

SAGGI 2016
ORIENTE, ESTETICA, TECNOSCIENZA
DI LUCA MAFFIOTTI

SAGGI PROSPETTO

01. ORIENTE E OCCIDENTE.....	P.05
02. PER UN'IDEA DI ESTETICA.....	P.23
03. PER UN'IDEA DI TECNO-SCIENZA.....	P.39

01. ORIENTE E OCCIDENTE

Nel panorama della filosofia contemporanea, sia il pensiero complesso che quello in grado di offrire una prospettiva critica nei confronti del trascendentale, tanto da attuare una sua decostruzione, sono difficilmente incasellabili in una precisa categoria ‘accademica’, ma sono entrambi in grado di dare ragione della complessità e della incompletezza delle dimensioni di ogni realtà culturale; infatti complessità ed incompletezza sono caratteristiche proprie di ogni fenomeno veramente culturale. Ogni cultura è incompleta in quanto bisognosa di un’alterità in grado di farla emergere nella sua natura (non identitaria) e arricchirla, come appunto quella natura complessa e ricca di differenze che essa può possedere già al suo interno. La dinamica di tali differenze, interne e esterne, rappresenta la vita più propria di ogni cultura.¹ La cultura è senza dubbio paragonabile ad una ‘cassetta degli attrezzi’, cioè ad un fenomeno che potremmo dire tipico dell’ ‘uomo artigiano’, il quale è sempre in grado di mettere il suo sapere al servizio del fare pratico e manuale, dove del resto si rivelano e si nascondono i segreti più riposti del suo sapere tecnico, ma è paragonabile anche ad una ‘costruzione’ concettuale, sempre esposta al rischio della deriva ‘sofistica’, della macchinazione retorica, carica del timore profondo prodotto dalla consapevolezza, più o meno accettata, per il ‘sapere di non sapere’, ma anche sempre aperta al confronto con l’alterità e alla messa in discussione di un sapere rivedibile.² All’origine della cultura, dell’arte, della tecnica e della concettualità sembra esserci il gesto coraggioso del tracciare un segno, dando forma ad una ‘scrittura’, fatta di suoni e parole, in grado di far nascere la ‘ragione’, intesa come quel fenomeno capace di aprire l’essere umano all’esperienza del mondo e di renderlo consapevole di sé. Questa scrittura che potremmo nominare come ‘originaria’ e che ammettiamo come una ipotesi di lavoro, sembra pensabile sia come un’arte sia come una tecnica.³

Considerando le molteplici civiltà che nella storia sono esistite, sia del così detto Occidente che del così detto Oriente, ci sembra di poter rintracciare sempre una certa dialettica tra l’ambito biologico e l’ambito del simbolico e del significato proprio dell’essere umano. Osservando i mutamenti interni a questa dialettica e ai prodotti della riflessione umana che ad essa sono conseguiti, possiamo trovare profonde somiglianze e profonde differenze. Mentre nell’ampio ambito orientale la raffiguratività simbolica del mondo sembra aver prodotto l’immagine dell’essere umano [cfr. l’omologia cosmica di RgVeda X, 90⁴], nell’ambito occidentale sembra invece che sia stata la misura simbolica dell’essere umano a produrre l’immagine del mondo [cfr. Protagora di Abdera]. Tuttavia per entrambi gli ambiti, sembra essere co-essenziale all’essere umano il rapporto inter-soggettivo nella fondamentale attività di spiegare e comprendere la natura delle cose e di sé stessi. Tale rapporto sembra proprio il movimento più tipico del pensiero.

Certo, dovremmo renderci conto della profonda molteplicità interna di ogni forma di civiltà, anche se essa viene nominata con qualche ‘ismo’, come ad esempio ‘Induismo’ o ‘Buddhismo’, oppure con qualche altre espressione che tenta di rendere unitaria una realtà che invece è profondamente sfaccettata. In questo senso sembra più corretto pensare alle varie forme di civiltà secondo delle categorie ‘prototipiche’, o per somiglianza di famiglia; attraverso l’uso di categorie prototipiche, il pensiero è facilitato nel rilevare somiglianze e differenze in tutti quei fenomeni che sembrano unitari, ma che invece risultano, se guardati con attenzione, caratterizzati da una profonda

ed interna molteplicità di differenze, le quali sembrano anche in contraddizione tra loro. Del resto la funzione della teoria delle idee di platonica memoria non era forse quella di rendere razionale un discorso sull'uno e i molti riguardo tutto ciò che è? ⁵

Il problema dell'uno e dei molti riguarda alla radice il vasto mondo delle religioni mondiali. Esse hanno improntato l'animo degli esseri umani ovunque nel mondo, non solo nel senso intellettuale del termine, con le loro categorie di pensiero, ma anche in quello più vicino alla dimensione del corpo e dei suoi significati 'spirituali'. Pratiche sciamaniche e meditative e d'estasi, ottenute attraverso elaborati esercizi spirituali della mente, in grado di stimolare la produzione di alcune sostanze endocrine dalla valenza neuropsicologica, ma anche con l'ausilio di sostanze allucinogene, hanno caratterizzato l'esperienza corporale e neuropsicologica dell'uomo religioso, nel lontano passato come ai nostri giorni. ⁶

A ben guardare anche la storia del pensiero filosofico occidentale e orientale, dovremmo notare quanto esso sia prossimo alla dimensione religiosa, spesso attraverso la mediazione del mito, e come esso sia caratterizzato da una certa dimensione di irrazionalità estatica, vicina all'esperienza mistica, come ad esempio nella contemplazione della unitarietà del reale in base ad un principio divino (Pensiero Vedanta), o della natura (Pensiero Cinese - Taoismo), o della *physis* o dell'essere (Eraclito, Parmenide, Platone, Aristotele, Plotino). Ma l'atteggiamento estatico dei primi filosofi, manifesta la loro estrema attenzione alla dimensione veritativa del sapere, anche quando la mette in dubbio con un atteggiamento sfuggente e simulatore, come con l'antica sofistica. Assieme all'attenzione alla dimensione veritativa va considerata la riflessione sul senso del dolore e della morte, ad esempio con il pensiero buddhista o con la tragedia greca. In ogni caso il pensiero filosofico delle origini sembra ovunque vicino alla messa a tema del problema della salvezza e del destino dell'essere umano considerato in principal modo come mortale, e quindi sempre alla ricerca della dimensione più profonda della vita e del rapporto che ogni essere umano dovrebbe avere con l'alterità. Pressoché ogni filosofo e ogni filosofia dell'antichità, ovunque nel mondo, attuava una pratica basata su degli esercizi spirituali di auto-realizzazione.

La ricerca di un vello d'oro, cioè di un rimedio a tutti i mali, ha sempre dovuto fare i conti con i pericoli di una navigazione e di un passaggio presso delle rocce erranti (Simplègadi). Famosa in questo senso è la vicenda di Giasone e degli Argonauti, che dovettero attraversare tali Simplègadi, rupi erranti che erano poste a separare il mar Mediterraneo dal mar Nero. Quell'impresa può rappresentare anche, da un punto di vista emblematico, il contrasto fra la perizia tecnica degli eroi naviganti, perizia di cui essi dovevano dar prova, e la resistenza opposta dalle forze della natura. Le Simplègadi possono simboleggiare anche 'il problema di *vivere* il contrasto, ossia di affrontarlo senza rimanerne schiacciati, ma anche senza aggirarlo' ⁷, ma anche il mobile confine fra un mondo per così dire 'della nostra civiltà' e un mondo altro, di una 'civiltà altra'. Solo un intervento divino (Atena) potrà però salvare i naviganti dalla catastrofe; nella narrazione delle vicende degli Argonauti, cioè, sarà necessario l'utilizzo di un dispositivo narrativo come quello di un *deus ex machina*, tipico della tragedia, per sottolineare, grazie alla sua stessa natura, l'impotenza dell'uomo di fronte alla forza della natura. Leggiamo l'episodio leggendario:

Arrivati gli eroi allo stretto, tortuoso passaggio, / chiuso da ambo le parti dalle rupi scoscese, / il vortice della corrente colpiva di sotto la nave / nel suo cammino, e andavano molto avanti ma con paura, / perché già colpiva gli orecchi il fragore tremendo delle due rupi, / che urtavano, l'una

sull'altra, e urlava la spiaggia battuta dal mare. / Allora si alzò in piedi Eufemo tenendo / la colomba nella sua mano; salì sulla prora, e gli altri / regolarono, per comando di Tifi, figlio di Agnia, la voga / per passare poi tra le rupi, fidando / nel loro vigore. D'improvviso le videro: / superato l'ultimo braccio di terra, le videro aprirsi, / e i cuori furono sconvolti. Eufemo lanciò la colomba / e tutti alzarono il capo a guardarla, / quando volò tra le rocce e quelle di nuovo / urtarono insieme l'una sull'altra / con grande fragore. Si levò in alto un'ondata / ribollente, come una nuvola; il mare diede un urlo feroce / e rimbombò il grande etere tutto all'intorno. / Risuonarono le grotte cave, sotto gli scogli scoscesi, / quando le invasero i flutti; si riversò sulla riva, / in alto, la bianca schiuma delle onde ruggenti. / La corrente volgeva in tondo la nave. Le rocce tagliarono / le ultime punte alla coda della colomba; ma essa / volò illesa, e i rematori diedero un grido. Allora Tifi / ordinò di remare con forza: di nuovo le rocce si stavano aprendo. / Ma remando tremavano, finché il riflusso dell'onda / li trascinò tra le rupi e tutti furono presi / da atroce terrore: sopra le loro teste / era la morte, che non conosce rimedi. / Già da una parte e dall'altra si apriva vastissimo il Ponto / e d'improvviso si levò su di loro una grande ondata / ricurva, come una rupe scoscesa. Quando la videro, / chinarono il capo, perché pareva volesse / invadere Argo e sommergerla tutta. / Ma più rapido Tifi alleggerì la nave, che la voga rendeva pesante, / e la massa dell'acqua rotolò al di sotto della carena. / Però dalla poppa l'acqua tirò indietro la nave, lontano / dalle rupi, e Argo si mosse in alto sulla cresta dell'onde. / Andando da tutti i compagni, Eufemo urlava / che remassero con ogni forza, e quelli frangevano l'acqua / con grandi grida. Ma quando la nave avanzava sotto la spinta dei rematori, / due volte più si muoveva all'indietro: si piegavano i remi / come archi ricurvi, sotto l'enorme sforzo degli uomini. / Poi piombò un'onda opposta, e Argo corse in avanti, / come un cilindro corre portato dall'onda / potente sopra il mare profondo. La fermò proprio / in mezzo alle rupi il vortice della corrente. / Le rupi gemevano, scosse, e le tavole d'Argo erano / incatenate. Allora Atena si appoggiò a una solida roccia con la sinistra / e con la destra spinse la nave diritta attraverso il passaggio. / Essa si levò alta, come il volo d'una saetta: / tuttavia le rupi, scontrandosi l'una sull'altra, / tagliarono via la punta degli ornamenti / dell'aplustre; Atena di nuovo balzò sull'Olimpo, / quando furono in salvo, mentre le rocce, serrandosi insieme, / misero salde radici: questo era nei fati divini, / quando un uomo le avesse viste, e attraversate sopra una nave. ⁸

Per un confronto serio con l'urgenza e la problematica insita nell'esperienza del significato, sarebbe auspicabile avere presente i contenuti e la storia del sfaccettato mondo del pensiero che viene dall'Oriente, oltre ai contenuti e alla storia del mondo del pensiero occidentale, a noi più vicino. Del resto il confronto della cultura europea con le civiltà orientali data già qualche secolo, a tal punto che la storia registra numerosi episodi di dialogo critico e, come è prevedibile, anche di contrasto e di incomprensione; a tutt'oggi è ancora da valutare un equilibrato confronto fra le diverse tradizioni di pensiero delle civiltà del mondo. ⁹

Nei confronti dello studio sull'origine della filosofia, e sulla comparazione con i pensieri del così detto Oriente, è dibattuto il problema di come valutare l'apporto del pensiero religioso nei confronti della stessa filosofia. La tradizione razionalista ha avuto seguito anche in Oriente, come presso la storia della cultura europea. Sarebbe riduttivo qualificare i pensieri d'Oriente come fondamentalmente di tipo religioso; così facendo si eviterebbe di osservare con attenzione l'importanza dell'atteggiamento metafisico, per certi tratti così presente in Oriente, e anche l'importanza di una tradizione culturale e filosofica caratterizzata dall'atteggiamento razionalistico e scettico.

Ma per venire vicino all'interesse più specifico dell'esperienza del significato, cioè l'interesse per la dimensione del pensiero fondata sul linguaggio, vorremmo far notare che già nell'epoca vedica dell'India l'antica fosse presente una forte attenzione al mezzo linguistico; infatti:

“La rivelazione vedica ci dice in innumerevoli testi che *vac*, la Parola, non è semplicemente un'invenzione della mente dell'uomo o un mero strumento di comunicazione, o una semplice espressione di ciò che l'uomo è. La Parola vedica è certamente tutto questo, ma è infinitamente di più. Fondamentalmente essa è importante quanto Brahman e, se compreso correttamente, è Brahman stesso, non nel senso che ogni essere in definitiva 'è' Brahman, ma in modo del tutto particolare: la Parola è la prima manifestazione dell'Assoluto, dal quale scaturì. In ultima istanza Dio non ha nome, perché Egli stesso è Parola. (...).

Sarebbe inadeguato parlare di *vac* esclusivamente come del principio dell'intelligibilità dell'universo, perché essa è anche il principio della pura affermazione che emerge dal nulla assoluto. *Vac* è proprio la Parola totale vivente, vale a dire la Parola nella sua interezza compresi i suoi aspetti materiali, il suo riverbero cosmico, la sua forma visibile, il suo suono, il suo significato, il suo messaggio. *Vac* è più che mero significato o suono privo di senso; è più di una semplice immagine o veicolo di determinazione. Era al principio. E' l'interezza della *sruti*. La *sruti* è *vac*.” ¹⁰

A testimonianza della grande importanza che rivestiva, per la filosofia del mondo indiano, lo studio del linguaggio, è l'esistenza di una secolare scuola di grammatici, tra i cui rappresentanti possiamo ricordare soprattutto Pāṇini e Bhartṛhari. Pāṇini visse tra il VII sec. a.C. e il III sec. a.C. Formulò le regole (quasi 4000) della morfologia sanscrita, nell'opera conosciuta come *Aṣṭādhyāyī* (Gli otto capitoli), risalente probabilmente al IV sec. a.C. La grammatica di Pāṇini segna convenzionalmente la fine del sanscrito vedico e l'inizio del sanscrito classico. Egli sembra aver avuto una significativa influenza, assieme a Bhartṛhari, su molte delle idee proposte da Franz Bopp (1791-1867) e da Ferdinand de Saussure; essi furono infatti entrambi anche professori di sanscrito. Bopp e de Saussure sono del resto unanimemente considerati tra i più importanti fondatori della linguistica moderna. Anche il linguista statunitense Noam Chomsky ha sempre riconosciuto l'influenza di Pāṇini nella sua nozione moderna di grammatica generativa. ¹¹

Per quanto riguarda invece Bhartṛhari (V sec. d.C.), ricordiamo la sua opera principale, il *Vākyapadīya* (Sentenze sulle parole), ci troviamo di fronte addirittura ad una metafisica del linguaggio, capace di far impallidire anche un sostenitore della odierna scuola pan-linguistica, sia essa di tipo analitico o continentale; infatti ricorda Flood:

“Secondo Bhartṛhari la grammatica è essenzialmente connessa con la natura dell'esistenza e, in ultima istanza, con la ricerca della liberazione. L'analisi del linguaggio non è più fine a se stessa o finalizzata a garantire la corretta trasmissione del Veda, ma si configura come un cammino, una porta che conduce alla liberazione e permette di affrancarsi dalla trasmigrazione: il *brahman* immortale può essere conosciuto per mezzo della purificazione della parola, ottenuto attraverso lo studio della grammatica. Lo studio e l'uso delle forme 'corrette' del linguaggio producono un'energia fausta e favorevole che allontana lo studente dalle inclinazioni impure (ovvero scorrette) della parola, conducendo verso il fine puro della visione dell'assoluto. Gli esseri umani si salvano attraverso il linguaggio, e più precisamente attraverso la comprensione precisa e profonda del linguaggio.

Questo significa attribuire al linguaggio un'importanza assai elevata. Bhartṛhari identifica la realtà assoluta con il linguaggio puro e considera il linguaggio il mezzo che pone in relazione il mondo

impuro degli affari umani con l'eterno e puro assoluto. L'essere assoluto non si trova al di fuori o al di là del linguaggio, poiché la sua essenza è il linguaggio. Il linguaggio rappresenta il legame tra l'essere come stasi eterna, una, impersonale e l'essere come esperienza contingente, particolare, determinata dal tempo. Il termine che Bhartṛhari usa per riferirsi all'assoluto identificato con il linguaggio è 'suono assoluto' o 'parola assoluta' (*sabdabrahman*), una realtà ontologica che non si può apprendere a causa dell'ignoranza (*avidya*). (...).

Bhartṛhari collega inoltre la divisione tripartita del linguaggio e dell'esistenza all'importante 'teoria della rivelazione' del significato. Il livello della *vaikhari vac* è quello del discorso pronunciato, compreso in un lampo di comprensione, in un'intuizione (*pratibha*): il significato è compreso come una gestalt immediata. Questo lampo di comprensione è la rivelazione del significato (*sphota*) della frase come unità completa e integra. Coloro che non conoscono una lingua frammentano la frase in parole e fonemi, ma per i madre lingua la comprensione avviene in modo diretto e unitario, in un processo simile a quello di chi guarda un dipinto e lo percepisce come un intero, e non come un insieme di linee e colori. Lo *sphota* è lo sprigionarsi del significato di una frase, di un libro, di una poesia; è come una rivelazione proveniente da un livello più sottile il cui fondamento ultimo è il suono assoluto. Questo assoluto, che si conosce in un'intuizione (*pratibha*), è a un tempo la meta ultima e la fonte del linguaggio.

Le teorie sul linguaggio sono anche teorie sulla coscienza, cui il linguaggio è intimamente connesso. (...). Per i grammatici il linguaggio è il tratto distintivo della coscienza umana che, a livello profondo, è identica all'essere. Sebbene non tutte concordino con le dottrine elaborate dai grammatici, tutte le scuole di pensiero indiane si sono in qualche modo confrontate con la scuola dei grammatici, prendendo parte al dibattito sul linguaggio e sulle relazioni tra linguaggio, essere e coscienza, e avvalendosi inoltre di una terminologia filosofica condivisa.” ¹²

Nel mondo cinese, invece, era presente una certa sfiducia sulla capacità da parte del linguaggio di essere vero rivelatore della dimensione profonda della realtà, a tal punto che possiamo scorgere nelle parole degli antichi letterati un certo atteggiamento critico nei confronti del trascendentale. Proviamo a riflettere, ad esempio, su un interessante passo dello Zhuang-zi (IV sec. a.C.). Il passo si trova nel secondo capitolo della sua opera, intitolato 'Sull'uguaglianza di tutte le cose'; riportiamo il passo:

Supponiamo di esprimere qui un giudizio. Si saprà mai se assomiglia ai pregiudizi umani? O se al contrario non gli assomiglia affatto? Che si assomiglino o non si assomiglino, sia questo giudizio sia i pregiudizi umani partecipano di uno stesso genere, cosicché questo giudizio non differisce da quelli. Proviamo a illustrare la nostra affermazione generale con un esempio. Qualcuno sostiene che il mondo ha un inizio; un altro nega che vi sia un inizio del mondo; un altro ancora nega la tesi secondo la quale l'altro ha negato che vi sia un inizio del mondo. In altri termini, qualcuno sostiene che l'essere è all'origine del mondo (*yu yu*); un altro sostiene che all'origine del mondo non c'è che il nulla (*yu wu*); un terzo nega la tesi secondo la quale all'origine del mondo è il nulla (*wu wu*); un altro ancora nega di nuovo la tesi secondo la quale si nega che il nulla si trovi all'origine del mondo (*wu wu wu*). C'era l'essere, c'era il nulla. Si sa forse se l'essere e il nulla esistono veramente o non esistono affatto? Se ora esprimi un giudizio, chi può dire se questo è un giudizio e non, piuttosto, l'assenza di qualsiasi giudizio? ¹³

Zhuang-zi sembra descrivere proprio il circolo vizioso del trascendentale. In base al passo citato potremmo affermare che la negazione non ha effetto sul valore di verità del giudizio, giudizio

che non riesce a liberarsi dal suo altro, cioè dal pre-giudizio. Sembra che per Zhuang-zi l'attività discriminatoria del giudizio, sia esso affermativo o negativo, non abbia grande effetto su ciò che è veramente reale (cioè la natura del Tao), che eccede sempre l'attività del pensare e del dire. Potremmo arguire che la natura del Tao eccede perché resiste alla determinazione concettuale?

Una posizione critica nei confronti delle possibilità espressive del linguaggio si può trovare, sempre in Cina, molti secoli dopo l'opera di Zhuang-zi, nel breve *Trattato sul leone d'oro* dell'autore cinese Fazang (643-712 d.C.) ¹⁴, terzo patriarca del buddhismo cinese *Hua-yen*. In questo trattato, utilizzando una logica dialettica prossima a quella hegheliana del rapporto tra astratto e concreto, l'autore cerca di spiegare in modo semplice il significato dell'importante ed estesissimo *Sutra della Ghirlanda* (*Avatamsakasūtra*) alla principessa Wu Zeitan, importante figura storica di regnante che favorì la diffusione del buddhismo in Cina.

Fazang tratta in particolare della relazione tra forma e materia, ed arriva a sostenere che il linguaggio, posto sul piano della verità relativa, possa riuscire a stento a rendere ragione dell'assoluto; il linguaggio è soltanto un mezzo che, come una zattera, dev'essere abbandonato una volta raggiunta la sponda dell'illuminazione trascendente. L'insegnamento mediante le parole risulta essere così anche un non-insegnamento. Molti pensieri d'Oriente sembrano contraddittori rispetto alla forma in cui si presentano, poiché nel contenuto sembrano affermare l'insufficienza del mezzo linguistico e dell'atteggiamento trascendentale per la piena espressione del pensiero, ma nella forma sembrano invece ri-affermarlo con tecnicismi linguistici molto raffinati.

Negli Yoga Sūtra di Patañjali possiamo ritrovare un forte interesse per lo studio e l'analisi profonda della coscienza, mediata dal mezzo linguistico. Tale opera è ritenuta fondamentale nello Yoga Darshana, uno dei sei sistemi ortodossi dell'Induismo. L'opera consiste in una raccolta di 195 aforismi (*sūtra*), ed è suddivisa in quattro sezioni (*pāda*): *Samādhi Pāda*, *Sādhana Pāda*, *Vibhūti Pāda*, *Kaivalya Pāda*. Dell'autore, il filosofo Patañjali, si sa ciò che è stato tramandato da leggende, e risulta difficile anche una datazione accurata dei *sūtra*; Gavin Flood ritiene che l'opera fu concepita non prima del I secolo a.C e non dopo il V secolo d.C. ¹⁵

Negli Yoga Sūtra (Ys) Patañjali espone un metodo per realizzare il significato e il fine della pratica yogica, e cioè 'la soppressione delle modificazioni della mente' [or. *yogaś cittavṛttinirodhah*] (Ys I 2). Nello stesso tempo viene affermato anche l'intento soteriologico del metodo, cioè 'la miseria non ancora venuta, può e deve evitarsi' (Ys II 16). Possiamo notare quindi che il significato dello yoga è quello di conseguire una stabilità della consapevolezza della realtà, superando la mancanza di consapevolezza, il senso dell'io-sono, le attrazioni e repulsioni degli oggetti e l'attaccamento alla vita, che sono detti i cinque impedimenti o *klesa*.

La teoria dei cinque *klesa* è il fondamento della pratica yogica; mediante il loro superamento si sconfigge il dolore dell'esistenza. Il messaggio buddhista ha sicuramente influito negli Yoga Sūtra di Patañjali. Con potenti e sintetiche espressioni verbali Patañjali parla della 'concentrazione' (*dharana*) (Ys III 1), della 'meditazione' (*dhyana*) (Ys III 2) e della 'trance contemplativa' (*samadhi*) (Ys III 3) come degli assorbimenti sovrasensibili in grado di far scomparire l'auto-coscienza raggiungendo ciò che sta oltre il velo della coscienza, un profondo senso di stabilità e unità dove non sembra più esserci 'differenza' tra soggetto e oggetto: a quel punto, dice Patañjali 'svarupa sunyam iva' cioè 'la coscienza residua della propria azione (*svarupa*) è come se (*iva*) fosse vuota (*sunyam*) o priva di natura propria'.

Attraverso il processo auto-realizzativo della pratica o del metodo yoga, la cui formulazione è molto antica nelle scritture indù e presenta profonde relazioni anche con le scritture buddhiste, si raggiunge una conoscenza dai caratteri ‘trascendenti’, di ciò che sta oltre il velo della coscienza. Si potrebbe forse parlare di una concezione eliminativista della coscienza, cioè di un approccio riduzionista al problema mente-corpo, teso ad eliminare il concetto di mente e gli stati ad essa collegati concepiti separatamente dal corpo, a tal punto che la mente sembra non esistere, né sembrano esistere i suoi contenuti, quali desideri, constatazioni o credenze. Sembra che il metodo yoga cerchi di superare ciò che è radicato nella coscienza trascendentale, e, di conseguenza, la sua volontà di dominio.

Ritroviamo lo stesso intento di descrivere un metodo ed un processo di superamento delle opinioni radicate nella coscienza trascendentale anche in Nāgārjuna (II sec. d.C.), nella sua opera maggiore, cioè il *Madhyamakakarika* (Mk) ¹⁶. Nāgārjuna costruisce il suo discorso teoretico attraverso una serie di accorgimenti dialettici, la cui struttura e significato sarebbe complicato precisare nei particolari. Tale discorso potrebbe essere suddiviso in dieci passaggi, via via più astratti, e precisamente:

1. Affermazione della non esistenza di una condizione né di ciò che è né di ciò che non è (Mk 1.8-9; 7.19-20).
2. Formulazione del Principio di non Contraddizione (Mk 8.7).
3. Affermazione della non esistenza dell’Alterità (Mk 14.7):
4. Affermazione della non esistenza della natura propria della cosa (MK 15).
5. Affermazione che la realtà non dipenderebbe da rappresentazioni soggettive (Mk 18.9).
6. Formulazione del Tetra-lemma e del suo significato metaforico (Mk 22.1). (Cfr. *Majjhima Nikaya* 72).
7. Formulazione della distinzione tra Verità Assoluta e verità relativa (Mk 24.8).
8. Formulazione della non-posizione della Vacuità e del suo significato metaforico (Mk 24.18).
9. Affermazione della non esistenza della la più piccola differenza tra Samsara e Nirvana (e viceversa) (Mk 25.19).
10. Punto di arrivo: Eliminazione di tutte le opinioni (Mk 13.8; 27.30).

Sembra che, ammettendo come lecita tale suddivisione in dieci passaggi, Nāgārjuna, uno dei primi filosofi indiani che si presenta come preciso autore di un’opera, vorrebbe pervenire ad una non-posizione in cui tutte le opinioni sono superate e in cui, soteriologicamente, non c’è più alcun termine di paragone tra Samsara e Nirvana, e si può realizzare il completo superamento del dolore uscendo dal ciclo delle rinascite. Nelle argomentazioni di Nāgārjuna si fa un uso massiccio di accorgimenti logico-dialettici, come il principio di non contraddizione, l’uso del senso metaforico delle parole, il tetra-lemma, potente mezzo di distruzione degli errori dialettici, e la distinzione tra un piano della verità assoluta e un piano della verità relativa. A differenza di Patañjali, Nāgārjuna vorrebbe rendere possibile un andare oltre al velo della coscienza e della mente più a misura di uomo, chiaramente un uomo illuminato e dialettico. Anche questa volta sembra che venga superato uno stato trascendentale della coscienza e della sua volontà di dominio sulla realtà.

Un altro importante testo, il Nyaya sutra (Ns) ¹⁷, è molto significativo per comprendere il profondo interesse della filosofia indiana per lo studio del linguaggio e della logica. Il sistema Nyaya è una dei sei Darshana, o sistemi ortodossi dell'Induismo. E' una scuola di speculazione logica e filosofica, divenuta solo in seguito anche un sistema metafisico. I testi contenuti nel Nyaya Sutra furono probabilmente scritti da Aksapada Gautama; la forma con la quale ci sono pervenuti fa supporre che risalgano al I-III secolo d.C. Il contributo più rilevante apportato dalla scuola Nyaya è di carattere metodologico, similmente a quanto è accaduto in Occidente con l'Organon aristotelico; la logica Nyaya però differisce in modo fondamentale dalla logica aristotelica, poiché sostiene che ottenere una valida conoscenza è l'unico modo per ottenere anche la liberazione dalla sofferenza (Ns 4.2.47).

Per la scuola Nyaya è importante sia la liberazione dalla sofferenza che l'ottenimento di un profondo stato meditativo (*samadhi*), esattamente come nel sistema Yoga. In questo senso il sistema Nyaya non sembra dar luogo ad una 'filosofia' di tipo trascendentale, ma caso mai di tipo trascendente. Infatti, l'unica conoscenza autentica è quella che non potrà mai essere soggetta a dubbio o contraddizione, quella che pensa l'oggetto per ciò che realmente è, e che pertanto permette di percepire la realtà in maniera veritiera e fedele. Solamente questa può considerarsi vera conoscenza, ed è contrapposta al ricordo e al dubbio, così come al ragionamento puramente ipotetico.

La scuola Nyaya dovette individuare fonti di conoscenza valide, e distinguerle dalle false opinioni. Identificò così quattro mezzi (*pramana*) grazie ai quali ottenere la conoscenza della realtà: percezione, inferenza, analogia (o comparazione), testimonianza verbale autorevole. La conoscenza ottenuta attraverso i *pramana* poteva essere valida o invalida, e, di conseguenza, tale scuola dovette pensare anche che cosa fosse determinante, in ogni singolo caso, per rendere una conoscenza valida oppure no. Questo processo portò alla creazione di un certo numero di schemi esplicativi, un equivalente di quanto oggi tenta di fare la filosofia di tradizione analitica.

Il sistema Nyaya è auto-fondato su una concezione 'realista' di tipo 'atomistico' e, in questo senso, sembra difficile attribuire alla scuola Nyaya una 'filosofia' di tipo trascendentale. Tuttavia, essa sembra ammettere anche l'intero della realtà, perché metterlo in dubbio viene considerato solo un difetto 'teoretico' (Ns 2.1.34). La conoscenza effettiva avviene solo in base ad un contatto tra la mente (*manas*) e l'anima (*atman*), senza il quale non esiste percezione (Ns 2.1.22); quest'ultima è data dal contatto dell'oggetto col senso (Ns 1.1.4). Con la percezione si ottiene una conoscenza non denominante, cioè verbalizzabile linguisticamente solo a posteriori rispetto alla percezione stessa, ed è definita non erronea, tanto da avere natura di 'risoluzione' inequivocabile (Ns 1.1.4).

La polemica circa la relazione fondativa tra i mezzi di conoscenza (*pramana*) e gli oggetti di conoscenza (*prameya*), che contrapponeva la scuola Nyaya alla scuola Buddhista (esempio della bilancia o del circolo vizioso), nasceva dal problema della possibilità del dubbio, discussa in Ns 2.1.1-7. In Ns 2.1.8 segg. nella discussione viene introdotta la componente 'successione temporale', in base alla quale molte apparenti contraddizioni possono essere risolte. La soluzione della polemica deriva dall'esempio della 'luce della lampada' (Ns 2.1.19). Essa, infatti, è sia attiva (illumina) che inattiva (viene illuminata): dunque oggetto della conoscenza e mezzo della conoscenza si auto-fondano in base al loro duplice aspetto, cioè al loro essere entrambi 'condizione' e 'condizionato'.

Altra polemica con la scuola Buddhista è quella che riguarda la 'natura propria' (*svabhava*) della cosa (Ns 4.1.37-40). Tale natura propria per la scuola Nyaya era un punto di partenza

indubitabile proprio perché essa considerava che la conoscenza nasce partendo dalla percezione. Sembra, però, che la posizione Madhyamika, alla quale Gautama si riferisce, venga fraintesa, perché ad esempio il suo massimo sostenitore, cioè Nagarjuna, sembra non sostenesse l'inesistenza della cosa, ma l'impossibilità che essa abbia una natura propria indipendentemente dal suo essere co-prodotta condizionatamente, in quanto inseparabile dall'intero della realtà. La 'posizione' di Nagarjuna è quella del 'vuoto', cioè non è neppure una 'posizione' di tipo speculativo; infatti essa è oltre la considerazione dell'esistenza, della non esistenza, dell'esistenza e della non esistenza, e della non esistenza e della non non esistenza (tetra-lemma).

Altro importante testo della tradizione filosofica orientale, in questo caso di quella giapponese, è lo Shōbōgenzō di Eihei Dōgen (1200-1253) ¹⁸, cioè 'La Custodia della Visione del Vero Dharma' o 'Il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma'. Eihei Dōgen fu monaco buddista giapponese, e una delle figure spirituali più significative dell'Estremo Oriente cui si rifà idealmente il Sōtō Zen, una delle scuole del buddismo zen giapponese. Come negli autori precedenti, con le debite distinzioni che si dovrebbero fare, anche Eihei Dōgen presta molta attenzione alla cura del mezzo espressivo linguistico. Anch'egli ha come fine la liberazione dal dolore, l'acquietamento e la stabilità della coscienza e della mente. Egli parla di un pensare-senza-pensare, cioè:

“Dogen parla del pensiero dello stare seduti risolutamente in meditazione (*gotsu-gotchi*), che consentirebbe di realizzare il 'pensare di non pensare'. La funzione del pensare-senza-pensare non era tanto quella di trascendere sia il pensare che il non-pensare, quanto di realizzarli entrambi, proprio nell'atto assolutamente semplice e singolare dello stare seduti con risolutezza. Alla fine, non c'era altro che l'atto dello stare seduti risolti in meditazione, che era esso stesso pensiero dello stare seduti in meditazione. In altri termini, pensare-senza-pensare era oltre il pensiero e il non-pensiero; ma ciò nonostante era la forma - una forma del tutto speciale di pensare oltre il pensiero e il non-pensiero, vale a dire, pensare di non-pensare. Nella concezione del solo-zazen di Dogen il pensare-senza-pensare era quindi impiegato non tanto in un'accezione trascendentale, quanto realizzativa; era senza oggetto, senza soggetto, senza forma, senza scopo e senza intenzione. Ma non era privo di contenuto intellettuale come in un vuoto. Il solo-zazen non implicava l'eliminazione della ragione e dell'intelletto, ma la loro realizzazione. Non solo; ciò che la ragione e l'intelletto facevano nel solo-zazen era dispiegare, piuttosto che circoscrivere, i misteri dell'esistenza. Dogen chiamava ciò 'Cosa significa pensare'”. ¹⁹

Trattare della filosofia di Eihei Dōgen va molto al di là delle nostre intenzioni, ma vorremmo in ogni caso far riflettere su quanto Egli vorrebbe proporre, cioè la 'realizzazione' del pensare da parte della ragione e dell'intelletto attraverso una pratica meditativa che non vuol essere un 'annullamento' del pensiero, ma il raggiungimento della sua più profonda spontaneità di significato. Anche per Eihei Dōgen il pensare non può in ogni caso pretendere di possedere una valenza 'trascendentale', ma caso mai esso deve cercare di superarsi nella forma di un non-pensare che ha tutto l'aspetto di un processo di ri-appacificazione realizzativa e di superamento del senso del sé e della sua volontà di dominio.

Nell'ambito della cultura filosofica del Giappone, Nishida Kitarō (1870-1945) ²⁰ è forse la figura più importante e rappresentativa. Egli pose in atto un personale confronto con la cultura

filosofica europea, da cui trasse molte delle sue categorie, cercando allo stesso tempo di ri-pensare la tradizione di pensiero buddhista. Questo duplice tentativo può essere riassunto nel suo importante concetto di 'Luogo' (*basho*); infatti:

“Dunque, che cosa sarà questo “Luogo” (*basho*)? Si dice spesso che la filosofia di Nishida sia [costituita dalla] “Logica del Luogo”, ma in questo caso che cosa indica questo concetto? Bisogna prima di tutto chiarire questo punto. Quello che Nishida chiama “Luogo” deve essere letteralmente il “luogo in cui si trovano” (...) gli oggetti, il “luogo che abbraccia” (...) gli oggetti. Perché gli oggetti o le azioni possano esistere, ci dovrà essere un “luogo in cui si trovano, in cui agiscono” tali oggetti o azioni. Quello che Nishida chiama Luogo ha questo significato. Sulla formazione di questo concetto, egli ha raccontato di essere stato ispirato dalle concezioni del Luogo (*χώρα*) che accoglie le Idee che si trova nel Timeo di Platone e dall'idea di Luogo (*τόπος*) delle forme presente nel *De anima* di Aristotele. Tuttavia, a differenza di Platone e Aristotele, Nishida non concepisce questo Luogo come un elemento passivo, ma come un elemento decisamente attivo. Ossia, non si tratta solo di un Luogo statico in cui si trovano oggetti e [avvengono] azioni, ma al contempo si tratta di un vedente che riflette dentro di sé per così dire, come ombre di se stesso, oggetti e azioni che sono nel luogo. Di conseguenza, questo è piuttosto un concetto vicino all'Uno (*τὸ ἓν*) di Plotino.” ²¹

Molto interessante è il modo di strutturare il discorso sul Luogo da parte di Nishida, un discorso complesso che richiederebbe una profonda analisi. Possiamo solo dire che il tentativo di Nishida è quello di rendere possibile un pensiero sull'esistenza effettiva della cosa, probabilmente nel senso metafisico o in quello ideal-realistico trascendentale. In particolare il Nulla Assoluto come Luogo dell'Assoluta Auto-Contraddizione, non sembra avere un significato ontologico sostanziale, ma invece un significato gnoseologico esperienziale di tipo regolativo; proviamo a riportare un passo dell'articolo di Kosaka ²² che potrebbe giustificare la nostra interpretazione:

“(…) se si dà una relazione fra cosa e cosa, deve esserci un luogo in cui si forma tale relazione. Cosa e cosa hanno una relazione all'interno di un certo spazio cosale. Allo stesso modo, quando si dà una relazione fra coscienza e oggetto, ci dev'essere un luogo che consente la formazione di tale relazione. L'attività della coscienza e il suo oggetto sono in relazione entro un certo spazio di coscienza. Nishida chiama il primo “luogo dell'Essere” (...) e il secondo “campo di coscienza” (...) o “luogo del Nulla Relativo” (...). Il “campo di coscienza” è un universale che comprende il “luogo dell'Essere” e in questo senso sussume come propri oggetti il luogo dell'Essere e ciò che si trova in tale luogo. Se si va ampliando all'infinito questo campo di coscienza, al suo limite massimo, si può pensare un “luogo del Nulla Assoluto” (...) che riflette in sé tutte le cose come proprie ombre. Questo per così dire è un universale infinito, un universale degli universali. Il luogo dell'Essere si trova nel campo di coscienza e questo a sua volta si trova nel luogo del Nulla Assoluto. Definendolo dal punto di vista del luogo del Nulla Assoluto, il luogo dell'Essere e il campo di coscienza diventano aspetti di autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto. In tal modo, per quanto si parli di luogo usando una sola parola, in questa [parola] si possono pensare tre tipi di luogo. Tuttavia, non sono tre luoghi distinti. Piuttosto, si sovrappongono a vicenda come universale di universale, e all'opposto “le cose che si trovano entro” di essi si saldano l'un l'altra come particolari di particolari. Per spiegare la relazione immanente e stratificata di questi luoghi, Nishida usa come paragone dei cerchi con un centro diverso, ma sarebbe più esatto paragonarla a tre sezioni trasversali di un cono rovesciato. Il campo di coscienza è un luogo più universale che comprende il luogo dell'Essere, nel senso che l'attività intenzionale (*noesis*) contiene l'oggetto intenzionale (*noema*). Ora, se si ampliasse all'infinito tale campo di coscienza, al

suo estremo, si potrebbe pensare a un luogo ultimo che comprende ogni cosa. Questo è il luogo del Nulla Assoluto. Per quale motivo non si parla di un Essere assoluto, ma di un Nulla assoluto? Per la ragione che ciò che comprende tutti gli esseri non può essere a sua volta un essere. Se si ponesse un essere che comprende tutti gli esseri, si potrebbe pensare un essere più grande che comprende tale essere. Di conseguenza, si potrebbe pensare un essere ancora più grande che comprende tale essere più grande e in tal modo si procederebbe all'infinito. Si deve dire che ciò che comprende tutti gli esseri non è nessun essere, ma può comprendere ogni essere essendo nulla. Questo è il fondamento logico che introduce il concetto del Nulla Assoluto e tuttavia al contempo si potrebbe dire che al suo fondamento vi si trovi una visione orientale delle cose che vede le cose che hanno forma come ombre di ciò che è senza forma. Nulla Assoluto non significa che non c'è nulla (un difetto di essere, un non-essere), ma è Nulla Assoluto come avente forma, o in altre parole, come elemento oggettivo e sostanziale. È un'esistenza senza forma, non oggettiva, non sostanziale e inoltre è il fondamento su cui si forma ciò che è oggettivo e sostanziale. Di conseguenza, più che essere una mancanza di esistenza (...), al contrario è l'esistenza effettiva (...) più fondamentale.”

Questa breve panoramica su varie voci della filosofia prodotta in ambito Orientale, vorrebbe avere il senso di far rilevare come il pensiero in-concettuale sull'esistenza effettiva della cosa, da noi detta anche 'natura', e sulla concezione critica del trascendentale, accumuna pensieri d'Oriente e d'Occidente. Nell'ambito culturale italiano, anche se sembra periferico rispetto alla discussione in campo internazionale intorno agli studi di orientalistica e di filosofia della comparazione, sono ormai molte le voci che sono impegnate nell'opera del mettere in luce delle relazioni tra i pensieri delle molteplici tradizioni filosofiche e culturali del mondo. Questo interesse per una apertura della discussione filosofica alle molteplici tradizioni filosofiche nate anche al di fuori della tradizione europea, non sembra teso a fondare una filosofia universale o perenne, ma a costruire un ambito di pensiero in cui sia possibile una pratica auto-realizzativa di comprensione e confronto. Tale ambito potrebbe essere luogo fertile di nascita di nuovi pensieri più attenti alla valorizzazione e al rispetto delle differenze di espressione del significato, che quindi potrebbero ospitare una rinnovata possibilità di esperienza del significato. ²³

NOTE

1 Per una panoramica sulla filosofia contemporanea, cfr. T. ANDINA, 2013, (a cura di), *Filosofia contemporanea: uno sguardo globale*, prefazione di Maurizio Ferraris, Roma, Carocci. Per dei testi agili sul fenomeno 'cultura', cfr. M. AIME, 2013, *Cultura*, Torino, Boringhieri; F. REMOTTI: 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma – Bari, Laterza; ID., 2011, *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Roma – Bari, Laterza; C. GEERTZ, 1973, *The interpretation of cultures: selected essays*, New York, Basic Books (trad. it.: *Interpretazione di culture*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1998). Un esempio della molteplicità delle differenze interne ad un mondo culturale, cfr. E. BENVENISTE, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris, Minuit (trad. it.: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., ed. italiana a cura di M. Liborio, trad. it. Torino, Einaudi, 1976 e 2001). Sulla molteplicità della stessa 'intelligenza', cfr. H. GARDNER, 1983, *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*, New York, Basic Books, 1983 e 1985 (tr. it. di Libero Sosio: *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2010 (1. ed. it. 1987)).

2 Cfr. R. SENNETT, 2008, *The craftsman*, New Haven, Yale University Press (trad. it. di Adriana Bottini: *L'uomo artigiano*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2014); P. WATZLAWICK, 1984, (a cura di), *The invented reality: how do we know what we believe we know?: contributions to constructivism*, New York, Norton (trad. it. di A. Ancora, A. Fischetti, U. Lipka, *La realtà inventata: contributi al costruttivismo*, Milano, Feltrinelli, 2008). Sulla Sofistica: 1. Testi della Sofistica antica: M. UNTERSTEINER, 2009, (a cura di), *I sofisti: Testimonianze e Frammenti*, Milano, RCS Bompiani, 2009 (or 4 voll., I-II 1949, III 1954, IV 1962 (a cura di A. Battezzatore)); 2. Analisi generale sulla Sofistica antica: M. UNTERSTEINER, 1967, *I sofisti*, Milano, Mondadori, 1996 (or. 1949, 1967²); 3. Prospettiva sulla contemporaneità: B. CASSIN, 1995, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard (trad. it. parz.: *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, trad. it. parziale Milano, Jaca Book, 2002).

3 Cfr. E. ANATI, 1988, *Origini dell'arte e della concettualità*, Milano, Jaca Book; M. A. GIMBUTAS, 1999, *The Living Goddesses*, edited and supplemented by Miriam Robbins Dexter, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, spec. Cap. II: *Symbols, Signs, and Sacred Script* (trad. it.: *Le Dee Viventi*, a cura di Miriam Robbins Dexter, introduzione all'edizione italiana di Martino Doni, trad. it. Milano, Medusa, 2005, spec. Cap II: *Simboli, segni e scrittura sacra*, pp. 79-93); A. LEROI-GOURHAN, 1964 e 1965, *Le geste et la parole. 1: Technique et langage* (1964); 2: *La mémoire et les rythmes* (1965), Paris, Albin Michel (trad. it. di F. Zannino: *Il gesto e la parola, 1: Tecnica e linguaggio; 2: La memoria e i ritmi*, trad. it. Torino, Einaudi, 1977).

4 Cfr. *Rgveda: le strofe della sapienza*, a cura di Saverio Sani, Venezia, Marsilio, 2000, trad. it. pp. 67 sg.. Per il concetto di 'omologia cosmica', cfr. M. ELIADE, 1937, *Cosmical Homology and Yoga*, in *Journal of the Indian Society of Oriental Arts*, V (1937), pp. 188-203 (citato in G. FLOOD, 1996, *An introduction to hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. di Mimma Congedo: *L'induismo*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 63 sg.)). Nell'inno cosmico X, 90 viene per la prima volta riferita la divisione in caste della società indiana antica: cfr. G. DUMEZIL, 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus (trad. it. di Andrea Piras: *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, con un saggio introduttivo di J. Ries, trad. it. Rimini, Il Cerchio, 2003).

5 Cfr. G. LAKOFF, 1987, *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about the mind*, Chicago, The University of Chicago Press, (spec. Cap II, pp. 12-57). Sulla teoria delle idee di Platone: F. FRONTEROTTA, 2001, *Methexis: La dottrina platonica delle idee e la partecipazione alle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa; M. M. McCABE, 1994, *Plato's Individuals*, Princeton, Princeton University Press; W. D. ROSS, 1951, *Plato's theory of ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951 (2. ed. 1953) (trad. it.: *Platone e la teoria delle idee*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2001).

6 Per una visione d'insieme sulle religioni mondiali: M. ELIADE, 1993 segg., (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, 17 voll., edizione tematica europea a cura di Dario M. Cosi, Luigi Saibene, Roberto Scagno, da un primo progetto di tematizzazione di Ioan P. Couliano, trad. it. Milano, Jaca Book (il 7. vol. (Cristianesimo) e il 17. vol. (Indici) non risultano ancora pubblicati) (or. *The encyclopedia of religion*, Mircea Eliade editor in chief, 16 voll., New York, Macmillan, 1987). Per uno studio della spiritualità da un punto di vista neuro-psicologico, cfr. F. FABBRO: 2010, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Roma, Astrolabio-Ubaldini; ID., 2014, (a cura di), *Neuroscienze e spiritualità: Mente e Coscienza nelle tradizioni religiose*, Roma, Astrolabio-Ubaldini. Per uno studio sull'importanza del corpo nelle pratiche e nell'esperienza religiosa e spirituale, cfr. R. C. FULLER, 2008, *Spirituality in the Flesh: bodily sources of religious experience*, New York, Oxford University Press. Per uno studio sull'uso di sostanze allucinogene nelle pratiche religiose, cfr. R. E. SCHULTES, A. HOFMANN, C. RATSCH, 2001, *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, Rochester (Vermont), Healing Arts Press. Per dei resoconti su delle esperienze moderne dell'uso di sostanze allucinogene per veicolare una profonda esperienza di realtà spirituali anche altre da quelle occidentali, cfr. A. HUXLEY, 1954, *The Doors of Perception*, New York, Harper & Brothers (trad. it. di L. Sautto, *Le porte della percezione: Paradiso e Inferno*, Milano, Mondadori, 2002); C. CASTANEDA, 1971, *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*, New York, Pocket Books (trad. it. di M. Panatero, T. Pecunia Bassani, *Una realtà separata: Nuove conversazioni con Don Juan*, Milano, RCS BUR, 2013).

7 G. PASQUALOTTO, 2002, a cura di, *Simplègadi: percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente*, Padova, Esedra, *Introduzione: Filosofia come Comparazione*, p. 8. Qui accenniamo soltanto all'importante prospettiva di 'filosofia come comparazione' aperta anche in questo saggio, importante perché cerca di salvaguardare la ricchezza delle differenze tra pensieri e culture, evitando il rischio della loro omologazione, universalistica o di altro tipo.

8 APOLLONIO RODIO, *Argonautiche* II 549-608 (cfr. II 317-344 e II 610-647), trad. Guido Paduano, in ID., 1991, *Le Argonautiche*, traduzione di Guido Paduano, Milano, RCS Rizzoli BUR, pp. 303-309. Cfr. SENECA, *Medea*, vv. 301-379. Il mito delle rupi erranti (Simplègadi), dette anche Cianee, risale già ad Omero (*Odissea* XII 61 segg.) ed Erodoto (*Storie* IV 85 1). Potrebbe esserci un collegamento significativo con le vicende di Ulisse e le Sirene (*Odissea* XII 37-54, XII 173-200), di Orfeo e le Sirene (*Argonautiche* IV 891-919; cfr. OVIDIO, *Metamorfosi* X 1-77, Orfeo ed Euridice) e di Scilla e Cariddi (*Argonautiche* IV 922-960). Sul significato mitologico delle 'Simplègadi', cfr. A. K. COOMARASWAMY, 1977, *Selected papers*, 3 voll., edited by Roger Lipsey, Princeton (N.J.), Princeton University Press: 1. vol.: *Traditional Art and Symbolism* (trad. it. di Roberto Donatoni: *Il grande brivido : saggi di simbolica e arte*, a cura di Roger Lipsey, edizione italiana a cura di Roberto Donatoni, trad. it. Milano, Adelphi, 1987, Cap. 25: *Le Simplegadi* (1947), pp. 417-441). Ricordiamo qui anche la rivista di filosofia comparata ed interculturale, promossa e co-fondata da Giangiorgio Pasqualotto, 'Simplègadi', pubblicata tra il 1996 e il 2008.

9 Per uno studio dell'incontro della cultura così detta Orientale con quella così detta Occidentale: W. HALBFASS, 1981, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel - Stuttgart, Schwabe (trad. en.: *India and Europe : an essay in understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988 (First Indian Edition: Delhi, 1990)), e E. MAGNO, 2012, *Pensare l'India: figure ermeneutiche e soglie critiche nella costruzione filosofica occidentale del "pensiero indiano"*, Milano - Udine, Mimesis. Per una riflessione critica sul fenomeno del così detto 'Orientalismo', cfr. R. IRWIN, 2006, *For lust of knowing: the orientalist and their enemies*, London, Penguin (trad. it. di Francesca Gerla: *Lumi dall'Oriente: l'orientalismo e i suoi nemici*, trad. it. Roma, Donzelli, 2008). Per uno studio della ricezione della filosofia orientale all'interno della grande impresa filosofica Hegeliana: HALBFASS, 1981, cit., Cap 6. e 8.; M. HULIN, 1979, *Hegel et l'Orient: suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gita*, Paris, Vrin, e D. DE PRETTO, 2010, *L'Oriente assoluto: India, Cina e mondo buddhista nell'interpretazione di Hegel*, prefazione di Giangiorgio Pasqualotto, Milano - Udine, Mimesis. Per una panoramica della tradizione razionalistica e scettica alla radice della cultura indiana, cfr. A. SEN, 2005, *The argumentative Indian: writings on Indian history, culture, and identity*, London, Penguin (trad. it. di Gianni Rigamonti: *L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, trad. it. Milano, Mondadori, 2005). Per un confronto tra misticismo orientale e la scienza fisica di oggi, cfr. F. CAPRA, 1975, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley [Calif.], Shambhala ; New York, Distributed in the U.S. by Random House (trad. it. di Giovanni Salio: *Il Tao della fisica*, trad. it. Milano, Adelphi, 1990). Per la tradizione di pensiero dell'India: Testi: RgVEDA, 2000, a cura di Saverio Sani, cit.; HINDUISMO ANTICO, 2010, *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, 1. vol. di *Hinduismo antico*, progetto editoriale e introduzione generale di Francesco Sferra, introduzione ai testi tradotti di Antonio Rigopoulos, traduzioni e note a cura di Carlo Della Casa [et al.], Milano, Mondadori; R. GNOLI, 2001 e 2004, (a cura di), *La Rivelazione del Buddha, 1: I testi antichi* (2001); *2: Il grande veicolo* (2004), a cura e con un saggio di Raniero Gnoli ; introduzione ai testi tradotti di Claudio Cicuzza e Francesco Sferra con contributi di Mauro Maggi e Cristina Pecchia, trad. it. Milano, A. Mondadori; R. PANIKKAR, 1977, *The Vedic Experience: Mantramāñjari: An Anthology Of The Vedas For Modern Man*, Berkeley, University of California Press (trad. it. di A. Consolaro, J. Guardi, M. Carrara Pavan, *I Veda: Mantramanjari: Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Milano, RCS BUR, 2001). Storie del pensiero: S. RADHAKRISHNAN: 1931, *Indian Philosophy*, 2. voll., London, George Allen & Unwin, 1931 (2. ed. rev.) (1. ed.: 1. vol. 1923, 2. vol. 1927) (trad. it.: *La filosofia indiana*, 2 voll., a cura del Gruppo Kerala, trad. it. Roma, Asram Vidya, 1998); ID., 1957, (ed. with Charles A. Moore), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press; K. H. POTTER, 1955 segg., (edited by), *Encyclopedia of Indian philosophies*, 27 voll. previsti, Delhi [etc.], Motilal Banarsidass [I voll. 19-27 non sono ancora stati pubblicati]; M. DAL PRA: 1975-1978, (Diretta da), *Storia della filosofia*, 10 voll., Milano, Vallardi: 1: *La filosofia indiana* (a cura di Giuseppina Scalabrino Borsani) 1976, 2: *La filosofia cinese e dell'Asia orientale* (a cura di Paolo Beonio Brocchieri) 1977. Per una visione generale: FLOOD, 1996, *Induismo*, cit.; A. DANIELOU, 1992, *Mythes et dieux de l'Inde: le polythéisme hindou*, Monaco, Rocher (1. ed. 1960: *Le polythéisme hindou*, Paris, Buchet/Chastel (3. ed. 1982)) (trad. it. di Valeria Hefti: *Miti e Dei dell'India: i mille volti del pantheon induista*, trad. it. Milano, RCS Rizzoli BUR, 2012); H. ZIMMER, 1946, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, Princeton, Princeton University Press (trad. it. di Fabrizia Baldissera: *Miti e simboli dell'India*, a cura di Joseph Campbell, trad. it. Milano, Adelphi, 1993); G. PASQUALOTTO, 2003, *Il Buddhismo: i sentieri di una religione millenaria*, Milano, B. Mondadori. Per la tradizione di pensiero della Cina: Testi: CONFUCIO: 2003, *I quattro libri di Confucio*, traduzione dal cinese di Fausto Tomassini, introduzione di Lionello Lanciotti, Torino, UTET; ID., 2006, *Dialoghi*, Traduzione e cura di Tiziana Lippiello, trad. it. Torino, Einaudi; LAOZI, 2004, *Laozi: genesi del Daodejing*, a cura di Attilio Andreini, saggio introduttivo di Maurizio Scarpari, trad. it. Torino, Einaudi; LIEZI, 2008, *Liezi: la scrittura reale del vuoto abissale e della potenza suprema*, a cura di Alfredo Cadonna, Testo cinese a fronte, trad. it. Torino, Einaudi; ZHUANG-ZI, 1992, *Zhuang-zi [Chuang-tzu]*, a cura di Liou Kia-Hway, trad. it. di Carlo Laurenti e Christine Leverd,

Milano, Adelphi, 1992 (or. *L'Oeuvre complète de Tchouang-tseu*, trad., préf. et notes de Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, 1969). Storie del pensiero: A. CHENG, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil (trad. it.: *Storia del pensiero cinese*, 2 voll., edizione italiana a cura di Amina Crisma, trad. it. Torino, Einaudi, 2000); A. C. GRAHAM, 1989, *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*, La Salle (Ill.), Open Court (trad. it.: *La ricerca del Tao: il dibattito filosofico nella Cina classica*, traduzione e cura di Riccardo Fracasso, prefazione di Maurizio Scarpari, trad. it. Vicenza, N. Pozza, 1999); M. GRANET, 1934, *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre (poi Paris, Albin, 1968) (trad. it.: *Il pensiero cinese*, trad. it. Milano, Adelphi, 1987); J. NEEDHAM, 1956, (edited by), *History of scientific thought*, 2. vol. di ID., (edited by), *Science and civilisation in China*, 7 voll., 24 Tomi, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1954-2008 (trad. it. di Paola Cagnoni, Flavia Pansieri ed Elena Brambilla: 2: *Storia del pensiero scientifico* (1983) in ID., (a cura di), *Scienza e civiltà in Cina*, 3 voll., trad. it. Torino, Einaudi, 1981-1986); M. SCARPARI, 2010, (a cura di), *L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, a cura di Mario Sabattini e Maurizio Scarpari., II vol. in ID., (a cura di), *La Cina*, 3 voll., Torino, Einaudi, 2009-2013. Saggi: F. JULLIEN: 1989, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris, Seuil (trad. it. di Edi Pasini e Mario Porro: *Processo o creazione: introduzione al pensiero dei letterati cinesi*, trad. it. Parma, Pratiche Editrice, 1991); ID., 2006, *Si parler va sans dire, du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil (trad. it.: *Parlare senza parole: Logos e Tao*, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 2008); J. F. BILLETER, 2000, *Lecons sur Tchouang-tseu*, [8. ed.], Paris, Allia, 2006 (1. ed. 2000) (trad. it. di Lucia Regola: *Lezioni sul Zhuangzi*, trad. it. Roma, nottetempo, 2009); T. IZUTSU, 1983, (2. ed. rev.), *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, Tokyo, Iwanami Shoten (1. ed. 1966-1967, *A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabi and Lao-tzū, Chuang-tzū*, 2 voll., Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies) (trad. it.: *Sufismo e taoismo: studio comparativo su alcuni concetti filosofici fondamentali*, a cura di Alberto De Luca, introduzione di Giangiorgio Pasqualotto, trad. it. Milano - Udine, Mimesis, 2010)). Per la tradizione di pensiero del Giappone: M. RAVERI, 2014, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi. Per la tradizione di pensiero Ebraico: D. H. FRANK, O. LEAMAN, 1997, (edited by), *History of Jewish Philosophy*, London - New York, Routledge. Sulla mistica ebraica: G. SCHOLEM: 1954, (3. ed. rev.), *Major trends in Jewish mysticism: the Hilda Stich Stroock lectures, 1938, delivered at the Jewish Institute of Religion, New York*, New York, Schocken (1. ed. Jerusalem 1941), poi trad. de. in *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurich, Rhein Verlag, (trad. it. di Guido Russo: *Le grandi correnti della mistica ebraica*, introduzione di Giulio Busi, trad. it. Torino, Einaudi, 1993); ID., 1960, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich, Rhein Verlag (trad. it. Anna Solmi: *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. Torino, Einaudi, 2001); ID., 1970, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in *Eranos-Jahrbucher*, n. 39, pp. 243-299, poi in ID., *Judaica*, 6 voll., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963 segg.: 3: *Studien zur jüdischen Mystik*, 1970, pp. 7-70 (trad. it. di Adriano Fabris: *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, trad. it. Milano, Adelphi, 2005); ID., 1971, *Kabbalah*, Voci in *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1971), poi in ID., *Kabbala*, New York, Dorset Press, 1974 (trad. it. di Roberta Rambelli: *La Cabala*, trad. it. Roma, Ed. Mediterranee, 1992 (rist.)). Per la tradizione di pensiero del mondo Islamico: S. H. NASR, O. LEAMAN, 1996, (edited by), *History of Islamic philosophy*, 2 voll., London [etc.], Routledge; H. CORBIN, 1986, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard (or. Parte I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahja (1964); or. Parte II: *La philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours* (1974) (trad. it.: *Storia della filosofia islamica: dalle origini ai nostri giorni*, trad. it. Milano, Adelphi, 1991). Sul Sufismo: H. CORBIN, 1958, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Aubier (trad. it. di Leonardo Capezone: *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2005); IZUTSU, 1983, *Sufismo e Taoismo*, cit.. Per una storia controversa del pensiero dell'Africa: E. C. EZE, 1998, (edited by), *African philosophy: an anthology*, Oxford, Blackwell; K. WIREDU, 2004, (edited by), *A companion to African philosophy*, advisory editors: William E. Abraham, Abiola Irele and Ifeanyi A. Menkiti, Malden [etc.], Blackwell.

[10](#) PANIKKAR, 1977, *I Veda: Mantramanjari*, cit., trad. it. pp. 119-152 (*Aurora e Nascita*, B, *La Parola*), spec. 119-120. Panikkar ha posto in atto anche un tentativo di fondare una inter-traducibilità dei termini della filosofia indiana in lingue occidentali, al fine di attuare una esperienza filosofica dell'India, cfr. R. PANIKKAR, 1997, *La experiencia filosofica de la India*, Madrid, Trotta (trad. it. di M. Nicolosi, *L'esperienza filosofica dell'India*, Assisi, Cittadella, 2000). Vorremmo, in questa semplice nota, far notare la similarità di significato o l'apparente appartenenza allo stesso campo semantico delle espressioni: greche οὐσία (essere, sostanza), ἰδέας (idea intellegibile), τὸ τί ἦν εἶναι (essenza, quidditas), del sanscrito tathātā, 'ciò che è tale' (talità) (cin.: zhēnrú), del sanscrito svabhava, 'natura propria' (cin.: zixing), del latino haecceitas (cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, pars 1, *Quaestione* 4, n. 76), del termine 'natura' (greco: φύσις; sanscrito: prakṛti (it. 'materia' che per il sistema Sāmkhya fa sempre coppia con puruṣa (spirito)), cinese: qi; giapponese: ki (qi e ki hanno però un significato prossimo al sanscrito prāṇa (vita, respiro, spirito, forza vitale)), del cinese zírán (concetto fondamentale del Daoismo la cui traduzione italiana potrebbe essere: naturale, spontaneo), del sanscrito Ākâsha (per il sistema Nyaya - Vaisheshika è la quintessenza, substrato della qualità del suono (śabda)).

[11](#) Cfr. F. STAAL, 2003, *The science of language*, in G. FLOOD, 2003, (edited by), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Malden, Blackwell, pp. 348-359. Per l'importanza del linguaggio per la teologia hindù, cfr. FLOOD, 1996, *Induismo*, cit., trad. it. pp. 310-313.

- [12](#) FLOOD, 1996, *Induismo*, cit., trad. it. p. 311-313.
- [13](#) ZHUANG-ZI, 1992, *Zhuang-zi* [Chuang-tzu], Cap. 2., trad. it. pp. 20-32, spec. 26-27.
- [14](#) Cfr. FAZANG, 2000, *Trattato sul leone d'oro*, a cura di Giangiorgio Pasqualotto e Stefano Zacchetti, Padova, Esedra.
- [15](#) Cfr. FLOOD, 1996, *Induismo*, cit., trad. it. pp. 127-138, spec. 131 sg. Per il testo dei Yoga Sūtra di Patañjali, cfr. PATANJALI, 2015, *Yogasūtra*, a cura di Federico Squarcini, Torino, Einaudi; I. K. TAIMNI, 1961, *The science of Yoga: a commentary on the Yoga-sūtras of Patañjali in the light of modern thought*, Madras Theosophical Pub. House (2. ed. 1965) (trad. it.: *La scienza dello Yoga: commento agli Yogasutra di Patanjali alla luce del pensiero moderno*, trad. it. Roma, Astrolabio – Ubaldini, 1970). Per una analisi della posizione dottrinale dello Yoga: M. ELIADE, 1948, *Tecnicas du Yoga*, Paris, Gallimard (trad. it. di Anna Macchioro: *Tecniche dello Yoga*, presentazione di Mario Piantelli, trad. it. Torino, Boringhieri, 2013); RADHAKRISHNAN, 1931, *La filosofia Indiana*, cit., II volume, Cap. V: *Il darshana Yoga di Patanjali*, pp. 354-394. Una breve e significativa Upanisad collegata allo stesso tempo allo Yoga e al Vedanta Advaita è la Mandukya, cfr. MANDUKYA UPANISAD, 1984, *Mandukya Upanisad, con le Karika di Gaudapada e il commento di Samkara*, traduzione dal sanscrito e note a cura di Raphael (Ordine di Asram Vidya), Roma, Asram Vidya. La Mandukya è un'Upanisad relativamente tarda, e le Karika di Gaudapada (VI-VII sec. d.C.) vengono tradizionalmente considerate come una sua parte. Il grande filosofo Samkara appartiene al VII-VIII sec. d.C. Per una analisi dell'importanza delle Upanisad e dell'Advaita Vedanta di Samkara, cfr. RADHAKRISHNAN, 1931, *La filosofia Indiana*, cit., I volume, Cap. IV: *La filosofia delle Upanisad*, trad. it. pp. 128-260, e II volume, Cap. VIII: *L'Advaita Vedanta di Samkara*, trad. it. pp. 472-703.
- [16](#) Per la traduzione del Madhyamakakarika (a cura di Raniero Gnoli) e del Vīgrahavyavartani (a cura di Attilia Sironi), cfr. NAGARJUNA, 2004, *Le stanze del cammino di mezzo* (Madhyamakakarika), a cura di Raniero Gnoli, in GNOLI (a cura di), *La Rivelazione del Buddha, 2: Il grande veicolo*, cit., pp. 585-656, e *Lo sterminio degli errori* (Vīgrahavyavartani), a cura di Attilia Sironi, in GNOLI (a cura di), *La Rivelazione del Buddha, 2: Il grande veicolo*, cit., pp. 697-745. Per un puntuale commento al Madhyamakakarika (a cura di Emanuela Magno), cfr. NAGARJUNA 2004, *Il cammino di mezzo*, testo e traduzione di M. Meli, a cura e con il commento di E. Magno, Padova, Unipress. Per uno studio generale della filosofia di Nagarjuna, cfr. E. MAGNO, 2012, *Nagarjuna: logica, dialettica e soteriologia*, Milano – Udine, Mimesis; J. C. WESTERHOFF, 2014, "Nāgārjuna", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/nagarjuna/>>. Per una applicazione interessante alle scienze cognitive, cfr. F. J. VARELA, E. THOMPSON, E. ROSCH, 1991, *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge (Mass.) – London, The MIT Press (trad. it.: *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1992).
- [17](#) Per la traduzione del testo, una sua prima introduzione e un primo commento, cfr. L. V. ARENA, 1994, (a cura di), *Il Nyaya sutra di Gautama: introduzione, testo, traduzione, commento, lessico*, Roma, Asram Vidya. Per una analisi della scuola Nyaya, cfr. RADHAKRISHNAN, 1931, *La filosofia Indiana*, cit., II volume, Cap. II: *Il realismo logico del Nyaya*, trad. it. pp. 19-181. Per una analisi della scuola Nyaya, in una prospettiva attenta alla modernità, cfr. J. GANERI, 2015, *Analytic Philosophy in Early Modern India*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/early-modern-india/>>.
- [18](#) Per una traduzione del testo dello Shōbōgenzō: DOGEN: 1975, *Shobogenzo: The Eye and Treasury of the True Law*, Trans. by Kosen Nishiyama and John Stevens, Tokyo, Nakayama Shobo (trad. it.: *Shobogenzo: l'occhio e il tesoro della vera legge*, 2 voll., traduzione condotta sulla versione inglese di Kosen Nishiyama, a cura di Sergio Oriani, trad. it. Isola del Liri, Pisani, 2006 (in 1 vol. 2003)); ID., 2001, *Pratica e illuminazione nello Shobogenzo: testi scelti di Eihei Dogen Zenji*, a cura di Aldo Tollini, trad. it. Roma, Astrolabio – Ubaldini; ID., 2004, *Buddha e natura di Buddha nello Shobogenzo: scritti scelti di Eihei Dogen Zenji*, a cura di Aldo Tollini, trad. it. Roma, Astrolabio - Ubaldini. Per uno studio approfondito della filosofia di Dogen, cfr. Hee-Jin KIM, 1975, *Dogen Kigen, mystical realist*, Tucson, Published for the Association for Asian Studies by the University of Arizona Press (poi 1987, rev. ed., foreword by Robert Aitken, Tucson, University of Arizona Press; poi 2004, 3. rev. ed., foreword by Taigen Daniel, Boston, Wisdom (trad. it. di Massimo Barbaro: *L'essenza del buddhismo zen : Dōgen realista mistico*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano - Udine, Mimesis, 2010)).
- [19](#) KIM, 1975 (3. ed. rev. 2004), *L'essenza del buddhismo zen : Dōgen realista mistico*, cit., trad. it. p. 90.
- [20](#) Conosciamo per lettura diretta delle traduzioni, i seguenti testi di NISHIDA KITARO: 1911, *Uno studio sul bene*, a cura di Enrico Fongaro, introduzione di Giangiorgio Pasqualotto, trad. it. Torino, Boringhieri, 2007 (NKZ I, pp. 3-200); ID., 1926, *Luogo*, a cura di E. Fongaro e M. Ghilardi, trad. it. Milano – Udine, Mimesis, 2012 (NKZ IV, pp. 208-289); ID., 1932, *L'io e il tu*, a cura di Renato Andolfato, trad. it. Padova, Unipress, 1996 (NKZ VI, pp. 341-427); ID., 1932-1937, *Problemi fondamentali della filosofia: conferenze per la Società filosofica di Shinano*, introduzione di Giangiorgio Pasqualotto, a cura di Enrico Fongaro, trad. it. Venezia, Marsilio, 2014 (NKZ XII, pp. 213-367). Per dei commenti: R. ANDOLFATO, 1996, *Introduzione al pensiero di Nishida Kitarō*, in NISHIDA, *L'io e il tu*, cit. pp. 5-75; E. FONGARO, 2007, *Uno studio sul bene: all'origine di una 'filosofia giapponese'*, postfazione a NISHIDA, *Uno studio sul Bene*, cit., pp. 187-2002; ID., 2012, *Essere in assoluto nulla: la svolta del Luogo all'origine della 'filosofia di*

Nishida', prefazione in NISHIDA, *Luogo*, cit., pp. 7-24; ID., 2014, *Coscienza, Luogo, Mondo, Corpi: i problemi fondamentali della filosofia nel passaggio all'ultima fase del pensiero di Nishida*, in NISHIDA, *Problemi fondamentali della filosofia*, cit., pp. 53-64; M. GHILARDI, 2009, *Una logica del vedere. Estetica ed etica nel pensiero di Nishida Kitarō*, Milano, Mimesis; ID., 2012, *L'infinito ritrarsi dello sfondo*, postafazione a NISHIDA, *Luogo*, cit., pp. 135-145; K. KOSAKA, 2010, *Vari aspetti del Nulla Assoluto nelle Filosofie di Nishida e Tanabe* (trad. it. a cura di Matteo Cestari), in *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici* n. 7-11 – gennaio 2010, pp. 7-19; A. KOZYRA, 2007, *Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition*, in *Japan Review*, 2007, n. 20, pp. 69–110; J. C. MARALDO, 2015, "Nishida Kitarō", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/nishida-kitarō/>>; G. PASQUALOTTO, 2014, *Dialettica e buddhismo: introduzione a Nishida Kitarō*, in NISHIDA, *Problemi fondamentali della filosofia*, cit., pp. 7-52. Sulla Scuola di Kyoto: G. VIANELLO, M. CESTARI, K. YOSHIOKA, 1996, *La scuola di Kyoto: Kyoto-ha*, a cura di Grazia Marchianò, Saveria Mannelli, Rubbettino; J. W. HEISIG, 2001, *Philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school*, Honolulu, University of Hawai'i Press (trad. it.: *Filosofi del nulla: un saggio sulla scuola di Kyoto*, traduzione a cura di Enrico Fongaro, Carlo Saviani, Tiziano Tosolini, trad. it. Palermo, L'Epos, 2007); G. VIANELLO, 2006, (a cura di), *Messaggeri del nulla: la scuola di Kyōto in Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, stampa 2007.

[21](#) KOSAKA, 2010, cit., p. 10.

[22](#) KOSAKA, 2010, cit., p. 11 sg.

[23](#) Ricordiamo qui l'insegnamento, a noi vicino per la nostra storia scolastica di formazione, della 'filosofia come comparazione' del prof. Giangiorgio Pasqualotto: 1989, *Il Tao della filosofia: corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma, Pratiche; 1992, *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio; 1997, *Illuminismo e Illuminazione: la ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Roma, Donzelli; 2003, *East & West: identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio; 2007, *Figure di pensiero: opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio; 2011, *Filosofia e Globalizzazione: intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano – Udine, Mimesis. Ricordiamo anche la collana diretta dal prof. Pasqualotto per le edizioni Mimesis: 'Pensieri d'Oriente'. Altre importanti collane di testi e studi sono: 'Civiltà dell'Oriente' delle edizioni Astrolabio – Ubaldini, e le collane di testi e studi delle Edizioni Mediterranee e delle edizioni Ashram Vidya. Si segnala per la vivacità e l'accuratezza delle sue produzioni scientifiche, il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia. Per dei testi e studi di orientalistica e comparatistica in lingua inglese si segnalano le pubblicazioni per le edizioni della University of Hawaii Press (tra cui l'importante periodico 'Philosophy East and West'), della Motilal Banarsidass, della Wisdom Publications.

02. PER UN'IDEA DI ESTETICA

A partire dal secolo XX, il così detto secolo breve, molteplici voci hanno mostrato quanto è profonda la crisi dell'uomo moderno. Ma già Nietzsche aveva parlato di uno stato di crisi e di decadenza della civiltà. Mai come in quel secolo si sono visti così grandi eventi di morte e distruzione, causate dal volere dell'uomo. Alcuni pensatori hanno visto nella stessa civiltà un disagio profondo, e hanno parlato di modernità liquida e del rischio.¹ 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 porsi, nonostante essi non appaiano 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 protagonista l'ambiente naturale in cui vive l'uomo; il modo della civiltà dell'uomo sembra ormai basata soprattutto 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.

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 preconizzato disagio, e non sembrano aver dato all'uomo la possibilità di ricomporre la sua frammentazione; anzi quella frammentazione sembra essersi acuita, 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.

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".²

Horkheimer e Adorno sembrano affermare che il movimento illuministico è interessato da un rapporto dialettico 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 sé stessa, e questo auto-combattersi si manifesta in un movimento non progressivo, ma regressivo. Infatti la critica dell'illuminismo sembra non avere limiti, quindi finisce per distruggere anche sé 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"³. 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 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. 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".⁴

"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".⁵

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 alcunché 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. 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 nascondimento nei rimandi infiniti da significante a significante, come struttura formale che riproduce i modi della scienza matematizzata, e non più il luogo aperto del suo 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.

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 auto-contraddittorio: 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 auto-contraddittoria sembra riguardare anche il mondo dell'estetica ⁶, 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 culturale ⁷. 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 quotidiano. L'opera d'arte, nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, perde la sua aura di individuale, singolare ed irripetibile unicità ⁸; ridotta a prodotto dell'industria culturale, la sua utilità è trovata 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 genio sembra naufragare. Il pensiero della stessa riflessione estetica, poi, anatomizza il fenomeno artistico, scomponendolo nei suoi aspetti simbolici, psicologici, linguistici e storici. 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). 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 dinamico nella 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" ⁹, perché si è creduto, falsamente, che l'arte fosse pericolosa, qualcosa di cui aver 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”. [10](#)

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 autocosciente, 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.

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'auto-trasparenza dell'autocoscienza.

Riteniamo che l'estetica della risposta letteraria e della ricezione [11](#) 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 lettura. 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 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”. ¹²

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”. ¹³

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?

“Il piacere del testo è quando il mio corpo va dietro alle proprie idee – il mio corpo infatti non ha le mie stesse idee”. ¹⁴

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 dicibile ¹⁵;

ma “il testo è il linguaggio senza il suo immaginario” ¹⁶, è un linguaggio incarnato, nel corpo, e in quanto tale è “apertura originaria” 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” ¹⁷. 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” ¹⁸. Il narrare è una esperienza del 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’”. ¹⁹

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”. ²⁰

Indipendentemente da chi sia l’autore dell’esperienza o del testo, leggere è 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”. ²¹

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 piacere ²², 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".²³

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".²⁴

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 irreali ²⁵, 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. 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. In ogni caso l'irreali non è un nulla d'essere, ma 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'irreali al reale, ma dal non cosciente al cosciente. E' un conoscere se stessi. Il testo dovrebbe condurre la nostra prospettiva itinerante ²⁶ 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 parassitariet]. 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”. ²⁷

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 coerenza del testo stesso ²⁸. 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”. ²⁹

E' a questo punto che può essere definita una fondamentale distinzione: il significato, secondo 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” ³⁰. 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” ³¹ che vengono ricreate nella mente del lettore e devono essere confrontate con quello che è la realtà della sua esperienza viva, mediante un 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 pro-tenzioni e ri-tenzioni, 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”. ³²

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 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”. ³³

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” ³⁴, 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 è situata 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* ³⁵. 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* ³⁶, 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 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" ³⁷. 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" ³⁸.

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'" ³⁹.

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 immaginario [SARTRE, 1940, *L'immaginario*]. 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'" ⁴⁰, 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" ⁴¹. 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 attua in questo equilibrio instabile tra contemplazione disinteressata e partecipazione sperimentante, è una modalità dell'esperienza di sé nell'esperienza dell'altro". ⁴²

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”. ⁴³

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” ⁴⁴.

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, 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 mimesi ⁴⁵. 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”⁴⁶. 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 contro le volontà espresse di coloro che insegnano. Il messaggio è, alla fine dei conti, un’anima fatta oggetto”.⁴⁷

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”.⁴⁸

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”⁴⁹, 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”⁵⁰. Certo se la lettura è produttiva in questo senso, dobbiamo chiederci se l’appello dell’opera debba o invece possa essere raccolto. Dobbiamo cioè chiederci se ogni lettura in realtà sia una creazione oppure, in una logica che vuole il piacere come fondamentale elemento dell’esperienza estetica, una ricerca, un ricordare, un riconoscere.

NOTE

- [1](#) Cfr. Z. BAUMAN, 2000, *Liquid modernity*, Cambridge, Polity; Oxford - Malden, Blackwell (trad. it.: *Modernità liquida*, traduzione di Sergio Minucci, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2011); U. BECK, 1986, *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it. di Walter Privitera e Carlo Sandrelli: *La società del rischio: verso una seconda modernità*, edizione italiana a cura di Walter Privitera, trad. it. Roma, Carocci, rist. 2008).
- [2](#) M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, 1944, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947 (1. ed.: *Philosophische Fragmente*, by Social Studies Association, Inc., New York, 1944) (trad. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. Torino, Einaudi, 1997, pp. 11-50 (*Concetto di illuminismo*), spec. p. 11).
- [3](#) Ivi, p. 13.
- [4](#) Ivi, p. 20.
- [5](#) Ibidem.
- [6](#) Testi per una analisi del fenomeno estetico: 1. Per un'agile introduzione: P. D'ANGELO, 2011, *Estetica*, Roma - Bari, Laterza; 2. Sulla psicologia del 'vedere': R. L. GREGORY, 2009, *Seeing Through Illusions*, Oxford - New York, Oxford University Press (trad. it.: *Vedere attraverso le illusioni*, trad. it. Milano, Cortina, 2010); J. J. GIBSON, 1979, *The ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin Company (trad. it.: *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, a cura di Vincenzo Santarcangelo, trad. it. Milano - Udine, Mimesis, 2014); G. KANIZSA, 1980, *Grammatica del vedere: saggi su percezione e Gestalt*, Bologna, il Mulino; A. NOE, 2004, *Action in perception*, Cambridge (Mass.) - London, The MIT Press. 3. Testi sul fenomeno estetico: R. ARNHEIM, 2004, *Art and visual perception: a psychology of the creative eye*, new version, Berkeley (CA), University of California Press (or. 1954, poi 1974) (trad. it.: *Arte e percezione visiva*, prefazione di G. Dorfler, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2011²⁵); H. G. GADAMER, 1960, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 1986 (trad. it.: *Verità e metodo*, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2004¹⁴); E. H. GOMBRICH, 1959, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, London, Phaidon (ora 2002) (trad. it.: *Arte e illusione: studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, trad. it. New York, Phaidon, 2002); E. PANOFSKY: 1939, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York, Harper & Row (2. ed. 1962) (trad. it.: *Studi di iconologia: i temi umanistici nell'arte del rinascimento*, trad. it. Torino, Einaudi, 2009); ID., 1995, *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); W. TATARKIEWICZ, 1976, *Storia di sei Idee*, trad. it. Palermo, Aesthetica, 1993 (or. Warszawa 1976); 4. Un autore esemplare per l'epoca contemporanea e post-moderna: A. DANTO: 1981, *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press (trad. it.: *La trasfigurazione del banale: una filosofia dell'arte*, a cura di S. Velotti, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2008); ID., 1986, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press (trad. it.: *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, trad. it. Palermo, Aesthetica, 2008); ID., 1997, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton, Princeton University Press (trad. it.: *Dopo la fine dell'arte: l'arte contemporanea e il confine della storia*, trad. it. Milano, B. Mondadori, 2008); ID., 2003, *The abuse of beauty: aesthetics and the concept of art*, Chicago, Open Court, 2004 (or. 2003) (trad. it.: *L'abuso della bellezza: da Kant alla Brillo Box*, trad. it. Milano, Postmedia, 2008); 5. Sull'estetica Orientale: G. PASQUALOTTO, 1992, *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio; 6. Per una analisi dell'estetica postmoderna della derealizzazione, cfr. G. GURISATTI, 2012, *Scacco alla realtà: dialettica ed estetica della derealizzazione mediatica*, Macerata, Quodlibet.
- [7](#) HORKHEIMER, ADORNO, 1944, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., trad. it. pp. 126-181 (*L'industria culturale*).
- [8](#) W. BENJAMIN, 1939, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in ID., *Schriften*, Hrsg. von Theodor W. Adorno und Gretel Adorno unter Mitwirkung von Friedrich Podszus, 2 Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1955, Bd 1, pp. 366-405 (4. versione postuma) (trad. it. di Enrico Filippini: *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in ID., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica: arte e società di massa*, prefazione di Cesare Cases, traduzione di Enrico Filippini, con una nota di Paolo Pullega, trad. it. Torino, Einaudi, 2000, pp. 17-56).
- [9](#) DANTO, 1984, *La destituzione filosofica dell'arte*, cit., trad. it. p. 45.
- [10](#) Ivi, p. 47.
- [11](#) Testi basilari di estetica della risposta letteraria e della ricezione: 1. R. C. HOLUB (a cura di), 1989, *Teoria della ricezione*, Torino, Einaudi (antologia introduttiva e di approfondimento); 2. Opere antesignane: I. KANT, 1790, *Kritik der Urteilskraft*, in ID., *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd 1.5 (1913) (trad. it.: *Critica del Giudizio*, traduzione italiana di Alfredo Gargiulo, Roma - Bari, Laterza, 1992⁶); R. INGARDEN, 1931, *Das Literarische Kunstwerk, eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle Saale, Niemeyer (trad. it.:

Fenomenologia dell'opera letteraria, trad. it. Milano, Silva, 1968); J. P. SARTRE, 1948, *Qu'est-ce que la littérature?*, in ID., *Situations I-X*, Paris, Gallimard, 1948-1976, *Situations II*, 1949 (trad. it.: *Che cos'è la letteratura?*, in ID., *Che cos'è la letteratura?*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1960, pp. 117-214); N. H. HOLLAND, 1968, *The dynamics of literary response*, New York, Norton, 1975 (or. New York, Oxford University Press, 1968) (trad. it.: *La dinamica della risposta letteraria*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1986); 3. Classici della Scuola di Costanza: H. R. JAUSS: 1970, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it.: *Storia della letteratura come provocazione*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1999); ID., 1972, *Kleine Apologie der Ästhetischen Erfahrung*, mit Kunstgeschichtlichen bemerkungen von Max Imdahl, Konstanz, Universitätsverlag (trad. it.: *Apologia dell'esperienza estetica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1985); ID., 1982, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it.: *Esperienza estetica e ermeneutica letteraria: I: Teoria e storia dell'esperienza estetica; II: Domanda e risposta: studi di ermeneutica letteraria*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1987-88); W. ISER, 1978, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhet. Wirkung*, München, Fink (trad. en.: *The act of reading: a theory of aesthetic response*, Baltimor, Johns Hopkins University Press, 1978 (trad. it. dalla trad. en. di Rodolfo Granafèi, rev. di Chiara Dini: *L'atto della lettura: una teoria della risposta estetica*, introduzione di Cesare Segre, trad. it. Bologna, il Mulino, 1987)); 4. Altri autori di estetica della risposta letteraria e della ricezione: U. ECO, 1979, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, RCS Bompiani, 2006 (or. Milano 1979); P. RICOEUR, 1983-85, *Temps et récit*, 3 voll., Paris, Le Seuil: I. *L'intrigue et le récit historique*, (1983); II: *La configuration dans le récit de fiction*, (1984); III: *Le temps raconté*, (1985) (trad. it.: *Tempo e racconto*, 3 voll., trad. it. Milano, Jaca Book: I. *Tempo e Racconto*, (1986); 2. *La configurazione nel racconto di finzione*, (1987); 3. *Il tempo raccontato*, (1988), spec. III (1985), trad. it. spec. pp. 241-278).

[12](#) M. PROUST, 1905, *Sur la lecture*, trad. it. di Anna Luisa Zazo: *Sulla lettura*, trad. it. p. 29, in ID., 2009, *Alla ricerca del tempo perduto*, 8 voll., trad. it. di Giovanni Raboni, Milano, Mondadori, 2009 (rist.) (or. *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1913-1927).

[13](#) R. BARTHES, 1973, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil (trad. it.: *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, pp. 83-84).

[14](#) Ivi, p. 86.

[15](#) Ivi, p. 89.

[16](#) Ivi, p. 99.

[17](#) Ivi, p. 122.

[18](#) J. BRUNER, 1990, *Acts of meaning*, Cambridge (Mass.) – London, Cambridge University Press (trad. it.: *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, trad. it. Torino, Boringhieri, 2006, p. 34).

[19](#) M. C. LEVORATO, 2000, *Le emozioni della lettura*, Bologna, il Mulino, p. 40. Cfr. J. BRUNER, 1986, *Actual minds, possible worlds*, Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press (trad. it.: *La mente a più dimensioni*, trad. it. Roma - Bari, Laterza, 2005, pp. 5-55).

[20](#) M. PROUST, 1927, *Il tempo ritrovato*, trad. it. p. 268, in ID., 2009, *Alla ricerca del tempo perduto*, cit.

[21](#) S. T. COLORIDGE, 1817, *Biographia literaria, or, Biographical sketches of my literary life and opinions*, London, Rest Fenner (trad. it.: *Biographia literaria*, in ID., *Opere in prosa*, a cura di Fabio Cicero, trad. it. Milano, RCS Bompiani, 2006, pp. 455-935, Cap. XIV, trad. it. p. 678).

[22](#) Per la molteplicità di modi di considerare il piacere della lettura, cfr. LEVORATO, 2000, *Emozioni della lettura*, cit., pp. 123-153.

[23](#) HOLLAND, 1968, *La dinamica della risposta letteraria*, cit., trad. it. p. 43. Cfr. S. FREUD, 1908, *Der Dichter und das Phantasieren*, Vortrag gehalten am 6. Dezember 1907, pubblicato in *Neue Revue*, Bd. 1 (10), 1908, pp. 716-24 (*Gesammelte Werke*, Bd. 7, 1941, pp. 213-223; trad. it. *Opere*, V vol. 1975, pp. 371-383).

[24](#) HOLLAND, 1968, *La dinamica della risposta letteraria*, cit., trad. it. p. 386.

[25](#) Cfr. J. P. SARTRE, 1940, *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard (trad. it.: *L'immaginario: psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, trad. it. Torino, Einaudi, 2007, pp. 185-202).

[26](#) ISER, 1970, *L'atto della lettura*, cit., trad. it. pp. 171 sgg.

[27](#) Ivi, p. 113.

[28](#) Cfr. U. ECO, 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, pp. 34 sgg.

[29](#) ISER, 1970, *L'atto della lettura*, cit., pp. 78-79.

[30](#) Ivi, p. 228.

[31](#) Cfr. GOMBRICH, 1959, *Arte e illusione*, cit., trad. it. spec. p. 166. Cfr. K. R. POPPER, 1969, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books (London, Routledge, 1963) (trad. it.: *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. Bologna, il Mulino, rist. 1992).

- [32](#) RICOEUR, 1983-1985, *Tempo e racconto*, III *Il tempo raccontato* (1985), cit., trad. it. pp. 241-279, spec. p. 262.
- [33](#) JAUSS, 1970, *Storia della letteratura come provocazione*, cit., trad. it. pp. 166-225, spec. p. 202.
- [34](#) Ivi, p. 207.
- [35](#) JAUSS, 1982, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, cit., I vol., *Teoria e storia dell'esperienza estetica*, trad. it. pp. 87-220. Cfr. ID., 1972, *Apologia dell'esperienza estetica*, cit.
- [36](#) Cfr. H. BLUMENBERG, 1973-1976, *Die Legitimität der Neuzeit*: Teil 1/2: *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (1974); Teil 3, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (1973); Teil 4: *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* (1976), Frankfurt am Main, Suhrkamp (trad. it. di Cesare Marelli: *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. Genova, Marietti, 1992, pp. 241-489 (*Il processo della curiosità teoretica* (1973)), spec. pp. 331-347).
- [37](#) Citato in JAUSS, 1982, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, cit., I vol., trad. it. p. 95.
- [38](#) Ivi, p. 95.
- [39](#) Ivi, p. 98.
- [40](#) Ivi, p. 101.
- [41](#) Ibidem.
- [42](#) Ivi, p. 102.
- [43](#) ARISTOTELE, 1995, *La poetica*, 1448b 4-17, a cura di D. Lanza, testo gre. trad. it. Milano, Rizzoli BUR.
- [44](#) JAUSS, 1982, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, cit., I vol., trad. it. pp. 105-106.
- [45](#) Cfr. TATARKIEWICZ, 1976, *Storia di sei Idee*, cit., trad. it. pp. 307-352.
- [46](#) SARTRE, 1948, *Che cos'è la letteratura*, cit., trad. it. p. 128.
- [47](#) Ivi, pp. 133-134.
- [48](#) Ivi, p. 138.
- [49](#) Ivi, p. 140.
- [50](#) Ivi, p. 141.

03. PER UN'IDEA DI TECNO-SCIENZA

L'epoca moderna è caratterizzata dalla sempre più rilevante potenza del fenomeno sociale della tecno-scienza. Nel suo significato profondo questo fenomeno sociale potrebbe risalire addirittura all'epoca del movimento filosofico/culturale della Sofistica nell'antica Grecia. Riteniamo infatti che il movimento sofistico segnò l'inizio dell'età della *techne*. Che cosa dovremmo intendere con la parola *techne*? Platone ce lo dice nel suo dialogo dialettico *Sofista*. 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, la quale è un'"arte produttiva di raffigurazioni, non di cose reali". Ora Platone afferma che l'arte produttiva consiste in ogni tipo di "potenza che diventi causa, per le cose che prima non erano, che poi si producano", cioè è una potenza che è in grado di far passare le cose dal non essere all'essere; tale arte si suddivide in arte divina e arte umana [*Sofista*, 265A10-C5]. Le opere dell'arte divina e di quella umana sono "la cosa reale e la raffigurazione che a ciascuna cosa tiene dietro"; 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", senza una intelligenza naturale o con ragionamento e scienza divina che l'accompagni, mentre è altrimenti per quelle prodotte dall'uomo. Inoltre le raffigurazioni dell'arte divina sono dette "icastiche", riproduzioni fedeli degli originali, quelle dell'arte umana sono dette "fantastiche", cioè riproduzioni che non corrispondono alle immagini reali e sono dunque solo un'apparenza [*Sofista*, 265C8-266E2]. Platone dunque 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. Importante per comprendere il significato di *techne* è anche il mito di Epimeteo e Prometeo nel dialogo giovanile *Protagora* di Platone, che però non analizzeremo; 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. Cerchiamo di analizzare il fenomeno sofistico nelle sue componenti, secondo le testimonianze antiche:

La Tesi Fondamentale: l'uomo è dominatore di tutte le esperienze. 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". [PLATONE, *Theaetetus*, 152A2-4] ¹. Potremmo accostare questo frammento protagoreo al frammento 28B3 DK di Parmenide, che afferma: "infatti lo stesso è pensare ed essere".

Da un punto di vista lessicale, analizzando il 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 proteggero, 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 precisata così: 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 ὡς 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 sensistica, 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.

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. 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".²

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 se 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.

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 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.

Senza voler attribuire direttamente a Protagora significati che potrebbero essere soltanto nostri, pensiamo 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 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, 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 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!? 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. Il lungo frammento che riferisce di questo conflitto tragico tra le prospettive della verità si intitola *Intorno al non ente o della natura*; ci riferiamo esplicitamente alla versione conservata e tramandata da Sesto Empirico [*Adversus Mathematicos*, VII, *Adversus Dogmaticos*, I, 65-87].³ Ci sembra che la posizione di Gorgia debba

essere letta nella prospettiva di un confronto/scontro con la posizione di Parmenide e della scuola eleatica.

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. 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. 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 è generato dall'ente, anche se Gorgia non lo dice. 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. Dunque ciò che è contraddittorio pensare, oltre all'unità assoluta e semplice, è una molteplicità costituita da unità assolute e semplici. Se infatti esiste una unità assoluta e semplice, essa è una sola soltanto, non può essere anche molteplice. Dunque, sembra che l'ente esistente non può essere una unità assoluta e semplice. Ma ci domandiamo, contro gli argomenti di Gorgia, perché la molteplicità dovrebbe

essere formata da unità assolute e semplici? Gorgia sembra non essere in grado di giustificare in modo credibile che l'ente esistente non sia 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. 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 sembra assurda l'identità dei differenti. Da questo Gorgia, invece che dedurre che esiste allora soltanto l'ente, deduce che "niente esiste", né ente né non ente, perché appunto essi non possono coesistere. Per Gorgia è inammissibile e assurda la considerazione che la realtà sia tragicamente strutturata sull'identità dei differenti. Senza poter pensare altre alternative oltre a quelle elencate, conclude: non esiste niente, né ente né non ente. Unque non sembra esserci un 'portatore' oggettivo della verità.

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.

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 comunicarla 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.

Come potremmo riassumere quanto dice Gorgia? Ci sembra 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 separabili 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'inaffidabilità 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'inaffidabilità 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 detto in fin dei conti? Avremmo non comunicato, non pensato, sul niente? Quello di Gorgia appare come un esercizio retorico, 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 logo-logia. In effetti l'argomentazione presentata da questo sofista è solo in apparenza un discorso sull'ente e sulla parola. 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 [MOURELATOS, 1985, *Gorgias on the function of language*]. Potremmo dire che la riflessione gorgiana struttura un discorso sulla prospettive in base alle quali guardare al problema dell'esperienza della realtà dell'ente, dell'esperienza del pensare/conoscere l'ente e dell'esperienza del dire l'ente, ma non sembra essere propriamente né una onto-logia, né una gnoseo-logia, né una logo-logia.

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 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 potremmo pensare appassionatamente preso dal piacere della parola. Il suo saper assolvere da una colpa, comunque, non può essere considerato una colpa (cfr. *Encomio di Elena*).

L'accostamento della posizione sofistica antica con quella della tecno-scienza e della filosofia della scienza moderne ⁴, potrebbe sembrare forzato, ma riteniamo che ci potrebbe essere una certa somiglianza con la vita concreta stessa della ricerca scientifica dei nostri giorni. ⁵ Magari tale concreta ricerca scientifica è diversa da quella delle grandi menti, che sono spesso punti di riferimento intellettuale e culturale capaci di esprimere una posizione filosofica scaltrita e sincera. Ma certo sembra proprio che la tecno-scienza moderna sia portata a considerare l'ente come un niente, cioè come qualcosa di infinitamente disponibile alla manipolazione. Del resto la filosofia della scienza moderna sembra coinvolta in discussioni che riguardano delle tesi paradossali che sembrano in grado di rendere confusa la direzione verso la quale la tecno-scienza moderna sembra incamminata. Proviamo a considerare, ad esempio, i tre paradossi della conoscenza che abbiamo già presentato.

Paradosso della categorizzazione ⁶: “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 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”.

A questo proposito potrebbe essere utile riflettere sul concetto di sotto-determinazione empirica della teoria scientifica. Che cosa significa tale concetto? Significa che “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. Quali problemi si presentano con questo concetto? Fondamentalmente tre 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?”⁷

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”.⁸

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”⁹.

Paradosso del linguaggio comune: incommensurabilità 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 possono 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" ¹⁰.

Fra le idee introdotte da Thomas Kuhn, quella dell'incommensurabilità è certamente la più controversa. Egli distingue tre forme di incommensurabilità fra paradigmi: una forma *metodologica*, che deriva dal fatto che paradigmi diversi si rivolgono a insiemi diversi di problemi e ricorrono a standard metodologici differenti per valutarne le soluzioni; una forma *semantica*, dovuta alla variazione dell'apparato concettuale utilizzato da paradigmi diversi; e una forma *ontologica*, descritta dall'immagine della realtà degli scienziati che svolgono la loro attività in mondi differenti. L'incommensurabilità sembra essere una caratteristica imperscrutabile delle rivoluzioni connessa a un improvviso ri-orientamento gestaltico, oppure diventa una proprietà di un mutamento specifico del linguaggio che può avvenire in modo graduale per alcuni e in modo improvviso per altri, oppure ancora può essere aperta alla costruzione di modelli da parte degli scienziati cognitivi.

Una doppia ragione o una doppia logica sta dunque alla radice delle riflessioni sulla incommensurabilità: una ragione di ri-orientamento gestaltico percettiva globale, e una ragione concettuale e linguistica, che deriva cioè dalla natura e dalla funzione dei concetti nella scienza. In particolare Kuhn mirerebbe a far riconoscere la funzione legislativa dei concetti scientifici, familiare a ogni storico che abbia studiato da vicino l'evoluzione di concetti come specie, massa, forza, spazio o energia. Questi e molti altri concetti scientifici si incontrano invariabilmente all'interno di una matrice di legge teorica, da cui non possono essere districati del tutto ai fini di una definizione. Per scoprire che cosa significano, lo storico deve esaminare sia ciò che si dice di essi sia in che modo vengono usati. Nel corso di questo processo, egli scopre regolarmente un certo numero di criteri diversi che ne governano l'uso, e la cui coesistenza può essere intesa solo attraverso il riferimento a molte fra le altre convinzioni scientifiche (e a volte extra-scientifiche) che guidano gli uomini che ne fanno uso. Ne segue che quei concetti non furono destinati a essere applicati a qualsiasi mondo possibile, ma solo al mondo quale lo scienziato lo vedeva (così Kuhn).

Importante in tal senso è la nozione di 'paradigma' presentata da Kuhn. Il paradigma sembra essere un modello (mappa, schema) di orientamento gestaltico della ricerca e di costruzione dell'esperienza, condiviso, in un periodo dato, da una comunità e oggetto di tradizione e accordo, consegnato ad abitudini di comportamento convenzionali e quindi solitamente non discusse, nella forma di un "modo di vedere". La nozione di paradigma è mirato a definire problemi, domande, direzioni e campi di studio, nonché entità, settori di realtà ed aree di esperienza, ed è dotato, come propri elementi, di concetti, leggi, teorie (dunque un paradigma non è sinonimo di teoria), punti di vista, strumenti tecnici, abitudini percettive immediate, forme comunicative, tutti elementi che sono posti in una dinamica di circolarità produttiva. Un paradigma sembra precedere e rendere possibile l'osservazione, continuamente modificata dal e nel loro processo d'uso; inoltre, esso sembra caratterizzato da una unitarietà e coerenza interna che lo rende disponibile come principio organizzatore (semplicità, coerenza logica, verosimiglianza, analogia, verità) e come principio aperto al controllo consapevole (soluzione di rompicapo); in grado di spiegare il numero più ampio possibile di fatti (incremento empirico) e di risolvere il numero più ampio di problemi insorgenti (i "rompicapo" si distinguono dai "problemi": non sono problemi generici, ma quesiti concettualmente definiti e teoreticamente articolati nella loro forma e di direzione di ricerca). In generale un paradigma sembra essere una 'matrice teorica'. Le caratteristiche logiche di un

paradigma sono quelle proprie di una logica di riproduzione per inferenza intuitiva, con i seguenti tratti: procede analogicamente sulla base di somiglianze di famiglia e non è riportabile nel suo sorgere e nella sua riproduzione alla logica deduttiva; si estende con effetti retroattivi (*feedback*) che contribuiscono a risignificare in continuazione il percorso attuato; estendendosi si espone al rischio di perdere in semplicità e in potere di controllo, producendo incoerenze concettuali, assurdità, aspettative infondate, disordine, complessità e confusione, fino ad un possibile collasso; esso è una procedura di esplorazione e non un meccanismo di affermazione di sé o di auto-conferma.

Ritornando al significato dei tre paradossi sopra esposti, potremmo dire che essi sembrano esprimere il tentativo di comprendere una prospettiva filosofica in base alla quale 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 conoscere [cfr. DAVIDSON, *Sull'idea stessa di schema concettuale*]. 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 mondo [cfr. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*].

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 inter-soggettivamente (socialmente), altrimenti potremmo arrivare a conoscere effettivamente l'essenza del mondo, perché noi stessi la produrremmo (concettualmente); 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 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.

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, 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 caos.

Se al fondo del fenomeno si trova il caos, per affrontarne la comprensione avremmo bisogno di un metodo di ricerca complesso. Ma che cosa intendiamo con metodo? 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. 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 normativi 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 così detto 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 mondo. ¹¹

Un metodo potrebbe essere quello basato su il *criterio di falsificabilità*, il quale 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, mentre probabilmente e più correttamente essa presume di costruire tale realtà. 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. Il *falsificazionismo* dissolve i problemi legati al *verificazionismo* 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 basta su n ipotesi (n finito), formulare m ipotesi *ad hoc* scientificamente valide sul piano del metodo, che pretendano di evitare la confutazione da parte degli esperimenti falsificanti le ipotesi della teoria considerata di partenza. Ciò rende difficile comprendere in che cosa differisca una teoria scientifica da una teoria metafisica.

Le critiche al falsificazionismo possono essere schematicamente riassunte in pochi punti, i quali sono collegati anche alla così detta *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 incontrollabile contiene comunque degli indirizzi di metodo; d. *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; e. 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*.

La così detta *tesi olistica di Duhem-Quine* può essere analizzata distinguendo l'olismo epistemologico di Duhem da quello semantico di Quine. 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 che potremmo dire 'infinito' di altre ipotesi [cfr. DUHEM, 1906, *La théorie physique: son objet, sa structure*, cap. VI, par. II]. 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 significante solo come un tutto unitario [cfr. QUINE, 1951, *Due dogmi dell'empirismo*]. 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 Kuhn durante i periodi di scienza non rivoluzionaria (normale). Per Lakatos, invece, "*non è vero che proponiamo una teoria e*

che la Natura possa gridarci il suo NO; noi proponiamo piuttosto un labirinto di teorie, e la Natura può gridarci il suo INCOMPATIBILI" ¹² 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'" ¹³. 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 produrle, 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 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" ¹⁴.

Abbiamo già detto che il mondo del sapere sembra proprio 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 formalizzazioni 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.

L'indagine sul concetto di ermeneutica del Soggetto che abbiamo condotto nel nostro *Esperienza del Significato* ci ha condotto ancora al problema dell'identità narrativa. La letteratura ci

ha insegnato a considerare la realtà un intrico di mondi possibili, 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 matematico. 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” [PASCAL, *Pensieri*, n. 273]. Questa è proprio la condizione in cui l’uomo viene a trovarsi di fronte alla complessità del mondo, in una situazione ambivalente, intessuta di complementarietà 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.

Fra i principi del pensiero complesso, probabilmente il più significativo è proprio quello della reintegrazione del soggetto conoscente in ogni processo di conoscenza, proprio perché è il più problematico. L’ermeneutica del soggetto dovrebbe portarci a considerare ciò che fin dai tempi di Protagora fu motivo di scandalo. Essa veniva infatti intesa come interessata dalla pretesa di dire la verità per se stessa, in quanto riferita al soggetto individuale, pur anche visto in una prospettiva politica in base alla quale ciò che veniva detto era qualcosa di condiviso inter-soggettivamente. Ma certo mettendo in primo piano il soggetto, si subordina ad esso la verità. Dovremmo intendere che la verità “dipende dal” soggetto, oppure che “fa parte del” soggetto: la verità dal/del soggetto? Questa sembra essere la posizione tipica della epistemologia, interessata dalla domanda “come conosciamo il mondo?”, invece che dalla domanda “come è costituito il mondo?”. Ma dopo la rivoluzione copernicana del sapere il soggetto possiede ancora una sua centralità nel movimento del sapere scientifico? Certo potremmo fare cenno anche al così detto ‘principio antropico’ [cfr. BARROW, TIPLER, 1986, *Il principio antropico*]. Ma vorremmo far riflettere sulla questione che, se volessimo considerare il pensiero complesso anche nei suoi risvolti etici, potremmo dire che con esso l’essere umano potrebbe scoprirsi non più dominatore del mondo (come era nella visione dell’antica sofistica), ma interessato da un discorso teso a cercare di rendere sempre possibile una riforma dei suoi modelli di conoscenza. Tale discorso dovrebbe essere segnato dalla consapevolezza di una co-responsabilità storica di tutti gli esseri umani.

In che misura potremmo dare una risposta al problema sofistico attraverso il pensiero della complessità? Forse attraverso la consapevolezza che la complessità della realtà e della sua conoscenza non sono comunque in grado di farci giungere 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? Infatti potremmo essere compresi in una visione rinnovata dalla infinita interconnessione dei fenomeni. Potrebbe essere anche questo un antropomorfismo? Cerchiamo sempre di interpretare i fenomeni per stabilire una verità sulla loro natura e realtà in modo da creare un mondo a misura di uomo? Potrebbe essere che l’antico detto protagoreo invece che venire smentito finisce sempre con il venire 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*), 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”. ¹⁵

NOTE

- 1 πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII, *Adversus Dogmaticos*, I, 60–61; PLATONE, *Theaetetus*, 152A2-4. Cfr. M. UNTERSTEINER, 2009, (a cura di), *I sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Milano, RCS Bompiani (or 4 voll., I-II 1949, III 1954, IV 1962 (a cura di A. Battegazzore)), fr. 1B1 [80B1 DK].
- 2 Cfr. UNTERSTEINER, 2009, (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e Testimonianze*, cit., fr. 1B4 [80B4 DK].
- 3 Cfr. UNTERSTEINER, 2009, (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e Testimonianze*, cit., fr. 2B3 [82B3 DK].
- 4 Testi di epistemologia: 1. Per una introduzione storica: D. OLDROYD, 1986, *The arch of knowledge: an introductory study of the history of the philosophy and methodology of science*, New York, Methuen (trad. it.: *Storia della filosofia della scienza*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1989); 2. Testi classici: P. W. BRIDGAM, 1927, *The logic of modern physics*, New York, Macmillan (trad. it. di Vittorio Somenzi: *La logica della fisica moderna*, introduzione di Vittorio Somenzi, trad. it. Torino, Boringhieri, 2011 (rist.)); A. EINSTEIN, 1918, *Motiv des Forschens*, in *Zu Max Plancks 60. Geburtstag: Ansprachen in der Deutschen physikalischen Gesellschaft*, Muller, Karlsruhe, pp. 29-32 (poi in *Mein Weltbild*, Amsterdam, Querido, 1934 (trad. en.: *The World as I see It*, New York, Covici-Friede, 1934 (ed. diversa da quella tedesca))) (trad. it.: *La ricerca scientifica*, in ID., *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, trad. it. Roma, Newton Compton, 2010, pp. 32-36); P. K. FEYERABEND, 1973, *Against method: outline of an anarchistic theory of knowledge*, London, Verso, 1978 (or. Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press, 1973) (trad. it.: *Contro il metodo: abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1991⁵); N. GOODMAN, 1983, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4. ed., Cambridge (Mass.), Harvard University Press (1. ed. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955) (trad. it.: *Fatti, Ipotesi e Previsioni*, prefazione di H. Putnam, trad. it. Roma – Bari, Laterza, 1985); N. R. HANSON, 1958, *Patterns of discovery: an inquiry into the conceptual foundations of science*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it.: *I modelli della scoperta scientifica: ricerca sui fondamenti concettuali della scienza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1978); W. HEISENBERG, 1958, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, New York, Harper and Row (Lectures delivered at University of St. Andrews, Scotland, Winter 1955-56) (trad. it. di G. Gnoli, *Fisica e Filosofia*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2009); H. R. HERTZ, 1894, *Einleitung*, in ID., *Die Prinzipien der Mechanik in neuem zusammenhange dargestellt*, Leipzig, Johann Ambrosius Bath, 1894, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (trad. it.: *Introduzione*, a ID., *I principi della meccanica (Presentata in connessione nuova)*, a cura di G. Gottardi, trad. it. Pavia, La Goliardica Pavese, 1996, pp. 1-30); G. HOLTON, 1978, *The scientific imagination: case studies*, Cambridge [et al.], Cambridge University Press (trad. it.: *L'immaginazione scientifica: i temi del pensiero scientifico*, trad. it. Torino, Einaudi, 1983); T. S. KUHN, 1970, *The structure of scientific revolutions*, 2. ed., in *International encyclopedia of unified science*, editor in chief Otto Neurath, associate editors Rudolph Carnap, Charles Morris, Foundations of the unity of science (volumes I-II of the Encyclopedia), Chicago, The University of Chicago Press, vol. II n. 2 (1. ed. 1962) (trad. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. Torino, Einaudi, rist. 1991); I. LAKATOS, 1970, *Methodology of Scientific Research Programmes*, in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (edited by), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it.: *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1993³, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, pp. 164-276); E. NAGEL, 1961, *The structure of science: problems in the logic of scientific explanation*, New York [etc.], Harcourt, Brace & World (trad. it.: *La struttura della scienza: problemi di logica della spiegazione scientifica*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1984⁵); H. J. POINCARÉ, 1989, *Opere Epistemologiche [La scienza e l'ipotesi (1902); Il valore della scienza (1905); Scienza e Metodo (1908); Ultimi pensieri (1913)]*, 2 voll., a cura di G. Boniolo, trad. it. Abano Terme, Piovan; K. R. POPPER: 1935-1959, *Logik der Forschung*, Vienna, Verlag von Julius Springer (trad. en.: *The logic of scientific discovery*, New York, Basic Books, 1959) (trad. it.: *Logica della scoperta scientifica: il carattere autocorrettivo della scienza*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998); ID., 1962, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books (London, Routledge, 1963) (trad. it.: *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. Bologna, il Mulino, rist. 1992); H. PUTNAM, 1981, *Reason, truth, and history*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press (trad. it.: *Ragione, verità e storia*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1985); W. Van O. QUINE, 1953, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (trad. it.: *Da un punto di vista logico: saggi logico-filosofici*, edizione italiana a cura di P. Valore, trad. it. Milano, Cortina, 2004); M. SCHLICK, 1932, *Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking*, in ID., *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, a cura di F. Waismann, Vienna, Gerold, 1938, pp. 151-249 (poi in *Philosophical papers*, 2 voll., edited by Henk L. Mulder and Barbara F. B. van de Velde-Schlick, translated by Peter Heath, Dordrecht – Boston, D. Reidel Pub. Co., 1979, II, pp. 285-369) (trad. it.: *Forma e contenuto: un'introduzione al pensare filosofico*, in ID., *Forma e contenuto*, introduzione di P. Parrini, trad. it. Torino, Boringhieri, 1987, pp. 45-148); L. WITTGENSTEIN, 1921, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie*, Bd. 14, pp. 185-262 (su iniziativa di George Edward Moore tradotto in *Tractatus logico-philosophicus*) (pubblicato come *Tractatus logico-philosophicus*, with an introduction by Bertrand Russell, New York,

Harcourt, Brace & Co.; London, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1922) (trad. it.: *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. Conte, trad. it. Torino, Einaudi, 2009).

5 Per attualizzare l'atteggiamento sofisticato ai giorni nostri, si pensi al fenomeno, più diffuso di quanto si potrebbe pensare, della frode scientifica. Dati recenti (2015) rilevano che su una popolazione di 9 milioni i ricercatori nel mondo, ci sono stati 8987 casi di articoli ritrattati, di cui quasi il 70% per frode. Il numero di ricercatori ufficialmente coinvolti in casi di frode scientifica sembrerebbe stimato in circa 20000. Inoltre sarebbero il 2% del totale (180000) i casi di ricercatori che hanno ammesso (anonimamente) di aver fabbricato o falsificato i dati almeno una volta e il 14% (1260000) i ricercatori che hanno ammesso di essere stati, almeno una volta, testimoni di un caso di falsificazione di dati, o ne sono stati coinvolti. Cfr. E. BUCCI, 2015, *Cattivi scienziati: La frode nella ricerca scientifica*, prefazione di Elena Cattaneo, Torino, Add Editore, pp. 66-83, spec. 66-67. C'è da dire che il fenomeno della frode sembra riguardare in particolare il mondo della ricerca scientifica in campo bio-medico. Il testo di BUCCI ha anche il merito di fare un'analisi generale del mondo della ricerca scientifica. Cfr. A. SOKAL, J. BRICMONT, 1997, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob (trad. en.: *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998 (trad. it. di Fabio Acerbi e Monica Ugaglia: *Imposture intellettuali*, trad. it. Milano, Garzanti, 1999). Il testo di SOKAL e BRICMONT pone in atto una polemica un po' stucchevole nei confronti di certa filosofia post-moderna, impersonata da alcuni fra i più noti filosofi francesi, in particolare Lacan, Kristeva, Irigaray, Latour, Baudrillard, Deleuze e Guattari, Virilio. Sembrerebbe un'accusa di 'impostura intellettuale' un po' troppo generica e generalizzata.

6 I. SCHEFFLER, 1967, *Science and subjectivity*, Indianapolis, Bobbs-Merrill (2. ed. Indianapolis (Ind.), Hackett Pub. Co., 1982) (trad. it.: *Scienza e Soggettività*, introduzione di Marcello Pera, trad. it. Roma, Armando, 1983, pp. 26 sg.).

7 G. BONIOLO, P. VIDALI, 2003, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, B. Mondadori, pp. 173-182, spec. pp. 173 sg. Cfr. HERTZ, 1894, *Introduzione* (Einleitung), in ID., *I Principi della Meccanica*; cit., trad. it. spec. pp. 1-2.

8 P. PARRINI, 2011, *Il valore della verità*, Milano, A. Guerini Ass., pp. 161-174, spec. 168 sgg., spec. p. 170.

9 SCHEFFLER, 1967, *Scienza e Soggettività*, cit., trad. it. p. 28. Cfr. KUHN, 1970, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., trad. it. spec. pp. 139-165.

10 SCHEFFLER, 1967, *Scienza e Soggettività*, cit., trad. it. pp. 29 sg. Cfr. W. Van O. QUINE, 1960, *Word and Object*, Cambridge (Mass.), The MIT Press (trad. it.: *Parola e Oggetto*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 1996, pp. 38-102 (concetto di indeterminatezza della traduzione)).

11 Cfr. M. PERA, 1982, *Apologia del metodo*, Roma – Bari, Laterza, 1996 (or. 1982), pp. 5-57. Per l'anarchismo metodologico ('tutto va bene'), cfr. FEYERABEND, 1975, *Contro il metodo*, cit. Per il motivo di scelta tra il mondo del sapere epistemico (precisione) e il mondo della conoscenza tecnica (pressappoco), cfr. A. KOYRE', 1950, *Du monde de l'a-peu-pres a l'univers de la precision*, in ID., *Etudes sur l'histoire de la pensee philosophique en Russie*, Paris, Vrin (trad. it.: *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, trad. it. Torino, Einaudi, 2000, spec. 89-111).

12 LAKATOS, 1970, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, cit., trad. it. spec. p. 206.

13 Ivi, p. 211.

14 Ivi, p. 257.

15 EINSTEIN, 1918, *La ricerca scientifica*, cit. Cfr. anche ID., 1949, *Albert Einstein, philosopher-scientist*, by Paul Arthur Schilpp, Evanston (Ill.), Library of Living Philosophers (trad. it. di Augusto Gamba: *Autobiografia scientifica*: con interventi di W. Pauli, M. Born, W. Heitler, N. Bohr, H. Margenau, H. Reinchebach, K. Godel, trad. it. parziale Torino, Boringhieri, rist. 2007, spec. pp. 11 sgg.). Per una analisi dell'epistemologia scientifica pensata da Einstein, cfr. HOLTON, 1978, *L'immaginazione scientifica*, cit., trad. it. spec. 295-331.