaggio insincero delle prefazioni e delle dediche che lo scrittore dice : ‘il mio lettore’. In realtà ogni lettore, quando legge, è il lettore di se stesso. L’opera è solo una sorta di strumento ottico che lo scrittore offre al lettore per consentirgli di scoprire ciò che forse, senza il libro, non avrebbe visto in se stesso. Il riconoscimento dentro di sé, da parte del lettore, di ciò che il libro dice, è la prova della sua verità, e viceversa, almeno in una certa misura, giacché spesso la differenza fra i due testi può essere imputata non all’autore, ma al lettore”.³⁹²

Indipendentemente da chi sia l’autore dell’esperienza o del testo, leggere è un leggere dentro (*intus-legere*), è un riconoscimento dentro di sé. Ma questo riconoscimento deve avere la sua controparte oggettiva, deve aprire alla referenza ad un mondo. L’atto estetico della lettura dovrebbe essere visto nell’ottica di una fede poetica, che riguarda:

“(…) un interesse umano e una parvenza di verità sufficiente a conferire a queste ombre dell’immaginazione [proprie del racconto di fantasia] quella *sospensione volontaria dell’incredulità* per il momento che dà forma alla fede poetica”.³⁹³

³⁹¹ M. G. LEVORATO, *Le emozioni della lettura*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 40. Cfr. J. BRUNER, *La mente a più dimensioni*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2005 (or. Cambridge (Mass.) – London 1986), pp. 5-55.

³⁹² PROUST, *Il tempo ritrovato*, in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., p. 268.

³⁹³ S. T. COLORIDGE, *Biographia literaria* (1817), in ID., *Opere in prosa*, a cura di Fabio Cicero, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2006, pp. 455-935, XIV cap., spec. p. 678.

Affermiamo che vi dovrebbe essere qualcosa di diverso dalla realtà, affermiamo che vi dovrebbe essere qualcosa che ha con la realtà un contatto solo metaforico, nel senso dell' "essere come...", del "vedere come...", cioè che ha una realtà soltanto nel momento del suo essere esperito da un lettore che sente, che si emoziona, che prova piacere³⁹⁴, ricercando un significato in ciò che viene letto.

"Il racconto 'ha un significato' per il fatto che trasforma la sua fantasia inconscia in termini sociali, morali, intellettuali e persino mitici. Il significato non è un insieme statico di attinenze, ma un processo dinamico di trasformazione di un tipo di attinenza inconscia, in un'altra cosciente".³⁹⁵

La natura del piacere del testo vede la letteratura come fonte di trasformazione, prima di tutto individuale - soggettiva, poi anche collettiva - oggettiva, senza che i due momenti siano completamente irrelati. E' la "forma" del testo ad agire come sistema di controllo che consente questa trasformazione dal non cosciente al cosciente, agendo sulla dinamica dell'immaginazione, della fantasia. Secondo N. H. Holland sono due i fondamentali effetti della lettura sul lettore, i quali influiscono sulla vita morale, sull'esperienza concreta dell'individuo:

"(...) la prima, la letteratura può rinforzare o contrapporre le difese e gli adattamenti che la nostra cultura costruisce dentro di noi. (...) la seconda, ci lascia provare quei valori e altri valori nel più aperto modo del 'come se'. Essa abbatte per un certo periodo di tempo i confini tra l'io e l'altro, tra l'esteriore e l'interiore, tra il passato e il futuro, e può neutralizzare l'aggressività originaria legata a tali separazioni".³⁹⁶

Tutto questo può accadere perché nell'attività della lettura noi abbiamo a che fare non con un oggetto reale, che possiamo toccare e spostare, ma con un oggetto irreal³⁹⁷, un'immagine, che è tale, che esiste realmente solo per l'immaginazione, per la fantasia, nella forma di un testo. E' solo nell'immaginazione che l'oggetto irreal trova la possibilità di esse-

³⁹⁴ Cfr., per la molteplicità di modi di considerare il piacere della lettura, LEVORATO, *Emozioni della lettura*, cit., pp. 123-153.

³⁹⁵ N. H. HOLLAND, *La dinamica della risposta letteraria*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 (or. New York 1968), p. 43. Cfr. S. FREUD, *Il poeta e la fantasia*, in ID., *OPERE*, 12 voll., a cura di Cesare Luigi Musatti, trad. it. Torino, Boringhieri, 1967-1993, V vol., *1905-1908, Il motto di spirito e altri saggi*, pp. 371-383.

³⁹⁶ HOLLAND, *La dinamica della risposta letteraria*, cit., p. 386.

³⁹⁷ G. P. SARTRE, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, nuova edizione a cura di Raoul Kirchmayr, trad. it. Torino, Einaudi, 2007 (or. Paris 1940), pp. 185-202.

re messo in movimento come oggetto di cui possiamo disporre, avere cura. L'oggetto irreal è oggetto per la facoltà di sentire che mette in campo l'emozionalità del lettore; esso è un oggetto che sta tra l'io e il suo altro e crea un ponte tra essi. Certo tra l'oggetto e la coscienza di cui è contenuto, deve esserci una differenza, perché altrimenti la coscienza si perderebbe, diventando oggetto, e non avrebbe più senso chiedersi che cosa è reale o irreal. Ma la coscienza è l'immagine dell'oggetto, possiede essenzialmente un suo contenuto, un suo noema, un suo senso, cioè un certo modo di darsi dell'oggetto. In ogni caso l'irreal non è un nulla d'essere, ma piuttosto qualcosa che fa sentire con maggiore forza la necessità di qualcosa di reale che sia oggetto di una nostra possibile esperienza, mettendo in atto un processo di ricerca del significato, un processo di trasformazione, tale che si passa in realtà non dall'irreal al reale, ma dal non cosciente al cosciente. E' un conoscere se stessi. Il testo dovrebbe condurre la nostra prospettiva itinerante ³⁹⁸ di lettori, attraverso la molteplicità costitutiva del testo, alla costruzione di situazioni e alla produzione di oggetti immaginari che in quelle situazioni trovano la loro realtà, rispetto alla nostra esperienza viva. Il testo, in questo senso, è virtuale perché possibilità di più realtà:

“Il linguaggio della finzione letteraria [la sua forza illocutoria] rappresenta una tale combinazione di simboli, perché nei termini di Ingarden esso non è ancorato alla realtà, e nei termini di Austin non ha un contesto situazionale [sua parassitarietà]. I simboli del linguaggio letterario non ‘rappresentano’ alcuna realtà empirica, ma hanno piuttosto una funzione rappresentativa. Siccome questa non si riferisce ad alcun oggetto esistente, ciò che è rappresentato deve essere il linguaggio stesso. Ciò vuol dire che il linguaggio letterario rappresenta il linguaggio ordinario, perché usa la stessa maniera simbolica, ma siccome è prima di qualsiasi riferimento empirico, deve ammettere la densità di istruzione da impartire mediante il congegno simbolico”. ³⁹⁹

Nella attività elaborativa e di ricerca di significato del testo vi è, comunque, un limite all'arbitrio interpretativo, anche se vi è la libertà e la possibilità di pensare la realtà di qualsiasi testo in infiniti modi diversi, perché il significato del testo stesso viene assimilato al nostro personale modo di esperire il nostro vissuto; tuttavia pensiamo che vi possano essere più modi per attuare una limitazione di simile libero arbitrio. Come l'esistenza stessa del testo deriva dalla sua apertura, così la limitazione del libero arbitrio interpretativo deve essere riposta nella

³⁹⁸ W. ISER, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1987 (or. Baltimore 1970), pp. 171 sgg.

³⁹⁹ Ivi, p. 113.

coerenza del testo stesso ⁴⁰⁰. Per W. Iser, ad esempio, tale limitazione si trova all'interno del testo, in quello che lui chiama "lettore implicito":

“Per riassumere, dunque, il concetto di lettore implicito è un modello trascendentale che rende possibile la descrizione degli effetti strutturati dei testi letterari. Esso denota il ruolo del lettore, che è definibile in termini di struttura testuale e di atti strutturati. Producendo una posizione stabile per il lettore, la struttura testuale segue la regola fondamentale della percezione umana, poiché le nostre visioni del mondo sono sempre di natura prospettica. (...) Grazie a tale punto fermo, il lettore è collocato in posizione tale da poter comporre il significato verso il quale la prospettiva del testo lo ha guidato. Ma dal momento che questo significato non è affatto qualche realtà esterna data né una copia del mondo particolare di un lettore specifico, esso è qualcosa che dev'essere rappresentato dalla mente del lettore. Una realtà che non ha esistenza propria può venire alla luce soltanto mediante rappresentazione, e così la struttura del testo fa partire una sequenza di immagini mentali che costringe il testo a tradursi nella consapevolezza del lettore. Il contenuto effettivo di queste immagini mentali può avere il colore della riserva d'esperienza del lettore esistente, che si comporta come un retroterra referenziale rispetto al quale il non familiare può essere concepito e trattato. Il concetto di lettore implicito offre lo strumento per descrivere il processo per mezzo del quale le strutture testuali sono trasformate dalle attività rappresentative in esperienze personali” ⁴⁰¹.

E' a questo punto che può essere definita una fondamentale distinzione: il significato, secondo W. Iser, è “la totalità referenziale che è implicata dagli aspetti contenuti nel testo e che devono essere composti nel corso della lettura”; la significanza è “l'assorbimento del significato nella propria esistenza da parte del lettore” ⁴⁰². E' fondamentale comprendere che noi esperiamo il mondo in base ad un orizzonte di attesa; ovvero sembra che noi ci rapportiamo al mondo non in maniera immediata, intuitiva pura, ma partendo da alcuni punti di appoggio e di partenza, che sono insiti nella nostra costituzione cognitiva, cioè fondamentalmente delle categorie. La percezione della realtà del testo è quindi un processo attivo “condizionato dalle nostre attese e adattato alle situazioni” ⁴⁰³ che vengono ricreate nella mente del lettore e devono essere confrontate con quello che è la realtà della sua esperienza viva, mediante un

⁴⁰⁰ Cfr. U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990, pp. 34 sgg.

⁴⁰¹ ISER, *L'atto della lettura*, cit., pp. 78-79.

⁴⁰² ISER, *L'atto della lettura*, cit., p. 228.

⁴⁰³ Cfr. E. H. GOMBRICH, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, trad. it. Milano, Leonardo Arte, 1998 (or. Washington 1959), spec. p. 166. Cfr. K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1992 (rist.) (or. London 1963).

meccanismo basato su prova ed errore. La dinamica della lettura, se nella sua dimensione temporale riesce a riempire i vuoti della indeterminatezza del testo mediante continue protensioni e ritenzioni, per fare del testo un tutto organico, da un punto di vista meramente dialettico induce a cercare un punto di equilibrio tra realtà e irrealtà, tra realtà e illusione; le categorie vengono applicate dall'intelletto e, attraverso l'intuizione sensibile, adattate alla nostra situazione reale nel vissuto, con la mediazione della immaginazione produttrice schematizzante, che regolarizza tale applicazione temporalizzandola in una esperienza possibile. Si produce così un processo in cui la realtà esperita e la realtà vissuta si modificano reciprocamente per dar luogo da un significato del testo una significanza per il lettore, in modo che la lettura diventi esperienza viva: in questo consiste il meccanismo di effetto/risposta.

“Il vantaggio di tale teoria dell'effetto – risposta è netto: un equilibrio viene cercato tra i segnali forniti dal testo e l'attività sintetica della lettura. Questo equilibrio è l'effetto instabile del dinamismo grazie al quale, direi, la configurazione del testo in termini di struttura si identifica con la rfigurazione da parte del lettore in termini di esperienza. Questa esperienza viva consiste a sua volta in una autentica dialettica, in virtù della negatività che implica: de pragmaticizzazione e perdita di familiarità, inversione del dato di coscienza creatrice di immagini, rottura di illusione”.⁴⁰⁴

Se questo è il lato individuale, soggettivo-intenzionale, della teorizzazione della estetica della risposta “letteraria” (effetto/lettore), diverso è invece il lato collettivo, oggettivo-culturale, di questa stessa teorizzazione, cioè l'estetica della ricezione (destinatario). Questa differenza può essere messa in evidenza da quanto dice H. R. Jauss nel suo fondamentale articolo *Storia della letteratura come provocazione*. Jauss dice:

“La ricostruzione dell'orizzonte d'attesa all'interno del quale un'opera è stata creata e recepita in passato rende possibile d'altro canto porre le domande alle quali il testo rispondeva e capire come il lettore di allora può aver considerato e compreso l'opera stessa. Questo approccio corregge le norme, perlopiù non riconosciute, di una comprensione classicistica o modernizzante dell'arte ed evita il circolo vizioso di un ricorso allo spirito generale dell'epoca. Esso pone di fronte alla differenza ermeneutica tra la comprensione di un tempo e quella odierna di un'opera, porta a coscienza la storia della sua ricezione – che media le due posizioni – e mette così in discussione, come dogma platonizzante della

⁴⁰⁴ P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3 voll., trad. it. Milano, Jaca Book, 1986-87-88, (or. Paris 1983-84-85), III vol., *Il tempo raccontato*, pp. 241-279, spec. p. 262.

metafisica filologica, l'apparente ovvietà secondo la quale nel testo letterario la poesia è atemporalmente attuale e il suo senso oggettivo, coniato una volta per tutte, è in ogni tempo immediatamente accessibile all'interprete".⁴⁰⁵

In un confronto serrato con le posizioni di H. G. Gadamer, riguardanti il concetto di classico e di mimesi, Jauss sostiene che concepire il classico come qualcosa che significa se stesso, quindi anche che spiega se stesso, vuol dire sottrarlo alla logica della domanda e della risposta; altresì concepire l'arte come qualcosa che attrae la nostra attenzione per il suo essere o no vera, quindi come qualcosa in cui chi contempla può riconoscere qualcosa di essente (reale) e insieme se stesso, non è sostenibile per tutte quelle epoche, come quella moderna, in cui la metafisica sostanzialistica ha perso il suo valore vincolante. Inoltre l'opera è in un rapporto costante con il tempo; assurdo porla in una dimensione atemporale. Jauss pensa invece che "la tradizione dell'arte presuppone un rapporto dialogico del presente con il passato, in virtù del quale l'opera passata può risponderci e 'dirci qualcosa' solo quando l'osservatore odierno abbia posto la domanda che la trae fuori dal suo isolamento"⁴⁰⁶, attuando il momento produttivo del comprendere. Gli antesignani dell'estetica della ricezione, come afferma lo stesso Jauss, sono l'Aristotele della *Poetica* e Kant con la sua *Critica del giudizio*. Il primo ha messo al centro dell'attenzione, con la tematizzazione del motivo della *katharsis*, il momento ricettivo-produttivo dello spettatore; il secondo ha posto l'accento sulla fondamentale dimensione comunicativa in cui sono situati la molteplicità dei soggetti che esprimono giudizi di gusto non vincolanti.

Sono quattro le parole fondamentali nella teorizzazione di Jauss: piacere estetico, *poiesis*, *aisthesis*, *katharsis*⁴⁰⁷. E' con la tematizzazione del piacere estetico che la teoria della ricezione offre un primo esempio di critica sociologica. Dopo le importanti anticipazioni nel periodo greco antico e latino di questo concetto ad opera di Gorgia di Lentini nel suo *Encomio di Elena*, di Aristotele nella sua *Poetica*, e di Sant' Agostino nelle sue *Confessioni*, con la sua differenziazione tra i concetti di *uti* e *frui*⁴⁰⁸, solo nell'epoca romantica il piacere estetico fu rivalutato ad opera soprattutto di Kant e Schiller; dopo quest'epoca cadde in completo discredito, per una serie di motivi legati alla morale religiosa e alle nuove problematiche sociali

⁴⁰⁵ H. R. JAUSS, *Storia della letteratura come provocazione*, in ID., *Storia della letteratura come provocazione*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1999 (or. Frankfurt am Main 1970), pp. 166-225, spec. p. 202.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 207.

⁴⁰⁷ H. R. JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., trad. it. Bologna, il Mulino, 1987-1988 (or. Frankfurt am Main 1982), I vol., *Teoria e storia dell'esperienza estetica*, pp. 87-220. Cfr. ID., *Apologia dell'esperienza estetica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1985 (or. Konstanz 1972).

⁴⁰⁸ Cfr. H. BLUMENBERG, *Il processo della curiosità teoretica*, in ID., *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. Genova, Marietti, 1992 (or. Frankfurt am Main 1966, 1974²), pp. 241-489, spec. pp. 331-347.

dell'epoca della rivoluzione industriale. Per comprendere l'estensione del periodo di decadenza del concetto di piacere estetico possiamo porre come termine di confronto quanto dice ancora Adorno nella sua postuma *Teoria estetica* nel 1970: "Il borghese desidera che l'arte sia fiorente e la vita ascetica; il contrario sarebbe meglio"⁴⁰⁹. In questa prospettiva "il piacere estetico non è altro che una reazione borghese alla spiritualizzazione dell'arte e quindi il presupposto dell'industria culturale del nostro tempo, la quale, nel circolo vizioso del bisogno indotto e soddisfazione mediante surrogati estetici, serve gli interessi occulti del dominio"⁴¹⁰.

E' con le opere *Apologia dell'esperienza estetica* (1972) di Jauss stesso e poi con *Il piacere del testo* (1973) di R. Barthes che tale concetto trova una sua riabilitazione. Ma "Barthes non apre con la necessaria decisione l'universo autosufficiente del linguaggio verso il mondo della prassi estetica, [cosicchè] la sua somma felicità resta in fin dei conti l'eros riscoperto del filologo contemplativo e la sua indisturbata riserva: il 'paradiso delle parole'"⁴¹¹.

Ma come distinguere il piacere estetico dal piacere dei sensi in generale? Attraverso un atto di presa di distanza che mette tra parentesi l'esistenza dell'oggetto e lo trasforma così in oggetto estetico, in modo che l'oggetto estetico venga co-creato dal fruitore come oggetto immaginario⁴¹². Ma, a differenza delle analisi sartriane che non spiegano perché la rappresentazione dell'oggetto assente riesce a procurare piacere, "nell'atteggiamento del godere che assumiamo di fronte ad un oggetto estetico ha luogo una interazione tra soggetto e oggetto nella quale 'cominciamo ad interessarci al nostro disinteresse'"⁴¹³, in quanto il soggetto riesce a godere sia della irrealtà dell'oggetto, che gli lascia la piena libertà di prendere la sua posizione, sia del suo sé, che in questa attività libera si sente liberato dalla propria esistenza quotidiana: "godimento di sé nel godimento dell'altro"⁴¹⁴. Si crea un movimento che va da un io irrealizzato mediante il rapporto ad un oggetto irrealizzato all'oggetto estetico realizzato dall'attività di un io che lo produce, mediante l'immaginazione, liberamente.

"Nell'atteggiamento estetico il soggetto gode sempre di qualcosa più di se stesso: egli fa esperienza di sé appropriandosi di un'esperienza del senso del mondo, che può essergli reso accessibile sia dalla sua stessa attività creatrice che dalla ricezione dell'esperienza dell'altro, che può essere confermato dal consenso degli altri. Il piacere estetico, che si at-

⁴⁰⁹ Citato in JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, cit., I vol., p. 95.

⁴¹⁰ Ivi, p. 95.

⁴¹¹ Ivi, p. 98.

⁴¹² Cfr. SARTRE, *L'immaginario*, cit.

⁴¹³ JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, cit., I vol., p. 101.

⁴¹⁴ Ivi.

tua in questo equilibrio instabile tra contemplazione disinteressata e partecipazione sperimentante, è una modalità dell'esperienza di sé nell'esperienza dell'altro".⁴¹⁵

Mediante questo modo di intendere il piacere estetico si configurano, poi, gli altri tre momenti delle analisi jaussiane: la *poiesis*, l'*aisthesis* e la *katharsis*. La *poiesis* viene intesa come quel piacere per la propria opera che, a partire dal Rinascimento, venne sempre più rivendicato all'attività dell'artista autonomo. L'*aisthesis* può designare il piacere estetico del "vedere che conosce" e del "riconoscere attraverso il vedere" che Aristotele spiegava come la duplice radice del piacere provocato dall'imitazione:

"Due cause appaiono in generale aver dato vita all'arte poetica, entrambe naturali: da una parte il fatto che l'imitare è connaturato agli uomini fin dalla puerizia (e in ciò si differenzia dagli altri animali, nell'essere il più portato ad imitare e nel procurarsi per mezzo dell'imitazione le nozioni fondamentali), dall'altra il fatto che tutti traggono piacere dalle imitazioni. Ne è segno quel che avviene nei fatti: le immagini particolarmente esatte di quello che in sé ci dà fastidio vedere, come per esempio le figure degli animali più spregevoli e dei cadaveri, ci procurano piacere allo sguardo. Il motivo di ciò è che l'imparare è molto piacevole non solo ai filosofi ma anche ugualmente a tutti gli altri, soltanto che questi ne partecipano per breve tempo. Perciò vedendo le immagini si prova piacere, perché accade che guardando si impari e si consideri che cosa sia ogni cosa, come per esempio che questo è quello".⁴¹⁶

La *katharsis* può essere intesa come il piacere delle proprie emozioni suscitate dal discorso o dalla poesia che può provocare nell'ascoltatore un mutamento nelle proprie convinzioni o una liberazione del suo animo; "la *katharsis* nel senso dell'esperienza estetica fondamentale della comunicazione corrisponde così all'utilizzazione pratica dell'arte per la funzione sociale della mediazione, inaugurazione e giustificazione di norme dell'agire, sia alla destinazione ideale di ogni arte autonoma: staccare l'osservatore dagli interessi e dagli intrecci pratici della sua vita quotidiana per collocarlo, attraverso il godimento di sé nel godimento dell'altro, nella libertà estetica del proprio giudizio"⁴¹⁷.

Poiesis, *aisthesis* e *katharsis* non sono comunque da pensarsi come strutturate gerarchicamente, ma come funzioni autonome connesse che possono entrare l'una con l'altra in un rapporto consequenziale. Comunque le interessantissime analisi di Jauss di questi tre concetti,

⁴¹⁵ Ivi, p. 102.

⁴¹⁶ ARIST. *De arte poetica* 1448b 4-17.

⁴¹⁷ JAUSS, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, cit., I vol., pp. 105-106.

i quali costituiscono il nucleo tematico della sua teorizzazione, mostrano che l'esperienza estetica non è un'attività che si possa considerare chiusa e isolata in sé, ma che consente, invece, continui rimandi alla critica sociale, alla esperienza religiosa, teoretica o etica (o politica). Inoltre tali analisi mostrano la forte spinta conoscitiva della realtà concreta, in tutte le sue manifestazioni, creata da questi tre concetti; ciò rappresenta un valido spunto di critica ad una posizione più astratta e contemplativa, come quella rappresentata dall'ermeneutica gadameriana derivata dalla ontologia heideggeriana. Quindi consente di istituire la possibilità di una vera e propria ermeneutica letteraria, basata sul momento produttivo della ricezione collettiva delle opere letterarie, in uno sforzo comunicativo fondamentale di espressione di giudizi estetici. Possiamo ben dire che la *Critica del giudizio* di Kant rappresenti la più valida introduzione a questo modo di intendere l'estetica.

Certo l'estetica della risposta letteraria e della ricezione si pone in una situazione intermedia tra la vera e propria riflessione critica e la semplice fruizione, ma lungi dall'essere un modo superficiale di porsi, consente di guardare in modo rinnovato problemi antichi, come quello fondamentale della mimesi⁴¹⁸. Tale estetica tenta di approfondire la tematica del senso dell'esperienza viva e veramente capace di fondare la conoscenza del mondo. Infatti "la funzione dello scrittore è di far sì che nessuno possa ignorare il mondo o possa darsene innocente"⁴¹⁹. Alla posizione del letterato (e del lettore) impegnato e che si sente responsabile per l'altro, perché portatore di una identità ben precisa che, nella possibilità comunicativa intersoggettiva, può veder narrata la sua storia come la storia di altre identità, poco vale il monito a seguire l'arte per l'arte; è in un costitutivo rischio che si pone il dire, il rischio di perdere sé nel conoscere e nel far conoscere. L'arte ha una funzione produttiva, conoscitiva, dunque è per definizione impegnata, nel senso di coinvolta in un movimento di pensiero. Questo non è un pensiero soltanto astratto, ma invece è radicato nell'esperienza viva, un pensiero che dice a rischio del suo perdersi:

"Tale è dunque la 'vera', la 'pura' letteratura: una soggettività che si offre sotto la specie dell'oggettivo, un discorso disposto così stranamente da equivalere a silenzio, un pensiero che si contesta da se stesso, una Ragione che non è che la maschera della follia, un Eterno che lascia capire di non essere che un momento della storia, un momento storico che per i segreti che rivela rimanda di colpo all'uomo eterno, un perpetuo insegnamento, ma fatto

⁴¹⁸ Cfr., per una trattazione riassuntiva della storia di questo concetto proprio della riflessione estetica, W. TARKIEWICZ, *Storia di sei Idee: l'arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica*, trad. it. Palermo, Aesthetica, 1993 (or. Warszawa 1976), pp. 307-352.

⁴¹⁹ J. P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura*, in ID., *Che cos'è la letteratura*, trad. it. Milano, Saggiatore, 1960 (or. Paris 1947-48-49), pp. 117-214, spec. p. 128.

contro le volontà espresse di coloro che insegnano. Il messaggio è, alla fine dei conti, un'anima fatta oggetto".⁴²⁰

Tale è il messaggio del dire del letterato impegnato, un'anima fatta oggetto. Ma se l'anima si facesse oggetto solo per sé, se fosse un'anima senza altri, quell'anima non lascerebbe traccia:

“Ma l'operazione dello scrivere implica quello del leggere come proprio correlativo dialettico, e questi due atti distinti comportano due agenti distinti. E' lo sforzo congiunto dell'autore e del lettore che farà nascere quell'oggetto concreto e immaginario che è l'opera dello spirito. Non v'è arte che per e attraverso gli altri”.⁴²¹

Se dunque è solo attraverso il suo correlativo dialettico che l'opera trova il suo vero compimento, l'opera stessa reclama di essere. E se è nel silenzio che l'autore scrive, è nel silenzio che il lettore legge. Il lettore ricrea, prima di tutto, il silenzio in cui è stata concepita l'opera. Ma legge per far sì che l'opera si compia, esista. “Ogni opera letteraria è un appello”⁴²², è un appello ad esistere. Quella del lettore è una creazione al pari di quella dell'autore, in quanto è effettuata nella/dalla sua libertà: l'immaginazione. Ma “l'immaginazione dello spettatore non ha soltanto una funzione regolatrice, bensì costitutiva; essa non gioca, ma è chiamata a ricomporre l'oggetto bello oltre le tracce lasciate dall'artista”⁴²³. Certo se la lettura è produttiva in questo senso, dobbiamo chiederci se l'appello dell'opera debba o piuttosto possa essere raccolto. Dobbiamo cioè chiederci se ogni lettura in realtà sia una creazione o non piuttosto, in una logica che vuole il piacere come fondamentale elemento dell'esperienza estetica, una ricerca, un ricordare, un riconoscere.

7.7.0.-Per una filosofia interculturale.

“L'orizzonte di una filosofia interculturale dovrebbe invece tendere a porsi come linea immaginaria di uno spazio illimitato pronto ad ospitare quelle specifiche *pratiche* interculturali che sono gli esercizi in atto di filosofia in quanto comparazione. Per evitare le conseguenze contraddittorie a cui conducono sia le prospettive multiculturali, sia le utopie universalistiche, è necessario precisare la natura e la funzione della specifica forma di

⁴²⁰ Ivi, pp. 133-134.

⁴²¹ Ivi, p. 138.

⁴²² Ivi, p. 140.

⁴²³ Ivi, p. 141.

rapporto che viene ad attivare nell'orizzonte della filosofia interculturale. La modalità di tale rapporto può essere definita 'a tre variabili interdipendenti': due sono costituite da pensieri o ambiti di pensieri tra loro diversi, e la terza è costituita da un soggetto (individuale o culturale) che li pone a confronto. L'essenziale di questa modalità di rapporto è che *nessuna* delle tre variabili sussiste autonomamente, prima, dopo o a parte rispetto alla altre due: in particolare, è importante evidenziare che il soggetto risulta sempre e necessariamente *implicato* nella pratica della comparazione, al punto che tale pratica lo forma e lo trasforma: il suo sguardo è 'impuro' fin dall'inizio, perché fin dall'inizio viene condizionato e prodotto da una serie di osservazioni comparative. (...). La filosofia interculturale deve pertanto partire da quel 'punto di non ritorno' secondo il quale il pensiero di ogni filosofo (al pari di quello espresso da una singola cultura) non esiste come dato di fatto fisso ed isolato, ma solo come *processo* di formazione (e deformazione) che implica sempre e necessariamente il confronto con (almeno) un pensiero ed (almeno) una cultura diversi. In tal modo, il permanente ed inevitabile coinvolgimento del soggetto comparante nella relazione comparativa evita tra l'altro ogni deriva relativistica, perché è vero che ogni sguardo, in quanto soggettivo, è relativo, ma è ancor più vero che, non appena si rende conto di esistere solo in quanto costituito da relazioni, esso diventa consapevole di essere, necessariamente, sempre al di là della sua pura soggettività.”⁴²⁴

Premettendo che non possiamo non essere d'accordo con la prospettiva indicata da questo breve brano, che riteniamo paradigmatico per quanto riguarda gli assunti teorici dell'approccio filosofico del prof. G. Pasqualotto⁴²⁵, vorremmo tuttavia far notare, entrando subito nel merito della questione in modo attinente al tema del nostro elaborato, che Egli sembra già dare per ammesso quello che il suo discorso vorrebbe portare a considerare come risultato convincente di una argomentazione. Le altre prospettive che potrebbero concorrere alla formazione di un pensiero aperto alla molteplicità delle culture, che l'autore sostiene comportino conseguenze contraddittorie, sembrano essere tali rispetto questo presupposto, che si dà fin dal principio come ammesso. In effetti la relazione tra le cose è necessaria per poterle pensare; sembra che se cade la relazione, cadano anche le cose. Ma cadono le cose?

⁴²⁴ G. PASQUALOTTO, *Filosofia e Globalizzazione: intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano – Udine, Mimesis, 2011, pp. 66 sg.

⁴²⁵ Per gli studi di filosofia comparata (e non solo) del prof. G. PASQUALOTTO, cfr. ID., *Il Tao della filosofia: corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma, Pratiche, 1989; ID., *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 1992; ID., *Illuminismo e Illuminazione: la ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Roma, Donzelli, 1997; ID., *Yohaku: forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Padova, Esedra, 2001; ID., *East & West: identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003; ID., *Il Buddhismo: i sentieri di una religione millenaria*, Milano, Bruno Mondadori, 2003; ID., *Figure di pensiero: opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 2007; ID., *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Venezia, Marsilio, 2008; ID., *Oltre la filosofia: percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Vicenza, A. Colla, 2008.

Che cosa intendiamo con cadere? Intendiamo: scompaiono al pensiero? Non sono più pensabili? Non esistono più? Non possono esistere?

Domandiamoci: il concetto di relazione è la condizione fondamentale di pensabilità delle cose, e/o la condizione fondamentale della loro stessa esistenza? Sembra che, ammettendo una risposta affermativa a queste domande, ammetteremmo anche che se penso, penso qualcosa di relazionato, penso allora qualcosa di esistente. Inoltre sembra che la relazione, data come esistente e non considerata come un puro concetto, non può cadere, perché se tutto è relazionato, il tutto sta per se stesso come relazionato, non essendoci altro, dunque non può cadere neppure la cosa. Sorge spontanea allora la domanda: ma che cos'è la relazione? Una cosa tra le cose, oppure qualcosa, una forza, una potenza, una essenza di non meglio precisata natura che tiene unite le cose? Se è una cosa anch'essa, allora potrebbe essere lo stare stesso delle cose: lo stare è la cosa che tiene in relazione le cose. Allora potremmo anche pensare che le cose non stanno per loro stesse, ma questo stare le fa stare: il soggetto metafisico. Se è un'essenza di non meglio precisata natura, è ugualmente per lo meno qualcosa che fa stare le cose, in quanto le cose non possono stare per sé: ancora potremmo pensare che sia il soggetto metafisico. Ma si dà un soggetto metafisico? Esso potrebbe essere soltanto una ipotesi, oppure una questione di fede.

Il pensiero relazionale è, in effetti, un pensiero tendenzialmente religioso, in base al quale tutto è relazionato con tutto, perché il tutto possiede una struttura intellegibile che rende possibile pensare la stessa relazione universale delle cose; per il pensiero religioso la natura deve essere uniforme e continua. La discontinuità si dà nel senso della rivelazione improvvisa, nel senso del pensiero escatologico della salvezza finale, nel pensiero di una fine delle cose. Oltre la discontinuità della storia dell'essere, si dà un'altra storia, un altro essere. Per il pensiero religioso, concepire una discontinuità nella storia dell'essere, significa passare ad un altro genere di discorso. Questo discorso è di certo segreto, non facilmente comprensibile.

La nostra posizione, invece, dà per ammesso per prima cosa l'apparire della realtà, intesa come la connessione delle cose (intero); tale realtà dipende dal pensiero, in particolare è una costruzione sociale. Nell'interazione simbolica degli individui, la realtà appare nel processo continuo di ricerca di significato. L'esserci, o essere, inteso come l'ambito generale delle cose (testo), si manifesta in una integrale dimensione ermeneutica, cioè esso non è l'immediato. Se infatti si desse l'immediato, quando pensiamo il significato della parola 'nulla', essa sembrerebbe essere anche dotata di riferimento, perché pensare è immediatamente in riferimento a qualcosa di esistente, essendo questo il senso di quello che noi intendiamo con 'immediato'. Ma il nulla non è, semplicemente; cioè la parola 'nulla' non si riferisce a qual-

cosa che appartiene all'ambito degli oggetti di ogni esperienza possibile. La sola esperienza che si può avere della parola 'nulla' consiste nella storia della riflessione filosofica scritta del concetto, puro concetto, che quella parola rappresenta ⁴²⁶.

Inoltre tale realtà è problematica: primo, perché dipende dal significato con cui un certo soggetto la pensa; secondo, perché può essere sia una che molteplice; poi perché riguarda una struttura di coscienze, che sono comprese eventualmente in una disputa sulla concezione della realtà (è possibile l'accordo?), infine perché essa è un intero, formato di parti, che necessita continuamente di essere completato per essere tale.

Se siamo d'accordo nel ritenere che ogni realtà dipende dal significato che le diamo, e questo è nella dimensione dell'essere pensato, dovrebbe essere ammesso il fatto che le relazioni sono solo concetti, e non esistano di per sé. Questo vuol dire che siamo noi, ovvero i soggetti di cui è composto l'essere, che costruiamo relazioni. Da questo discende il fatto che esiste la natura delle cose, indipendentemente dalle loro relazioni; per conoscere la realtà delle cose, che si danno come esistenti, noi dobbiamo costruire delle relazioni tra esse. Le relazioni sono un fatto epistemologico, non ontologico; riguardano il nostro modo di conoscere la realtà, non come è costituita la realtà stessa. Dunque che esistano delle relazioni tra le cose non è un fatto acquisito; le relazioni non esistono di per sé. Le Relazioni vanno costruite; come tali possono avere molteplici significati, essere poste sotto molteplici prospettive, dipendendo dalle cose che, di volta in volta, mettono in relazione. E' perché esistono le cose che può essere pensato che esistono le relazioni. Le relazioni, cioè, non sono cose nel senso di oggetti gettati davanti a noi, ma concetti, oggetti pensati da noi. Esse non si possono realmente vedere; sono l'apparenza della realtà, ciò che possiamo vedere in base a ciò che vediamo realmente. La natura problematica della realtà dipende dal fatto che essa è una cosa/concetto; se fosse, altresì, un concetto/concetto, vivremmo tutti in una semplice astrazione.

⁴²⁶ Il problema del 'Nulla' fu introdotto nella riflessione filosofica da Parmenide, e sviluppato poi da Melisso, Gorgia, Platone, Aristotele, Plotino, per approdare alla riflessione cristiana con Sant'Agostino; la concezione del suo potere causale ad opera della Divinità (creazione dal nulla) compare per la prima volta in 2 *Maccabei* 7, 28 (data di composizione probabile intorno al 124 a. C.). Sulla storia ed il problema del 'Nulla', cfr. FREDEGISO di TOURS, *Il nulla e le tenebre: la nascita filosofica dell'Europa*, a cura di F. D'Agostini, Genova, il nuovo melangolo, 1998 (or. VIII-IX sec. d. C.); CHARLES de BOVELLES, *Il piccolo libro del nulla*, a cura di P. Necchi, trad. it. Genova, il melangolo, 1994 (or. 1509); G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, trad. it., Roma – Bari, Laterza, 1988³ (or. 1812-1816), I v., pp. 51-102, spec. pp. 69-102 (Libro I, Sez. I, Qualità, Cap. I); M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?* (1929), in ID., *Segnavia*, a cura di F. W. Von Herrmann, ed. italiana a cura di F. Volpi, trad. it. Milano, Adelphi, 1994³ (or. 1967), pp. 59-77; R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (1932), in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il Neoempirismo*, Torino, UTET, 1969, pp. 504-532; H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, ed. italiana a cura di F. Polidori, trad. it. Milano, Cortina, 2002 (or. 1941), pp. 223-244; J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1997 (or. Paris 1943), pp. 37-81 (Parte I, D); E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata Milano 1981 (or. Milano 1958), pp. 209-233; S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma – Bari, Laterza, 2006² (or. Roma – Bari 1995); F. VOLPI, *Il Nichilismo*, Roma – Bari, Laterza, 2004.

Ancora dovremmo riuscire a comprendere che la connessione (Intero) delle cose/parti necessita delle cose/parti per essere connessione; sono le parti che generano la connessione. Solo le parti hanno un'esistenza effettiva (natura). Le parti sono necessarie all'intero come i significati che lo rendono possibile; se l'intero ha significato, lo ha solo in base al significato delle sue parti. Risulta difficile sostenere il contrario. Infatti, se le parti esistessero, o avessero significato, in base all'intero, tali parti sarebbero svuotate di significato; così facendo anche l'intero sarebbe vuoto di significato. Le parti sono invece il contenuto effettivo dell'intero, ciò che lo rende possibile come intero. Che vi sia l'intero è la condizione (ipotetica) perché le parti siano relazionate tra loro, a formare una realtà che sia oggetto di ogni esperienza possibile.

Inoltre, data la connessione delle parti, non sappiamo se essa sia completa o meno; la connessione necessita sempre di completamento con qualche altra parte, che si differenzia. Quando la parte giunge, essa completa la connessione (che viene generata da quella parte) con il suo proprio significato; la parte possiede già il suo proprio significato, altrimenti non potrebbe completare la connessione (ci sarebbe un "vuoto"). Dovremmo ammettere, in questo modo, il semplice; l'essere (il semplice per eccellenza, parte) non è l'intero (il complesso per eccellenza, connessione). L'essere è anche connessione, parte e connessione di parti; potrebbe esserci come non esserci una parte "fondamentale". Ma alla parte non è indifferente l'esserci: "l'esserci necessario della parte è il suo significato". L'esserci non si identifica con il significato. Il significato genera connessione; solo la connessione riguarda l'esserci. Considerare il significato dell'uso della parola non dovrebbe portare a pensare che esso sia l'unico significato di volta in volta di questa o quella parola, né che esso determini l'impossibilità di pensare altro. Il significato è molto più esteso dell'esserci, in quanto è infinitamente frammentato.

Riassumendo riteniamo che: 1. le cose singole sono per la loro **natura** indipendenti dalla mente; esse sono esistenti in sé e per sé; 2. le cose singole hanno **realtà** soltanto se relazionate tra loro, in questo senso dipendono dalla mente; esse sono cioè significanti. La cosa singola, in quanto esiste in sé e per sé (indipendente dalla mente), è causante perché ha significato; essa ha significato in quanto pensata nella sua realtà come relazionata ad altre cose. La natura della cosa considerata esistente in sé e per sé, invece, è oggetto solo di mere ipotesi e congetture. L'espressione 'in sé e per sé' ha valore metaforico.

Le Relazioni sono del tutto esterne alle cose e costruite dalla mente; esse costituiscono l'Esserci. L'Esserci necessario della parte/cosa è il suo significato; ma il significato non è l'esserci. Esso (significato) è la causa che genera l'esserci. Se le cose per loro natura non esistessero in sé e per sé, la generazione/cessazione di questa cosa avrebbe conseguenze sulla natura

delle altre cose; quindi la natura varierebbe in dipendenza dalle singole cose. Ciò che è per natura non può variare; il divenire non diviene. La realtà cambia; essa è sottoposta a mutamento.

Del resto non è possibile pensare ciò che è assolutamente identico, perché esso dovrebbe pur sempre partecipare di altro (differenza) per poterlo pensare. La mappa non è il territorio, nel senso che non può rappresentare assolutamente il territorio, ma solo differenzialmente e strutturalmente. Proprio per questo motivo, allora, potremmo dire che la mappa è il territorio per via di approssimazione; infatti lo schema concettuale (la teoria) non si contrappone assolutamente al suo contenuto (il mondo), ma essi formano un tutto integrato. Nell'espressione "la mappa è il territorio", mappa e territorio sono due diversi che sussistono ciascuno con il loro proprio significato in sé e per sé, e poi in un secondo momento, composti assieme, formano la loro unità semantica, il loro esserci.

La posizione del prof. G. Pasqualotto sembra condizionata, è proprio il caso di dirlo, dal concetto buddistico di 'coproduzione condizionata', concezione teorica centrale di quella dottrina orientale⁴²⁷. Tale concetto possiede una potenza speculativa eccezionale, e sembra non essere mai stata messa in discussione all'interno del buddhismo. A nostra conoscenza, esiste un solo autore che ne ha discusso criticamente la consistenza teorica, Nagarjuna, in particolare in un suo breve trattato intitolato *Lo sterminio degli errori (Vigrahavyavartani)*⁴²⁸.

In questa sede non abbiamo intenzione di entrare nel merito di una analisi dettagliata di questo centrale aspetto della dottrina buddista, né della esposizione pseudo critica ma sicuramente avvincente che Nagarjuna compie, ma vorremmo solo mettere in evidenza quelli che ci sembrano i suoi aspetti paradossali. Essi sono insiti nel fatto che la coproduzione condizionata significa che le cose sono vuote in quanto prive di natura propria. La realtà effettiva delle cose è quella di essere interessate da una infinita rete di reciproche relazioni, e mai date per loro stesse prese isolatamente.

Tale dottrina riguarda una non-tesi, la quale è il presupposto di qualsiasi tesi che volesse in qualche modo negarla. Essa infatti consiste nel sostenere che 'tutte le cose sono vuote', espressione di valenza negativa. Proprio per questo motivo non è possibile negarne il significato, perché negare la negatività del suo significato, è in effetti affermarne il significato. Il nome che è portatore del significato di quel concetto, presuppone quel concetto; quindi non è possibile negarne il significato, ancora a motivo della sua valenza negativa. La verità affermata da quel concetto è duplice, convenzionale ed assoluta; in base alla prima può dare luogo ad un discorso, in base alla seconda non è possibile negarne il significato, perché è il presupposto di

⁴²⁷ Cfr. G. PASQUALOTTO, *Il Buddhismo*, cit., pp. 42-74, spec. pp. 48-59.

⁴²⁸ Cfr. R. GNOLI (a cura di), *La Rivelazione del Buddha*, 2 voll., Milano, A. Mondadori, 2001-2004, II vol., pp. 697-745.

qualsiasi significato. La conoscenza che può dar luogo, è il presupposto di qualsiasi conoscenza, quindi non è possibile giustificarla in base ai mezzi di conoscenza e/o alle cose conosciute, perché conoscenza, mezzi della conoscenza e cosa conosciuta sono espressioni che distinguono aspetti di un'unica realtà, e rispecchiano una non-tesi, come detto all'inizio.

Lo stallo cognitivo che una non-tesi può produrre, sta nel fatto che non vi si può opporre, perché per opporvisi la si deve presupporre, trasformandola in tesi; ma ciò è quello che si vorrebbe che fosse la non-tesi, ma che in effetti non è. O si accetta il contenuto di significato della non-tesi, e dunque tutte le conseguenze pratiche e teoriche, o, se non la si accetta, si sappia che non può essere negata. Non è possibile la discussione critica di una non-tesi, che non finisca per essere avviluppata ad essa, data come già ammessa fin dal principio della discussione. La discussione critica è tale solo nei confronti di qualche tesi determinata. Ecco allora che, anche nel caso della dottrina buddhista della coproduzione condizionata, l'unica posizione critica che si può assumere è passare ad un altro genere di discorso; ad esempio ammettendo che la 'coproduzione condizionata' ha valenza del tutto soggettiva, non rispecchiando, come essa stessa sostiene, alcunché di concreto, effettivamente esistente. Come la sofistica antica, anche il buddhismo sostiene che ciò che è indipendente dal pensiero, è quindi non può essere misurato, è un puro simulacro. La conseguenza di ciò, allora, è che tutto deve dipendere dal pensiero, anche nella sua forma di fede acritica. Ma è problematico il rapporto del pensiero con l'essere della realtà, il quale, se dipende dal pensiero, rischia di essere meramente soggettivo. Il rischio è quello che così facendo alla fine si affermi che la realtà è solo soggettivamente apparente, anche nel caso, paradossale, che non vi sia, in realtà, un sé determinato a pensarla. Quindi alla fine tutto, dipendendo dal pensiero, potrebbe essere soltanto un simulacro, privo di natura propria.

CAPITOLO VIII

8.1.0-Friedrich Nietzsche: L'arte, il mistero della vita e la parola.

Quella che a nostro parere sembra essere la filosofia di Friedrich Nietzsche ci sembra rappresenti l'estremo messaggio del protagonismo che si sia presentato sulla scena filosofica della cultura moderna e contemporanea: l'uomo considerato come essenzialmente misura e creatore di valutazioni, la genealogia delle sue forme sociali di vita e di sapere come originantesi dalla illusione, l'assenza di una verità stabile ed assoluta. In questo elaborato non tenteremo neppure di offrire una visione complessiva della filosofia di Nietzsche; anzi, ammetteremo fin da subito che noi non abbiamo capito bene in che cosa consisterebbe la filosofia di questo autore del XIX secolo. Ci sembra di non averlo capito, non perché non abbiamo letto almeno alcuni dei suoi libri, quelli che ritenevamo più importanti, e perché non ci siamo sforzati di comprenderne il senso, ricco di rimandi culturali e di spirito polemico; e non perché non abbiamo letto, e altresì cercato di comprendere, opere che trattano criticamente della sua filosofia⁴²⁹. Riteniamo, invece, che il modo migliore di avvicinarsi al dire di N., sia quello di ascoltarlo, farlo vibrare entro di sé, senza la pretesa di poterlo veramente capire, cosa che riteniamo molto difficile. Per offrire una esemplificazione del nostro atteggiamento nei confronti del dire di N, sarebbe come, mentre passeggiamo attraverso i prati di una campagna fiorita, e

⁴²⁹ Per una edizione di riferimento delle Opere: F. NIETZSCHE, *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. Milano, Adelphi, 1964 sgg.; per il testo critico tedesco dell'edizione Colli - Montinari, cfr. [<http://www.nietzschesource.org/>]. Le opere da noi prese in esame sono specificate nella bibliografia finale, al punto A1. Per un inquadramento della filosofia di Nietzsche nell'epoca post-hegeliana e in generale nella storia della filosofia moderna e contemporanea, cfr. K. LOWITH, *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo 19.*, trad. it. di G. Colli, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. Zurich 1941); ID., *Dio, Uomo e Mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, trad. it. Roma, Donzelli, 2000 (or. 1967). Ci sembrano significative le seguenti monografie critiche (per un elenco completo della bibliografia critica a nostra conoscenza cfr. bibliografia finale B1): K. LOWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2003³ (or. 1. ed. 1935, 2. ed. ampliata 1955); K. JASPERS, *Nietzsche: introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di L. Rustichelli, trad. it. Milano, Mursia, 1996 (or. 1936; Berlin - New-York 1974); E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. Venezia, Marsilio, 1993⁴ (or. Stuttgart 1960); G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1992 (or. 1962); J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966; P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. Milano, Adelphi, 1981 (or. 1969); S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972; G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, trad. it. di A. Zanzotto, trad. it. Milano, SE, 1994 e 2006 (or. Paris 1973); G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 2007⁵ (or. 1974); F. MASINI, *Lo scriba del caos: interpretazione di Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 1978; R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, prefazione di M. Cacciari, Macerata, Quodlibet, 2000 (or. 1982); G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Milano, Franco Angeli, 1998³ (saggi precedenti al 1985). Per dei commenti ci sembrano significativi: G. PASQUALOTTO, Commento a F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, introduzione e commento di G. Pasqualotto, traduzione di S. Giametta, trad. it. Milano, RCS Rizzoli BUR, 1997⁷, pp. 363-546; G. BRIANESE, Commento a F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli ovvero come fare filosofia col martello*, a cura di G. Brianese e C. Zuin, trad. it. e com. Bologna, Zanichelli, 1996, pp. 206-272; V. VITIELLO e E. FAGIUOLI, Commento a F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, edizione commentata a cura di V. Vitiello e E. Fagioli, traduzione di U. Fadini, trad. it. Milano, Mondadori, 1996 e 2003; A. ORSUCCI, *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2001; G. UGOLINI, *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche*, Roma - Bari, Laterza, 2007.

ascoltiamo il cinguettio degli uccelli che lì dimorano, essere interessati non a capire che cosa intendono magari dire e dirci quegli esseri attraverso il loro cinguettio, cosa che riteniamo davvero difficile, se non impossibile, ma a percepire la piacevolezza e la bellezza delle variazioni di intensità del loro canto.

Ci sembra che N. esiga da noi una promessa, un impegno, per incominciare a percepire il mondo in maniera diversa; se prima della sua lettura, il mondo era colorato, dopo potrebbe risultare più colorato; se prima della sua lettura il mondo sembrava crudele, dopo potrebbe sembrare più crudele. In effetti, il gioco che intratteniamo con le parole di N., con le sue ardite metafore, sembra tutto concentrato nell'imparare a percepire variazioni d'intensità, dove prima sembrava che non ci fossero. Sembra che le parole di questo autore ci conducano non tanto a comprendere i segreti riposti del suo animo fatto parola, o i loro più o meno esoterici sensi intenzionali, quanto proprio noi stessi. Ecco, allora, che potremmo concludere dicendo che cercare di comprendere il senso delle parole di Nietzsche equivale a cercare di comprendere se stessi. Infatti, non possiamo sgravarci, anche se volessimo, dal peso rappresentato dal fatto che proprio noi percepiamo le sue parole, e proprio il nostro corpo vibra con esse; l'intenzione di N., il suo in sé e per sé, è del tutto separato dal nostro percepire, dal nostro corpo, dal nostro pensiero.

N. sembra affermare una insanabile ed incolmabile frattura tra soggetto ed oggetto; la loro distinzione sembra per lui incomprensibile, inspiegabile, impensabile. La sostanza dell'oggetto sembra dipendere totalmente dal soggetto, ed il soggetto sembra disseminato in tutto il corpo, inteso ora come il vero sé dell'uomo, senza più punti di riferimento e centro. L'oggetto è concepibile in quanto è valutato e reso valore dal sé, forza in un campo di forze, ed esso sembra pensabile in quanto percepito come origine di una variazione d'intensità del campo di forze. L'oggetto è tale in quanto intuito in modo a-razionale ed immediato: in questo senso l'oggetto è svuotato di significato.

Di fronte a noi, sembra dire N., si trova un mondo dominato dal caso, caotico, dalla cieca necessità, senza senso; di esso percepiamo variazioni d'intensità. Il mondo è il concetto di un 'in sé e per sé' quando è stato svuotato di tutto il suo possibile significato, come scopo, intenzione, meta (WzM 675)⁴³⁰, e lo si è riempito della valutazione che solo da noi nasce; il valore dell'in sé e per sé della cosa, dell'oggetto, lo creiamo noi, e il suo significato è una nostra interpretazione, posta in atto scegliendo tra innumerevoli possibili significati (WzM 481). La frattura tra soggetto e cosa sembra così tanto grande da non poter più nemmeno essere perce-

⁴³⁰ F. NIETZSCHE, *La Volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, trad. it. Milano, Bompiani, 2005²; d'ora in poi abbreviato WzM. Per una valutazione e una storia del testo, cfr. M. FERRARIS, *Storia della Volontà di potenza*, ivi, pp. 565-713.

pita; il soggetto ingloba in sé l'oggetto creando il suo valore, il suo significato, in base ad una sua prospettiva che consente di interpretarlo, creando così un ponte verso la cosa, di lunghezza imprecisata. La scelta tra gli innumerevoli e possibili significati dipende dalla prospettiva, ma anche dalla lunghezza del ponte. Non esiste l'oggetto in sé e per sé, il fatto, ma solo sue interpretazioni.

Del resto, che esista un senso, quello di volta in volta scelto, come quella superficie fittizia che l'artista crea per far percepire i contorni e gli spazi del mondo da lui rappresentato, è il motivo per il quale possiamo trovare la forza e la speranza per continuare a vivere, cioè semplicemente per vivere. L'arte rende vivibile la vita, creando artisticamente il suo senso e il suo valore, che viene nascosto in essa; sarà la conoscenza a ritrovare quel senso già postovi dentro dall'arte. L'arte è la *ratio essendi* della conoscenza, cioè valutazione, creazione di valore; la conoscenza la *ratio cognoscendi* dell'arte, compimento della valutazione, schema logico e linguistico. L'arte è l'origine in sé e per sé del valore, il presupposto della conoscenza; ma la conoscenza rende possibile percepirne e apprezzarne la bellezza, portare a compimento quella originaria valutazione.

Ma dire tutto questo non è sufficiente. Noi, in effetti, dobbiamo e vogliamo vivere, cioè essere; dobbiamo e vogliamo dire di sì alla vita. La vita viene percepita come variazioni d'intensità di dolore e piacere: il dolore e la gioia, la crudeltà e l'amore, la sfortuna e la fortuna, non sono che variazioni d'intensità del campo di forze che è la vita. Essa è, proprio per questo motivo, al di là del bene e del male, oltre questa distinzione di carattere moralistico. La morale non rispecchia un valore delle cose come sono in sé e per sé, ma è, piuttosto, come l'arte e la conoscenza, una interpretazione di tipo morale delle cose. L'in sé e per sé, in effetti, non esiste.

Vive il malvagio, come vive il buono; tra essi la differenza si pone nell'ordine di una gerarchia di valore. Se per un verso della gerarchia, ad esempio in ordine alla gradazione di malvagità, il malvagio domina sul buono, nel verso dell'ordine di gradazione di bontà, dominerà il buono sul malvagio. La vita possiede una gerarchia di valore che noi stessi stabiliamo; accade che il luogo del dominio, in cima alla gerarchia, sia occupato ora dagli uni ora dagli altri, siano questi buoni o cattivi. N. definisce il fatto, per certi versi sconcertante, che la gerarchia dei valori sembra non possedere al suo vertice un valore dominante di riferimento stabilito in modo definitivo e immutabile, cioè che la verità non orienta tale gerarchia, 'morte di Dio'.⁴³¹ N. avvia un discorso che potremmo pensare caratterizzato dal politeismo.

⁴³¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, versione di F. Masini, trad. it. Milano, Adelphi, 1993⁹ (or. 1881 – 1886), af. 125, pp. 162 sgg.

La vita va da sé; essa è volontà, la forma più generale ed indeterminata di volontà. La vita è volontà di potenza. Noi stessi siamo volontà di potenza. Tale volontà assume forme diverse, le quali sono delle sue maschere. Esse sono superfici in grado di rendere percepibile la variazione di intensità del campo di forze che pulsa nel fondo senza fondo della vita, fondo altrimenti inconcepibile. Tali forme, almeno le più fondamentali, possono essere: l'essere, la natura e la società, per quanto riguarda la realtà del mondo; l'arte, la conoscenza e la morale, per quanto riguarda l'interpretazione del mondo. Esse sono in rapporto sia agli esseri organici che a quelli inorganici; ma in particolare sono in rapporto all'uomo, essere simbolico e ancora indeterminato, l'uomo che misura e valuta. Per N. la parola tedesca 'uomo' (*Mensch*) è etimologicamente legata alla parola 'misura' (*Mensur*); l'uomo è fondamentalmente 'misurante'.⁴³²

Ma che cosa significa che la vita è percepita corporalmente come variazione d'intensità? Significa che la vita è mutevole, cambia forma, si trasforma, in una parola 'diviene'. La vita diviene oggetto di conoscenza quando è stata svuotata di tutti i significati, che le vengono attribuiti come cosa esistente in sé e per sé, ed è stata valutata da noi come qualcosa che è in perpetua trasformazione; la vita deve divenire. Anche noi che viviamo, dobbiamo divenire. In effetti, dovremmo anche ritenere che la vita vuole divenire; essa infatti possiede per se stessa una esuberanza, una potenza, che deve prorompere. La volontà di potenza è l'esistenza della vita, mentre la vita è l'essenza della volontà di potenza. Ma la vita, oltre a dovere e voler divenire, è; essa è l'eterno sì del suo volere e del suo dovere. In quanto la vita è, semplicemente è, non è un genere, un concetto, ma piuttosto origine che origina, spontaneamente. In quanto è, la vita è origine che origina senza scopo, spontaneamente ed arbitrariamente. In quanto vuole, la vita è volontà di potenza, le forme della quale la rendono percepibile, pensabile. In quanto deve, la vita è l'eterno ritorno delle variazioni di intensità, ciò che rimane identico nella vita, delle infinite qualità e quantità di cui ogni evento, che la compone, è composto.

Ogni evento della vita, in quanto oggetto di conoscenza, è un oggetto svuotato prima e poi riempito fino all'orlo di valutazione. L'evento è valore. Poiché esso subisce infinite trasformazioni e variazioni d'intensità, qualitative e quantitative, l'evento è interessato da un continuo processo di trasvalutazione. L'evento rappresenta, ogni volta che si ripresenta nel ri-

⁴³² Per la valutazione del movimento sofistico da parte di Nietzsche, cfr. WzM 427: "si mescolano i beni e i mali di origine diversa: il limite fra bene e male *si cancella* ... questo è il 'sofista'"; WzM 428: "La cultura greca dei sofisti era maturata da tutti gli istinti greci; appartiene alla cultura dell'epoca di Pericle, per la stessa necessità per cui *non* le appartiene Platone; ha i suoi precursori in Eraclito, in Democrito, nei tipi di scienziato dell'antica filosofia; trova espressione, ad esempio, nell'alta cultura di un Tucidide – e ha finito per avere ragione: ogni progresso del sapere gnoseologico e morale ha *riabilitato* i sofisti ... Il nostro pensiero odierno è molto simile a quello di Eraclito, di Democrito e di Protagora ... Basterebbe dire che il nostro pensiero è *protagorico*: infatti, Protagora sintetizzò Eraclito e Democrito"; WzM 429: "I *sofisti* non sono altro che dei realisti: riformulano tutti i valori e le pratiche comuni elevandole al grado di valori – hanno il coraggio, proprio di tutti gli spiriti forti, di *conoscere* la loro immoralità".

tornare, una valutazione diversa, cioè è un valore trasvalutato, sempre nuovo e diverso. Se questo sembra essere ciò che accade, allora subisce un continuo processo di trasvalutazione anche la gerarchia dei valori, che risultano dalla valutazione (artistica) degli eventi. Ora il rosore del crepuscolo appare, cioè è valutato, come bello, magari il più bello degli eventi, ora appare come brutto, magari il più brutto degli eventi.

L'uomo che, facendo parte di questo ciclo infinito di trasformazioni, ha compreso il valore di questo stesso infinito ciclo di trasformazioni, è l'uomo che trasvaluta, l'uomo che supera continuamente sé attraverso il valutare e valutarsi: sembra che N. intenda con questo tipo di uomo, l' 'Oltre-uomo' (*Uber-Mensch*). Se, come viene ritenuto anche dai critici, l'Oltre-uomo è colui che ha definitivamente superato il desiderio insito nello spirito di vendetta, potremmo trovarci di fronte al problema tipico delle 'cause perse', cioè di quelle cause che, per le conseguenze umane e culturali che comportano, portano l'uomo a situazioni assurde e paradossali, non necessariamente da considerarsi non luoghi di tipo utopico; tuttavia vorremmo rilevare che, in base a considerazioni di tipo storico, ciò che è essenzialmente culturale sembra desiderare, per la sua stessa essenza, vendicarsi.⁴³³

La vita possiede un senso tragico? La vita tende a manifestare il suo vero senso, se ne possiede uno, attraverso il dolore. La variazione di intensità qualitativa e quantitativa del dolore percepito, manifesta l'essenziale trasformarsi della vita. Se la vita è dolore, vuole però cercare di liberarsi da questo stesso dolore. Il superamento e la liberazione dal dolore accade per mezzo del piacere, che la vita deve possedere per sé; il piacere vuole il ritorno. La vita vuole il suo estinguersi, in quanto dolore, e il suo risorgere mutata, ma sempre eguale nella sua variazione d'intensità, per mezzo del piacere. Il dolore è la vita che si smembra, diventando immenso caos. Il piacere è determinato dal *principio individuationis*, è l'essere in sé della cosa come dotata di una precisa forma. Ma anche il dolore è individuato, come anche il piacere è uno smembrarsi, un perdersi, uno svanire. Se nel dolore possiamo vedere la maschera di Dioniso, nel piacere possiamo vedere la maschera di Apollo. Quest'ultimo vuole la separazione, l'isolamento delle cose, alle quali dona la precisa forma in base alla quale ogni cosa può essere quella particolare cosa, può essere se stessa come cosa. Non dobbiamo pensare che l'essere se stessa della cosa riguardi una identità logica ed assoluta. Se la cosa, come facente parte dell'essere della vita, deve divenire come la vita stessa, la pura cosa 'in sé e per sé' non può esistere; la cosa sarà sempre in qualche modo impura. Proprio perché tale, la cosa reclama il suo altro, la cosa vuole distruggersi. Ma questo distruggersi non è da intendersi come un

⁴³³ Anche se riferite all'assurdità del Marxismo-Leninismo applicato come ingegneria sociale, in riferimento al concetto di 'causa persa' (e alla sua eventuale difesa), ci sembrano significative le riflessioni di S. ZIZEK, *In difesa delle cause perse: materiali per la rivoluzione globale*, trad. it. Milano, A. Salani, 2009 (or. 2008).

annientamento, ma come un ritorno nel caos che è origine che origina, spontaneamente. Il ritorno al caos originario è la ricostituzione dell'unità originaria, nel dolore. La distruzione della cosa conduce al caos, e al dolore che gli è proprio, e il risorgere della cosa nella sua individuazione, attraverso il suo costitutivo piacere, conduce nuovamente al dolore della vita, nel piacere del possedere una determinata ed individuata forma. Questo ciclo eterno di morte e rinascita, nella loro reciproca opposizione e complementazione, è il senso tragico della vita; nell'unità originaria di dolore e piacere, nel caos originario della vita che distrugge e crea forma, le maschere di Dioniso e Apollo parlano l'uno il linguaggio dell'altro.

Presentando e commentando il giovanile testo nietzscheano intitolato *Su verità e menzogna in senso extramurale*, proviamo ad approssimare il senso di ciò che noi stessi percepiamo, attraverso quelle parole, riguardo al fondamentale ambito della natura del linguaggio e della conoscenza nella riflessione filosofica del pensatore tedesco.

8.1.1.-Su Verità e Menzogna in senso extramurale. ⁴³⁴

(1) In un qualche angolo remoto dell'universo che fiammeggia e si estende in infiniti sistemi solari, c'era una volta un corpo celeste sul quale alcuni animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della «storia universale»: e tuttavia non si trattò che di un minuto. Dopo pochi sussulti della natura, quel corpo celeste si irrigidì, e gli animali intelligenti dovettero morire. Ecco una favola che qualcuno potrebbe inventare, senza aver però ancora illustrato adeguatamente in che modo penoso, umbratile, fugace, in che modo insensato e arbitrario si sia atteggiato l'intelletto umano nella natura: ci sono state delle eternità, in cui esso non era; e quando nuovamente non sarà più, non sarà successo niente. Per quell'intelletto, infatti, non esiste nessuna missione ulteriore, che conduca al di là della vita dell'uomo. Esso è umano, e soltanto il suo possessore e produttore può considerarlo con tanto *pàthos*, come se in lui girassero i cardini del mondo. Se fosse per noi possibile comunicare con la zanzara, verremmo a scoprire che anch'essa con lo stesso *pàthos* nuota nell'aria dove si sente come il centro che vola di questo mondo. Non c'è niente in natura di così spregevole e dappoco che con un piccolo soffio di quella facoltà conoscitiva non si possa gonfiare come un otre; e allo stesso modo in cui qualsiasi facchino vuol avere i suoi ammiratori, anche il più orgoglioso degli uomini, il filosofo, è convinto che da ogni lato gli occhi dell'universo siano puntati telesopicamente sul suo fare e sul suo pensare.

⁴³⁴ La traduzione è di Sergio Givone (ed. Newton Compton). Per una riflessione critica su questo testo e sul tema della natura metaforica del linguaggio nella riflessione filosofica di Nietzsche, cfr. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, cit., spec. pp. 41-86.

N. getta uno sguardo oltre il buio dei vuoti spazi del Caosmo occupati dal tempo e dall'eternità; il suo è uno sguardo beffardo e parodistico. "Che cosa c'è?", sembra domandarsi N., oltre la tracotante volontà di conoscenza dell'uomo: l'essere o non piuttosto il nulla? L'uomo occupa un angolo remoto dell'universo ed è sempre nell'imminenza della morte. L'uomo non ha una missione, un compito, che vada oltre la sua vita di essere mortale. L'uomo vive del finito e nel finito di una vita che si trova racchiusa tra due attimi successivi, di cui il secondo ci è sempre sconosciuto ed estraneo; della morte non possiamo avere esperienza. Se questa è la realtà dell'esistenza umana, la conoscenza intellettuale del filosofo non può arrogarsi in modo tracotante la pretesa di dire una verità che vada oltre questa angosciosa realtà; se lo fa, sappia che egli così facendo non è così dissimile da un insignificante insetto che, all'oscuro di quella realtà, crede invece di essere al centro dell'universo, in possesso di una sicura verità. La verità non è la realtà.

(2) E' degno di nota che a tanto giunga l'intelletto, qualcosa cioè che è concesso proprio solo come strumento ausiliario alle più infelici, alle più fragili, alle più transitorie delle creature, per conservarle un minuto nell'esistenza; giacché esse altrimenti, senza quel supporto, avrebbero tutte le ragioni a volatilizzarsi tanto rapidamente quanto il figlio di Lessing. Quella tracotanza legata alla conoscenza e alla sensibilità, nebbia accecante che sta davanti agli occhi e ai sensi degli uomini, inganna dunque sul valore dell'esistenza, portando in se stessa la valutazione più piena di lusinghe circa la conoscenza. Il suo effetto più generale è l'inganno ma anche gli effetti più particolari portano con sé qualcosa dello stesso carattere.

La conoscenza intellettuale serve all'uomo come strumento di sopravvivenza; egli è un niente, e ci vuole un niente per farlo scomparire. Questa condizione assurda ed insostenibile dell'esistenza umana, induce l'uomo, proprio per mezzo di quella conoscenza intellettuale, ad ritenere che la sua realtà non sia tale, cioè sia diversa; così facendo egli inganna se stesso.

(3) L'intelletto, come mezzo per la conservazione dell'individuo, sviluppa le sue forze più importanti nella simulazione; infatti è questo il mezzo attraverso cui si conservano gli individui più deboli, meno robusti, visto che a loro è negato di condurre la battaglia per l'esistenza con le corna o con i morsi laceranti degli animali feroci. Nell'uomo quest'arte della simulazione tocca il suo culmine: qui l'ingannare, l'adulare, il mentire, e il fingere, lo sparlare dietro le spalle, il rappresentare, il vivere in una magnificenza d'accatto, il mascherarsi, le convenzioni che servono a nascondere, il recitare una parte dinanzi agli altri

e a se stessi, in una parola l'incessante svolazzare intorno a quella fiamma che è la vanità, tutto ciò così spesso è la regola e la legge che niente è più inconcepibile del fatto che tra gli uomini possa emergere un impulso onesto e puro verso la verità. Essi sono profondamente immersi in sogni e illusioni, il loro occhio scivola soltanto sulla superficie delle cose e non vede che «forme», in nessun modo la loro sensibilità conduce al vero, bastandole di ricevere stimoli ossia di giocare un gioco tattile sul dorso delle cose. Inoltre l'uomo durante la notte, per tutta la vita, si lascia ingannare in sogno, senza che il suo sentimento morale glielo impedisca; mentre devono esserci uomini che grazie alla forza di volontà hanno eliminato il russare. Che cosa sa propriamente l'uomo di sé? Davvero sarebbe capace, anche solo una volta, di avere di sé una percezione completa, come se si trovasse in una vetrina illuminata? Non gli tace la natura quasi tutto, anche riguardo al suo stesso corpo, per confinarlo e imprigionarlo in una orgogliosa e illusoria coscienza, lontano dal viluppo delle interiora, dal rapido flusso del sangue, dai nascosti brividi delle fibre? Essa ha gettato via la chiave: e guai all'infausta curiosità di guardare dalla camera della coscienza attraverso una fessura all'esterno e nel basso e guai al presentimento che l'uomo poggi su ciò che è spietato, avido, insaziabile, omicida e stia sospeso in sogno, nella sua beata ignoranza, per così dire sul dorso di una tigre! Dov'è mai, in quale parte del mondo, sotto questa costellazione l'impulso alla verità?

L'illusione creata dalla conoscenza intellettuale, conserva l'uomo in vita e gli insegna l'arte della simulazione. Egli vive la sua condizione umana quasi ignaro che sia una cruenta battaglia per la sopravvivenza; in mezzo a questa lotta egli vive simile quasi ad un ectoplasma, in grado solo di percepire variazioni di intensità sulla superficie delle cose, le quali non sono che vuote forme. Se questa è, di nuovo, la realtà, o forse l'illusione di realtà, come può nascere nell'uomo/ectoplasma un impulso, soltanto un impulso, che sia onesto e puro verso la verità, cioè la corretta conoscenza della realtà? Gli stimoli che egli riceve dalla natura, non sono che delle fugaci apparenze di percezione, essi non svelano la natura, che si tiene ben celata; sembra impossibile anche una sola soltanto piena percezione della realtà della cosa. La natura delle cose sembra irraggiungibile, poiché, se essa è accessibile soltanto attraverso la percezione dei sensi, ed essi sono così insufficienti, l'uomo è in effetti prigioniero all'interno delle sue stesse sensazioni, che non riescono neppure a percepire qualcosa che sia esterno al suo corpo. L'uomo sembra immerso in un sogno che sembra realtà, ignaro di star sognando, mentre in realtà sta dormendo sul dorso di una tigre!

(4) In quanto l'individuo vuole conservare se stesso di fronte ad altri individui, in uno stato di cose naturale egli si serve dell'intelletto per lo più soltanto per la simulazione; ma

poiché l'uomo vuole anche esistere, sia per bisogno sia per noia, socialmente e come in un gregge, stipula un patto di pace e si adopera per cancellare dal suo mondo almeno il più brutale *bellum omnium contra omnes*. Questo patto di pace porta qualcosa con sé, che è, come il primo passo verso il raggiungimento di quell'enigmatico impulso alla verità. A questo punto cioè viene fissato ciò che da allora in poi dovrà essere la «verità», il che significa che si è trovata una connotazione vincolante e uniformemente valida delle cose e che la norma linguistica istituisce anche le prime regole della verità; sicché si chiarisce qui per la prima volta il contrasto di verità e menzogna: il mentitore si serve delle connotazioni valide, le parole, per far apparire l'irreale come reale; egli dice per esempio d'essere ricco, mentre in questo caso la connotazione appropriata sarebbe «povero». Stravolge le convenzioni basilari attraverso scambi arbitrari o addirittura inversione dei nomi. Se fa questo a proprio vantaggio e anzi in modo da recare danno, la società non avrà più fiducia in lui e senz'altro lo bandirà da sé. Gli uomini qui fuggono non tanto il fatto di essere truffati, quanto il fatto di essere danneggiati attraverso la truffa. In fondo non è l'inganno che in questo caso essi detestano, bensì le brutte e nocive conseguenze di certi generi di inganni. Soltanto in un senso ristretto come questo l'uomo vuole anche la verità. Egli desidera gli effetti piacevoli, e atti a conservare la vita, della verità; verso la conoscenza pura, priva di conseguenze, egli è indifferente, ed ha addirittura un atteggiamento ostile verso le verità che possono essere dannose e distruttrici. Inoltre: che ne è delle convenzioni linguistiche? Sono forse strumenti della conoscenza, del senso della verità, nel senso che le connotazioni e le cose coincidono? Il linguaggio è allora l'espressione adeguata di tutte le realtà?

La corretta conoscenza della realtà, cioè la verità, si serve di uno strumento per rivelarsi fuggacemente all'uomo; il linguaggio. Esso lo vincola socialmente, lo riappacifica con i suoi simili, rendendo possibile connotare, in modo vincolante ed uniforme, le cose altrimenti inconnoscibili. Come abbiamo detto non è possibile raggiungere le cose attraverso la mera percezione, che non può mai essere piena. La connotazione delle cose da parte delle parole stabilisce anche la regola condivisa socialmente della verità, quella riguardante il corretto riferimento delle parole alle cose. Ma se la conoscenza dell'uomo è illusoria, proprio perché non fondata su alcuna piena percezione, e se, in conseguenza di questa illusorietà, essa simula di essere conoscenza, come possono delle parole, che sono convenzionali, anche attraverso delle connotazioni valide, far apparire come conoscenza reale questa stessa illusione? La verità possiede un forza e un significato di natura retorica.

L'uomo non teme tanto di essere ingannato, ma le conseguenze dell'inganno; egli desidera effetti piacevoli dall'inganno, atti a conservarlo in vita. Solo in questo senso limitato

l'uomo vuole la verità, come cioè qualcosa, che se pur inganna, offre degli effetti piacevoli, o almeno non scomodi. Inoltre l'uomo sembra del tutto disinteressato ad una conoscenza pura della realtà della condizione umana, che non può che essere illusoria, perché tale conoscenza pura sembra addirittura non avere alcun effetto sulla sua vita. Chiediamoci, inoltre: la parola connota in modo adeguato la cosa, tanto da poter supplire alle mancanze della conoscenza come suo strumento efficace?

(5) Soltanto uno smemorato può giungere a credere questo: che l'uomo è capace di una verità nel grado sopra descritto. S'egli non s'accontenta della verità in forma di tautologia e cioè di gusci vuoti, finirà sempre per prendere le illusioni per delle verità. Che cos'è una parola? Il riflesso sonoro di uno stimolo nervoso. Ma dedurre dallo stimolo nervoso l'esistenza d'una causa fuori di noi, è già il risultato d'una falsa e indebita applicazione del principio di causalità. Posto che nella genesi del linguaggio decisiva sia stata soltanto la verità, così come il punto di vista della certezza nelle connotazioni, come possiamo noi ancora dire: «La pietra è dura», come se per noi la «durezza» fosse altrimenti nota e non soltanto uno stimolo del tutto soggettivo? Noi suddividiamo le cose in generi, designiamo l'albero come maschile, la pianta come femminile: che trasposizioni arbitrarie! E quanto al di là del canone della certezza! Noi parliamo di un serpente: la connotazione non tocca che il muoversi torcendosi e quindi potrebbe anche adattarsi al verme. Quali abbreviazioni arbitrarie, e che preferenze unilaterali per questa o per quella proprietà di una cosa! Le diverse lingue poste l'una accanto all'altra dimostrano che nelle parole non è mai la verità che importa o l'adeguatezza dell'espressione: diversamente, infatti, non ci sarebbero così tante lingue. La «cosa in sé» (il che appunto sarebbe la pura verità senza scopo) risulta del resto del tutto inconcepibile all'inventore di un linguaggio e assolutamente non degna d'essere perseguita. Costui connota soltanto le relazioni delle cose con gli uomini, per l'espressione delle quali egli si serve delle più ardite metafore. Uno stimolo nervoso tradotto anzitutto in immagine! prima metafora. L'immagine nuovamente riplasmata in un suono! seconda metafora. E ogni volta un completo salto di orizzonte, dentro uno nuovo e del tutto diverso. Si può pensare a un uomo completamente sordo e che non abbia mai avuto percezione alcuna del suono e della musica: come costui osserva meravigliato sulla sabbia cose come le figure sonore di Chladni poi scopre che la loro causa è nel vibrare della corda e infine è pronto a giurare ormai di sapere cos'è ciò che gli uomini chiamano suono, così di tutti noi per quel che riguarda il linguaggio. Noi crediamo di sapere qualcosa delle cose stesse, quando parliamo di alberi, colori, neve e fiori e tuttavia non disponiamo che di metafore delle cose, che non esprimono in nessun modo le essenze originarie. Allo stesso modo in cui il suono prende l'aspetto di figura tracciata sulla sabbia, così l'enigma-

tica X della cosa in sé prende l'aspetto di uno stimolo nervoso, poi di un'immagine, infine di un suono. Dunque non c'è niente di logico nell'origine del linguaggio e tutto il materiale su cui e con cui più tardi l'uomo della verità, il ricercatore, il filosofo lavora e costruisce, vien fuori, se non proprio dal paese delle nuvole, certo in nessun caso dall'essenza delle cose. Riflettiamo in particolare sulla formazione dei concetti: ogni parola diviene senz'altro concetto, dal momento che essa non deve servire come ricordo per una esperienza originaria del tutto singolare e individualizzata, cui deve il suo sorgere, ma piuttosto deve adattarsi a innumerevoli casi più o meno simili e cioè, in senso stretto, mai identici, quindi a casi puramente diseguali. Ciascun concetto sorge dall'eguagliare il non eguale. Certamente mai una foglia è del tutto eguale a un'altra, e certamente il concetto di foglia è formato attraverso il lasciar cadere queste differenze individuali ossia attraverso la dimenticanza di ciò che distingue, sicché spunta l'idea che nella natura al di là delle foglie ci sia qualcosa come la «foglia», una sorta di forma originaria, sulla base della quale tutte le foglie sarebbero plasmate, disegnate, sfumate, colorate, graffite, dipinte, ma da mani inesperte, tanto che nessun esemplare possa riuscire corretto e sicuro come riflesso fedele della forma originaria. Noi chiamiamo un uomo «onesto»; perché costui oggi si è comportato così onestamente? Poniamo la questione. La nostra risposta tende a essere: a causa della sua onestà. L'onestà! è come dire di nuovo: la foglia è la causa delle foglie. Noi non sappiamo nulla di una tale qualità essenziale, che si chiama onestà, ma certo conosciamo innumerevoli azioni individuali e perciò disuguali, che noi attraverso la soppressione delle disuguaglianze paragoniamo e allora definiamo come azioni oneste; infine a partire da queste noi formuliamo una *qualitas* occulta cui diamo nome: onestà.

La parola è un riflesso sonoro seguito ad uno stimolo nervoso; percepisco la cosa, vengo stimolato nervosamente dalla sua immagine, e come reazione a questo stimolo emetto percucendo l'aria il suono percepibile: 'c-o-s-a'! La cosa non è pienamente percepibile, perché l'uomo è prigioniero nella percezione interna del suo corpo; inoltre la natura desidera celarsi. La percezione della cosa che è possibile, in modo del tutto fugace, è uno stimolo nervoso che si verifica davanti alla sua presenza; quest'ultimo produce un'altra sensazione, reattiva, percepibile dai sensi: un suono. Il suono è reattivo, è causato da una percezione interna al corpo. Dunque non riguarda, anch'esso, qualcosa che sta fuori del corpo, ma soltanto uno stimolo soggettivo. La parola non riguarda dunque la corretta conoscenza della realtà, ma soltanto una reazione ad uno stimolo soggettivo del tutto interno al corpo dell'uomo; del resto non si spiegherebbe diversamente neppure la diversità delle lingue. Se infatti la parola consentisse la conoscenza corretta della realtà, cioè se esprimesse la verità, dovrebbe esserci una sola lingua, la lingua propria dell'essenza della natura stessa.

La parola è invece una trasposizione arbitraria dal piano delle proprietà propriamente umane dell'uomo a quello delle cose; è una abbreviazione arbitraria ridotta a segno di una complessità della realtà inconcepibile altrimenti; è una relazione arbitraria che mette in contatto mondo dell'uomo e mondo delle cose. In breve la parola è un antropomorfismo che ha soltanto valore metaforico. Infatti lo stimolo nervoso provocato dalla mera presenza della cosa si trasforma in una immagine dal valore metaforico. Lo stimolo nervoso provocato dalla mera presenza dell'immagine nella coscienza si trasforma in suono, anch'esso dal mero valore metaforico. Se la presenza della cosa percepita si trasforma in metafora, a maggior ragione accadrà per l'essenza della cosa, cioè la sua autentica natura, che sarà quindi inattingibile e del tutto separata dalla capacità conoscitiva dell'uomo, cioè una mera sensazione soggettiva. Potremmo parlare di mero sentore della cosa in sé, arbitrario, metaforico e soggettivo. N. conclude così che l'origine del linguaggio non riguarda alcunché di fattivo e concreto da un punto di vista razionale, dunque è del tutto illogica.

Se passiamo dalla parola al concetto, le cose non cambiano. Infatti il concetto, in base a quanto finora detto, non nasce dal ricordo di una esperienza originaria e sempre identica della cosa, ma da un adattamento a situazioni sempre diverse, che vengono ridotte ad unità tramite un'eguagliamento delle disuguaglianze percepite. Ma questa uguaglianza delle disuguaglianze, che ripetiamo non nasce dal ricordo di una esperienza originaria della cosa, nasce altresì dall'oblio della diversità di ciò che è disuguale. Quindi si crede arbitrariamente che vi sia una identità originaria sottesa a questa disuguaglianza, una identità appunto dimenticata. Ecco spiegata allora la reminiscenza di platonica memoria, quella che consente di riconoscere l'identità a cui la diversità, la differenza delle cose, rimanda quasi per magia. L'idea platonica, la forma originaria sempre identica sottesa alla diversità dell'esperienza concreta della cosa, è soltanto una qualità occulta della cosa, del tutto illogica ed irrazionale.

(6) La dimenticanza di ciò che è reale e individuale ci dà il concetto così come anche la forma, laddove invece la natura non conosce né forme né concetti, e neppure generi, bensì soltanto una X per noi inattingibile. Del resto anche la nostra contrapposizione di individuo e genere è antropomorfa e non scaturisce dalla natura della cosa, anche se noi non ci arrischiamo a dire che non la esprime: questa infatti sarebbe un'affermazione dogmatica e in quanto tale non dimostrabile, come quella che le si oppone.

(7) Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, che sono state sublimite, tradotte, abbellite poeticamente e retoricamente, e che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde,

canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni, metafore, che si sono consumate e hanno perduto di forza, monete che hanno perduto la loro immagine e che quindi vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete. Noi continuiamo a non sapere da dove scaturisca l'impulso alla verità: giacché noi finora abbiamo preso atto del dovere, che la società impone per esistere, di essere sinceri, e cioè di usare le metafore secondo le consuetudini; il che significa, da un punto di vista morale: noi abbiamo preso atto del dovere di mentire secondo una salda convenzione, di mentire cioè tutti insieme in uno stile vincolante per tutti. Ora, certamente l'uomo si dimentica che le cose stanno così; dunque egli mente nel modo indicato, incoscientemente e per consuetudini secolari - e proprio attraverso questa incoscienza, proprio attraverso questo dimenticare egli perviene al sentimento della verità. Insieme con il sentimento d'essere obbligato a designare una cosa come rossa, una seconda come fredda e una terza come muta, sorge in lui un impulso che ha per scopo la verità: per contrasto con il mentitore, cui nessuno crede e che tutti escludono, l'uomo si convince della dignità, della fidatezza e dell'utilità della verità. Egli pone ora il suo agire, in quanto essere razionale, sotto il dominio delle astrazioni: non sopporta più di lasciarsi trascinare dalle impressioni in concetti tiepidi e incolore, per legare ad essi il carro della sua vita e del suo agire. Tutto ciò che separa l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di piegare ad uno schema le metafore intuitive, quindi di risolvere un'immagine in un concetto; infatti nell'ambito di tale schematismo è possibile ciò che non lo sarebbe mai con le prime impressioni intuitive: costruire un ordinamento piramidale secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, privilegi, sottodivisioni, limitazioni che stia di fronte all'altro mondo delle prime impressioni come ciò che è più solido, più generale, più conoscibile e dunque come ciò che è più perentorio e imperativo. Mentre ciascuna metafora intuitiva è individuale e senza niente di eguale a sé tanto da saper sottrarsi a qualsiasi catalogazione, la grande costruzione dei concetti attesta la rigida regolarità di un *columbarium* romano e ispira alla logica quel rigore e quella freddezza che sono propri della matematica. Chi si ispira a questo rigore, potrà credere a malapena che anche il concetto, fatto d'osso come un dado a otto facce e rovesciabile come questo, tuttavia non persiste che come il residuo di una metafora, e che l'illusione della artistica trasposizione di uno stimolo nervoso in immagine, se non è la madre certo è la progenitrice del concetto. Però all'interno di questo gioco di dadi dei concetti è «verità» l'uso di qualsiasi dado conformemente alle prescrizioni: contare con precisione i punti segnati, tenere cataloghi esatti e non sovvertire mai l'ordine gerarchico e la successione delle classi. Come i romani e gli etruschi spartivano il cielo per mezzo di rigide linee matematiche e in ciascuno spazio così delimitato confinavano un dio, così ciascun popolo ha sopra di sé un tale cielo concettuale spartito matematicamente e capisce che se si vuol giungere alla verità ciascun dio

concettuale debba essere ricercato soltanto nella sua sfera. Qui si può di certo ammirare l'uomo come un potente genio della costruzione, capace di ergere su fondamenta mobili e per così dire sull'acqua corrente un arco concettuale infinitamente complicato; e di certo per trovare stabilità su tali basi bisogna che la costruzione sia fatta di ragnatele, così leggera da lasciarsi trasportare dalle onde e così salda da non essere soffiata via dal vento. In questo modo l'uomo, come genio costruttivo, s'innalza al di sopra delle api: queste costruiscono sulla cera, ch'esse raccolgono dalla natura, egli invece sulla più sottile materia dei concetti, che deve fabbricarsi da sé. Egli è da ammirare - ma non a causa del suo impulso verso la verità, verso la conoscenza pura delle cose. Se qualcuno nasconde un oggetto dietro un cespuglio, e poi torna lì a cercarlo e lo trova, non è che per lui ci sia molta gloria in questo cercare e trovare: ma proprio così stanno le cose quanto alla ricerca e alla scoperta della «verità» entro l'ambito della ragione. Se io produco la definizione di un mammifero e poi dichiaro, alla vista di un cammello: guarda, un mammifero! certo con questo una verità viene portata alla luce, ma essa è di valore limitato, mi pare; in tutto e per tutto essa è antropomorfica e non contiene un solo singolo punto che sia «vero in sé», reale e universalmente valido, al di là della prospettiva dell'uomo. Il ricercatore di simili verità in fondo non cerca che la metamorfosi del mondo nell'uomo; egli si affatica per comprendere il mondo come cosa umana e nel migliore dei casi consegue con la sua lotta il sentimento di un'assimilazione. Allo stesso modo in cui l'astrologo considera le stelle al servizio dell'uomo e le tratta in connessione con la sua felicità e il suo dolore, così un tal ricercatore tratta tutto il mondo come asservito all'uomo, come l'eco infinitamente ripetuta di un suono originario, come il riflesso moltiplicato di un'immagine originaria, ossia dell'uomo. Il suo procedimento è questo: considerare l'uomo come misura di tutte le cose, dove però si incomincia con un errore, che consiste nel ritenere che all'uomo queste cose siano date immediatamente, come puri oggetti. Egli dimentica dunque le metafore intuitive che stanno alla base in quanto metafore, e le prende per le cose stesse.

Quello che intendiamo con la parola 'verità' è, come abbiamo detto, un metafora; siccome la 'verità' si riferisce all'intero della realtà, la parola 'verità' è un esercito di metafore che, in quanto tali, non si riferiscono ad una esperienza reale della cosa, ma ad una conoscenza del tutto mediata, illusoria, caratterizzata dall'esercizio inconscio dell'oblio. Infine è una convenzione, persino una abitudine sociale. Se la verità è ritenuta tale da poter esprimere veramente una corretta conoscenza delle cose, accade soltanto perché si è persa memoria della sua origine illusoria, della sua genealogia radicata nella simulazione, nella maschera.

Se la società impone il dovere della sincerità, cioè di dire la verità, e se la verità non è che una parola metaforica di cui si è perduto memoria della sua origine nell'illusione, gli uo-

mini seguono l'abitudine di dire la verità o di mentire a motivo di una convenzione arbitraria e vincolante che hanno assunto tutti insieme per riuscire a vivere socialmente. Per questo motivo la verità e la menzogna hanno una origine extramorale, hanno origine in una illusione collettiva; da un punto di vista genealogico tra verità e menzogna non c'è reale differenza.

La verità rimanda ad un sentimento del sentirsi obbligati ad usare correttamente le parole rispetto i loro riferimenti; per far questo l'uomo è obbligato a costruire razionalmente il castello della sua conoscenza del mondo in base a regole, schemi, nonché concetti. L'uomo si auto-impone di sottomettere il suo agire al dominio delle astrazioni, rinunciando alla potenza euristica delle metafore basate su impressioni e intuizioni metaforiche. Questo gli consente di creare delle gerarchie di valori, ordinamenti di leggi; questo lo distingue dall'animale e dall'ectoplasma. L'intuizione metaforica della cosa salvaguarda una unicità difficilmente ripetibile della cosa intuita, perché la variazione d'intensità del sentire muta continuamente; le astrazioni concettuali consentono invece di sistemare le cose in un ordine ripetibile, di catalogarle in base a tipi dove l'unicità della cosa intuita è irrimediabilmente perduta ed obliata. Ma così facendo si è dimenticata anche l'origine del concetto stesso, che è una trasposizione artistica dal valore illusorio di uno stimolo nervoso in immagine. L'origine del concetto è casuale, è un getto di dadi.

Ma nel gioco sociale della verità, tra gli obblighi che essa impone, che l'uomo si auto-impone, c'è quello di lasciare immutate le cose, di non rovesciare le gerarchie di valori. A tal fine l'uomo costruisce una immensa ragnatela di relazioni ed ordini, impermanente ed inconsistente da un punto di vista concreto, che rendono stabile la realtà; una immensa costruzione galleggiante su una massa liquida ed instabile di concetti, illusioni obliate, non fondata sulla essenza vera della natura. L'uomo proietta sé nel mondo tramite la costruzione di relazioni, che rendono tale mondo ordinato in base a proprietà soltanto umane, antropomorfismi: **l'uomo, così inteso, è misura di tutte le cose.** Ma inizia a costruire tali relazioni partendo erroneamente da oggetti che crede siano cose percepite in modo pieno ed immediato, cose in sé, mentre sono soltanto stimoli nervosi trasformati in immagini e suoni, quindi metafore.

(8) Soltanto attraverso la dimenticanza di quel primitivo mondo di metafore, soltanto attraverso l'indurimento e l'irrigidimento di una originaria massa di immagini sgorgante con flusso impetuoso da quella facoltà originaria che è la fantasia umana, solo attraverso la fede invincibile che questo sole, questa finestra, questo tavolo siano delle verità in sé, in breve solo se l'uomo si dimentica di sé come soggetto e anzi come soggetto che crea artisticamente, egli può vivere con tranquillità, con sicurezza e con coerenza; se gli fosse possibile uscire solo per un attimo dalle pareti di questa fede che lo tiene prigioniero,

immediatamente della sua «autocoscienza» non ne sarebbe più nulla. Già gli costa molta fatica ammettere che l'insetto o l'uccello percepiscono un mondo del tutto diverso rispetto a quello dell'uomo, e che chiedersi quale sia la più giusta delle due percezioni è assolutamente privo di senso, poiché qui si dovrebbe misurare in base al paradigma della giusta percezione e cioè in base a un paradigma che non esiste. Ma in generale a me sembra che la giusta percezione - il che significherebbe l'espressione adeguata di un oggetto nel soggetto - sia un'assurdità contraddittoria: infatti tra due sfere assolutamente separate come tra soggetto e oggetto non c'è nessuna causalità, ma semmai una relazione estetica, ossia, secondo me, una trasposizione allusiva, una traduzione che tenta di fare il verso in un linguaggio del tutto estraneo. Ma a tale fine ci vorrebbe comunque una sfera intermedia e una forza intermedia in cui liberamente poetare e inventare. La parola apparenza contiene molte seduzioni, perciò io la evito il più possibile: infatti non è vero che l'essenza delle cose si manifesti nel mondo empirico. Un pittore, cui mancassero le mani e che volesse esprimere con il canto l'immagine che gli si agita di fronte, svelerà sempre qualcosa in più con questo scambio di ambiti di quanto il mondo empirico non sveli dell'essenza delle cose. Perfino il rapporto tra uno stimolo nervoso e l'immagine che ne è ricavata non è necessario; quando però la stessa immagine è ricavata milioni di volte e trasmessa per molte generazioni, finendo con l'apparire sempre a tutti gli uomini come lo stesso esito d'uno stesso principio, allora finisce per acquistare per tutti lo stesso significato, quasi che fosse l'unica immagine necessaria e quasi che quel rapporto tra l'originario stimolo nervoso e l'immagine indotta sia uno stretto rapporto di causalità; così come un sogno, che si ripetesse eternamente, sarebbe senz'altro sentito e giudicato come realtà. Ma l'indurimento e l'irrigidimento di una metafora non accreditano per niente la necessità e l'inconfutabile giustizia di questa metafora.

Solo l'oblio della origine vera del concetto, cioè di essere una trasposizione artistica, dal valore illusorio, di uno stimolo nervoso in immagine, consente all'uomo di vivere tranquillamente; egli crede, ha fede, vuole che le cose del mondo siano verità in sé. L'uomo, dice N., si dimentica di sé come soggetto, il quale costruisce la realtà come rete di relazioni per poterci vivere, e non riesce a rapportarsi a tale realtà in modo immediato, perché non riesce a percepire pienamente un mondo esterno al suo corpo. Tra le due sfere del soggetto e dell'oggetto si apre un abisso senza fondo (*Abgrund*), tanto che l'unico ponte possibile tra essi è quello creato da una trasposizione estetica; non v'è tra essi alcun possibile rapporto causale! La verità è un prodotto della fantasia.

(9) Chiunque abbia familiarità con riflessioni del genere, ha provato una profonda diffidenza: contro una simile forma di idealismo, ogni volta che si è perfettamente convinto dell'eterna coerenza, della generale validità e dell'infallibilità delle leggi di natura; sicché ne ha tratto questa conclusione: qui tutto, per quanto noi penetriamo nelle altezze del mondo telescopico e nelle profondità di quello microscopico, è sicuro, architettato, infinito, fatto con misura e senza lacune; la scienza avrà eternamente da scavare in questi pozzi con successo e tutto ciò che si troverà sarà messo in connessione senza che si contraddica. Come tutto ciò somiglia poco ai prodotti della fantasia: se infatti si trattasse di questo, da qualche parte l'apparenza e l'irrealità dovrebbero venir fuori. Invece bisogna proprio dire: se ciascuno di noi avesse, per sé, una diversa percezione, se noi potessimo percepire ora come uccelli, ora come vermi, ora come piante, oppure sulla base dello stesso stimolo nervoso uno di noi vedesse rosso e l'altro blu, e a un terzo la stessa cosa apparisse un suono, allora nessuno parlerebbe a proposito della natura di conformità alla legge, ma la si concepirebbe piuttosto, questa conformità, come una creazione del tutto soggettiva. Inoltre: cos'è per noi in generale una legge di natura? In sé non ci è nota, bensì soltanto nella sua relazione con altre leggi di natura, le quali a loro volta ci sono note soltanto come relazioni. Tutte queste relazioni dunque non fanno che rimandare le une alle altre, mentre le loro essenze in tutto e per tutto risultano a noi incomprensibili; soltanto ciò che noi vi aggiungiamo, il tempo, lo spazio, dunque i rapporti di successione e i numeri, ci sono realmente noti. Tutto ciò che di prodigioso noi ammiriamo nelle leggi di natura ed esige da noi spiegazione e potrebbe portarci a diffidare dell'idealismo, sta proprio tutto e soltanto nel rigore matematico e nell'insuperabilità delle rappresentazioni spaziali e temporali. Queste siamo noi a produrle in noi stessi e da noi stessi con quella necessità con cui il ragno tesse la tela; se noi siamo costretti a concepire tutte le cose soltanto sotto queste forme, allora non c'è da meravigliarsi che noi in tutte le cose propriamente percepiamo soltanto queste forme: tutte infatti devono portare in sé le leggi del numero e il numero è proprio la cosa più prodigiosa nelle cose. Tutta la conformità alle leggi, che ci fa impressione sia nel corso degli astri sia nel processo chimico, in fondo coincide con quelle proprietà che noi introduciamo nelle cose, sicché siamo noi a impressionare noi stessi. Da ciò risulta allora che quell'artistica formazione di metafore, con la quale in noi comincia qualsiasi forma di sensazione presuppone già quelle forme e dunque è in esse che si realizza. Soltanto in virtù della salda persistenza delle forme originarie si spiega la possibilità che l'edificio concettuale debba poi a sua volta costituirsi in base alle metafore stesse. Si tratta infatti di un'imitazione dei rapporti spaziali, temporali e numerici nel campo delle metafore.

In questa parte del saggio nietzscheano appare chiaramente la profonda somiglianza con la posizione filosofica kantiana; certo un Kant rivisto e corretto secondo una concezione 'idealistica' tutta nietzscheana. La formazione artistica di metafore e concetti è subordinata alle forme pure della soggettività: spazio, tempo, numero. Le leggi di natura non fanno altro che rimandare a delle relazioni, e queste ad altre relazioni di relazioni; l'essenza delle leggi della natura, come delle relazioni, non ci può essere nota. Esse sono costruzioni basate su quelle forme pure della soggettività; la differenza con la posizione idealistica sta nel fatto che N. pensa che, attraverso il rigore matematico, possa essere assicurata una qualche oggettività rigorosa ed obiettiva. Attraverso il numero, o grazie ad esso, si supera una pura ed arbitraria posizione soggettivistica. Dunque siamo noi a mettere nella natura la conformità a leggi che si pensa essa possieda per se stessa; noi, dice N., finiamo con l'impressionare noi stessi. Ed è in base alle forme pure della soggettività e alla loro persistenza, che si può sostenere che tutto l'edificio della conoscenza è fondato soltanto su delle intuizioni metaforiche: si tratta, dice N., di una **imitazione dei rapporti spaziali, temporali e numerici nel campo delle metafore.**

(10) Alla elaborazione dei concetti lavora originariamente, come abbiamo visto, il linguaggio, e in tempi successivi la scienza. Allo stesso modo in cui l'ape allestisce le sue celle e nello stesso tempo le riempie di miele, così la scienza lavora instancabilmente a quel grande *columbarium* dei concetti che è il cimitero delle intuizioni, e vi costruisce sempre nuovi e più alti piani, e puntella, ripulisce, rinnova le antiche celle e anzitutto s'adopera per riempire quello smisurato edificio a compartimenti e collocarvi in ordine l'intero mondo empirico, ossia il mondo antropomorfo. Se già l'uomo d'azione vincola la sua vita alla ragione e ai suoi concetti, per non essere spazzato via e per non perdersi, a sua volta il ricercatore costruisce la sua capanna proprio sotto la torre della scienza, per aiutarne lo sviluppo e per trovare un riparo sotto il bastione che già c'è. E di riparo ha bisogno: giacché ci sono potenze terribili che continuamente gli si fanno incontro e contrappongono alla verità scientifica delle «verità» di tutt'altro genere e dalle insegne più varie.

(11) Quell'impulso verso la formazione di metafore, quell'impulso fondamentale dell'uomo di cui neppure per un attimo non si può non tenere conto, perché allora non si terrebbe conto dell'uomo, è in realtà non represso e anzi a malapena controllato, dal momento che con i suoi prodotti evanescenti, ossia i concetti, viene edificato un nuovo mondo, regolare e saldo come un baluardo. Esso cerca per sé un nuovo ambito d'azione, un nuovo alveo, e lo trova nel mito e in generale nell'arte. Continuamente scompagina i cataloghi e gli scomparti dei concetti esibendo nuove trasposizioni, metafore, metonimie; continuamente

mostra la bramosia di rifare il mondo attuale dell'uomo d'essere in modo variopinto, irregolare, privo di conseguenze, incoerente, esaltante ed eternamente nuovo come il mondo dei sogni. Di per sé l'uomo nello stato di veglia è convinto d'essere d'essere d'essere grazie alla rigida e regolare ragnatela dei concetti, ma proprio perciò crede di sognare non appena quella ragnatela concettuale viene lacerata dall'arte. Pascal ha ragione quando afferma che se sognassimo tutte le notti lo stesso sogno, ne saremmo presi come dalle cose di tutti i giorni: «Se un operaio fosse certo di sognare per dodici ore filate tutte le notti di essere un re, io credo - dice Pascal - che sarebbe altrettanto felice di un re il quale sognasse tutte le notti dodici ore di essere un operaio». Il giorno di un popolo che viva nell'emozione mitica, come per esempio i Greci più antichi, in virtù del prodigio continuamente operante proprio del mito, è in realtà più simile al sogno che alla veglia del pensatore scientificamente disincantato. Quando ogni albero può parlare come se in lui ci fosse una ninfa, quando sotto le spoglie di un toro un dio carpisce vergini, quando la stessa dea Atena improvvisamente è vista attraversare le piazze di Atene su di un bel cocchio in compagnia di Pistrato - e gli onesti ateniesi ci credono - allora in ogni momento, come in sogno, tutto è possibile, e l'intera natura circonda l'uomo come se essa non fosse che una mascherata di dèi che scherzosamente si sono messi a ingannare gli uomini in tutte le forme.

La scienza lavora instancabilmente alla costruzione della ragnatela di relazioni fondate su concetti che, ribadiamo ancora, hanno origine in una trasposizione artistica, dal valore illusorio, di uno stimolo nervoso in immagine; essa vuole rendere l'immagine del mondo stabile, sicura, rassicurante. Questo mondo è antropomorfo; esso offre un sicuro rifugio a tutti coloro che cercano un baluardo protettivo nei confronti di tutte quelle verità, tremende, che popolano la vita dell'uomo, e nei confronti delle quali si sentono in angoscioso pericolo.

L'impulso a creare metafore dell'uomo, però, non può essere soddisfatto da questa costruzione di relazioni di concetti, opprimente per la sua apparente ed estrema razionalità. Esso cerca un nuovo ambito dove sviluppare la sua azione, e lo trova nel mito e nell'arte. L'ambito in cui si sviluppano mito ed arte è quello in cui si scompaginano le gerarchie dei valori e le catalogazioni rigide; in esso la ragnatela rassicurante delle relazioni tra i concetti si lacera. Se l'uomo pensava di vivere una vita pienamente cosciente, protetto da quella ragnatela, ora, quando quella ragnatela viene lacerata dall'arte e dal mito, crede improvvisamente di vivere un sogno che non ha alcuna relazione con la realtà. Appare allora pienamente l'inganno, la maschera; la menzogna sostituisce quella che si credeva la verità.

(12) L'uomo stesso però ha una invincibile inclinazione a lasciarsi ingannare ed è come rapito dalla felicità quando il rapsodo gli racconta per vere delle leggende epiche o quan-

do l'attore a teatro fa la parte del re più regalmente che nella realtà. L'intelletto, quel maestro di simulazione, è libero e sollevato da quello che invece è il suo ufficio di schiavo, finché può ingannare senza far danno, e così celebra i suoi Saturnali; mai esso è più eccitato, più ricco, più orgoglioso, più agile, più audace. Con piacere temerario esso scompiglia le metafore e smuove le pietre miliari dell'astrazione, e così per esempio designa il fiume come quella via semovente che porta l'uomo là dove altrimenti egli dovrebbe recarsi a piedi. Ora poi esso si è liberato dei segni di servitù: dopo essersi premurato con triste operosità di mostrare la via e gli strumenti a un povero essere desideroso di vivere, dopo essersi dato a ruberie e a grassazioni come un servo a favore del padrone, ora è diventato lui padrone e può togliersi dal volto l'espressione del bisogno. Rispetto a ciò che faceva allora, ciò che fa ora porta il segno della simulazione, così come ciò che faceva allora portava il segno della deformazione. Egli copia la vita umana, ma la prende per una cosa seria e dà mostra di trovarcisi a suo agio. Quella smisurata struttura concettuale appigliandosi alla quale quel miserabile che è l'uomo si salva durante la sua vita, è per l'intelletto liberato nient'altro che un sostegno o un giocattolo per le sue temerarie attività artistiche: e quando esso distrugge queste cose, le scompagina e poi con ironia le rimette insieme, accoppiando le cose più estranee e separando le cose più affini, allora è chiaro ch'esso non ha più bisogno di quei sotterfugi della miseria e non è più guidato da concetti bensì da intuizioni. Non c'è una strada regolare che da queste intuizioni conduca nella terra degli schemi spettrali, delle astrazioni: la parola non è fatta per queste cose, tant'è che l'uomo di fronte ad esse ammutolisce e si mette a parlare con metafore che sono semplicemente proibite o con concetti inverosimili, per corrispondere creativamente all'impressione della forte intuizione con cui ha a che fare almeno attraverso la distruzione e l'irrisione delle vecchie costruzioni concettuali.

Nonostante l'uomo possieda una irresistibile tendenza a lasciarsi ingannare, quando il suo intelletto, liberato dal dovere di costruire ragnatele di relazioni di concetti deformanti la realtà, può esercitare la sua inclinazione a simulare, può cioè seguire il suo impulso a formare metafore, esso (uomo) da schiavo diventa vero signore e dominatore del mondo. Per esso la scienza diventa un giocattolo ed una parodia e, abbandonando la parola connotativa e regolare, comincia ad esprimersi con metafore proibite e concetti inverosimili, lasciando che agisca in lui pienamente quell'impulso artistico e creatore della intuizione metaforica.

(13) Ci sono epoche nelle quali l'uomo razionale e l'uomo intuitivo stanno l'uno accanto all'altro, il primo col terrore dell'intuizione, il secondo con lo scherno per l'astrazione: tanto restio alla ragione quest'ultimo, quanto all'arte il primo. Entrambi vogliono dominare la

vita: l'uno, in quanto sa affrontare le principali necessità con accortezza, intelligenza e coerenza, l'altro in quanto è una sorta di eroe traboccante di "gioia" che non vede quelle necessità e considera reale solo la vita che la simulazione trasforma in apparenza e in bellezza. Quando l'uomo intuitivo, come per esempio nella Grecia più antica, adopera le sue armi in maniera più vigorosa e vincente del suo antagonista, in caso favorevole può prender forma una civiltà e può istituirsi il dominio dell'arte sulla vita; quella simulazione, quel ripudio della miseria, quella magnificenza delle intuizioni metaforiche e in generale quell'immediatezza dell'inganno accompagnano tutti gli eventi di una tale vita. Né la casa, né il passo, né la veste, né il vaso d'argilla attestano d'essere stati inventati dal bisogno; ma piuttosto è come se in essi dovesse esprimersi una sublime felicità e una serenità olimpica e in un certo senso un giocare con ciò che è serio. Mentre l'uomo guidato da concetti e da astrazioni grazie a questi respinge solo l'infelicità senza però procurarsi la felicità dalle sue astrazioni, mentre egli mira il più possibile alla liberazione dal dolore, l'uomo intuitivo a sua volta stando nel cuore di una civiltà, dalle sue intuizioni ottiene non solo una protezione dal male, ma anche, in flusso continuo, rischiaramento, serenità, redenzione. Certo egli soffre più intensamente, quando soffre; anzi, egli soffre più di frequente, perché non accetta di imparare dall'esperienza e sempre di nuovo cade nel medesimo tranello. Nel dolore egli è tanto irragionevole quanto nella felicità, giacché grida ad alta voce e non si dà pace. Quanto diversamente si comporta lo stoico, in una disgrazia analoga, ammaestrato com'è dall'esperienza, lui, che si domina grazie al concetto! Egli, che in altre occasioni cerca unicamente la rettitudine, la verità, la liberazione dagli inganni e la difesa dalle seducenti sorprese, esibisce ora, nell'infelicità, il capolavoro della simulazione allo stesso modo in cui il suo antagonista l'aveva esibito nella felicità; non mostra un volto che si contrae e si scompone, ma per così dire una maschera con tratti di dignitoso equilibrio, e non grida né altera la sua voce. E se un temporale si abbatte su di lui, si avvolge nel suo mantello e lentamente s'incammina sotto di esso.

L'uomo liberato dell'intuizione si differenzia in modo chiaro dall'uomo del concetto; intanto vive di una particolare esuberanza, una forza che lo rende dominatore e non schiavo. Così non si libera soltanto dagli schemi razionali e dalle gerarchie di valori rigide, ma anche dal bisogno delle cose, che la sua arte simulatrice trasforma in occasioni per creare apparenza e bellezza. Questo lo aiuta non tanto a liberarsi dal dolore e raggiungere la felicità, ma ad ottenere una valida protezione da tutti i mali e, alla fine, ad ottenere il rischiaramento della redenzione. L'uomo liberato dell'intuizione soffre più intensamente perché non sa imparare dall'esperienza; la sua è la maschera che l'uomo del concetto deve indossare per simulare di saper sopportare il dolore, l'infelicità e la sventura.

CAPITOLO IX

9.1.0.-Emanuele Severino: *La terribile coerenza della non-contraddizione.*

Con la proposta filosofica di Emanuele Severino a nostro parere arriva alla massima tensione da una parte la lotta per il riconoscimento dell'autentica filosofia nei confronti del sapere apparente rappresentato dal pensiero nichilistico, che S. ritiene abbia avuto origine soprattutto nella filosofia classica di Platone ed Aristotele, i primi veri nemici del sapere apparente e pseudo nichilistico della prima sofistica; dall'altra arriva alla massima tensione la sfida lanciata dal pensiero filosofico al mondo della *techne*, dell'arte, che aveva avuto la sua antica origine nella filosofia di Protagora e Gorgia. Affronteremo l'analisi di alcuni aspetti della riflessione filosofica di S. con l'intenzione di compiere una sorta di ricognizione preliminare delle sue posizioni, pur sapendo che, affinché tale esposizione fosse veramente significativa, necessiterebbe di una acribia analitica particolare. Siamo in qualche modo legati per la nostra storia alle posizioni filosofiche di Severino; attraverso esse abbiamo scoperto in noi per la prima volta la terribile verità del sapere filosofico. Dobbiamo rendere noto anche l'ambito delle nostre conoscenze riguardanti i testi propri di questo autore, e la letteratura critica che ci è servita per cercare di comprenderne criticamente i vari aspetti del significato della sua proposta teorica e teoretica.⁴³⁵

Ci sembra che il pensiero di S. abbia avuto una sua specifica evoluzione; questo non significa che i tratti fondamentali della sua filosofia siano derivanti da una serie di semplici negazioni delle sue specifiche posizioni, di volta in volta assunte, per quanto riguarda questo o quel problema teoretico particolare. Questa evoluzione possiede un forte senso della continuità, secondo la quale anche le eventuali negazioni sono tolte in quanto superate ma conservate.

⁴³⁵ Per l'elenco dei testi di E. Severino sui quali si è concentrata la nostra attenzione e lettura, cfr. bibliografia finale A2. Nella non vasta bibliografia critica su Severino ci sembrano significati i seguenti studi (per un elenco completo della letteratura critica a nostra conoscenza cfr. bibliografia finale B2): D. DIDERO, *La teoria della predicazione come identità in Emanuele Severino*, Divus Thomas, Anno 101, (1998/3), pp. 223-292; ID., *La struttura originaria. Riflessioni sul senso del sapere*, Divus Thomas, Anno 104, (2001/1), pp. 211-238; A. ANTONELLI, *Verità Nichilismo e prassi, Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Roma, Armando, 2003; F. BERTO, *La dialettica della struttura originaria*, Padova, Il Poligrafo, 2003; L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Milano - Udine, Mimesi, 2008; U. SONCINI, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Genova, Marietti, 2008; A. DAL SASSO, *Dal divenire all'oltrepassare: la differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, prefazione di G. Brianese, Roma, Aracne, 2009; L. MESSINESE, *Il paradiso della verità: incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Pisa, ETS, 2010; N. CUSANO, *Emanuele Severino: Oltre il Nichilismo*, Brescia, Morcelliana, 2011. Per una riflessione trasversale rispetto agli scritti di Severino, cfr. I. TESTONI, *Psicologia del nichilismo: la tossicodipendenza come rimedio*, prefazione di E. Severino, Milano, F. Angeli, 1997; ID., *Autopsia psicologica: il momento giusto per morire tra suicidio razionale ed eternità*, Milano, Apogeo, 2007; ID., *La frattura originaria: psicologia della mafia tra nichilismo ed omnicrazia*, prefazione di E. Severino, Napoli, Liguori, 2008.

Inoltre il pensiero di Severino ci sembra che possa essere ritenuto inattuale, e in un certo senso isolato, l'una e l'altra cosa non escludendo, comunque, l'esistenza di una "scuola" che fa riferimento alla sua persona, nonché tutto un ambito di personalità, facenti parte del sistema scolastico universitario e non, che lo riconoscono come "pensatore-filosofo", maestro, in qualche modo, se non 'il più' importante, almeno fra 'i più' importanti della nostra epoca.⁴³⁶

In questo elaborato si prenderà anche in esame quella che è la tematica più "sorgiva" del pensiero del filosofo bresciano, quel suo confronto con il pensiero di Platone, l'opera del quale costituisce continuo spunto di riflessione e critica. Per essere attinenti al tema che è oggetto della nostra trattazione, parleremo innanzitutto dell'attenzione che S. riserva al tema del "paricidio" di Parmenide, attuato nel *Sofista* di Platone. Esso rappresenta, per S., "l'unico approfondimento del senso dell'essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide"⁴³⁷.

Questa affermazione va spiegata. Per il nostro autore, infatti, "la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere"⁴³⁸; fu, originariamente, Parmenide di Elea a svelare il senso autentico dell'essere, affermando che "l'essere è, mentre il nulla non è"⁴³⁹. Proprio in questa affermazione sta il grande segreto riguardante il vero senso dell'essere, secondo Severino: "l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi. L'opposizione del positivo e del negativo è il grande tema della metafisica"⁴⁴⁰.

L'attenzione di S. si rivolge, più propriamente, alla chiarezza delle parole di Aristotele, l'altro grande pensatore antico con il quale egli non smette mai di confrontarsi, soprattutto per quanto riguarda la formulazione del principio di non contraddizione, che è l'esplicitazione più rigorosa e chiara dell'opposizione originaria del positivo e del negativo. Proprio nella formulazione di questo principio⁴⁴¹, o meglio in una sua forma derivata data nel *De interpretatione* (19a 23-27), Aristotele acconsente che l'essere venga considerato nel suo rapporto al tempo, in modo tale che "l'essere è: sì, ma *quando è*; il non essere non è: sì, ma *quando non è*"⁴⁴².

Parmenide, afferma S., non sapeva pensare questa differenza. Ma pur ammetteva, accanto alla via della persuasione, che cerca di seguire ciò che dice la verità, la quale pone che

⁴³⁶ Cfr. A. PETTERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano, B. Mondadori, 2005.

⁴³⁷ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995 (or. Milano 1972, nuova ed. ampliata Milano 1982), pp. 19-61, spec. p. 28.

⁴³⁸ Ivi, p. 19.

⁴³⁹ Ivi, p. 20. Cfr. PARM. fr. 6, vv. 1-2 Diels – Kranz. Cfr. PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991, p. 95 e relativo commento pp. 256 sgg.

⁴⁴⁰ SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 20.

⁴⁴¹ La formulazione rigorosa del principio di non contraddizione si trova nel libro Γ della *Metafisica*.

⁴⁴² SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

“l’essere è e non gli è consentito di non essere”⁴⁴³, e, insieme, nella interpretazione di Severino, che “il non essere non è e non si potrà mai imporre che il non essere sia”⁴⁴⁴, anche un’altra via, l’impercorsibile sentiero della notte, lungo la quale “l’essere non è ed è necessario che non sia”⁴⁴⁵. Proprio quest’ultima è stata la via seguita da tutto l’Occidente, la via che afferma, proprio in base le parole di Aristotele, la plausibilità che l’essere sia nel tempo, “dove è necessario che (l’essente) a volte sia e a volte non sia”⁴⁴⁶.

Si dovrebbe cercare di comprendere fin da subito che la posizione filosofica di S. riguarda una concezione trasversale del concetto di ente; il suo discorso riguarda in modo prioritario e fondamentale una trattazione sistematica di una ontologia.⁴⁴⁷ Tale ontologia dà luogo ad un discorso che vorrebbe essere di coerentizzazione della concezione nichilistica dell’ente, secondo la quale esso proviene e ritorna dal/nel niente, ed insieme un tentativo di superare questa concezione strutturando un nuovo e mai udito discorso sull’eternità dell’ente, secondo il quale l’ente divenendo non diviene il suo altro (niente), ma l’ente eterno sorpassa secondo un movimento di oltrepassamento.

L’ontologia di S. prende il nome formale di ‘struttura originaria’:

“La struttura originaria è l’essenza del fondamento. In questo senso è la struttura anapodittica del sapere e cioè lo strutturarsi della principialità, o dell’immediatezza. Ciò comporta che l’essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l’unità del molteplice”.⁴⁴⁸

La struttura originaria (SO) viene detta tale in quanto è al fondamento del Tutto, e quindi non deve essere dimostrata ma soltanto mostrata (anapodittica); essa è struttura in quanto pluralità semantica. La caratteristica essenziale della SO è che la sua negazione non riesce a porsi come tale senza presupporla, sì che allo stesso tempo la nega e l’afferma. In altre parole

⁴⁴³ Ivi, p. 23. Cfr. PARM. fr. 2, v. 3 DK. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 91 e relativo commento pp. 213 sgg.

⁴⁴⁴ SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23. Cfr. PARM. fr. 7, v. 1 DK. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 97 e relativo commento pp. 263 sgg.

⁴⁴⁵ SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23. Cfr. PARM. fr. 2, v. 5 DK. Cfr. PARMENIDE, *Poema Sulla Natura*, cit., p. 91 e relativo commento pp. 213 sgg.

⁴⁴⁶ SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

⁴⁴⁷ Per una bibliografia orientativa sul problema ontologico, cfr. E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 1993; A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, trad. it. Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1999 (or. Paris 1996); M. FERRARIS, *Ontologia*, Napoli, Guida, 2003; A. C. VARZI, *Ontologia*, Roma – Bari, Laterza, 2005; M. FERRARIS (a cura di), *Storia dell’Ontologia*, Milano, RCS Bompiani, 2008. Cfr. anche F. TOCCAFONDI, *L’essere e i suoi significati*, Bologna, il Mulino, 2000.

⁴⁴⁸ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata Milano 1981 (or. Milano 1958), p. 107. Per una precisa analisi di questo passo e, in generale, delle componenti della SO, cfr. CUSANO, *Emanuele Severino*, cit., pp. 103-219, spec. 103-113.

la SO dovrebbe avere in sé ogni possibile sua negazione; questo non significa che essa dipenda dalle sue negazioni, ma significa piuttosto che tutte le sue possibili negazioni (passate, presenti e future) sono da sempre poste come tolte, e questo significa che esse non riescono neppure a porsi come vere negazioni.

La SO si realizza nel cosiddetto “giudizio originario” che può essere così formulato: “il pensiero è l'immediato” o anche: “Tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l'immediato”⁴⁴⁹. Col termine pensiero si intende l'attualità o la presenza immediata dell'essere. A siffatta attualità è possibile riservare anche il nome di “esperienza”. Dunque il giudizio originario si può formulare anche così: “l'esperienza è immediatamente presente al pensiero”. Se il pensiero si realizzasse mediamente tramite strutture che ne consentirebbero la realizzazione, tali strutture sarebbero comunque un contenuto del pensiero, e perciò sarebbero anch'esse immediate.

Se la SO è una struttura o complessità semantica (intero), l'analisi della struttura costituisce l'esposizione dei termini che la costituiscono. L'analisi non consente il progressivo realizzarsi della SO, ma essa è già da sempre realizzata concretamente, o meglio la SO è già da sempre una sintesi. La SO non si manifesta attraverso un processo di analisi, bensì essa è immanente a un tale processo; è possibile parlare quindi di una compresenza di analisi e sintesi. Ma la distinzione formale di analisi e sintesi non significa che l'analisi sia la negazione della sintesi e viceversa; S. distingue, più precisamente, il concetto concreto dell'astratto (sintesi) dal concetto astratto dell'astratto (analisi). Il primo concetto si riferisce alla parte dell'intero tenuta isolata da esso e saputa come tale; il secondo concetto si riferisce alla parte dell'intero tenuta isolata dall'intero ma non saputa come tale. La necessità dell'analisi riguarda semplicemente il fatto che essa vale come momento discorsivo, perché il linguaggio sembra non essere in grado di esprimere immediatamente la sintesi, ma necessita di un sistema di mediazioni tipiche dell'analisi. L'ordine discorsivo non è quindi l'ordine logico.

L'essere immediato entra a far parte del giudizio originario come soggetto di questo ultimo, ed è tale perché, per manifestarsi, non presuppone altro che la presenza di se stesso. Nel giudizio originario, il manifestarsi dell'essere consiste nell'affermazione “l'essere è”; questa espressione significa che, per affermare che l'essere è, non c'è e non ci deve essere bisogno di alcuna mediazione. L'immediatezza dell'essere appare alla coscienza, e viene detta “immediatezza fenomenologica” (F-imm).

Ma che cosa intende S. con la parola ‘essere’? Per prima cosa intende una sintesi tra l'essere formale, significato di ‘essere’, e dai significati che lo compongono, ossia le singole

⁴⁴⁹ SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 114.

determinazioni (x, y, z,...). Si tratta allora di mostrare (non di dimostrare) come l'affermazione "l'essere è" non si lasci togliere dalla sua negazione, ma si pone come immediata. L'affermazione "l'essere è" consiste in due giudizi analitici che, in quanto tali, esprimono una tautologia. Affermiamo che "l'essere è" solo in quanto l'"essere è immediatamente noto"; si può dire, quindi, che tale affermazione si autofonda, cioè non ha bisogno di mediazioni oltre la sua stessa posizione. Ma in base a che cosa si afferma che l'essere sia immediatamente noto? Si potrebbe rispondere: l'essere è immediatamente noto perché è immediatamente noto. Sembra così costituirsi un *regressus in indefinitum* in base al quale l'essere non riesce a porsi davvero. L'aporia si toglie mostrando che in realtà essa non si costituisce realmente, ma è una mera parvenza. Infatti la domanda del perché l'essere è l'immediato, si pone in modo contraddittorio. Se infatti dovessimo porre ciò a motivo del quale si afferma che l'essere è immediatamente noto, sia x, ove x è inteso valere come termine diverso dai termini della proposizione in questione, l'affermazione "l'essere è" sarebbe ad un tempo un mediato, in quanto dipende da x, e insieme un immediato, in base al significato della proposizione stessa. Voler dimostrare, mediatamente tramite x, che la posizione dell'essere non ha bisogno di alcuna dimostrazione, è contraddittorio in quanto quella x è intesa come un termine diverso dall'immediatezza dell'essere stesso.

L'immediatezza dell'essere ha il suo fondamento in sé e non in altro; che sia infatti noto per altro (x) è contraddittorio. La soluzione dell'aporia è possibile solo se ci si rende conto che quella x non sta al di fuori ma è inclusa nell'immediatezza dell'essere. Bisogna per prima cosa comprendere che la posizione di quella x non deve essere pensata come un momento logico distinto dal momento che pone l'essere come per sé noto. Il *regressus in indefinitum* si costituisce, infatti, perché quando si domanda perché l'essere è immediato si risponde che l'essere è immediato (A1) perché che sia immediato è immediato (A2); si crede cioè che A1 e A2 siano logicamente separati o astratti. Sicché si viene a confondere l'ordine discorsivo con l'ordine logico. L'aporia si costituisce perché si tiene ferma l'impossibilità che l'immediatezza dell'essere sia immediatamente inclusa nel concetto di immediatezza. Tolto il concetto astratto delle due posizioni A1 e A2, è tolta anche questa impossibilità, e l'aporia viene quindi risolta "col mostrare che la posizione dell'immediatezza dell'essere ha valore di fondamento solo se nell'orizzonte dell'immediato è immediatamente inclusa l'immediatezza di questo orizzonte"⁴⁵⁰. La posizione dell'immediatezza come inclusione non significa che si voglia mostrare che A1 sia identico a A2. Anzi, la posizione dell'essere si distingue dalla posizione della sua immediatezza; le due posizioni non sono identiche ma cooriginarie. Tenendo

⁴⁵⁰ Ivi, p. 156.

i due momenti astrattamente separati, otterremmo questa formula: $\{Imm. = A1 + A2\}$. Pensando i due momenti come cooriginari, otteniamo quest'altra formula: $\{A1 = A2 = Imm.\}$, che significa: se A1 include A2, A2 include a sua volta e a suo modo A1. Se A1 fosse inteso come antecedente A2, la posizione dell'essere potrebbe essere negata. Dunque, possiamo ammettere semplicemente che è, tutto e solo quell'essere che c'è.

L'F-imm è capace di togliere da sé (senza la mediazione d'altro) la propria negazione, che non riesce pertanto a porsi come tale. S. nota che c'è un'altra affermazione che è capace di togliere ogni sua negazione da sé. Questa affermazione è data dal principio di non contraddizione, espresso non nella forma aristotelica, ma nella forma simile a quella espressa da Parmenide, ossia "l'essere non è non essere". L'immediatezza che riguarda questa affermazione differisce dall'F-imm, in quanto non stabilisce la presenza immediata del suo contenuto, ma una connessione tra due determinazioni, e viene detta "immediatezza logica" (L-imm). Questa seconda immediatezza è di per sé nota ed esprime la relazione d'identità originaria e concreta tra soggetto e predicato.

Bisogna comprendere che, per il pensiero di S., la posizione che esprime il principio di non contraddizione (PNC) esprime e pone anche il principio di identità (PDI). Se questi due principi vengono tenuti astrattamente come separati, essi valgono come momenti astratti del concreto (intero). Se si guarda a questa concretezza, è indifferente che tale principio venga chiamato PDI o PNC. Il legame tra PNC e PDI, infatti, è espresso in questo modo: l'essere non è non essere (PNC) perché l'essere è essere (PDI), e viceversa. E' dunque da escludere una superiorità logica di uno dei due principi; piuttosto essi si includono ed implicano reciprocamente.

Se, nell'espressione del PDI, il soggetto e il predicato sono presupposti alla loro identità, si costituisce una alterità per la quale si dovrà affermare che l'essere (soggetto) non è l'essere (predicato). Si può rilevare che nell'espressione "l'essere è essere", il soggetto è tale solo in quanto è visto come "l'essere che è essere", cioè come il suo predicato. Se il soggetto e il predicato vengono fatti valere semplicemente come momenti noetici e astratti, il campo semantico costituito da ognuno d'essi non include come posto anche quello dell'altro. Concepiuti in tal modo la proposizione "l'essere è essere" ha un significato puramente formale. Se il soggetto e il predicato sono presupposti alla loro identità, allora valgono come momenti noetici, e se valgono come momenti noetici essi sono presupposti alla loro identità. L'identità concreta di soggetto e predicato è invece l'identità con se stessa di entrambi. Negare ciò significa sostenere che il PDI abbia valore autocontraddittorio.

Il significato concreto dell'identità espressa dalla proposizione 'l'essere è essere' è dato da questa formula: "L'essere (E1) di cui si predica l'essere (E2), è appunto l'essere-che-è-essere"; dunque: $E1 = E2$. Ma l'essere che è il predicato è l'essere-che-è-essere; dunque: $E2 = E1$. Allora la formulazione dell'identità concreta di E1 e E2 è espressa dalla formula:

$$(E1 = E2) = (E2 = E1).$$

Tale formulazione dell'identità parrebbe porre un nuovo processo all'infinito. Questo nuovo processo si realizza se si pensano separatamente da un lato l'identità come l'identità dei diversi, e dall'altro l'identità come identità degli identici. Ma i due lati devono essere presi come cooriginarii, e dunque non si verifica alcun processo all'infinito. Avremo dunque:

$$(PDI = PNC) = (PNC = PDI).$$

Quest'ultima formula significa: dire che l'essere è essere è lo stesso che dire che l'essere non è non essere. Dunque le due immediatezze (F-imm e L-imm) sono in realtà due momenti inseparabili di un unico concetto (concreto).

Che cosa intende S. con la parola 'essere' quando afferma che l'essere non è non essere? Sembra che l'essere a cui intende riferirsi non sia un essere vuoto di determinazioni, ma sia l'essere immediato stesso; perciò possiamo anche riformulare il principio dicendo "l'essere immediato non è non essere". L'intero semantico non è solamente F-imm., ma anche L-imm.; isolare una delle due immediatezze escludendo l'altra equivale a considerare unicamente quello che S. chiama il concetto astratto dell'astratto. La proposizione "l'essere immediato non è non essere" non è stata dedotta dalla proposizione "l'essere non è non essere". Infatti l'essere immediato non è non essere proprio in quanto l'essere immediato è essere; se l'immediato non fosse posto come essere, l'esclusione del non essere dall'immediato non avrebbe alcun fondamento ragionevole. Le due immediatezze sono dunque in una relazione di cooriginarietà. La sintesi tra le due immediatezze non è da intendersi come qualcosa che si costituisca attraverso un processo, ma è da intendersi come originaria.

Il PNC afferma, invece, che "l'essere non è non essere". S. sostiene che questo principio ha un valore innegabile. Che cosa accade, infatti, al suo negatore? Accade che la sua negazione è in realtà negazione di se medesima, cioè autonegazione. Questo sembra accadere perché il negatore vorrebbe che la sua negazione fosse negazione; ma se il negatore ha l'intenzione di negare l'opposizione tra essere e non essere, è necessario che anch'egli, se vuole mantenere la

propria negazione come tale, opponga la propria negazione al principio negato. Dunque, chi è intenzionato a negare l'opposizione, proprio in quanto la vuole negare, è costretto ad affermarla; succede dunque che da un lato la nega e dall'altro l'afferma.

Il principio *elenchico* rileva che proprio perché il negatore afferma e nega al tempo stesso la stessa proposizione, la sua negazione finisce col negare il suo stesso essere negazione, quindi si autodistrugge. L'asserto: "l'essere non è il non essere" si presenta infatti come opposizione dal valore universale. Quando la negazione dell'opposizione rinuncia ad essere universale, e si pone come individuazione dell'universale, afferma che tutto non si oppone al proprio negativo, ma che qualche positivo non si oppone al proprio negativo, e dunque assume un valore di portata limitata. Ma l'in-contraddittorietà a portata limitata è essa stessa contraddittoria. Infatti essa divide l'intero semantico in due parti: C1 dove il positivo si oppone al negativo (in-contraddittorietà), e C2 dove il positivo non si oppone al negativo (contraddittorietà). Poiché C1 è il negativo di C2, e viceversa, si viene a voler dire che C1 si oppone a C2 (in quanto C1 è in-contraddittorio rispetto a C2), ma si vorrebbe dire anche che C1 non si oppone a C2 (in quanto C2 è contraddittorio). L'in-contraddittorietà parziale cade da sola, poiché negare che C2 si opponga a C1 presuppone la loro opposizione.

L'*elenchos* si costituisce in due forme⁴⁵¹: per un lato si mostra come un organismo apofantico tale che "la negazione del determinato è un determinato e quindi è negazione di quel determinato che è la negazione stessa (cioè è negazione di sé)"⁴⁵²; dall'altro mostra che "la negazione dell'opposizione è opposizione e quindi è negazione di sé"⁴⁵³. Se l'opposizione del positivo al negativo è una immediatezza, allora il principio dell'*elenchos* inteso come unità dell'opposizione di valore universale e delle individuazioni di tale universalità, è il significato stesso dell'opposizione del positivo e del negativo ed è quindi, in questo senso, anch'esso contenuto dell'immediatezza.

Ma la posizione del non essere porta ad una aporia. Affrontando l'aporetica del nulla e il suo risolvimento⁴⁵⁴, vorremmo solo ricordare, per iniziare, come Platone aveva sostenuto in modo chiaro che "già da un pezzo abbiamo dato l'addio ad un contrario (assoluto) (έναντίου) dell'ente" (*Soph.* 258E). Come sostiene giustamente V. Vitiello, "contro Platone Severino rivendica l'opposizione 'assoluta' di essere e non essere"⁴⁵⁵. Severino acconsente alla "assoluta" alterità del non essere rispetto all'essere, cioè, ancora, sembra acconsentire, contro Plato-

⁴⁵¹ Cfr. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 41-51. Severino rileva due figure dell'*elenchos*: per l'esposizione della prima cfr. a pp. 43-48, per la seconda pp. 48-51.

⁴⁵² Ivi, p. 51

⁴⁵³ Ivi, p. 54.

⁴⁵⁴ Cfr. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 209-233.

⁴⁵⁵ V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992, p. 243.

ne, che la dimensione del non essere non sia parte integrante della dimensione dell'essere; proprio su questo aspetto della questione si apre la possibilità di una discussione infinita.

Dire che "l'essere non è non essere" o anche "l'essere non è il nulla" o ancora "l'essere come tutto ciò che è positivo si oppone al negativo" significa in un certo senso dire che il non essere (il nulla) è. Infatti, come potrebbe l'essere opporsi a qualcosa che non è? Sembra dunque che il PNC così formulato sia preda della contraddizione più esplicita, cioè quella che identifica l'essere (il positivo) al nulla (il negativo). Ribadiamo che S. intende con non essere, non una semplice determinazione (come se si volesse dire che il tavolo non è la mela), ma il *nihil absolutum*, l'assolutamente altro dall'essere.

Un primo tentativo di approccio all'aporia potrebbe essere quello di eliminare il nulla da "l'essere non è il nulla", dicendo solamente "l'essere è". Questa soluzione però significa rinunciare al PNC. Se infatti poniamo semplicemente che "l'essere è", non escludiamo che l'essere potrebbe essere il nulla, ossia non escludiamo che l'essere sia uguale al nulla ($A = -A$). Sicché non porre il nulla significa non porre nemmeno l'essere quanto non porre l'essere significa non porre nemmeno il nulla.

L'essere non è il nulla. In che senso possiamo dire che il nulla è? S. non intende dire che il nulla è identico all'essere, quanto al suo significato, ma che il nulla, che è significante come nulla, è. Sembra che la contraddizione riguardante l'espressione 'nulla' non è interna al significato 'nulla', ma si pone tra la positività (in quanto ente) di questo significato e il contenuto di questo significato (il nulla come assoluto negativo). Se ogni significato è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto del significare, allora il significato di 'nulla' è un significato autocontraddittorio, perché la positività del suo significare è contraddetta dall'assoluta negatività del contenuto significante. L'aporia si risolve facendo notare che il PNC non afferma la non esistenza del significato autocontraddittorio 'non essere' (nulla). Il nulla è, non nel senso che 'nulla' significhi 'essere', ma nel senso che l'assolutamente negativo (il nulla) è positivamente significante. Si possono così distinguere due momenti di questa autocontraddittorietà: l'essere (il positivo significare) e il nulla in-contraddittorio (perché non è significante come essere). Proprio per questa autocontraddizione del significato di 'nulla', può, secondo S., sussistere il valore logico/ontologico del PNC; non nel senso che la contraddizione sia il fondamento del PNC, ma nel senso che il PNC ha valore solo se il nulla viene posto come significato autocontraddittorio. Questo non significa neppure che il nulla, inteso come assoluta negatività, possa in qualche modo apparire. Se il nulla è nulla, allora il nulla non può avere nessuna positività semantica, e dunque non può apparire.

Una prima forma dell'aporetica del nulla si costituisce quando i due momenti di cui è costituita la sua autocontraddizione vengono concepiti come irrelati tra loro. Questa aporia nasce dal fatto che si concepisce il nulla in-contraddittorio da un lato come ciò che deve essere posto e allo stesso tempo come ciò che non deve essere posto. Per risolvere questa aporia basterà dunque non separare i due momenti e porli come costituenti un tutto concreto, da cui l'autocontraddizione. C'è un'altra forma dell'aporetica del nulla, che è possibile risolvere in modo esattamente speculare alla precedente; essa si costituisce quando si pretende di prescindere dal positivo significare e si conclude che con esso la negatività assoluta non possa avere alcuna relazione. Questa seconda aporia si costituisce perché da un lato si considera il nulla come positivo significare e allo stesso tempo non lo si considera come positivo significare. Anche questa seconda forma dell'aporia si risolve tenendo concretamente uniti i due momenti dell'autocontraddittorietà del nulla. Del resto questa distinzione tra il nulla in-contraddittorio e il suo positivo significare non è una separazione. Se infatti ci fosse separazione tra i due, il nulla in-contraddittorio non riuscirebbe nemmeno a sussistere. Il significato nulla non è quindi astrattamente separato dalla positività del suo significare, e la sintesi, inoltre, va originariamente e immediatamente concepita se non si vuole rimanere sul piano puramente astratto. “La contraddizione del ‘nulla’ sta appunto in questo, che il significare è il significare dell'assolutamente non significante: non sta nel fatto che il non significante significa il significante (ha il significato di ‘significante’), ma che il non significante è il significante come non significante”⁴⁵⁶.

La SO è il contenuto della verità, ciò in base alla quale la verità può essere detta al di là di ogni interpretazione; ma è pur detta dal linguaggio, quindi altra da ciò che realmente essa è. Inoltre sembra affetta da una contraddizione fondamentale, consistente nel fatto che in essa la verità appare finita, mentre dovrebbe riguardare realmente il Tutto, e quindi dovrebbe apparire infinita. Come può la sintesi originaria, che si pone nel finito, contenere ogni suo sviluppo, che dovrebbe essere ritenuto infinito, in modo originario? Questa è la contraddizione di cui è fondamentalmente affetta la filosofia di S., contraddizione che, per risolverla, ha comportato tutto lo sviluppo argomentativo successivo alla SO. Tale contraddizione non può essere risolta e, proprio per questo motivo, costituisce il motore segreto di tutta la teoresi severiniana; essa rende la SO un compito infinito, una destinazione per l'eternità. La SO è l'apertura infinita già da sempre aperta alla verità dell'essere, nel suo apparire finito. Rendere quella contraddizione come superata, significherebbe, in effetti, la fine della storia, segreto risultato anche della filosofia hegeliana. C'è una differenza sostanziale tra la proposta filosofica di Severino e

⁴⁵⁶ SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 222.

quella di Hegel: per S. la sintesi è originaria, immediatezza universale, e in quanto tale contraddittoria, per Hegel è un risultato, mediazione universale, quindi libera dalla contraddizione da cui è stata mediatamente purgata. Nei confronti della proposta filosofica di S. (SO), infatti, sembra che il divenire non possa costituirsi come rivelazione progressiva della verità attraverso la non verità, ma come rispecchiamento della verità che si dà come già da sempre data (eternità dell'ente).⁴⁵⁷

Infatti ciò che rappresenta un vero motivo di crisi, affrontando la filosofia di S., è il tentativo di cercare di pensare quell'essere che sia fuori del tempo. Può sembrare, quindi, che il grande problema per lui sia stabilire "che cosa sia" il tempo, e come poter rinunciare ad "essere nel tempo", visto che esserlo significa trovarsi nella contraddittoria situazione in cui vi è "un tempo" in cui "si è", e "un tempo" in cui "non si è"; l'utilizzo della forma impersonale in corrispondenza con il verbo essere "è" (=esistere), significa il proprio situarsi nell'"esistenza" inautentica, propria del sapere pre-filosofico.

Come rileva lo stesso Severino, già Empedocle di Agrigento aveva pensato la "nientità" dell'uomo, come della realtà diveniente di ogni ente, pensando, dopo la grande negazione parmenidea, la realtà del divenire: "Sino a che i mortali vivono ciò che essi chiamano vita, sino ad allora essi sono, con i loro affanni e le loro gioie; ma prima che essi vengano a formarsi come mortali e dopo che essi si dissolvono, essi sono niente"⁴⁵⁸; certo Empedocle afferma "la 'verità' della manifestazione dell'essere dei non essenti"⁴⁵⁹, cioè il loro essere nella verità le differenze molteplici dell'essere, nel loro essere niente, ma nello sforzo di essere l'Essere.

Invece Platone nel *Sofista* stabilisce in che senso i non essenti sono, cioè come le molteplici differenze del mondo che vengono portate, nel loro essere niente, all'interno dell'Essere, ma allo stesso tempo pensandole, ancora, separate dall'Essere. In questa breve conclusione sta la spiegazione di quella prima affermazione, la quale diceva che il parricidio nel *Sofista* di Platone è "l'unico approfondimento del senso dell'essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide", in quanto consente di pensare l'essere non come "la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide)", ma come "la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è nulla". Dunque "l'essere è l'intero del positivo"⁴⁶⁰. Secondo Severino, inoltre, l'essere

⁴⁵⁷ Per un esempio di analisi di quale potrebbe essere la portata scientifica della proposta filosofica di S., cfr. K. POPPER, *Oltre la ricerca degli Invarianti*, in ID., *Il mondo di Parmenide: alla scoperta della filosofia presocratica*, a cura di A. Petersen, con l'assistenza di J. Mejer, trad. it. Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 201-289.

⁴⁵⁸ La traduzione italiana è di E. SEVERINO in ID., *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985, p. 68. Il riferimento ai frammenti di Empedocle è quella dell'edizione curata da Diels - Kranz, cioè 31 B 15, vv. 2-4.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 79.

⁴⁶⁰ SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 27.

non essendo nel tempo, “non esce dal nulla e non ritorna nel nulla”, come voleva l’antica parola di Parmenide, dunque “l’essere, *tutto* l’essere, è immutabile”. “Ma l’essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente” ⁴⁶¹, e questo stesso essere manifesto come diveniente, da parte dell’essere, in quanto è, è immutabile. Si dà così l’autentica “differenza ontologica”, per cui l’ente, in quanto è, è immutabile, e, in quanto è manifesto, in quanto è oggetto d’esperienza, è diveniente. “‘Il medesimo’ sottostà a due determinazioni opposte (immutabile, diveniente), e quindi non è medesimo, ma diverso”, agendo anche in questo senso l’opposizione del positivo e del negativo, “per la quale il negativo non è soltanto il puro nulla (Parmenide), ma anche l’altro positivo (Platone)” ⁴⁶².

Tutto l’essere è immutabile, da un lato, dall’altro “questa determinazione”, “l’altro positivo”, è, nel suo differire, posta nella differenza tra il suo essere “immutabile”, in quanto parte del tutto immutabile, e il suo essere “diveniente”, in quanto oggetto di esperienza come parte dell’essere che è manifesto. In questo senso l’essere “non è” gli altri esseri, in quanto differenze che differiscono (divengono) rispetto alla differenza (immutabile, diveniente), dall’“altro positivo”, l’essere della determinazione. Perciò “si può dire che l’immutabile è ‘diverso da sé’ in quanto diveniente e il divenire è ‘diverso da sé’ in quanto immutabile: appunto perché il divenire non incrementa l’essere, ma lo rispecchia” ⁴⁶³, in un senso simile a quello inteso da Platone quando parlava di *mimesis* e di *methexis*. “Ma - precisa Severino - la vocazione di Platone alla verità dell’essere resta in lui tradita dalla distrazione socratica. La dottrina che ad ogni cosa di quaggiù corrisponde un’idea, ha nel suo fondo la stessa verità dell’essere, per la quale ogni positivo, anche il più fuggevole, ha la sua permanente dimora nella casa dell’essere. Ma la distrazione gnoseologica - socratica lo porta a concepire l’idea come l’universale (che è contenuto nel concetto), contrapposto all’individuale (contenuto della conoscenza sensibile); si che la casa dell’essere diventa un ricettacolo di sopravvissuti, una dimora di fantasmi” ⁴⁶⁴, accumulando in questa critica anche la filosofia di Aristotele, per il quale però, propriamente, l’universale è concetto, in quanto “predicato universale che esiste anch’esso realmente (perciò sarebbe errato dire che esso ha un’esistenza soltanto logica, cioè nella mente, e non anche reale, cioè nella realtà), ma tuttavia non esiste indipendentemente dai soggetti individuali, bensì precisamente in quanto è predicato di questi, e si esaurisce, per così dire, nella totalità di questi, senza eccederla o sporgere al di là di essa” ⁴⁶⁵. In questo senso

⁴⁶¹ Ivi, pp. 28-29.

⁴⁶² Ivi, p. 29.

⁴⁶³ Ivi, p. 30.

⁴⁶⁴ Ibidem.

⁴⁶⁵ E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milano, RCS Bompiani, 2004. (or. 1977), p. 279.

deve essere compresa la critica a Platone, il quale concepiva l'essere, nella sua natura propria, come "genere" e quindi come posto su un altro piano rispetto a quello delle sue istanze, forme o cose sensibili che siano, le quali ultime ricevono dall'essere stesso, e dalla natura delle forme, la loro ragion d'essere, a motivo della loro auto-contraddittorietà costitutiva. Propriamente però, per Platone, la relazione tra le idee, intese come universali, e i particolari sensibili, era pensata sotto due punti di vista differenti, uno che vuole le idee come entità "immanenti" alle cose, l'altro che le vuole come entità "trascendenti" rispetto alle cose, l'una visione "sottolineava la profondità del legame tra un universale ed i suoi particolari, e l'altra l'impossibilità per qualunque particolare di essere una perfetta esemplificazione di un qualsiasi universale"⁴⁶⁶. Leggiamo dunque quale è la posizione di S. nei confronti del parricidio platonico inteso come la definizione di quel non essere che veramente è; il lungo brano che segue è tratto dal *Poscritto a Ritornare a Parmenide*:

“La ragione è alienata perché non si avvede dell'aberrazione più profonda e più antica, che ha la sue radici nell'acme del pensiero occidentale, e cioè nel modo in cui Platone ebbe a dar vita all'oltrepassamento di Parmenide. Per il quale il determinato è non essere: $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\chi\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$; ma in modo che l'essere e il determinato sono pensati come assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, si che il determinato, proprio per questa sua assoluta indipendenza dall'essere, vien posto come nulla. Perché il determinato sia posto come nulla non è cioè sufficiente che si rilevi la sua diversità dall'essere (ossia non è sufficiente che sia posto come non essere, come $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\chi\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$); tanto è vero che Platone terrà ferma (e non poteva non tener ferma) questa diversità, ma insieme negherà che, per questo, il determinato debba essere inteso come nulla. Perché sia posto come nulla si richiede, ripetiamo, quell'*astratta separazione* che pone l'essere e il determinato come due assoluti, come due luoghi assolutamente irrelati, cosicché il determinato, come si diceva, proprio per questa sua assolutezza cade al di fuori dell'essere, nel nulla.

Ma questa astratta separazione è il modo in cui l'uomo occidentale non ha mai cessato di pensare l'essere e la determinazione dell'essere – e cioè è il modo in cui non ha mai cessato di pensare l'ente, se l'ente è la sintesi dell'essere e della determinazione. Platone si è lasciato sfuggire la grande occasione di pensare la verità dell'essere, perché anche lui (e dopo di lui tutto il pensiero occidentale) lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui, che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore dell'essere e della determinazione. Accade

⁴⁶⁶ D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2001 (or. 1951, 1953²), p. 297. Cfr. anche G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 2003²¹ (or. 1991), pp. 190 sgg.

cioè che la sintesi di questi due momenti venga operata rispetto a due termini inizialmente posti come separati (e cioè posti così come li poneva Parmenide); accade cioè che la situazione di partenza del ripensamento platonico sia costituita dalla separazione dell'essere e della determinazione, e che quindi la sintesi venga fatta intervenire come unificazione di ciò che, per altro, sin dal principio si era pensato come non unito – analogamente a quanto accadrebbe qualora si pensasse di riavere un animale vivente giustappo-ponendo le parti del suo corpo precedentemente suddivise.

Noi diciamo che al fondo del ripensamento platonico si nasconde quella stessa astratta separazione, dalla quale, in superficie, Platone vuole liberare il pensiero dell'essere. Eppure Platone compie certamente il gran passo innanzi, intendendo il determinato come ciò di cui si predica l'essere. La *diversità* tra l'essere e il determinato era stata scoperta una volta per tutte da Parmenide, e nemmeno Platone poteva negarla (e nessuno lo potrebbe); ma il determinato si presenta ora come quel non essere (appunto in quanto diverso dall'essere – ossia in quanto diversamente significante dall'essere) che non è un puro nulla, e che quindi è. Parmenide se ne stava al puro “è”; Platone riconosce (e non può non riconoscere) la diversità tra l’“è” e la determinazione, ma pone l’“è” come predicato della determinazione. Ma allora dov'è qui rintracciabile quella astratta separazione che resterebbe al fondo del ripensamento platonico?

Essa si nasconde, diciamo, nel modo stesso in cui Platone pensa l’“è” come predicato della determinazione. Della determinazione, la verità dell'essere deve dire che è, proprio in quanto essa non è un puro nulla; si che l’“è” (= esiste) esprime appunto questo non essere un nulla. E il non essere un nulla conviene alla determinazione non in quanto essa sia questa o quella, questo o quel tipo di determinazione, ma in quanto essa è una determinazione (ossia non è un essere significante come nulla). Questa lampada non è un nulla – ossia è -, proprio in quanto è questa lampada; si che questa lampada non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo “è”, il suo esistere: proprio perché non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo non essere un nulla. Quanto Parmenide diceva del puro essere – “perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia distogliendo i legami, ma lo tien fermo” (τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησι, ἀλλ' ἔχει, fr. 8, 13-14)- la verità dell'essere deve ripeterlo di ogni essere, di ogni positività determinata.

Invece, per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo “è” non già in quanto essa sia determinazione (ossia un qualsiasi ‘che’, che non sia un nulla), ma in quanto è idèa, ossia è quel certo tipo di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile. Le cose, alle quali va imposto come sigillo di essere “ciò che è” (οἷς

ἐπισφραγιζόμεθα τὸ ‘αὐτὸ ὃ ἔστι’⁴⁶⁷, *Phaedo* 75 d), non sono ogni cosa (e invece ogni cosa dovrebbe ben essere posta come ὃ ἔστιν!), bensì sono le essenze ideali delle cose visibili. E l’essenza ideale è posta come ente immutabile non già perché Platone si rammenti della verità di Parmenide – ossia non già perché si rammenti che l’essere (ossia ciò che esiste, ὃ ἔστιν) non è il nulla e non può nemmeno diventare nulla -, ma perché Platone si fonda sull’angusta evidenza dell’impossibilità che il bello, il giusto, il buono (a differenza delle cose belle, giuste, buone) non sia bello, giusto, buono; onde il bello è ὃ ἔστιν, perché non potrà mai cessare di essere il bello. Perché di qualcosa si ponga che è ὃ ἔστιν, non è sufficiente che esso sia un qualcosa, un non-nulla, ma si richiede che sia quel super-ente in cui consiste l’idèa. Se non è idèa, ed è semplicemente un qualcosa (e un qualcosa che non sia idèa è per Platone l’ente sensibile), si riconosce sì che il nulla non può convenirgli *sin tanto che esso è*, mentre può ben convenirgli quando non è – onde esso si pone come qualcosa che insieme è e non è (τί οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, *Civitas* 477a), ed è intermedio (μεταξύ) tra l’idèa, ossia tra l’ οὐσία cui spetta la designazione di “ὃ ἔστιν” (ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ‘ὃ ἔστιν’, *Phaedo* 92d) e il nulla (μὴ ὄν).

Ciò vuol dire che nello stesso pensiero col quale Platone unisce la determinazione al suo “è” (ponendola appunto come ciò che non è nulla), in questo stesso pensiero si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. Il pensiero che pensa il non essere nulla della determinazione (il pensiero cioè che portava più in alto di Parmenide) è lo stesso pensiero che consente che la determinazione (quando non è) sia un nulla! Esso quindi si mantiene in quella stessa astratta separazione dell’essere e della determinazione, che era stata propria di Parmenide: nel suo fondo questo pensiero pensa l’essere (ἔστιν) e la determinazione (ὄ) come assolutamente irrelati, e *appunto per questo* può intendere che “ciò che è” (ὃ ἔστιν) – ossia ciò che non si può sciogliere dal suo “è” - non sia la determinazione in quanto idèa; sì che l’unificazione della determinazione e dell’essere – questo passo oltre Parmenide, che afferma l’essere del non essere, ossia di quel non essere in cui consiste la determinazione in quanto diversamente significante dall’essere - unisce ciò che per sé è disunito, e quindi l’unione diventa qualcosa di accidentale, un fatto che può essere sostituito dal fatto contrario. Onde appunto si riconosce sì che la determinazione come tale, ossia il qualsiasi ‘che’, non è un nulla (μὴ ὄν γε οὐχ ἔν τι, *Civitas* 478b), ma è un non-nulla che può anche non essere, e cioè può anche essere nulla: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι (*Civitas* 478e). La distinzione tra essere e determinazione, che

⁴⁶⁷ Così vuole l’edizione Burnet; ma Severino sostituisce αὐτό con τοῦτο, e mette una virgola tra τοῦτο e ὃ ἔστι!

in Parmenide era una separazione assoluta, resta in Platone una separazione assoluta anche se l'essere diventa predicato della determinazione.

Ma ormai Platone era divenuto il salvatore della positività delle differenze, e questo salvataggio era la radice del salvataggio dei fenomeni: σώζειν τὰ φαινόμενα. Giacchè i fenomeni si possono salvare solo se il logo non costringe a porli come un nulla; e se a tanto era giunto il logo di Parmenide, da tanto li salvava il logo di Platone, che pone il non essere delle determinazioni – e quindi anche delle determinazioni che appaiono - non più come ἐναντίον, bensì come ἕτερον dall'essere. Ormai Platone era divenuto il difensore del concreto, il riparo dal naufragio parmenideo, e sotto questo riparo il pensiero occidentale si poneva una volta per tutte, senza avvedersi che l'ovile non era stato chiuso prima che entrasse il lupo e senza avvedersi che era stata lasciata fuori, in sovrana solitudine, la luce della verità dell'essere. Nell'ovile si era lasciato entrare quanto si sarebbe dovuto abbandonar fuori, e cioè l'astratta separazione dell'essere e della determinazione; mentre si era abbandonato fuori quanto sarebbe dovuto entrare per primo, il respiro del gregge, la verità dell'essere. Platone è il guardiano del pensiero occidentale e in quanto guardiano infido il pensiero occidentale ha riposto ogni fiducia, anche e soprattutto quando lo ha condannato e ne ha fatto il capro espiatorio della istanza antimetafisica. Le esigenze del concreto, della storia, dell'immanente esperienza, le insofferenze per il platonismo metafisico e le aspirazioni ad una comprensione demitizzata del mondo dell'uomo non sono forse possibili solo se si è in grado di pensare le differenze, ossia il molteplice, la determinazione? e non è forse stata l'opera di Platone l'unico tentativo di pensare le differenze, l'unico scudo contro Parmenide?"⁴⁶⁸

La critica di Severino a Platone, in base alla separazione delle determinazioni molteplici dalle idee che esse rappresentano a livello empirico, è tutta interna alla "filosofia" e al modo di procedere dei "filosofi", perché sono solo essi a sapere distinguere chiaramente il piano delle cose da quello delle idee di cui esse partecipano⁴⁶⁹. Genericamente sono "gli altri" ad essere compresi nella confusione di questi due piani (ricordiamo le figure dei figli della terra e degli amici delle forme nel *Sofista*). In questo senso vanno intese le parole del dialogo tra Socrate e Glaucone alla fine del libro V della *Repubblica* (475C sgg.).

S. sembra calare l'eterna auto-identità propria della idea platonica perfettamente nella nozione che si ha di ciascun ente sensibile, rendendo la stessa idea platonica, la quale è indi-

⁴⁶⁸ E. SEVERINO, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133, spec. pp. 71-74.

⁴⁶⁹ Per la trattazione analitica delle interpretazioni riguardanti la "teoria dei due mondi", cfr. F. FERRARI, *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, in PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, vol. IV, pp. 393-419.

pendente sia dalla dimensione oggettiva sensibile sia da quella soggettiva intenzionale, una sorta di super-ente trascendental-empirico; nella filosofia di Severino questo tipo di super-ente appartiene alla dimensione dell'apparire. Nei passi della *Repubblica* citati da Severino (477A; 478B; 478E), è presumibilmente da escludere che il senso dell'essere sia quello esistenziale; più correttamente, come riferisce Ferrari, il senso dell'essere nell'antico pensatore greco sembra essere "sovra - determinato" (in generale nel senso generale di predicazione)⁴⁷⁰. L'intento vero di Platone sembra non essere tanto quello di separare le idee intelligibili e i particolari sensibili, quanto di distinguere tra l'unità assoluta di ciascun predicato e la molteplicità delle sue istanziazioni, sensibili o intelligibili che siano.

L'ente, inteso come identità di sé con sé, è eterno, essendo l'identità di sé con sé da parte dell'essente, appunto per definizione, la sua eternità. "L'eternità dell'essente implica l'identità dell'essente e del suo essere in relazione agli altri essenti"⁴⁷¹. L'ente rimanda ad una struttura (complessa), in base alla quale è possibile dire che esso non diviene; infatti se esso divenisse, sarebbe sia identico a sé in quanto sé, ente, sia differente da sé, in quanto diveniente, cioè altro da sé, cioè niente.

L'ente fa parte dei cerchi dell'apparire, cioè semplicemente appare. La differenza tra il suo apparire e il suo essere è soltanto intenzionale, o gnoseologica, non ontologica; infatti, secondo la proposta di Severino, non solo non bisogna separare l'apparire del singolo ente dall'apparire della totalità dell'ente, ma non bisogna neppure separare l'essenza di ogni singolo ente, di essere cioè, in quanto identità con sé, eterno, dalla sua esistenza, cioè dall'apparire di sé come ciò che entra e esce dal cerchio dell'apparire, semplicemente, cioè non come annullarsi del singolo essente oscillante tra l'essere e il niente.

Dire che "la lampada è", è dire che appare che la lampada è, e cioè che appare l'io a cui appare la lampada, ovvero che appare l'apparire dell'io a cui appare la lampada. L'apparire è così strutturato in una triplicità costitutiva⁴⁷², cioè è la coscienza dell'autocoscienza della realtà dell'ente in quanto appare: donde il carattere trascendentale dell'apparire. Bisogna intendere l'apparire, nella sua purezza, come una negatività, in quanto non si mescola con la cosa che esso mostra, cioè lascia essere l'ente, la cosa, libero dal suo (impossibile) divenire, ma necessitato dal destino, dal suo stare nel suo essere identico a sé, ovverosia nel suo essere eterno. S. ritiene infatti che sia possibile pensare il divenire in un senso differente rispetto alla

⁴⁷⁰ Cfr. F. FERRARI, *Teoria delle idee e ontologia*, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., vol. IV, pp. 366-391, spec. pp. 376-384.

⁴⁷¹ E. SEVERINO, *Tautotes*, Milano, Adelphi, 1995, p. 159.

⁴⁷² Cfr. E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 195-251, spec. pp. 237 sgg. Per una dettagliata analisi della struttura dell'apparire nella filosofia di S., cfr. CUSANO, *Emanuele Severino*, cit., pp. 269-396.

logica dell'Occidente. L'ente dunque non diventa nulla, ma semplicemente scompare dall'orizzonte fenomenologico. Ogni ente è eterno per la legge dell'essere e quando si produce un cambiamento questo non implica che l'ente che c'era prima sia divenuto nulla, ma che esso è scomparso dall'orizzonte fenomenologico rimanendo però pur sempre eterno. Quando appare un ente, non appare solo quell'ente, ma appare anche l'apparire dell'apparire; quando scompare l'ente, scompare anche l'apparire dell'apparire, ma non l'apparire (AE = Apparire Eterno) dell'apparire dell'apparire. Chi dunque pensa che dell'ente che scompare, quando scompare, si possa dire che l'apparire sia diventato nulla, non comprende che l'apparire (AE) non può essere un nulla.

L'apparire dell'ente è la coscienza di esso, quindi interpretazione, opinione, fede. L'ente appare all'io empirico, che può essere compreso dall'errore, dal dolore e dal piacere. L'apparire alla coscienza è l'apparire presente. L'apparire dell'apparire dell'ente è l'autocoscienza di esso, quindi certezza e verità; esso può essere interessato dall'angoscia, l'autocoscienza del dolore. Tale apparire dell'apparire è l'apparire trascendentale, cioè attuale; infatti esso riguarda l'io trascendentale, aperto da sempre alla verità (SO). L'apparire dell'apparire dell'apparire dell'ente è la coscienza dell'autocoscienza di esso; esso è la Gioia come apparire eterno dell'eternità dell'ente eterno. La Gioia è una condizione dell'animo alla quale si giunge attraverso la via della Gloria; tale via riguarda una fenomenologia dello spirito verso il disvelamento della Gioia, la quale in effetti rimane segretamente sempre non cosciente (o inconscia) per l'uomo; essa fondamentale dispone all'ascolto..

Poniamo l'esempio del dialogo, reale o ideal-tipico, tra Fedro e Socrate descritto nel *Fedro* di Platone. Esso oggi consiste solo nel linguaggio di un testo scritto, cioè appare come linguaggio, è vero come linguaggio. Ma poniamo che esso si sia veramente verificato nello spazio e nel tempo, come stato di cose atomisticamente strutturato; la sua verità consiste nella descrizione linguisticamente determinata di una realtà che riguarda due persone che dialogano comunicandosi significati, nella visione delle loro figure, con luci e colori. Ma questo dialogo ora non appare. Nei due casi abbiamo sempre una limitazione del pensiero, differente in ciascun caso, e una differente determinazione apofantica del loro essere. Siamo in presenza di due modelli di pensiero diversi, uno che pensa la realtà come un ora dove conta ciò che solo ora appare, e un altro secondo il quale può essere pensato anche un evento atomisticamente strutturato nel passato, il quale si riferisce a qualcosa che non appartiene al cerchio dell'apparire presente o attuale ma al cerchio dell'apparire eterno dell'ente. La qual cosa dà luogo quindi a due differenti verità: la verità dell'ora è qualcosa che appartiene soprattutto ai nostri cinque sensi, i quali inducono il pensiero ad orientarsi in un modo o in un altro rispetto

la realtà; la verità dell'eterno è qualcosa che appartiene all'intellegibile puro, e quindi ha a che fare con i "concetti" di "trascendenza" e di "fede".

Come sostiene C. Scilironi - questo venga detto in relazione a quanto abbiamo riferito circa la filosofia di Severino nel suo rapporto con quella di Platone - "la radice del processo per cui Dio e la tecnica sono le forme emergenti del nichilismo è la rottura del legame tra l'ente e il suo è. Heidegger, sostenendo la differenza ontologica, che postula appunto questa rottura, esprime l'essenza del nichilismo nel modo più rigoroso. La sua posizione è l'esatto contrario di quella di Severino; mentre per questi la ragione del nichilismo sta nella presenza della differenza ontologica, per quegli invece sta nel suo oblio. Si che, entrambi ereditano il concetto nietzscheano di volontà di potenza, e lo pongono a base del nichilismo occidentale. Per Heidegger esso significa legame indissolubile dell'essenza dell'ente, in cui ne va della differenza, per Severino invece esso significa scissione assoluta dell'essere dall'ente, in cui ne va dell'unità"⁴⁷³.

Sono molto altisonanti le parole di Severino, quando definisce, in rapporto alla verità dell'essere, l'essenza dell'uomo: "l'essenza dell'uomo è la verità dell'essere dell'ente: l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere. Ma la manifestazione totale dell'ente si sottrae alla verità e vive nascosta. E la nascosta manifestazione totale, come altrove si è mostrato (cfr. *"Il sentiero del Giorno"*, par. XX), non è finita, ma infinita, è cioè la manifestazione di tutto l'ente – si che nulla rimane nascosto. L'uomo non è questa eterna e già da sempre compiuta rivelazione del Tutto, ma è quel luogo del Tutto, che si apre come eterno apparire finito della verità del Tutto"⁴⁷⁴.

Dobbiamo a questo punto chiederci se il linguaggio può testimoniare il destino eterno dell'ente, oppure se è il motivo per il quale l'uomo è destinato a rimanere nella non verità. Il problema legato al linguaggio è quello del significato; tale problema per S. consiste nel comprendere che tipo di relazione c'è tra parola e cosa, cioè qual'è il rapporto tra l'essere (universale) e le sue determinazioni (particolari). Leggiamo come chiarisce il nostro autore i termini di questo secolare problema⁴⁷⁵:

"L'universale è un particolare che, in quanto è un particolare qualsiasi (e dunque non in quanto è quel particolare che esso è), non solo indica, ma è l'identità che è presente in tutti i particolari di un certo insieme (nel caso dell'essente, l'insieme è la totalità del significato dell'essente che appare). Tale insieme è una molteplicità di differenze sottese da una

⁴⁷³ C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova, Francisci, 1980, p. 49.

⁴⁷⁴ E. SEVERINO, *Risposta alla chiesa*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 317-387, spec. p. 373.

⁴⁷⁵ Cfr. A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del medioevo*, cit.

identità; e l'identità è la relazione che unisce una differenza qualsiasi a tutte le differenze di tale insieme. L'identità delle differenze è appunto un essere in relazione alla totalità delle differenze, da parte della differenza qualsiasi.

In quanto la differenza qualsiasi è una unità (*unum*), che si rapporta alle (*versus*) altre unità (*alia*) dello stesso insieme, essa è *unum versus alia*, 'universale', appunto. Ma gli *alia* non sono alcuni altri, ma la totalità (*holon*) dei termini di un certo insieme; e il rapportarsi verso (*kata*) questa totalità, nel quale consiste l'universale, è *katholou*. L'universale, dice Aristotele, è *to katholou*. Separata dal suo essere *unum versus alia*, e isolata nella sua unità, la differenza qualsiasi non è l'universale, dunque non è l'identità: è una semplice differenza. L'universale, dunque, non è un semplice elemento semantico: è semantico - apofantico: ossia è predicazione, quella in cui l'identità è il predicato delle differenze.

Ora, le differenze della parola si riferiscono all'identità in cui la cosa consiste. E la cosa (l'essente) può essere o un universale o un particolare".⁴⁷⁶

Fra parola e cosa vi è un'antica separazione la quale vuole che la parola non sia una cosa, ma solo una parola; ma anche la parola sembra essere una cosa. Là dove vi è la cosa, essa deve divenire segno, parola. La parola è la forma della cosa, il modo in cui la cosa è data al pensiero; la cosa è il significato al quale la parola si riferisce. La parola è storica, inoltre è differenza; ora è pronunciata all'interno di una lingua ora di un'altra. La parola è rimando, relazione infinita all'interno di ciascuna lingua, e per questo muta differenziandosi e dicendo in modo diverso la cosa. La cosa è l'identità sottesa alla differenza rappresentata dalla parola storica; la cosa è eterna. Essa sta, il destino della verità dell'essere fa sì che la cosa stia nella sua identità con sé; la cosa fa parte della SO, quindi all'innegabile, ciò la cui negazione è autonegazione. Ma la SO è detta dal linguaggio. La parte finita del linguaggio che dice la SO è la forma in cui il destino della verità dell'essere è dato al pensiero; la SO detta dal linguaggio è un voluto. Se la SO, intesa come cosa, non è un voluto, ma l'apertura da sempre aperta alla verità dell'essere, essa riguarderà anche una infinita apertura al significato che è il destino della verità dell'essere. Tale "destino è l'identità al cui interno si manifesta incontrovertibilmente la totalità delle identità e il rapporto tra l'identità e la differenza"⁴⁷⁷. Ma tale totalità non appare al pensiero; essa è un compito per il pensiero dell'uomo, una destinazione per l'eternità.

⁴⁷⁶ E. SEVERINO, *Il linguaggio e il destino*, in ID., *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 209-244, spec. pp. 234-235. Per una trattazione analitica della concezione del linguaggio nella filosofia di S., cfr. CUSANO, *Emanuele Severino*, cit., pp. 221-267.

⁴⁷⁷ SEVERINO, *Il linguaggio e il destino*, cit., p. 236.

Se il linguaggio è un prodotto dal volere dell'uomo, un voluto, la cosa (SO) è l'innegabile; la cosa sta da sempre oltre il linguaggio, da sempre l'oltrepassa.

L'interpretazione proposta dalla filosofia di S. può essere così riassunta: l'uomo, abbandonando la concezione dell'essere parmenidea e scegliendo intenzionalmente la concezione del divenire (voluto) dell'essere (voluto in quanto la sua negazione non è un'autonegazione), vive un sentimento di angoscia e di nostalgia, un bisogno dell'essere; dunque l'uomo cerca un rimedio a questa angoscia e a questa nostalgia creando degli immutabili (Dio, valori) che lo difendano dal divenire come oscillazione tra l'essere e il niente, e che sono dei voluti, delle interpretazioni; la vera *epistème*, l'essenza originaria della filosofia (SO), si trova da sempre al di sopra di ogni immutabile, ma è essa stessa volontà di conoscere stabilmente la verità del mondo, il destino innegabile della verità dell'essere eterno. La SO è tale volontà, e come tale è il contenuto della verità dell'essere e l'apertura da sempre aperta al suo significato, detto dal linguaggio. La SO appare nel finito come compito infinito, vive di uno sviluppo che non è il suo divenire altro, inteso come niente, ma è il sopraggiungere di ogni sua parte che, in quanto ente (cosa) eterna, oltrepassa il suo apparire finito. La SO vive, cioè, nella e della contraddizione di un apparire finito, dell'infinito che appare sopraggiungendo, quindi non appare ancora. Ritenere che l'apparire eterno già da sempre appaia, infatti, è un voluto, una interpretazione, cioè la sua negazione non è autonegazione.

CONCLUSIONE

GENERALE

A conclusione di questo nostro elaborato non proveremo neppure a riassumere, tra le tante cose dette, quelle che sono più rilevanti per dare un significato chiaro e comprensibile di quello che noi intendiamo essere il problema del rapporto del Sofista con la Verità.

Trovare una continuità in quanto da noi scritto in questo elaborato potrebbe risultare difficile; la discontinuità del senso è del resto da noi intenzionalmente ricercata. Concludere questo elaborato con una mera rappresentazione dei temi affrontati nelle sue tre parti facendone un riassunto, poteva essere una delle possibili soluzioni per trovare una qualche forma di questa nostra stessa conclusione generale. Ci è stato fatto notare anche un certo disagio provocato dalla lettura della discontinuità del senso del nostro testo, e l'inopportunità di una mera rappresentazione riassuntiva dei temi affrontati. Non volevamo neppure porre mano alla stesura di un nuovo testo conclusivo, perché giudicavamo lo sviluppo delle nostre argomentazioni persino eccessivo. Per queste semplici ragioni la conclusione di questo elaborato rappresenta un profondo problema filosofico. Del resto, questo elaborato può possedere un senso unitario nella misura in cui il lettore, interagendo con esso per comprenderlo, anche attraverso una sua lettura distratta, riesce a risalire alla domanda che lo ha generato, e riesce a costruire nessi, connessioni, relazioni tra le sue parti, parti che per loro stesse potrebbero non possedere relazione reciproca tra loro. La nostra intenzione è stata comunque quella di rendere possibile percepire un senso unitario del testo tenendo presente la domanda che lo ha generato: "Quale sarebbe il rapporto che il Sofista pensa di istituire con la Verità?". Il porsi del Sofista di fronte alla Verità è appunto, secondo noi, il problema sofistico.

L'occasione per la quale questo testo è stato specificatamente composto, del resto, è ben nota: si tratta di una occasione di tipo istituzionale. In virtù della natura di questa occasione, forse mal si adatta una presentazione dei temi troppo problematica, anche se una dimostrazione di possedere la capacità di problematizzare fosse in effetti uno dei possibili risultati dello stesso percorso formativo offerto dalla stessa istituzione scolastica. Forse che sarebbe preferibile una esercitazione accademica normalizzata in una disciplinata esposizione dal grande fascino retorico? Siamo comunque pienamente coscienti dei nostri grandi limiti espressivi e di studio.

Anche se potrebbe non interessare il lettore disciplinato, vorremmo far comprendere che a nostro parere la filosofia può riguardare il lavoro quotidiano che il pensiero di un individuo compie nell'analisi del significato di ciò che appare; ciò che è necessario alla filosofia è: il significato e l'apparire. Che a pensare sia questo o quel particolare individuo non è necessario (è accidentale "Chi" pensa), ma se questo determinato individuo pensa, è necessario che si rapporti al significato di ciò che appare; inoltre il suo modo è quello dell'analisi. Questa no-

stra posizione potrebbe risultare sconcertante, ma trova una sua giustificazione nel fatto, per certi versi altrettanto sconcertante, che il lavoro tipico del mondo della filosofia accademica ci sembra consistere soprattutto nella riproposizione e re-interpretazione di parole e temi del passato, piuttosto che nella invenzione di temi nuovi o nella trasformazione di temi del passato, che attraverso quella trasformazione subiscono uno stravolgimento ed un autentico terremoto concettuale che potrebbero essere ricchi di capacità innovativa.

Certo tali trasformazioni filosofiche dovrebbero essere ricercate attraverso un lavoro, anonimo e discreto, di profonda analisi, cioè di una valutazione critica di ciò che appare, scomposto nelle sue parti, al fine di rilevare il significato che queste stesse parti possiedono rispetto l'intero di cui si ipotizza facciano parte; l'intero usualmente non appare. L'intero viene costruito retro-duttivamente dal pensiero, in base ai segni che sono le sue parti, mentali e materiali che siano, una volta che è stato compreso il significato di questi stessi segni. Il significato è quindi causante, per prima cosa, la connessione delle parti a costituire un intero.

Che la filosofia sia un lavoro quotidiano significa: 1. Che può accadere grazie al desiderio, l'interesse e lo sforzo, persino il sacrificio; 2. Che può accadere ogni giorno, in qualsiasi momento. La filosofia indica l'essere possibile, il lavoro indica l'accadere determinato, non obbligatoriamente necessario (il lavoro obbligatorio è schiavitù), il quotidiano indica la relazione alla vita nell'autentico e nell'in-autentico, la onni-pervasività dell'interesse della persona alla valutazione critica. Non si dovrebbe pensare che allora la filosofia sia fatta in effetti tutti i giorni; il lavoro della filosofia accade nel giorno di festa. Che accada la filosofia è una festa, il lavoro della filosofia è il lavoro del giorno di festa, quando il lavoro, quello necessario non alla vita ma alle necessità della vita, è sospeso. Quando la filosofia accade durante il giorno di lavoro, è un lavoro attuato nella sospensione; il mondo in quel mentre è posto tra parentesi. Il lavoro nel giorno di lavoro non vuole problematizzarsi, ma è problematico in quanto si è posti di fronte al problematico; il lavoro nel giorno di festa vuole problematizzarsi, in quanto è un problematizzare che apparentemente non è posto di fronte al problematico. La filosofia vuole essere problematica. Che cosa costituisce un problema? L'essere aperto della cosa, nel suo essere pensata, alla molteplicità delle possibilità di significato. Che una cosa sia 'problema' significa: 1. Che appaia la cosa come l'essere o non essere in un certo rapporto al nostro pensiero; 2. Che il rapporto che quella cosa ha con il nostro pensiero sia costituito come una certa costellazione, una certa connessione o relazione di possibili significati.

Quale sarebbe il carattere proprio della discontinuità presente nello sviluppo della nostra riflessione scritta? Non ci sembra difficile spiegarlo affinché possa venire compreso, ci sembra tuttavia difficile che possa veramente venire compreso nella pratica della lettura passo per

passo del nostro testo. Il nostro testo dovrebbe essere inteso come una continua discontinuità. L'ossimoro vuol significare che il lettore è obbligato per prima cosa a passare dal significato di una qualsiasi parola a quella di qualsiasi altra parola. Questo dovrebbe essere ciò che effettivamente accade nella lettura di qualsiasi testo; il testo è mediatamente discontinuo. Il soggetto che sta dietro l'occhio del lettore potrebbe essere ciò che rende possibile la continuità del senso (significato). Questo dicasi per quanto riguarda la fenomenologia soggettiva del testo. Potremmo dire che la continuità soggettiva del senso è una immediatezza fenomenologica; immediatezza significa che altrimenti sarebbe impossibile la stessa lettura. Ma pensare il significato concreto di ciò che viene letto è mediatamente discontinuo. La discontinuità riguarda in primo luogo l'apertura ermeneutica al significato dell'essere (il testo). Se fosse altrimenti apparirebbe lo stesso senso e lo stesso testo a ogni e ciascun singolo lettore; è forse questo primo paradosso che risulta di difficile comprensione, cioè che il medesimo appaia diverso, a seconda della prospettiva. Questo non significa che non sia possibile l'accordo intersoggettivo tra le letture e le interpretazioni, che rimangono plurali. Solo un lettore ottico computerizzato legge identicamente l'identico, ma difficilmente riesce a comprendere il senso semantico di ciò che legge; tale lettore è puramente sintattico.

Altra discontinuità: tra l'esperienza viva del lettore e il mondo del testo. E' vero che la maggioranza dei lettori preferisce leggere ciò che è più vicino al suo mondo e al suo modo di sentire. Vi è una vertigine segreta nella dirompente esperienza del totalmente altro, se pur esso può essere dato, vertigine che potrebbe significare profondo disagio e perfino paura. Il perturbante. Dovrebbe essere compreso che il testo è un oggetto fondamentalmente irreali; il lettore ne costituisce in effetti la possibile realtà; esso può giungere fino a decretarne la totale irrealità e falsità. Tale discontinuità riguarda quindi la fenomenologia della verità, anch'essa di tipo mediato. Mettiamo a prova il mondo del testo con la verità saputa dal lettore, in base alla sua intelligenza ed esperienza.

Altra discontinuità. La molteplicità e diversità dei temi e dei modi delle parti del testo. Se prendiamo ad esempio il nostro stesso testo, dovrebbe essere percepita una discontinuità: tra le tre parti fondamentali; tra i capitoli di ciascuna delle tre parti; tra i paragrafi di vari capitoli; spesso anche tra i sottoparagrafi di un singolo paragrafo. L'effetto che si sarebbe voluto ottenere poteva essere quella di una 'messa in abisso'. A questo livello la nostra intenzione era quella di mettere a dura prova la pazienza del lettore affinché non gli risultasse facile la lettura. Tale discontinuità potrebbe essere misurata dalla profonda variabilità della facilità e piacevolezza della lettura e della comprensione del testo da parte del lettore. Ciascuno lettore che abbia presente il nostro testo può fare degli esempi a riguardo. L'effetto che si sarebbe vo-

luto ottenere è la rottura del gioco perverso e retorico della persuasione. La nostra intenzione non voleva essere principalmente quella di risultare persuasivi, ma di invitare anche con dolore e rammarico alla riflessione critica.

Questo è il tipo di filosofia che abbiamo cercato di porre in atto attraverso lo sviluppo delle analisi di questo elaborato, prendendo come problema l'originario rapporto che l'uomo istituisce con l'apparenza che lo riguarda, con le strutture logiche del suo sapere, con la natura del significato delle sue parole, con la realtà e la natura del mondo che lo circonda. Il problema sofisticato è, a nostro parere, più che un problema storico – filosofico; ci sembra che sia un problema teorico e teoretico che non riguarda soltanto il sapere cosiddetto filosofico. Il Sofista non è la mera antitesi del Filosofo, esattamente come l'Arte (*techne*) non è soltanto una mera contraddizione per la Filosofia. Affrontando la questione del rapporto del Sofista con la Verità ci sembra che in realtà consideriamo un più generale problema del sapere che riguarda la civiltà dell'uomo, soprattutto all'interno delle sue istituzioni scolastiche; tale problema richiede una continua Riforma del Pensiero. Le riforme del pensiero che vengono via via proposte, o anche le riforme che la storia della nostra civiltà ha registrato come tali - se non come autentiche rivoluzioni -, devono e hanno dovuto fare i conti con il sapere apparente e le paure intrinseche alle concezioni culturali di questo sapere apparente. Lo sviluppo del sapere passa attraverso queste riforme ed il superamento di ciò che via via viene giudicato vero, ma che non può esserlo in modo assoluto. Lo sviluppo del sapere richiede una infinità di spazio di fronte a sé, richiede orizzonti ampi, richiede l'apparenza e anche il superamento dell'apparenza, nel tentativo di comprendere la rete di relazioni che costituiscono la realtà, e la fonte del problema della conoscenza che viene via via svelato ma ama, letteralmente, sempre nascondersi e sfuggire, cioè la vera natura della cosa.

Arrivare a pensare in che modo autenticamente il nostro linguaggio, le nostre parole, riescono ad essere efficaci semanticamente, quali sono le strutture logiche della nostra attività di conoscenza che più sono in grado di assicurarci un possesso sicuro della verità, quali strutture ontologiche rendono possibile un orientamento del nostro pensiero nel Caos del Cosmo e della Vita, quale potrebbe essere la vera natura del nostro esserci come esseri umani e della natura stessa, ponendoci chiaramente di fronte all'ineluttabilità della possibilità della discontinuità del presente nei confronti dell'ignoto che è il futuro, tutto questo è una sfida alla nostra capacità di comprensione lanciato dalla complessità stessa della natura e dalla intrinseca ed inesauribile infinità della natura della cosa considerata in sé e per sé, nature che ci sono buoni motivi di credere noi troviamo sul nostro cammino di mortali quasi d'inciampo all'improvviso, quando meno ce lo aspettiamo e non siamo preparati a spiegare e comprende-

re. Ciò che è indipendente dal pensiero è l'origine e nello stesso la spiegazione degli enigmi della nostra esistenza e del nostro sapere. Tramite esso la cosa non è la mera cosa che appare, non è la mera materia di cui siamo fatti, neppure lo spirito della natura. Ciò che è indipendente dal pensiero è ciò che è infinitamente inesauribile in sé, ciò che rompe gli schemi mentali costruiti come ragnatele di relazioni, le forme di dominio sociale e culturale; esso è in effetti la possibilità di una discontinuità che non è il mero ripetersi degli eventi, ma l'infinita possibilità di variazione qualitativa e quantitativa rappresentata dal futuro nei confronti di un passato ineluttabile e per sempre perduto ma che condiziona con la sua stessa eternità il presente.

Chiediamo all'uomo la capacità di pensarsi libero, anche nella più tremenda delle costrizioni, persino davanti alla morte. Chiediamo all'uomo la capacità di ripensare i suoi sistemi educativi continuamente per adeguarli allo sforzo di conoscenza e di sapere che molti uomini e donne compiono ogni giorno, anche in modo segreto, per rendere l'uomo libero dalla paura anche del suo sapere di non sapere.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

A. FONTI PRIMARIE.

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato: I. considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale; II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, 2 voll., trad. it., Torino, Boringhieri, 2007 (or. Munchen I 1956, II 1980).
- ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli BUR, 1992.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma – Bari, Laterza, 2009⁶.
- ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1995.
- ARISTOTELE, *Il primo libro della "metafisica"*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Roma - Bari, Laterza, 1993.
- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Milano, RCS Bompiani, 2005³.
- ARISTOTELE, *La decisione del significare, Il libro Gamma della Metafisica*, a cura di Cassin B. e Nancy M., Bologna, Zanichelli, 1997.
- ARISTOTELE, *La poetica*, introduzione, traduzione e note di Diego Lanza, Milano, Rizzoli BUR, 1995⁷.
- ARISTOTELE, *Le Categorie*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli BUR, 1989.
- ARISTOTELE, *Le confutazioni sofistiche*, a cura di Paolo Fait, Roma – Bari, Laterza, 2007.
- ARISTOTELE, *Metafisica, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, a cura di Reale G., 3 voll., Milano, Vita e pensiero, 1993.
- ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996.
- BEKKER I. (a cura di), *Aristoteles graece*, 2 voll., Berolini 1831.
- BENJAMIN W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica: arte e società di massa*, prefazione di C. Cases, traduzione di E. Filippini, con una nota di P. Pullega, trad. it. Torino, Einaudi, 2000. (or. 1936 sgg.).
- BLUMENBERG H., *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1984 (or. 1981).
- BURNET J. (a cura di), *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford 1900-1907.
- CASSIN B., *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, trad. it. parziale Milano, Jaca Book, 2002 (or. Paris 1995).
- COLLI G. (a cura di), *La sapienza greca*, 3 voll., Milano, Adelphi, 2006³ (or. I 1977, II 1978, III 1980).
- DANTO A., *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, trad. it. Palermo, Aestetica, 2008 (or. New York 1986).
- DAVIDSON D., *Verità e interpretazione*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1994 (or. 1984).
- DE FINETTI B., *La logica dell'incerto*, a cura di M. Mondadori, Milano, A. Mondadori, 1989.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia*, trad. it. Torino, Einaudi, 1996 (or. 1991).
- DERRIDA J., *Della grammatologia*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1998² (or. 1967).

- DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2004⁷ (or. 1637).
- DIELS H., KRANZ W. (a cura di), *I Presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti della raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale [et al.], Milano, RCS Bompiani, 2006 (or. 1903, riveduta da Kranz 1952).
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Firenze, TEA, 1991.
- DUMMETT M., *Origini della filosofia analitica*, introduzione di E. Picardi, trad. it. Torino, Einaudi, 2001 (or. 1993).
- ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Roma – Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 1980.
- ERACLITO, *Testimonianza, Imitazioni e Frammenti*, a cura di M. Marcovich, R. Mondolfo e L. Taràn, introd. di G. Reale, Milano, RCS Bompiani, 2007 (or. Mondolfo 1961, Marcovich 1972, Taràn 1978).
- ERODOTO, *Le Storie*, a cura di L. Annibaletto, 2 voll., Milano, Mondadori, 1956.
- FEYERABEND P. K., *Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1991⁵ (or. 1975).
- FILOSTRATO, *Vite dei Sofisti*, a cura di M. Civiletti, Milano, RCS Bompiani, 2002.
- FOUCAULT M., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio di G. Canquihem, trad. it. Milano, Rizzoli, 1988⁵ (or. 1966).
- FREGE F. L. G., *Senso e denotazione (Über Sinn und Bedeutung, 1892)*, in BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, cit., pp. 9-32.
- GADAMER H. G., *Verità e metodo*, trad. it. Milano, RCS Italia Studi Bompiani, 2004¹⁴ (or. Tübingen 1961).
- GEHLEN A., *L'uomo, la sua natura il suo posto nel mondo*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1990 (or. 1940; 2. ed. 1950).
- GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003 (or. 1916).
- GIANNANTONI G. (a cura di), *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990.
- GNOLI R. (a cura di), *La Rivelazione del Buddha*, 2 voll., Milano, A. Mondadori, 2001-2004.
- GOOD B. J., *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, trad. it. Torino, Einaudi, 2006 (or. Cambridge 1994).
- GOODMAN N., *Vedere e costruire il mondo*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1988 (or. 1978).
- GOODMAN N., *Fatti, Ipotesi e Previsioni*, prefazione di H. Putnam, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1985 (or. 1983).
- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 e 1997 (or. 1981).
- HANSON N. R., *I modelli della scoperta scientifica: ricerca sui fondamenti concettuali della scienza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1978 (or. 1958).

- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1992 (rist.) (or. 1807).
- HEGEL G. W. F., *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, trad. it., Roma – Bari, Laterza, 1988³ (or. 1812-1816).
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'autore, trad. it. Milano, Longanesi, 2005 (or. 1927, 2001¹⁸).
- HEIDEGGER M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, trad. it. Genova, il melangolo, 1989 (or. 1927).
- HORKHEIMER M., ADORNO T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. Torino, Einaudi, 1997 (or. New York 1944).
- HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione: critica della ragione strumentale*, trad. it. Torino, Einaudi, 1969 e 2000 (or. New York 1947).
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2002⁶ (or. 1739-40).
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia, Libro I, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002 (or. 1913; Den Haag 1976).
- IPPOCRATE, *Opere scelte*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1965.
- ISER W., *L'atto della lettura: una teoria della risposta estetica*, introduzione di Cesare Segre, trad. it. Bologna, il Mulino, 1987 (or. Baltimore 1978).
- JAUSS H. R., *Storia della letteratura come provocazione*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1999 (or. Frankfurt am Main 1970).
- JAUSS H. R., *Apologia dell'esperienza estetica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1985 (or. Konstanz 1972).
- JAUSS H. R., *Esperienza estetica e ermeneutica letteraria, I: Teoria e storia dell'esperienza estetica; II: Domanda e risposta: studi di ermeneutica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1988 (or. Frankfurt am Main 1982).
- KANT I., *Critica della ragion pura*, introd., trad., note e apparati di C. Esposito, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. Riga 1787).
- KANT I., *Critica del Giudizio*, traduzione italiana di Alfredo Gargiulo, Roma - Bari, Laterza, 1992⁶ (or. 1790).
- KRIPKE S., *Nome e necessità*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1982 (or. 1972, 1980).
- KUHN T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. Torino, Einaudi, rist. 1991 (or. 1970²).
- LAKATOS I., MUSGRAVE A. (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1993³ (or. 1970, 1972, 1974).
- LEVINAS E., *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di Alberto Moscato, trad. it. Genova, il melangolo, 1985 (or. Montpellier 1972).
- LUHMANN N., *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1990 (or. 1984).

- MORIN E., *La testa ben fatta: riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. it. Milano, Cortina, 2000 (or. Paris 1999).
- MORIN E., *La sfida della complessità, Le défi de la complexité*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Firenze, Le Lettere, 2011 (or. 2002).
- PARMENIDE, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu Milano, Rusconi, 1991.
- PASQUALOTTO G., *Filosofia e Globalizzazione: intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano – Udine, Mimesis, 2011.
- PERA M., *Apologia del metodo*, Roma – Bari, Laterza, 1996 (or. 1982).
- PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Roma - Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 1998.
- PLATONE, *Gorgia*, a cura di Giovanni Reale, Milano, RCS Bompiani, 2006².
- PLATONE, *Il Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, RCS Rizzoli BUR, 2007.
- PLATONE, *Il Sofista*, a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 1992.
- PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007.
- PLATONE, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, traduzione di M. G. Ciani, Roma – Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 2002.
- PLATONE, *Parmenide*, a cura di Franco Ferrari, Milano, RCS Rizzoli BUR, 2007².
- PLATONE, *Protagora*, a cura di Giovanni Reale, Milano, RCS Bompiani, 2006².
- PLATONE, *Teeteto*, introd. di S. Natoli, saggio critico di D. Spanio, trad. di L. Antonelli, Milano, Feltrinelli, 1994.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991².
- POPPER K. R., *Logica della scoperta scientifica: il carattere autocorrettivo della scienza*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998 (or. 1934, 1959, 1966, 1968).
- POPPER K. R., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1992 (rist.) (or. London 1963).
- PUGLIESE CARATELLI G. (a cura di), *Le Laminette d'oro orfiche, Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, Adelphi, 2001.
- QUINE W. Van O., *Da un punto di vista logico: saggi logico-filosofici*, edizione italiana a cura di P. Valore, trad. it. Milano, Cortina, 2004 (or. Harvard 1953).
- QUINE W. Van O., *Parola e Oggetto*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1996 (or. 1961).
- QUINE W. Van O., *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, trad. it. Roma, Armando, 1986 (or. 1969).
- QUINE W. Van O., *Logica e grammatica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1981 (or. 1970).
- RAMELLI I. (a cura di), *Allegoristi dell'età classica: Opere e frammenti*, in app. il *Papiro Derveni*, Milano, RCS Bompiani, 2007.
- RICOEUR P., *Tempo e racconto: 1 Tempo e racconto; 2 La configurazione nel racconto di finzione; 3 Il tempo raccontato*, 3 voll., trad. it. Milano, Jaca Book, 1986-87-88, (or. Paris 1983-84-85).

- RIEDEL M., *Comprendere o spiegare? Teoria e Storia delle Scienze ermeneutiche*, a cura di G. Di Costanzo, trad. it. Napoli, Guida, 1988 (or. 1978).
- RUSSELL B., *Sulla denotazione (On Denoting, 1905)*, in BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, cit., pp. 179-195.
- SARTRE J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996 (or. Paris 1946).
- SCARPI P. (a cura di), *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Roma – Milano, Lorenzo Valla/Mondadori, 2002.
- SOLONE, *Frammenti dell'opera poetica*, introd. e com. di Maria Noussia, trad. di Marco Fantuzzi, Milano, Rizzoli BUR, 2001.
- TARSKI A., *The semantic conception of truth: and the foundations of semantics*, Philosophy and Phenomenological Research, 1944/4.3, pp. 341-376.
- TATARKIEWICZ W., *Storia di sei Idee: l'arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica*, trad. it. Palermo, Aesthetica ed., 1993 (or. Warszawa 1976).
- TUCIDIDE, *La Guerra del Peloponneso*, con testo greco a fronte, 2 voll., a cura di Luciano Canfora [et al.], Milano, Mondadori, 2007.
- UNTERSTEINER M. (a cura di), *I Sofisti: Testimonianze e Frammenti*, Milano, RCS Bompiani, 2009 (or 4 voll., I-II 1949, III 1954, IV 1962).
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, edizione italiana a cura di M. Trichero, trad. it. Torino, Einaudi, 1999 (or. 1953).
- B. FONTI SECONDARIE.**
- AA. VV., *Patologia medica*, 2 voll., Padova, Piccin, 1980-1981.
- AA. VV., *Trattato di medicina interna*, 2 voll., Padova, Piccin, 1991²
- ABIAN A., *La teoria degli insiemi e l'aritmetica transfinita*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1972 (or. 1965).
- ADORNO F., *Introduzione a Platone*, Roma - Bari, Laterza, 2002¹² (or. 1978).
- ALMEIDA J. A., *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems, a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*, Leiden, Brill, 2003.
- ANDRONICO M., MARCONI D., PENCO C. (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Genova, Marietti, 1988.
- ANGELETTI L. R., GAZZANIGA V., *Storia, filosofia ed etica generale della medicina*, Milano, Masson, 2004².
- APPLEYARD J. A., *Crescere leggendo. L'esperienza della lettura dall'infanzia all'età adulta*, trad. it. Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1994 (or. Cambridge 1990).
- ARNHEIM R., *Arte e percezione visiva*, prefazione di G. Dorfles, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2011²⁵ (or. 1954, 1974).
- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur le problème aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1962.

- AUROUX S., *La filosofia del linguaggio*, con la collaborazione di J. Deschamps e D. Kouloughli, trad. it. Roma, Riuniti, 1998 (or. Paris 1996).
- AUSTIN J. L., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, trad. it. Milano, Guerrini e Ass., 1990 (or. Oxford 1961).
- AUSTIN J. L., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, trad. it. Milano, Marietti, 1987 (or. Oxford – New York 1962, 1975).
- BAROZZI G. C., MATARASSO S., *Analisi matematica 1*, Bologna, Zanichelli, 1986.
- BARTHES R., *Elementi di semiologia*, a cura di G. Marrone, trad. it. Torino, Einaudi 2009 (rist.) (or. Paris 1964).
- BARTHES R., *La retorica antica*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2006⁸ (or. 1970).
- BARTHES R., *Il piacere del testo*, in ID., *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, a cura di Carlo Ossola, trad. it. Torino, Einaudi, 1999, (or. Paris 1994) (or. *Il piacere del testo*, Paris 1973).
- BARTHES R., COMPAGNON A., *Leggere*, in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1977-1984., VIII vol., pp. 176-199.
- BATESON G., *Verso una ecologia della mente*, trad. it. Milano, Adelphi, 2007²⁴ (or. 1972).
- BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2002 (or. Warsaw 2000).
- BEAR M. F., CONNORS B. W., PARADISO M. A., *Neuroscienze: esplorando il cervello*, trad. it. Milano, Elsevier Masson, 2007 (or. 2001²).
- BELL J. S., *Dicibile e indicibile in meccanica quantistica*, trad. it. Milano, Adelphi, 2010 (or. 1987).
- BELLOTTI L., *Teorie della verità*, Pisa, ETS, 2008.
- BENJAMIN W., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco: scritti 1919-1922*, trad. it. Torino, Einaudi, 1982.
- BENVENISTE E., *Problemi di linguistica generale*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2010 (or. Paris 1966).
- BERGER P. L., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2008 (rist.) (or. Garden City – New York 1966).
- BERGSON H., *Materia e memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, a cura di A. Pessina, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2009⁵ (or. 1896).
- BERGSON H., *L'evoluzione creatrice*, ed. italiana a cura di F. Polidori, trad. it. Milano, Cortina, 2002 (or. 1941).
- BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1991² (or. 1710).
- BERNARDI B., *Uomo Cultura Società: introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, Milano, F. Angeli, 2002¹⁹ (or. Milano, 1974).
- BERTI E., *La filosofia del primo Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (or. 1962).

- BERTI E., *Studi Aristotelici*, L'aquila, Japadre, 1975.
- BERTI E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. 1977).
- BERTI E., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, Epos, 1987.
- BERTI E., *Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari, Laterza, 1989.
- BERTI E., *Aristotele nel novecento*, Roma - Bari, Laterza, 1992.
- BERTI E., *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 1993.
- BERTI E., *Gorgia e la dialettica antica*, in NATALI (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, cit., pp. 13-26.
- BERTI E., *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 2004-2010.
- BERTI E., *In principio era la meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica*, Roma – Bari, Laterza, 2007.
- BERTI E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma - Bari, Laterza, 2007⁴ (or. 1997).
- BERTO F., *Tutti pazzi per Godel: la guida completa al Teorema di Incompletezza*, Roma – Bari, Laterza, 2008.
- BERTO F., *L'esistenza non è logica: dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma – Bari, Laterza, 2010.
- BIANCHETTI M., STORACE E. (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il "Parmenide" e il "Sofista"*, Milano, Albo Versorio, 2004.
- BIANCHI BANDINELLI R. (a cura di), *Storia e Civiltà dei Greci*, 10 voll., Milano, Bompiani, 1977-1978.
- Bibbia di Gerusalemme (La)*, trad. it. Bologna, EDB, 1985.
- BINNEY J., TREMAINE S., *Galactic Dynamics*, Princeton, Princeton University press, 1994³.
- BLACK M., *Manuale per il 'Tractatus' di Wittgenstein*, trad. it. Roma, Ubaldini, 1967 (or. Cambridge 1964).
- BLACKBURN S., SIMMONS K. (a cura di), *Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- BLOCK N., FLANAGAN O., GUZELDARE G. (a cura di), *The nature of consciousness: philosophical debates*, Cambridge (mass.) – London, Mit. Press, 1997.
- BLOK J. H., LARDINOIS A. P. M. H. (a cura di), *Solon of Athens: new historical and philological approaches*, Leiden, Brill, 2006.
- BLUMENBERG H., *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. Genova, Marietti, 1992 (or. Frankfurt am Main 1972).
- BLUMER H., *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2008 (or. 1969).
- BOCCHI G., CERUTI M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1992⁷.
- BONIOLO G. (a cura di), *Filosofia della fisica*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

- BONIOLO G., GIAIMO S. (a cura di), *Filosofia e scienze della vita: un'analisi dei fondamenti della biologia e della biomedicina*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- BONIOLO G., VIDALI P., *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.
- BONITZ H., *Sulle categorie in Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1995 (or. 1853).
- BONOMI A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, antologia di testi, Milano, Bompiani, 1992³ (or. Milano 1973).
- BORGHINI A. (a cura di), *Il genio compreso: la filosofia di Saul Kripke*, Roma, Carocci, 2010.
- BORGMAN C. L., *From Gutenberg to the global information infrastructure, access to information in the networked world*, Cambridge (MASS.) – London: Mit Press, paperback 2003.
- BORI P. C., *Pluralità delle vie: alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, testo latino, versione italiana, apparato testuale a cura di S. Marchignoli, Milano, Feltrinelli, 2000 (or. *Oratio De Dignitate hominis* 1486 (editio princeps 1496)).
- BOTTANI A., PENCO C. (a cura di), *Significato e teorie del significato*, antologia di testi, Milano, Franco Angeli, 1991.
- BOTTIROLI G., *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Torino, Einaudi, 2006.
- BOZZI S., MANGIONE C., *Storia della logica: da Boole ai nostri giorni*, Milano, Garzanti, 1993.
- BRENTANO F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1995 (or. 1862).
- BRUNER J., *La mente a più dimensioni*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2005 (or. Cambridge – London 1986).
- BRUNER J., *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2006 (rist.) (or. Cambridge (Mass.) – London 1990).
- BRUNSCHWIG J., LLOYD G.E.R. (a cura di), *Il sapere greco. Dizionario critico*, 2 voll., ed. italiana a cura di M. L. Chiesara, trad. it. Torino, Einaudi, 2005 e 2007 (or. Paris 1996).
- BURKERT W., *I Greci*, 2 voll., trad. it. Milano, Jaca Book, 1984 (or. Stuttgart [et al.] 1977).
- BURNET J., *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1994 (or. Oxford 1934).
- CALOGERO G., *Studi sull'eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977 (or. Roma 1932).
- CALOGERO G., *Storia della logica antica, I: L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967.
- CALOGERO G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- CAMBIANO G., CANFORA L., LANZA D. (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 3 voll., Roma, Salerno, 1992-1996.
- CAPELO A. C., FERRARI M., PADOAN G., *NUMERI: aspetti storici linguistici e teorici dei sistemi di numerazione*, Padova, Decibel; Bologna, Zanichelli, 1990.
- CAPUTO C., *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci, 2010.
- CARNAP R., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (1932), in PASQUINELLI A. (a cura di), *Il Neoempirismo*, Torino, UTET, 1969, pp. 504-532.

- CASALEGNO P., *Filosofia del linguaggio: un'introduzione*, Roma, La Nuova Italia scientifica, 1997.
- CASARI E., *Introduzione alla logica*, Torino, UTET, 1997.
- CASERTANO G., *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli – Firenze, Il Tripode, 1971.
- CASERTANO G. (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli, Lofredo, 2004.
- CASSIN B., *Sofistica*, in BRUNSCHWIG, LLOYD (a cura di), *Il sapere greco*, cit., II vol, pp. 552-575.
- CASSIRER E., *Saggio sull'uomo: introduzione a una filosofia della cultura*, a cura di M. Ghilardi, trad. it. Milano – Udine, Mimesis, 2011 (or. 1944).
- CAVALLO G., CHARTIER R. (a cura), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma – Bari, Laterza, 1995.
- CAVARERO A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 2007⁷ (or. Milano1997).
- CHARLES de BOVELLES, *Il piccolo libro del nulla*, a cura di P. Necchi, trad. it. Genova, il melangolo, 1994 (or. 1509).
- CHARTIER R., *L'ordine dei libri*, Milano, il Saggiatore, 1992.
- CHIERCHIA G., McCONNELL-GINET S., *Significato e grammatica: semantica del linguaggio naturale*, Padova, Muzzio, 1993.
- CHIURAZZI G., *Il postmoderno: il pensiero nella società della comunicazione*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- CHOMSKY N., *Saggi linguistici*, 3 voll., trad. it. Torino, Boringhieri, 1969-1970.
- CHOMSKY N., *Linguaggio e problemi della conoscenza*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1991 (or. Cambridge 1988).
- CHOMSKY N., *Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente: linguistica, epistemologia e filosofia del linguaggio*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2005 (or. Cambridge 2000).
- CHOMSKY N., *Regole e rappresentazioni: sei lezioni sul linguaggio*, trad. it. Milano, Baldini e Castoldi, 2009 (or. 1980, 2005).
- CHOMSKY N., *Il linguaggio e la mente*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2010 (or. 1. ed. 1966; 3. ed. Cambridge 2006).
- COFFA J. A., *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1998 (or. Cambridge 1991).
- COHEN P. J., *La teoria degli insiemi e l'ipotesi del continuo*, a cura di G. Lolli, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1973 (or. 1966).
- COLLI G., *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*, Milano, Adelphi, 2003.
- COLLI G., *La Nascita della Filosofia*, Milano, Adelphi, 2007²¹ (or. 1975).

- COLORIDGE S. T., *Biographia literaria* (1817), in ID., *Opere in prosa*, a cura di Fabio Cicero, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2006.
- COMPAGNON A., *Il demone della teoria. Letteratura e senso comune*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. Paris 1998).
- CORBATO C., ROSSITTO C., *Sofisti*, in *Enciclopedia Filosofica*, cit., XI vol., pp. 10820a - 10824a.
- COSERIU E., *Storia della filosofia del linguaggio*, ed. it. a cura di D. Di Cesare, trad. it. Roma, Carocci, 2010 (or. 2 voll. 1969-1971).
- COTTINGHAM J., *Cartesio*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1991 (or. Oxford 1986)
- COURCELLE P., *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, presentazione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2001 (or. Paris 2 voll. 1974-1975).
- CRANE T., *Fenomeni mentali: un'introduzione alla filosofia della mente*, trad. it. Milano, Cortina, 2003 (or. Oxford 2001).
- CURI U., *Endiadi, Figure della duplicità*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- CURI U., *Meglio non essere nati: la condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Boringhieri, 2008.
- CURTIUS E. R., *Il Libro come simbolo*, in ID., *Letteratura Europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, trad. it. Milano, RCS La Nuova Italia, 2010 (rist.) (or. Bern 1948), pp. 335-385.
- D'ANGELO P., *Estetica*, Roma – Bari, Laterza, 2011.
- DANTO A., *La trasfigurazione del banale: una filosofia dell'arte*, a cura di S. Velotti, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2008 (or. Cambridge (Mass.) – London 1981).
- DANTO A., *Dopo la fine dell'arte: l'arte contemporanea e il confine della storia*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2008 (or. 1997).
- DANTO A., *L'abuso della bellezza: da Kant alla Brillo Box*, trad. it. Milano, Postmedia, 2008 (or. 2003).
- DAVIDSON D., *Sulla verità*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2006 (or. 2005).
- DAVIES MORPURGO A., *La linguistica dell'Ottocento*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1996.
- DAWKINS R., *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it. Mondadori, 1995 (or. 1976).
- DE LIBERA A., *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, trad. it. Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1999 (or. Paris 1996).
- DELEUZE G., *Differenza e ripetizione*, trad. it. Milano, Cortina, 1997 (or. Paris 1968).
- DENES G., PIZZAMIGLIO L. (a cura di), *Manuale di neuropsicologia: normalità e patologia dei processi cognitivi*, Bologna, Zanichelli, 1996².
- DERRIDA J., *L'animale che dunque sono*, ed. stabilita da M. L. Mallet, introduzione all'edizione italiana di G. Dalmaso, trad. it. Milano, Jaca Book, 2009 (rist.) (or. 2006).
- DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, a cura di E. Gilson, trad. it. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003 (or. 1925).

- DETIENNE M., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Milano, Mondadori, 1992 (or. Paris 1967).
- DETIENNE M. (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, trad. it. parziale Roma - Bari, Laterza, 1989 (or. Lille 1988).
- DETIENNE M., VERNANT J. P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Milano, Mondadori, 1992 (or. Paris 1974).
- DETTI E., *Il piacere di leggere*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1987.
- DEUTSCH D., *La trama della realtà*, trad. it. Torino, Einaudi, 1997 (or. 1997).
- DI FRANCESCO M., *La coscienza*, Roma – Bari, Laterza, 2000.
- DIANO C., *Forma ed Evento, Principii per una interpretazione del Mondo Greco*, Venezia, Neri Pozza, 1952.
- DIANO C., *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Torino, Boringhieri, 2007 (or. 1954, 1973²).
- DODDS E. R., *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1993 (or. 1951).
- DUHEM P., *La théorie physique: son objet, sa structure*, Paris, Chevalier et Rivière, 1906.
- DUMEZIL G., *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei, con un saggio introduttivo di J. Ries*, trad. it. Rimini, Il Cerchio, 2003 (or. 1958).
- DUMMETT M., *La base logica della metafisica*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1996 (or. 1991).
- DURING I., *Aristotele*, trad. it. Milano, Mursia, 1976 (or. 1966).
- ECO U., *Opera Aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, RCS Bompiani, 2006⁷ (or. Milano 1962).
- ECO U., *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Milano, RCS Bompiani, 2004⁶ (or. Milano 1968).
- ECO U., *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1993¹³ (or. Milano 1975).
- ECO U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, RCS Bompiani, 2006¹⁰ (or. Milano 1979).
- ECO U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984.
- ECO U., *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990.
- ECO U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma – Bari, Laterza, 1993.
- ECO U., *Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University, Norton Lectures 1992-1993*, Milano, Bompiani, 1994.
- ECO U., *Kant e l'ornitorinco*, Milano, RCS Bompiani, 2008 (or. Milano 1997).
- ECO U., *Dall'Albero al Labirinto: studi storici sul segno e l'interpretazione*; Milano, RCS Bompiani, 2007.
- EINSTEIN A., *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, trad. it. Roma, Newton Compton, 2010⁷ (or. 1916, 1934).

- EINSTEIN A., *Autobiografia scientifica: con interventi di W. Pauli, M. Born, W. Heitler, N. Bohr, H. Margenau, H. Reinchebach, K. Godel*, trad. it. Torino, Boringhieri, rist. 2007 (or. 1949).
- EISENSTEIN E. L., *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di mutamento*, tra. It. Bologna, il Mulino, 1985 (or. Cambridge 1979).
- EISENSTEIN E. L., *Le rivoluzioni del libro: l'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1995 (or. Cambridge 1983).
- ELIADE M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, trad. it. Roma, Ed. Mediterranee, rist. 2005 (or. it. 1974; or. 1951).
- Enciclopedia Filosofica*, a cura della Fondazione centro studi filosofici, 12 voll., Milano, RCS Bompiani, 2006.
- FEBVRE L., MARTIN H. J., *La nascita del libro*, a cura di Armando Petrucci, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1977 (or. Albin 1958).
- FERRARA G., *La Politica di Solone*, Napoli, Istituto per gli studi storici, 1964.
- FERRARI F., *Teoria delle idee e ontologia*, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., IV vol., pp. 366-391.
- FERRARI F., *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., IV vol., pp. 393-419.
- FERRARI F. (a cura di), *I miti di Platone*, con una premessa di Mario Vegetti, Milano, Mondolibri, 2006.
- FERRARI M., *Categorie e a priori*, Bologna, il Mulino, 2003.
- FERRARIS M., *Ontologia*, Napoli, Guida, 2003.
- FERRARIS M. (a cura di), *Storia dell'Ontologia*, Milano, RCS Bompiani, 2008.
- FEUERBACH L., *Essenza del cristianesimo*, a cura di A. Banfi e A. Bugio, Milano, Feltrinelli, 1994 (or. 1841, 4. ed. 1883).
- FEYNMAN R. P., LEGHTON R. B., SANDS M., *La fisica di Feynman*, 4 voll., ed. bilingue, trad. it. Bologna, Zanichelli, 2007² (or. 1965, 1989, 2006).
- FORMAGGIO D., *La 'morte dell'arte' e l'estetica*, Bologna, il Mulino, 1983.
- FORMIGARI L., *Il Linguaggio: storia delle teorie*, Roma – Bari, Laterza, 2001.
- FRANKEL H., *Poesia e filosofia nella Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1997 (or. Munchen 1962).
- FREDEGISO di TOURS, *Il nulla e le tenebre: la nascita filosofica dell'Europa*, a cura di F. D'Agostini, Genova, il nuovo melangolo, 1998 (or. VIII-IX sec. d. C.).
- FREGE F. L. G., *Ricerche logiche*, a cura di M. Di Francesco, introduzione di M. Dummett, trad. it. Milano, Guerrini e Ass., 1988 (or. 1918-19, 1923).
- FREUD S., *Il poeta e la fantasia*, in ID., *OPERE*, 12 voll., a cura di Cesare Luigi Musatti, trad. it. Torino, Boringhieri, 1967-1993, V vol., 1905-1908, *Il motto di spirito e altri saggi*, pp. 371-383.
- FREUD S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2006 (rist.) (or. 1908-1932).

- FREUD S., *Introduzione alla psicanalisi: prima e seconda serie di lezioni*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2010 (or. tedesco 1915-17, 1932; or. inglese 1940).
- FRIENDLANDER P., *Platone*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. 1. ed. 2 voll. 1928-1930; 2. ed. 3 voll. 1957-1960; 3. ed. 3 voll. 1964-1975).
- FRONTEROTTA F., *Methexi: La dottrina platonica delle idee e la partecipazione alle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2001.
- FRONTEROTTA F., *Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel "Sofista" di Platone*, in BIANCHETTI, STORACE (a cura di), *Platone e l'ontologia*, cit., pp. 39-63.
- FRYE N., *Anatomia della critica. Quattro saggi*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. Princeton 1957).
- GALASSI R., *Osservazioni sul concetto di 'Interpretazione' in C. S. Peirce e L. Hjeltmslev*, in AA. VV., *Ethos e cultura: studi in onore di Ezio Riondato*, 2 voll., Padova, Antenore, 1991, I vol., pp. 663-676.
- GALASSI R., *Semantica e semiotica nella Logica ingredientibus di Pietro Abelardo*, in MORANDINA B., RAJNOVIC O. (a cura di), *Glossematica e semiotica*, Padova, Poligrafo, 2003, pp. 137-153.
- GALIMBERTI U., *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1993⁴.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- GALLAGHER S., ZAHAVI D., *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*, trad. it. Milano, Cortina, 2009 (or. 2008).
- GAMBARARA D. (a cura di), *Semantica: teorie, tendenze e problemi contemporanei*, Roma, Carocci, 1999.
- GARRONI E., *Progetto di semiotica: messaggi artistici e linguaggi non verbali: problemi teorici e applicativi*, Bari, Laterza, 1972.
- GASTALDI S., *La mimesis e l'anima*, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., VII vol., pp. 93-149.
- GAZZA M., *Figure della paradossalità in L. Wittgenstein e nel buddismo zen*, Simplegadi, 1999/4.2, pp. 43-61.
- GEERTZ C., *Interpretazioni di culture*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1998 (or. New York 1973).
- GEHLEN A., *Prospettive antropologiche: l'uomo alla scoperta di sé*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2005 (or. 1961).
- GELLNER E., *L'aratro, la spada, il libro: la struttura della storia umana*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1994 (or. London [et al.] 1988).
- GENSINI S., RAINONE A. (a cura di), *La mente: tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci, 2008.
- GENTILE M., *La metafisica presofistica, con un'appendice su Il valore classico della metafisica antica*, Pistoia, Petite Plaisance, 2006 (or. Padova 1939).
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1994 (rist. 2007) (or. Cambridge 1990).

- GILSON E., *La filosofia del Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it. Scandicci (FI), La Nuova Italia, rist. 1992 (or. Paris 1952).
- GIVONE S., *Storia del nulla*, Roma – Bari, Laterza, 2006² (or. Roma – Bari 1995).
- GOMBRICH E. H., *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, trad. it. New York, Phaidon, 2002 (or. Washington 1959).
- GOODMAN N., *I linguaggi dell'arte*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2003 (or. 1968).
- GOODY J., *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1989.
- GOODY J., *Il potere della tradizione scritta*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2002.
- GRAF F., *Il mito in Grecia*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2007³ (or. Munchen-Zurich 1985).
- GRICE P., *Logica e conversazione*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1993 (or. 1989).
- GUTTENPLAN S. (a cura di), *A companion to the philosophy of mind*, Oxford, Blackwell, 1994.
- HAACK S., *Filosofia delle logiche*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1983.
- HACKING I., *L'emergenza della probabilità: ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1987 (or. Cambridge 1975).
- HADOT P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con una pref. di A. I. Davidson, n. ed. ampliata Milano, Mondolibri, 2005 (or. 1. ed. Paris 1981, n. ed. Paris 2002).
- HANSEN M. H., *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, ed. it. a cura di A. Maffi, trad. it. Milano, LED, 2003 (or. 1991).
- HARRIS J., *Hermes: ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, con un saggio introduttivo di A. Verri, trad. it. Lecce, Milella, 1991 (or. 1754).
- HAVELOCK E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura, Da Omero a Platone*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2006⁶ (or. Cambridge (Mass.) 1963).
- HAVELOCK E. A., *DIKE, la nascita della coscienza*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2003² (or. 1978).
- HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia, tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825 – 1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, a cura di R. Bordoli, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2009.
- HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola, e G. Sanna, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1992 (or. 1833, 1844).
- HEIDEGGER M., *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 1981 (or. 1929).
- HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della filosofia: mondo – finitezza – solitudine*, a cura di F. W. Von Herrmann, ed. italiana a cura di C. Angelino, trad. it. Genova, il melangolo, 1992 (or. 1929-1930).
- HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1984 (or. 1950).
- HEIDEGGER M., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, trad. it. Milano, Adelphi, 1994³ (or. Frankfurt Am Main 1976).

- HEISENBERG W., *Fisica e oltre: incontri con i protagonisti 1920-1965*, prefazione di E. Scalfari, trad. it. Torino, Boringhieri, 2008 (or. New York 1971).
- HEMPEL C. G., *Aspetti della spiegazione scientifica*, introduzione di M. C. Galavotti, trad. it. parziale Milano, il Saggiatore, 1986 (or. 1965).
- HERDER J. G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A. P. Amicone, trad. it. Parma, Pratiche, 1995 (or. 1770).
- HJELMSLEV L., *La categoria dei casi: studio di grammatica generale. Parte Prima*, a cura di R. Galassi, trad. it. Lecce, Argo, 1999 (or. Aarhus 1935).
- HJELMSLEV L., *Lingua e pensiero* (1936), in R. GALASSI, B. MORANDINA (a cura di), *Lingua e pensiero*, Padova, Poligrafo, 2004, pp. 11-20.
- HJELMSLEV L., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, introduzione e traduzione di G. C. Lepschy, trad. it. Torino 1968 (or. Inglese 1961; or. Danese 1943).
- HJELMSLEV L., *Teoria del linguaggio: Résumé*, ed. italiana a cura di R. Galassi e C. Zorzella, trad. it. Vicenza, Terra Ferma, 2009 (or. Inglese 1975; or. Danese 1943).
- HOBBSAWM E. J., *Il secolo breve: 1914-1991*, trad. it. Milano, RCS Rizzoli BUR, 2006 (or. 1994).
- HOFSTADTER D. R., *Godel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante. Una fuga metaforica su menti e macchine nello spirito di Lewis Carroll*, trad. it. Milano, Adelphi, 1990 (or. 1979).
- HOLLAND N. H., *La dinamica della risposta letteraria*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 (or. New York 1968).
- HOLTON G., *L'immaginazione scientifica: i temi del pensiero scientifico*, trad. it. Torino, Einaudi, 1983 (or. 1973-1979).
- HOLUB R. C. (a cura di), *Teoria della ricezione*, trad. it. Torino, Einaudi, 1989.
- HUMBOLDT W. (von), *La diversità delle lingue*, introduzione e traduzione a cura di D. Di Cesare, trad. it. Roma – Bari., Laterza, 1993² (or. 1836).
- HUSSERL E., *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. Milano, il Saggiatore, 2005 (or. 1. ed. 1900-1901; 2. ed. 1913-1922).
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2008 (or. 1936, 1959).
- INGARDEN R., *Fenomenologia dell'opera letteraria*, trad. it. Milano, Silva, 1968 (or. 1931).
- IRWIN T., *I principi primi di Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1996 (or. 1988).
- IZUTSU T., *La filosofia del Buddismo Zen*, trad. it. Roma, Astrolabio – Ubaldini, 1984 (or. 1977).
- JACQUETTE D. (a cura di), *Philosophy of logic*, Amsterdam, North Holland – Elsevier, 2007.
- JAEGER W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1990 (or. 1944).
- JAEGER W., *La Teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1982 (or. Stuttgart 1953).

- JAKOBSON R., *Saggi di linguistica generale*, a cura e introduzione di L. Heilmann, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2008 (or. Paris 1963).
- JOHNSON-LAIRD P. N., *Modelli mentali: verso una scienza cognitiva del linguaggio, dell'inferenza e della coscienza*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1988 (or. 1983).
- JOUANNA J., *Ippocrate*, trad. it. Torino, SEI, 1994.
- KANT I., *Antropologia pragmatica*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2006⁵ (or. 1798).
- KERENYI K., *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerenyi, trad. it. Milano, Adelphi, 1993² (or. Munchen – Wien 1976).
- KERFERD G. B., *I sofisti*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1988 (or. Cambridge 1981).
- KOYRE' A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. 1961).
- KRAMER H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. it. Milano, Vita e pensiero, 2001⁶ (or. 1982).
- KRIPKE S., *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1984 (or. Oxford 1982).
- KUTSCHERA F. (Von), *La filosofia di Platone*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 2010 (or. 3 voll. Paderborn 2002).
- LAFRANCE Y., *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- LAING R. D., *L'io diviso: studio di psichiatria esistenziale*, prefazione di M. Rossi Monti, trad. it. Torino, Einaudi, 2001 (or. London 1959).
- LASCH C., *L'io minimo: la mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2004² (or. New York 1984).
- LEPSCHY G. C., *La linguistica strutturale: con un'appendice critico-bibliografica 1966-1989*, nuova ed., Torino, Einaudi, 1990 (or. Torino 1966).
- LEPSCHY G. C., *Sulla linguistica moderna*, Bologna, il Mulino, 1989.
- LEPSCHY G. C., *La linguistica del novecento*, Bologna, il Mulino, 1996.
- LEPSCHY G. C. (a cura di), *Storia della linguistica*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1990.
- LEVI A., *Storia della sofistica*, a cura di D. Pesce, Napoli, Morano, 1966 (saggi antecedenti al 1948).
- LEVI A., *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Padova, Liviana, 1971².
- LEVORATO M. C., *Le emozioni della lettura*, Bologna, il Mulino, 2000.
- LEVY P., *L'Intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1999⁴ (or. 1994).
- LEVY P., *Il virtuale*, trad. it. Milano, Cortina, 1997 (or. Paris 1995).
- LEVY P., *Cybercultura: gli usi sociali delle nuove tecnologie*, tra. It. Milano, Feltrinelli, 1999 (or. 1997).

- LIBET B., *Mind Time: il fattore temporale nella coscienza*, edizione italiana a cura di E. Boncinelli, trad. it. Milano, Cortina, 2007 (or. 2004).
- LICATA G., *Teoria platonica del linguaggio: prospettive sul concetto di Verità*, Genova, il melangolo, 2007.
- LIN-CHI, *Non puoi piantare un chiodo nel cielo: gli insegnamenti di un maestro zen*, a cura di F. Rondolino, trad. it. Milano, Arnoldo Mondadori, 2010 (or. 1120).
- LO PIPARO F., *Tre semantiche referenzialistiche*, in AMACKER R., DE MAURO T., PRIETO L. J. (a cura di), *Studi Saussuriani per Robert Godel*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 201-222.
- LO PIPARO F., *Aristotele e il linguaggio: cosa fa di una lingua una lingua*, Roma - Bari, Laterza, 2007⁴ (or. 2003).
- LORAUX N., *Solone e la voce dello scritto*, in DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, cit., pp. 51-81
- LOSEE J., *Filosofia della scienza: un'introduzione*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2009 (or. 1993³).
- LYOTARD J.-F., *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2007¹⁸ (or. Paris 1979).
- MAIER H., *Socrate: la sua opera e il suo posto nella storia*, 2 voll., a cura di G. Sanna, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1978 (or. 1943)
- MALDONADO T., *Reale e Virtuale*, Milano, Feltrinelli, nuova ed. 2005 (or. Milano 1992).
- MALDONADO T., *Critica della ragione informatica*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- MALDONADO T., *Memoria e conoscenza: sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Milano, Feltrinelli, 2006².
- MARCHESE A., *L'officina del racconto. Semiotica della narrativa*, Milano, Mondadori, 1990 (or. Milano 1983).
- MARCONI D., *Transizione*, in MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, cit., pp 59-101.
- MARCONI D., *La competenza lessicale*, Roma – Bari, Laterza, 1999.
- MARCONI D., *La filosofia del linguaggio: da Frege ai nostri giorni*, Novara, De Agostini, 2008 (or. Torino 1999).
- MARCONI D. (a cura di), *Guida a Wittgenstein: Il 'Tractatus', Dal 'Tractatus' alle 'Ricerche', Matematica, Regole e linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita*, Roma – Bari, Laterza, 1997.
- MARTANO G., *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico, I, Dai milesi ad Antifonte*, Napoli, Il Triopode, 1972.
- MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, trad. it. Torino, Einaudi, 1968.
- MASARACCHIA A., *Solone*, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- MASO S., FRANCO C. (a cura di), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi. Una interpretazione dei testi*, Bologna, Zanichelli, 1995.

- MAYR E., *L'unicità della biologia: sull'autonomia di una disciplina scientifica*, trad. it. Milano, Cortina, 2005 (or. 2004).
- McCABE M. M., *Plato's Individuals*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- MESSERI M., *Seguire la regola*, in MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, cit., pp. 151-191.
- MONOD J., *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, trad. it. Milano, Arnoldo Mondadori, 1997 (or. 1970).
- MONTAIGNE M. (de), *Saggi*, 2 voll., trad. it. Milano, Adelphi, 2005⁵ (or. 1580, 1588²).
- MONTENERI L., ROMANO F. (a cura di), *Gorgia e la sofistica: atti del convegno internazionale: Lentini – Catania, 12-15 dic. 1983*, Catania, Università di Catania; Lentini, Comune di Lentini, 1985.
- MONTUORI M., *Socrate: fisiologia di un mito*, 3. ed. accresciuta, Milano, Vita e Pensiero, 1998 (or. 1967).
- MONTUSCHI E., *Le metafore scientifiche*, Milano, F. Angeli, 1993.
- MORETTI F. (a cura di), *Il Romanzo*, 5 voll., Torino, Einaudi, 2001-2003.
- MORIN E., *La natura della natura*, trad. it. Milano, Cortina, 2001 (or. 1977).
- MORIN E., *La vita della vita*, trad. it. Milano, Cortina, 2004 (or. 1980).
- MORIN E., *La conoscenza della conoscenza*, trad. it. Milano, Cortina, 2007 (or. 1986).
- MORIN E., *Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, trad. it. Milano, Cortina, 2008 (or. 1986).
- MORIN E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. it. Milano, Cortina, 2001 (or. Paris 1999).
- MORIN E., *L'identità umana*, trad. it. Milano, Cortina, 2002 (or. 2001).
- MORIN E., *Etica*, trad. it. Milano, Cortina, 2005 (or. 2004).
- MOSSE' C., *Pericle: l'inventore della democrazia*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2009 (or. 2005).
- MOURELATOS A. P. D., *Gorgias on the function of language*, in MONTENERI, ROMANO (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, cit., pp. 607-638.
- MOVIA G., *Apparenza, Essere e Verità, Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 1991.
- NACCI M., *Postmoderno*, in ROSSI P. (a cura di), *La filosofia*, 4 voll., Torino, UTET, 1995, IV v.: *Stili e modelli teorici del Novecento*, pp. 361-397.
- NAGEL E., *La struttura della scienza: problemi di logica della spiegazione scientifica*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1984⁵ (or. 1961).
- NAGEL E., NEWMAN J. R., *La prova di Godel, con un saggio di Jean-Yves Girard*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1992 (rist. 2006) (or. New York 1958).
- NAPOLI E., *Riferimento diretto*, in SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, cit., pp. 385-429.

- NATALI C., *Etica*, in BERTI E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Roma – Bari, Laterza, 2007⁴, pp. 241-282.
- NATALI C. (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, Roma, Jouvène, 1992.
- NATORP P., *Tema e disposizione nella “Metafisica” di Aristotele. In appendice: saggio sulla inautenticità del libro K della “Metafisica”*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1995 (or. 1888).
- NESSELRATH H. G. (a cura di), *Introduzione alla filologia greca*, trad. it. Roma, Salerno, 2004 (or. 1997).
- NICHOLLS J. G., MARTIN R. A., WALLACE B. G., *Dai neuroni al cervello*, trad. it. Bologna, Zanichelli, 1997 (or. 3. ed. 1992).
- NIETZSCHE F., *La nascita della tragedia*, versione di S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 1972 e 1977, 2005²⁴ (or. 1872).
- NIETZSCHE F., *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. Milano, Adelphi, 1973 e 1991.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Pasqualotto e S. Giametta, Milano, Rizzoli, 1997⁷ (or. 1885).
- O’HEAR A., *Karl Popper*, trad. it. Roma, Borla, 1984.
- OLDROYD D., *Storia della filosofia della scienza*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1989 (or. 1986).
- ONG W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1986 (or. London – New York 1982).
- ONIAN R.B., *Le origini del pensiero europeo: intorno al corpo, la mente, l’anima, il mondo, il tempo e il destino*, trad. it. Milano, Adelphi, 2006 (or. 1951, 1954²).
- OTTO W. F., *Dioniso: mito e culto*, trad. it. Genova, il melangolo, 2006 (or. Frankfurt am Main 1933).
- OTTO W. F., *Il mito*, trad. it. Genova, il melangolo, 1993 (or. Stuttgart 1962).
- OTTO W. F., *Theophania, Lo spirito della religione greca antica*, trad. it. Genova, il melangolo, 1996 (or. Frankfurt am Main 1975).
- OWEN G. E. L., *Plato on Not-Being*, in VLASTOS (a cura di), *Plato*, cit., vol. I, pp. 223-267.
- OWENS J., *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978² (or. 1951).
- PALLADINO D., *Logica e teorie formalizzate: completezza, incompletezza, indecidibilità*, Roma, Carocci, 2004.
- PANOFKY E., *La prospettiva come ‘forma simbolica’ e altri scritti*, a cura di G. D. Neri, con una nota di M. Dalai, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1995¹¹ (or. 1915, 1920, 1924-25, 1932).
- PARRINI P., *Il valore della verità*, Milano, A. Guerini Ass., 2011.
- PASCAL B., *Pensieri*, introduzione, note e apparati di A. Bausola, trad. it. Milano, Rusconi, 1993² (or. 1671).

- PASQUALOTTO G., *Teoria come utopia: studi sulla scuola di Francoforte: Marcuse, Adorno, Horkheimer*, Verona, Bertani, 1974.
- PASQUALOTTO G., *Il Tao della filosofia: corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma, Pratiche, 1989.
- PASQUALOTTO G., *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 1992.
- PASQUALOTTO G., *Illuminismo e Illuminazione: la ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Roma, Donzelli, 1997
- PASQUALOTTO G., *Yohaku: forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Padova, Esedra, 2001.
- PASQUALOTTO G., *East & West: identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003.
- PASQUALOTTO G., *Il Buddhismo: i sentieri di una religione millenaria*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.
- PASQUALOTTO G., *Figure di pensiero: opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 2007.
- PASQUALOTTO G., *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Venezia, Marsilio, 2008.
- PASQUALOTTO G., *Oltre la filosofia: percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Vicenza, A. Colla, 2008.
- PASQUINELLI A. (a cura di), *Il Neoempirismo*, Torino, UTET, 1969.
- PEIRCE C. S., *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, trad. it. Torino, Einaudi, 1980 (or. 1867-1904).
- PELLEGRINO P., *Teoria critica e teoria estetica in Th. W. Adorno*, Lecce, Argo, 2004 (or. 1996).
- PENCO C., *Wittgenstein. Dopo il Tractatus*, in SANTAMBROGIO (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, cit., pp. 89-133.
- PETRUCCIANI S., *Ragione e Dominio: l'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno, 1984.
- PICARDI E., *Le teorie del significato*, Roma – Bari, Laterza, 1999.
- POHLENZ M., *La tragedia greca*, 2 voll., trad. it. Brescia, Paideia, 2001 (or. 2 voll. 1930, 1954²).
- POHLENZ M., *L'uomo greco, Storia di un movimento spirituale*, trad. it. Milano, Bompiani, 2006 (or. 1946).
- PONZIO A., CALEFATO P., PETRILLI S., *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Roma – Bari, Laterza, 1994.
- POPPER K. R., *Il mondo di Parmenide: alla scoperta della filosofia presocratica*, a cura di A. Petersen, con l'assistenza di J. Mejer, trad. it. Casale Monferrato, Piemme, 1998 (or. Londra 1998).
- PRAMPOLINI M., *Implementazione di oggetti glossematici*, in GALASSI R., MORANDINA B., ZORZELLA C. (a cura di), *Filosofia del linguaggio e semiotica*, Vicenza, Terra Ferma, 2007, pp. 23-46.

- PROUST M., *Alla ricerca del tempo perduto*, 8 voll., trad. it. di Giovanni Raboni, Milano, Mondadori, 2009 (rist.) (or. 1905 (*Sulla lettura*), 1913-1927).
- PUTNAM H., *Il significato di 'significato'*, in ID., *Mente, linguaggio e realtà*, trad. it. Milano, Adelphi, 1987 (or. 1975).
- PUTNAM H., *Il pragmatismo: una questione aperta*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2003 (or. 1992).
- RAAFLAUB K. A., *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, in SETTIS (a cura di), *I Greci*, cit., 2.1 vol., pp. 1035-1081.
- RAINONE A., *Quine*, Roma, Carocci, 2010.
- REALE G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele, con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano, RCS Bompiani, 2008 (or. Milano 1961).
- REALE G., *Introduzione a Aristotele*, Roma - Bari, Laterza, 1997¹⁰ (or. 1974).
- REALE G., *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano, Vita e pensiero, 1991⁸ (or. 1975).
- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 2003²¹ (or. 1991).
- REALE G., *Platone, Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano, Rizzoli BUR, 2005² (or. 1997).
- REALE G., *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Cortina, 1998.
- REALE G., *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000.
- RODHE E., *Psiche, Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2006 (or. 1890-94).
- ROMEYER DHERBEY G., *Protagora*, in BRUNSCHWIG, LLOYD (a cura di), *Il sapere greco*, cit., II vol, pp. 274-285.
- RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2004 (or. Princeton 1979).
- RORTY R., *Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1986 (or. 1982).
- ROSS W. D., *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2001 (or. 1951, 1953²).
- ROSSI P., *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, il Mulino, 1983² (or. Milano – Napoli 1960).
- ROSSI P. (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, 3 voll., Torino, UTET, 1988.
- ROSSI P. (a cura di), *La filosofia*, 4 voll., Torino, UTET, 1995.
- ROSSITTO C., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- ROSSITTO C., *Dialettica*, in *Enciclopedia Filosofica*, cit., III vol., pp. 2790b – 2806b.
- RUSSELL B., *I problemi della filosofia*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2007 (or. 1912).
- RUSSELL B., *Introduzione alla filosofia della matematica*, trad. it. Roma, Newton Compton, 1980 (or. 1918).
- RUSSELL B., *La filosofia dell'atomismo logico*, a cura di M. Di Francesco, trad. it. Torino, Einaudi, 2003 (or. 1918).
- RUSSELL B., *Logic and knowledge: essays 1901-1950*, edited by R. C. Marsh, London rist. 1989.

- RYLE G., *Il concetto di mente*, prefazione di D. C. Dennett, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2007 (or. 1949).
- RYLE G., FINDLAY J. N., *Use, Usage and Meaning*, in Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. Volumes, Vol. 35 (1961), pp. 223-242.
- SALMON W. C., *40 anni di spiegazione scientifica: scienza e filosofia 1948-1987*, trad. it. Padova, F. Muzzio, 1992 (or. 1989).
- SANTAMBROGIO M., *Riferimento, credenze, regole*, in BORGHINI (a cura di), *Il genio compreso*, cit., pp. 77-126.
- SANTAMBROGIO M. (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Roma – Bari, Laterza, 1992.
- SARRI F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano, Vita e pensiero, 1997² (or. Roma 1975).
- SARTRE J. P., *L'immaginario, Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, trad. it. Torino, Einaudi, 2007 (or. Paris 1940).
- SARTRE J. P., *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1997 (or. Paris 1943).
- SARTRE J. P., *Che cos'è la letteratura?*, trad. it. Milano, Saggiatore, 1960 (or. Paris 1947, '48, '49).
- SASSI M.M., *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino, Boringhieri, 2009.
- SAUSSURE F. (de), *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1996¹² (or. Paris 1922).
- SCHEFFLER I., *Scienza e Soggettività*, introduzione di Marcello Pera, trad. it. Roma, Armando, 1983 (or. 1967).
- SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, trad. it. Roma, Armando, 2006 (rist.) (or. 1928).
- SCHRODINGER E., *Che cos'è la vita: la cellula vivente dal punto di vista fisico*, trad. it. Milano, Adelphi, 2010⁵ (or. 1944).
- SEARLE J. R., *La mente*, trad. it. Milano, Cortina, 2005 (or. Oxford 2004).
- SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, introduzione di R. Rorty, trad. it. Torino, Einaudi, 2004 (or. 1956, 1997).
- SETTIS S. (a cura di), *I Greci, Storia Cultura Arte Società*, 4 voll., Torino, Einaudi, 1996-2001.
- SEVERINO E., *La struttura originaria*, nuova ed. ampliata Milano, Adelphi, 1981 (or. Milano 1958).
- SEVERINO E., *Il Giogo, Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989.
- SHANKER S. G. (a cura di), *Il teorema di Godel: una messa a fuoco*, trad. it. Padova, F. Muzzio, 1991 (or. London 1988).
- SIMONE R., *Fondamenti di linguistica*, Roma – Bari, Laterza, 1994⁵ (or. 1990).
- SINI C., *Eracle al bivio: semiotica e filosofia*, Torino, Boringhieri, 2007 (or. Bologna 1978).

- SNELL B., *La cultura greca, e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino, Einaudi 1992 (or. 1948).
- SORRENTINO V., *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008.
- SPARTI D., *Identità e coscienza*, Bologna, il Mulino, 2000.
- SUZUKI D. T., *Saggi sul Buddhismo Zen*, 3 voll., trad. it. Roma, Mediterranee, rist. 2001-2004 (or. I 1927, II 1933, III 1934).
- TAGLIAPIETRA A. (a cura di), *Che cos'è l'illuminismo: testi e la genealogia del concetto*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.
- TARSKI A., *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati* (or. polacco 1933), trad. it. in RIVETTI BARBO' F., *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo da Pierce a Tarski: studi, testi, bibliografia*, Milano, Vita e Pensiero, 1964², pp. 391-677.
- TAYLOR A. E., *Platone, L'uomo e l'opera*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1968 (or. 1926, 1949⁶).
- TAYLOR A. E., *Socrate*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1969 (or. 1932).
- TAYLOR C., *Il disagio della modernità*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2006⁴ (or. 1991).
- TOCCAFONDI F., *L'essere e i suoi significati*, Bologna, il Mulino, 2000.
- TRABATTONI F., *La verità nascosta, Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma, Carocci, 2005.
- TRENDELENBURG F. A., *La dottrina della categorie in Aristotele*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1994 (or. 1833).
- UNTERSTEINER M., *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Milano, Istituto Ed. Cisalpino – La Goliardica, 1984 (or. Milano 1942).
- UNTERSTEINER M., *La fisiologia del mito*, Torino, Boringhieri, 1991 (or. 1946).
- UNTERSTEINER M., *I sofisti*, Milano, Mondadori, 1996 (or. 1949, 1967²).
- VARZI A. C., *Ontologia*, Roma – Bari, Laterza, 2005.
- VEGETTI M., *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, cit., pp. 201-228.
- VEGETTI M., *Anima e corpo*, in ID. (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, cit., II vol., pp. 201-228.
- VEGETTI M., *L'io, l'anima, il soggetto*, in SETTIS (a cura di), *I Greci*, cit., I vol., pp. 431-467.
- VEGETTI M. (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, 3 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- VERNANT J. P., *Le Origini del pensiero greco*, trad. it. Milano, SE, 2007 (or. Paris 1962).
- VERNANT J. P., *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1992 (or. 1965).
- VERNANT J. P., *L'Individuo, La morte, l'amore*, trad. it. di Arianna Ghilardotti, Milano, Cortina, 2000 (or. Paris 1989).
- VICO G., *La scienza nuova*, introd. e note di P. Rossi, Milano, RCS Rizzoli, 2004⁹ (or. Napoli 1725-1744).

- VIDAL-NAQUET P., *Il cacciatore nero, Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2006 (or. Paris 1981).
- VLASTOS G., *Socrate il filosofo dall'ironia complessa*, trad. it. Scandicci, La Nuova Italia, 1998 (or. Cambridge 1991).
- VLASTOS G. (a cura di), *Plato. A Colletion of critical essays*, 2 voll., Garden City-New York 1971.
- VOLPE G., *Teorie della verità*, Milano, Guerrini e Ass., 2005 (rist. 2009).
- VOLPI F., *Heidegger e Aristotele*, Roma – Bari, Laterza, 2010 (or. 1984).
- VOLPI F., *Il Nichilismo*, Roma – Bari, Laterza, 2004.
- VOLPI F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma – Bari, Laterza, 2008².
- VOLTOLINI A., *Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di Wittgenstein*, Roma – Bari, Laterza, 1988.
- WELLEK R., WARREN A., *Teoria della letteratura*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1956 (or. New York 1956).
- WEST M. L., *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1993 (or. Oxford 1971).
- WHORF B. L., *Linguaggio, pensiero e realtà. Raccolta di scritti a cura di J. B. Carroll*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1977² (or. Cambridge 1956).
- WIELAND W., *La fisica di Aristotele*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1993 (or. 1962, 1970).
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. Conte, trad. it. Torino, Einaudi, 2009 (or. 1921).
- WULF C. (a cura), *Le idee dell'antropologia*, 2 voll., edizione italiana a cura di Andrea Borsari, prefazione di Remo Bodei, trad. it. Milano, Mondadori, 2002 (or. Weinheim und Basel 1997).
- ZEPPI S., *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- ZIZEK S., *In difesa delle cause perse: materiali per la rivoluzione globale*, trad. it. Milano, A. Salani, 2009 (or. 2008).

A1. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA F. NIETZSCHE

- NIETZSCHE F., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. Milano, Adelphi, 1964 sgg.
- ID., *La nascita della tragedia*, versione di S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 2005²⁴ (or. 1872) (*Opere*, vol. 3.1).
- ID., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di G. Colli e S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 2007¹⁸ (or. 1874) (*Opere*, vol. 3.1)
- ID., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, e scritti 1870 – 1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, versione di G. Colli, trad. it. Milano, Adelphi, 1991 (or. 1870 – 1873) (*Opere*, vol. 3.2).
- ID., *Umano troppo umano I*, a cura di M. Montinari e S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 2008¹² (or. 1878) (*Opere*, vol. 4.2)
- ID., *Umano troppo umano II*, a cura di M. Montinari e S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 2008¹² (or. 1880) (*Opere*, vol. 4.3)
- ID., *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, versione di F. Masini, trad. it. Milano, Adelphi, 1993⁹ (or. 1881 – 1886) (*Opere*, vol. 5.2).
- ID., *Così parlò Zarathustra*, introduzione e commento di G. Pasqualotto, traduzione di S. Giametta, trad. it. Milano, RCS Rizzoli BUR, 1997⁷ (or. 1885) (*Opere*, vol. 6.1).
- ID., *Al di là del bene e del male*, versione di F. Masini, trad. it. Milano, Adelphi, 2007²² (or. 1886) (*Opere*, vol. 6.2).
- ID., *Genealogia della morale*, a cura di S. Giametta, trad. it. Milano, RCS Rizzoli BUR, 2009⁵ (or. 1887) (*Opere*, vol. 6.2).
- ID., *Crepuscolo degli idoli ovvero come fare filosofia col martello*, a cura di G. Brianese e C. Zuin, trad. it. e com. Bologna, Zanichelli, 1996 (or. 1889) (*Opere*, vol. 6.3).
- ID., *Frammenti postumi 1885 – 1887*, versione di S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 1975 (*Opere*, vol. 8.1).
- ID., *Frammenti postumi 1887 – 1888*, versione di S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 1971 (*Opere*, vol. 8.2).
- ID., *Frammenti postumi 1888 – 1889*, versione di S. Giametta, trad. it. Milano, Adelphi, 1974 (*Opere*, vol. 8.3).
- ID., *La Volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, trad. it. Milano, Bompiani, 2005⁵.

B1. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA F. NIETZSCHE

- ABEL G., *Verità e Interpretazione*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 267-280.
- ARENA L. V., *Nietzsche e il nonsense*, Milano, F. Angeli, 1994.
- BABICH B. E., *Nietzsche e la scienza: arte, vita, conoscenza*, trad. it. Milano, Cortina, 1996 (or. New York 1994).

- BABICH B. E., COHEN R.S. (a cura di), *Nietzsche and the Science: I Theories of Knowledge, and critical theory; II Epistemology, and philosophy of science*, 2 voll., Dordrecht [et al.], Kluwer, 1999.
- BATAILLE G., *Su Nietzsche*, trad. it. di A. Zanzotto, trad. it. Milano, SE, 1994 e 2006 (or. Paris 1973).
- BRIANESE G., *Commento a NIETZSCHE, Crepuscolo degli idoli ovvero come fare filosofia col martello*, a cura di G. Brianese e C. Zuin, trad. it. e com. Bologna, Zanichelli, 1996.
- CAMUS A., *Nietzsche e il nichilismo*, in ID., *L'uomo in rivolta*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2008⁵ (or. Paris 1951), pp. 77-92.
- DELEUZE G., *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1992 (or. 1962).
- DIONIGI R., *Il doppio cervello di Nietzsche*, prefazione di M. Cacciari, Macerata, Quodlibet, 2000 (or. 1982).
- FERRARIS M., *Storia della Volontà di potenza*, in NIETZSCHE F., *La Volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche*, cit., pp. 565-713.
- FERRARIS M., *Ontologia*, in ID. (a cura di), *Guida a Nietzsche*, cit., pp. 199-275.
- FERRARIS M., *Fatti e Interpretazioni*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 259-266.
- FERRARIS M. (a cura di), *Guida a Nietzsche: etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, Roma – Bari, Laterza, 2004².
- FINK E., *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. Venezia, Marsilio, 1993⁴ (or. Stuttgart 1960).
- FOUCAULT M., *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in ID., *Microfisica del potere: interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, trad. it. Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54.
- GENTILI C., *Nietzsche nella Dialettica dell'Illuminismo*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 65-76.
- GENTILI C., GERHARDT V., VENTURELLI A. (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, Firenze, Olschki, 2003.
- GERHARDT V., *Sensazione, esistenza e umanità. Sull'attualità di Nietzsche cento anni dopo*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 295-309.
- GIAMETTA S., *Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo*, Milano, Garzanti, 1991.
- GIAMETTA S., *Commento allo Zarathustra*, Milano, Mondadori, 1996.
- GRANIER J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- HEELAN P. A., *Nietzsche's perspectivalism: a hermeneutic philosophy of science*, in BABICH B., COHEN (a cura di), *Nietzsche and the Science: II Epistemology, and philosophy of science*, cit., pp. 203-220.
- HEIDEGGER M., *La sentenza di Nietzsche: 'Dio è morto'*, in ID., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1968 e 1984 (or. Frankfurt am Main 1950), pp. 191-246.

- HEIDEGGER M., *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in ID., *Che cosa significa pensare*, trad. it. Varese, Sugarco, rist. 1996 (or. 1954), pp. 37-142.
- HEIDEGGER M., *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, trad. it. Milano, Mursia, 1976 (or. 1957), pp. 66-82.
- HEIDEGGER M., *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, trad. it. Milano, Adelphi, 1994 (or. 1961; saggi dal 1936-1941).
- JASPERS K., *Nietzsche: introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di L. Rustichelli, trad. it. Milano, Mursia, 1996 (or. 1936; Berlin – New-York 1974).
- KLOSSOWSKI P., *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, a cura di F. Ferrari, con uno scritto di M. Blanchot, trad. it. Milano, Se, 1999 (or. Paris 1963).
- KLOSSOWSKI P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. Milano, Adelphi, 1981 (or. 1969).
- KOFMAN S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972.
- LANIER ANDERSON R., *Nietzsche's views on truth and the kantian background of his epistemology*, in BABICH B, COHEN (a cura di), *Nietzsche and the Science: II Epistemology, and philosophy of science*, cit., pp. 47-59.
- LOWITH K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2003³ (or. 1. ed. 1935, 2. ed. ampliata 1955).
- LOWITH K., *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo 19.*, trad. it. di G. Colli, trad. it. Torino, Einaudi, 2000 (or. Zurich 1941).
- LOWITH K., *Dio, Uomo e Mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, trad. it. Roma, Donzelli, 2000 (or. 1967).
- LOWITH K., *L'interpretazione nietzschiana della teoria dell'eterno ritorno*, in ID., *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2010 (or. 1977), pp. 243-254.
- MANN T., *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in ID., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, trad. it. Milano, Arnoldo Mondadori, 2001² (or. Frankfurt am Main 1960), pp. 1298-1338.
- MASINI F., *Lo scriba del caos: interpretazione di Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 1978.
- MERLO G., *Nietzsche e l'Aufklärung secondo Adorno e Horkheimer*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 77-93.
- MULLER-BUCK R., *Nichilismo e Melanconia in Nietzsche*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 209-223.
- NATOLI S., *Nietzsche e la 'Dialettica del tragico'*, in ID., *Ermeneutica e genealogia: filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 19-91.
- ORSUCCI A., *La Genealogia della morale di Nietzsche: introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2001.

- PASQUALOTTO G., *Commento a NIETZSCHE, Così parlò Zarathustra*, introduzione e commento di G. Pasqualotto, traduzione di S. Giametta, trad. it. Milano, RCS BUR, 1997⁷ (or. Italiano Milano 1985; or. Tedesco 1885).
- PASQUALOTTO G., *Saggi su Nietzsche*, Milano, Franco Angeli, 1998³.
- RUSTICHELLI L., *La profondità della superficie: senso del tragico e giustificazione estetica in Friedrich Nietzsche*, Milano, Mursia, 1992.
- SESTOV L., *La filosofia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche*, a cura di E. Lo Gatto, trad. it. Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1950 (or. 1903).
- SEVERINO E., *Nietzsche e il romanticismo*, in ID., *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 13-40.
- SEVERINO E., *Eschilo e Nietzsche*, in ID., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989, pp. 359-385.
- SEVERINO E., *Nietzsche e Gentile*, in ID., *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 77-98.
- SEVERINO E., *L'anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999.
- SIMMEL G., *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, trad. it. Firenze, Ponte delle Grazie, 1995 (or. 1907).
- SIMON J., *Grammar and Truth: on Nietzsche's relationship to the speculative sentential grammar of the metaphysical tradition*, in BABICH, COHEN (a cura di), *Nietzsche and the Science: I Theories of Knowledge, and critical theory*, cit., pp. 129-151.
- SLEINIS E. E., *Between Nietzsche and Leibniz: perspectivism and irrationalism*, in BABICH, COHEN (a cura di), *Nietzsche and the Science: I Theories of Knowledge, and critical theory*, cit., pp. 67-76.
- TONGEREN P. (Van), *Amicizia, conoscenza di sé e misura*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 159-172.
- TOTARO F. (a cura di), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Roma, Carocci, 2007.
- UGOLINI G., *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche*, Roma – Bari, Laterza, 2007.
- VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 2007⁵ (or. 1974).
- VITIELLO V., FAGIUOLI E., *Commento a NIETZSCHE, La nascita della tragedia*, edizione commentata a cura di V. Vitiello e E. Fagioli, traduzione di U. Fadini, trad. it. Milano, Mondadori, 1996 e 2003.
- VOZZA M., *La 'Grande Salute' e l'ottica binoculare di Nietzsche*, in GENTILI, GERHARDT, VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, cit., pp. 225-239.
- WELTE B., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, trad. it. Brescia, Queriniana, 2005² (or. Darmstadt 1958).

A2. BIBLIOGRAFIA PRIMARIA E. SEVERINO

- SEVERINO E., *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.
- ID., *La struttura Originaria*, Milano, Adelphi, 1981 (or. 1958).
- ID., *Il parricidio mancato*. Milano, Adelphi, 1985.
- ID., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988.
- ID., *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1989² (or. Roma 1978).
- ID., *Il Giogo, Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989.
- ID., *Il nulla e la poesia, Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990.
- ID., *Oltre il Linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992.
- ID., *Essenza del Nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995 (or. Brescia 1972).
- ID., *Tautotes*, Milano, Adelphi, 1995.
- ID., *Pensieri sul Cristianesimo*, Milano, Rizzoli, 1995.
- ID., *Cosa arcana e stupenda: l'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997.
- ID., *Il Destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1998.
- ID., *L'anello del ritorno*, Milano, Adelphi, 1999.
- ID., *La legna e la cenere*, Milano, Rizzoli, 2000.
- ID., *Gloria*, Milano, Adelphi, 2001.
- ID., *Legge e caso*, Milano, Adelphi, 2002⁵ (or. Milano 1979).
- ID., *Oltre l'uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, Genova, il melangolo, 2002.
- ID., *Fondamento della contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005.
- ID., *La filosofia futura*, nuova ed. riveduta Milano, RCS Rizzoli BUR, 2006 (or. Milano 1989).
- ID., *Oltrepassare*, Milano, Adelphi, 2007.
- ID., *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa, ETS, 2009.
- ID., *Techne: Alle origini della violenza*, Milano, RCS Rizzoli, 2010 (or. Milano 1979).
- ID., *Volontà, destino, linguaggio: filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di Ugo Petrone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010.
- ID., *Il mio ricordo degli eterni: Autobiografia*, Milano, RCS Rizzoli, 2011.

B2. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA E. SEVERINO

- ANTONELLI A., *Verità Nichilismo e prassi, Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Roma, Armando, 2003.
- BERTI E., *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in ID., *Le vie della ragione*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 209-226.
- BERTO F., *La dialettica della struttura originaria*, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- BONTADINI G., *Dialogo di metafisica*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1969.1, pp. 1-8.
- BONTADINI G., Σώζειν τὰ φαivόμενα, in ID., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Milano, Vita e pensiero, 1971, II vol., pp. 136-175.

- BONTADINI G., *Dissensi – e consensi – sulla metafisica classica*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1979.1, pp. 176-91.
- BONTADINI G., *Per continuare un dialogo*, Rivista di filosofia neo-scolastica, 1983.1, pp. 110-18.
- CRESCINI A., *Emanuele Severino il suo “essere” il suo “nichilismo”*, Giornale di metafisica, 1995.3, pp. 461-522.
- CRESCINI A., *Replica a Emanuele Severino*, Giornale di metafisica, 1997.1, pp. 137-66.
- CUSANO N., *Emanuele Severino: Oltre il Nichilismo*, Brescia, Morcelliana, 2011.
- DAL SASSO A., *Dal divenire all’oltrepassare: la differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, prefazione di G. Brianese, Roma, Aracne, 2009.
- DE PAOLI M., *Furor Logicus: l’eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, Milano, F. Angeli, 2009.
- DIDERO D., *La teoria della predicazione come identità in Emanuele Severino*, Divus Thomas, Anno 101, (1998/3), pp. 223-292.
- DIDERO D., *La struttura originaria. Riflessioni sul senso del sapere*, Divus Thomas, Anno 104, (2001/1), pp. 211-238.
- DONA’ M., *Follia e verità del divenire. Il pensiero di Emanuele Severino*, in MICHELI G., SCILIRONI C. (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Padova, Cleup, 2004, pp. 57-94; *Idem*, in GROSSI D. (a cura di), *Emanuele Severino: Volontà, Fede e Destino*, con un saggio introduttivo di Massimo Donà, 2 cd (wav), Milano – Udine, Mimesis, 2008, pp. 11-69.
- GIANGIULIO A., *Identità contingente e identità esistenziale. Percorsi della differenza e della continuità in N. Luhmann ed E. Severino*, Studi Urbinati, B 4, 1993-94, pp. 771-802.
- MESSINESE L., *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino, Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Roma, Città Nuova, 1985.
- MESSINESE L., *L’apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Milano - Udine, Mimesi, 2008.
- MESSINESE L., *Il paradiso della verità: incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Pisa, ETS, 2010.
- PETERLINI A., BRIANESE G., GOGGI G. (a cura di), *Le parole dell’essere, per Emanuele Severino*, Milano, Mondadori, 2005 [bibliografia completa degli scritti di Severino fino al 2005 a pp. xiii-xxvii].
- SCILIRONI C., *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova, Francisci, 1980.
- SCILIRONI C., *Atto, Destino e Storia. Studi su Emanuele Severino*, Padova, Unipress, 1988.
- SONCINI U., *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Genova, Marietti, 2008.
- TARCA L. V., *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Sondrio, Washington Editore, 1980.
- TESTONI I., *Psicologia del nichilismo: la tossicodipendenza come rimedio*, prefazione di E. Severino, Milano, F. Angeli, 1997.

- TESTONI I., *Autopsia psicologica: il momento giusto per morire tra suicidio razionale ed eternità*, Milano, Apogeo, 2007.
- TESTONI I., *La frattura originaria: psicologia della mafia tra nichilismo ed omnicrazia*, prefazione di E. Severino, Napoli, Liguori, 2008.
- VIGNA C., *Il frammento e l'Intero: indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 475-501.
- VISENTIN M., *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emanuele Severino*, Venezia, Marsilio, 1982.
- VITIELLO V., *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992.
- VITIELLO V., *La lampada di Severino*, Aut Aut, 1995, nn. 267-268, pp. 77-86.
- ZOPOLO A., *Il divenire nella speculazione filosofica di Emanuele Severino*, in *Filosofia*, a. LII, fasc. II, 2001, pp. 225-268.

C. RISORSE ELETTRONICHE

Ultima Consultazione delle risorse elettroniche **29/09/2011**.

KORZYBSKI A. H. S., *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York, International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1933 (3. ed. 1948; 4. ed. 1958 CD-ROM first edition 1996: [<http://esgs.free.fr/uk/art/sands.htm>]).

NIETZSCHE F., *Edizione Critica Colli – Montinari* [<http://www.nietzschesource.org/>].

PICO della MIRANDOLA, *Oratio De Dignitate hominis* 1486 (editio princeps 1496); Cfr. Pico Project: [http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/].

Sant'Agostino: tutte le opere, [<http://www.sant-agostino.it/index2.htm>].

Thesaurus Linguae Graecae, Irvine, University of California, 2000 sgg.

Voce, *Falsificabilità*, in Wikipedia [<http://it.wikipedia.org/wiki/Falsificabilità>].

Voce, *Large Hadron Collider*, in Wikipedia [http://it.wikipedia.org/wiki/Large_Hadron_Collider].

Voce, *Sofistica*, in Wikipedia [<http://it.wikipedia.org/wiki/Sofistica>].