

Felice Accame

Una domanda impudica

Nell'anno accademico 1980-1981, all'Università di Bologna, Luciano Anceschi tenne il suo ultimo corso di lezioni prima del pensionamento. Lo dedicò alla domanda "Che cosa è la poesia?" che, poi, servì da titolo per la loro raccolta in volume (Clueb, Bologna 1998) curata da Fernando Bollino.

Chi fosse indotto a preoccuparsi subito per la scelta del tema – trito e purtuttavia sempre bisognoso di venir ritrito – potrebbe respirare di sollievo già sulle prime, perché Anceschi è abbastanza lesto nel chiarire che "il problema che ci siamo posti (...) è una domanda su una domanda", ma, ahinoi, nel formularla, questa domanda su una domanda, chiarisce ulteriormente che il suo problema "si pone come l'analisi delle strutture della domanda 'che cosa è la poesia?'". E qui – già qui – cominciano i dubbi. Io, per esempio, mi porrei la domanda sul perché la domanda si reitera nel tempo, o sui modi in cui si è cercato di rispondervi, o mi porrei il problema del perché dopo tante risposte, ritenute deludenti, non ci si ponga la domanda circa il modo in cui è formulata. Ma Anceschi no: dice di volersi occupare delle "strutture" di questa domanda, ma il lettore cercherebbe invano un'esplicita dichiarazione di cosa vada inteso per esse. Per quanto ancora in quegli anni il termine "struttura" fosse di moda, darne per scontato il significato in questo contesto, mi sembra eccessivo. Anche perché, nel prosieguo – sorprendentemente – non sono pochi i momenti in cui Anceschi, rimangiandosi l'assunto iniziale, si occupa banalmente di come altri, come Paul Valéry, hanno risposto alla domanda. Lentamente, ripetendosi, Anceschi cincischia tutt'al più alludendo – e approfittando dell'infinita pazienza dei suoi studenti, che, alla fine del martirio, saranno invitati a pendere dalle labbra dei poeti per sapere qualcosa delle loro poesie, ferma restando la loro "enigmaticità" (pp. 120-121). Il che, francamente, è come alienare la poesia dall'analizzabile. E siamo nel mistico. D'altronde, l'ontologismo a quanto pare gli va a pennello: dice di sottoporre ad analisi le strutture della domanda, ma mai manifesta neppure l'intenzione di analizzare il significato della parola "cosa" – e men che meno di riferirsi a chi ci ha provato – e, come Eco in *Kant e l'ornitorinco* – ignora allegramente qualsiasi analisi di quel verbo "essere" che, dell'ontologismo, è l'inequivocabile espressione.

Fino alla nausea, poi, Anceschi ripete un suo argomento: il "metodo" con cui affronterà il suo tema – di checchessia si tratti – è un metodo con la emme minuscola – guai a pensarlo con la maiuscola, come se il povero Descartes avesse voluto imporci chissà quale diktat. Impellente sembra la volontà di contrapporsi all'estetica di Benedetto Croce e, allora, gli vien comodo professarsi allievo di Antonio Banfi adottando una sorta di "metodo" fenomenologico consistente nel "tornare" alle "cose stesse", come se l'impresa fosse facile e fosse chiaro in che possa consistere. La sua, però, non va intesa come un'adesione alla fenomenologia husserliana, ma bensì come una "fenomenologia critica" - critica di che non è ben chiaro: delle versioni "ufficiali" del pensiero di Husserl? O dei suoi ripensamenti? (pag. 39 e pag. 49). Di chiaro, certamente, c'è il suo atteggiamento antiscientifico tipico, peraltro, di quello stesso idealismo che dice di aver tanto in uggia. Lui teme "invasioni di campo" (pag. 29). L'estetica, infatti, sarebbe "scienza filosofica" autonoma (pag. 40), ma, al contempo e ciò non ostante, riesce ad affermare che si debba distinguere tra tre punti di vista, ovvero tra il letterario, il filosofico e lo scientifico – e il pericolo maggiore, ça va sans dire, verrebbe da quest'ultimo che, come ci mette le mani sopra, ammazza la poesia. E' inutile, poi, far notare che i tre punti di vista non sono definiti: in che consista il letterario, come si distingue dal filosofico e dallo scientifico, e come si distinguano il filosofico e lo scientifico tra loro, e lui per primo che, nel parlare di "scienza filosofica" produce un ibrido che come minimo costituisce un quarto punto di vista, tutto ciò scivola via senza che Anceschi senta la necessità di aggiungerci qualcosa.

Non dovrei stupirmi. Sulla letteratura in genere e sulla poesia in particolare è stato sovente concesso una sorta di lasciapassare per ogni tipo di sproloquio, ma, ottimisticamente, pensavo che alcune figure più avvertite al centro del dibattito culturale – come è stato Luciano Anceschi, nome tutelare del Gruppo 63, tra l'altro – fossero state più caute: meno improvvisate, più controllate nell'esercizio della critica – più aperte, anche. E invece no. Una spiegazione me la do grazie ad un ulteriore esempio della retorica di Anceschi. Prima vi accenna, poi ci si sofferma: su Socrate. Ma, attenzione, non è il Socrate di Platone che, peraltro, è quasi l'unico che, pur per sentito dire, conosciamo. No, Anceschi parla di un Socrate reinventato di sana pianta, "libero pensatore", che rifiuta di scrivere perché "temeva l'irrigidirsi del pensiero nella scrittura" perché "egli voleva un pensiero che non temesse la vita" (pag. 158). Poetico, indubbiamente poetico, ma irriguardoso, come quando si attribuisce d'autorità un pensiero a qualcuno che si è ben guardato dall'esprimerlo. Però rivelatore: almeno delle autogiustificazioni con le quali Anceschi può ratificare le proprie lezioni – dove, per l'appunto, dell'irrigidirsi di un pensiero – qualsiasi cosa si voglia dire con l'espressione – non c'è traccia.

Felice Accame

Riserve auree e assegni a vuoto

1.

In quella raccolta di suoi scritti giornalistici che Achille Campanile, nel 1933, intitolò *Cantilena all'angolo della strada*, si può leggere che “a furia d’usarne i nomi, le cose scompaiono e si resta con un pugno di parole in mano. Così si finisce per far circolare una specie di carta moneta che non corrisponde a una riserva aurea”.

2.

In varie pagine del mio *Linguaggio come capro espiatorio dell'insipienza metodologica* discuto tesi esposte da Enrico Persico in *Fisica atomica e linguaggio*. In una di queste – cito:

“Persico riserva uno strale acuminato a quel principio di indeterminazione che, rendendo noto e amato Heisenberg da preti, fattucchiere e psicologi, ha reso agitati i sonni degli epistemologi di mezzo mondo. Nello svolgere la sua argomentazione – peraltro non chiarissima, perché parlando di “linguaggio” sembra riferirsi semplicemente a insiemi di parole particolari –, Persico muoveva un appunto di non poco conto al principio di indeterminazione di Heisenberg e attribuiva proprio all’imperfezione del linguaggio la speranza di alcuni di farlo cadere.

L’argomentazione era questa:

“è concettualmente impossibile – si dice – osservare un fenomeno elementare senza perturbarlo, e quindi non ha senso parlare del fenomeno imperturbato”. Cui aggiungeva che “questa è una delle più comuni ed espressive formulazioni di uno dei principi fondamentali della fisica atomica” per poi passarne all’analisi: “che cosa significa quel ‘lo’ che termina la prima parte della frase?”, si chiedeva. “Esso è evidentemente il complemento oggetto del verbo perturbare, cioè significa ‘il fenomeno al quale si applica la perturbazione’, ossia il fenomeno quale sarebbe se noi non lo perturbassimo, quello insomma del quale non ha senso parlare”. “Così”, è la conclusione, “mentre con la prima parte della frase introduciamo implicitamente, per pura necessità verbale, una espressione priva di senso – cioè spendiamo un assegno a vuoto – ci affrettiamo subito dopo a ritirare l’assegno dalla circolazione, nella speranza che il lettore, nel frattempo, non abbia tentato di incassarlo”.

In proposito, annotavo che “una certa consistenza l’appunto sembra avercela, ma restano un paio di curiosità relativamente alla ‘pura necessità verbale’: davvero” - mi chiedevo - “non c’era altro modo per venirne fuori e davvero si tratta di una questione meramente ‘verbale’? E davvero il tutto può esser messo in conto all’imperfezione del linguaggio?” – e ricordavo che, per Persico, d’altronde, “la struttura del linguaggio è tale, che ci spinge a prendere momentaneamente ‘in prestito’ queste espressioni prive di significato”.

3.

Le due argomentazioni – un po’ *retro* in epoca di criptovalute, basate sull’analogia tra linguaggio e valore monetario o, più in generale, tra scambio linguistico e scambio economico – mi sembrano molto simili. Con una differenza, però, che, forse sorprendentemente, va tutta a favore di Campanile: che non accusa il linguaggio in quanto tale, ma chi se ne serve per mascherare, consapevolmente o meno, l’inconsistenza di un pensiero.

Ernesto Arturi

Perseverare è diabolico (parte quarta)

47. I sei confronti che **spiegano** le differenze tra /legge/ e /fenomeno/ (/legge deterministica/ e /legge finalistica/), tra /generale/ e /particolare/ (/naturale/ e /senso/) e tra /classe/ ed /esemplare/ (/regola/ e /simbolo/) sono, a mio giudizio, alla base di quell'atteggiamento da cui gli antropologi sono convinti nascono i **miti** e i **riti**. Vaccarino definisce il "mito" un "racconto fantastico", e il rito un "comportamento disciplinato da una regola" (*Dizionario filosofico*). A mio giudizio, il "mito" è una "narrazione metaforica" e il "rito" è il modo di "sancire una formula"

Se poi vediamo i sei significati nella loro genesi si trova questa sistemazione dal punto di vista delle operazioni mentali costitutive (sono tutti significati corrispondenti a confronti).

Significati che spiegano la differenza	Significati che spiegano la diversità cercando di determinarne la "sostanza" dell'esperienza		
	come /processo/	come /cosa/	come /metodo/
tra /legge/ e /fenomeno/	XXX	/legge deterministica/	/legge finalistica/
tra /generale/ e /particolare/	/natura/	XXX	/senso/
tra /classe/ ed /esemplare/	/regola/	/simbolo/	XXX

Questi confronti ci aiutano a capire come si evolve la spiegazione degli atteggiamenti a partire dai due antitetici: l'atteggiamento ripetibile e quello irripetibile. Se si parte da un atteggiamento ripetibile, abbiamo visto che la /legge deterministica/ e quella /finalistica/, sono due atteggiamenti che spiegano la differenza tra /legge/ e /fenomeno/. Se si parte, invece, da un atteggiamento irripetibile, il significato di /natura/ e di /senso/, sono il modo di spiegare la differenza tra /generale/ e /particolare/; e infine, la /regola/ e il /simbolo/ sono il modo di spiegare la differenza tra /classe/ ed /esemplare/.

Alla base di tutto, è presente, naturalmente, un atteggiamento comunicativo. Sappiamo che gli esseri umani sono portati a condividere delle informazioni. Lo vediamo già nei bambini e, come genitori, ne sappiamo qualcosa. L'atteggiamento comunicativo, sembra ovvio dirlo, consiste nel far corrispondere (con l'aiuto della /fantasia/) ai pensieri (le operazioni mentali) le parole (appositi suoni). Questo atteggiamento nasce da un irresistibile bisogno di comunicare ai nostri simili quello che ci passa per la testa. La comunicazione, naturalmente, presuppone la collaborazione con gli altri, quindi, questo senso di collaborazione è sicuramente alla base dell'origine della lingua.

Ma per comunicare occorre servirsi del /simbolo/ e del /senso/. Il /simbolo/ consente di mettere in comunicazione il pensiero con le parole che simboleggiano il pensiero. Il "rapporto semantico" quindi cerca di spiegare (e di adeguare) un /segno/ in modo tale da comprenderne il /significato/. Il /senso/ consente, invece, di far corrispondere alle parole un pensiero che gli dia un /significato/. L'"impegno semantico", a sua volta, cerca di spiegare (e di provocare) un /significato/ corrispondente al /segno/

48. A questo punto viene spontaneo chiedersi: nell'espressione degli atteggiamenti, per mezzo del /soggetto attivo/, quale differenza c'è tra esprimerlo con una /legge/ corrispondente ad un /fenomeno/, ed esprimerlo con un fatto /generale/ corrispondente ad un fatto /particolare/, o con una /classe/ corrispondente ad un /esemplare/?

È ovvio che la mente può decidere anche per un atteggiamento irripetibile di esprimerlo con una legge, come, ad esempio, "i dieci comandamenti" o la *sharia*, la legge rivelata islamica. E vedere nella propria religione la "vera" religione. Certo, deciso, anche se inconsapevolmente, che l'atteggiamento-base è, ad esempio, quello irripetibile, come accade nell'atteggiamento religioso, o in quello etico ed estetico, allora, ecco che nell'espressione dell'atteggiamento possono intervenire anche la /natura/ e il /senso/.

Natura dell'uomo e degli Dei che si manifesta attraverso i "miti" che però fanno qualcosa di più: danno ai simboli dell'uomo e degli dei un senso. Ma l'atteggiamento può anche essere espresso come /regola/ e come /simbolo/. E se la natura e il senso trovano espressione nei "miti", le regole e i simboli trovano espressione attraverso i "riti".

La mancanza di consapevolezza delle operazioni mentali che costituiscono gli atteggiamenti e i relativi valori positivi e negativi, spinge certi antropologi, come ad esempio Carlo Tullio Altan (in *Soggetto, simbolo, valore*, Feltrinelli, 1992) a sintetizzare l'antropologia culturale nell'esperienza di **simboli** (*mythos*) che si contrappongono all'esperienza di **concetto** (*logos*): «se il concetto dà senso all'oggetto in quanto utile, il simbolo dà senso al soggetto offrendosi come valore con il quale identificarsi e dal quale ricevere ispirazione e guida per vivere moralmente nel mondo. (...) L'esperienza simbolica, intesa in questo senso, infatti, costituisce quel diaframma guardando attraverso il quale è reso possibile all'uomo di individuare non solo ciò che è "utile" e "reale", ma ciò che appare "bello", "giusto" e "buono"».

Il Tullio Altan, che possiamo considerare uno storicista relativo, alla Dilthey, per capirci, è, in fondo, convinto che con i **concetti** la ragione dà senso e valore alle cose in quanto utili alla vita, mentre con il **simbolo**, col quale ci identifichiamo, diamo senso e valore a noi stessi, come espressioni, nella realtà, della dimensione della poesia, della morale e della religione. È la divisione del sapere in "scienze della natura" e "scienze della cultura", dove le prime conoscono le cause dei fenomeni, mentre le seconde comprendono i fatti, soprattutto quelli storici, in modo immediato.

La risposta ce la dà Vaccarino in *Scienza e semantica costruttivista* (p. 359). I cultori delle "scienze della cultura" «confondono il fatto che l'uomo ha un'esperienza diretta della sua sfera privata (categoriale e psichica), la quale dà appunto l'impressione di portare a una comprensione immediata, grazie al significato semantico della parola "comprendere"» che a mio giudizio consiste nel riferire un /significato/ ad una generica /cosa/.

Però, filosofi, storici e antropologi, non parlano mai di semplici simboli (estetici, etici, religiosi), ma di /simboli/ con un /senso/. Ma allora è più corretto parlare di /metafore/ e di /formule/.

	/metafora/ = [/senso/◇/simbolo/]	/formula/ = [/simbolo/◇/simbolo/]
dove:	/simbolo/ = [/significato/◇/segno/] = [SU&/elemento/^AC]	
	/senso/ = [/segno/◇/significato/] = [IS&/tipo/^MO]	

Resta in evasa la domanda: ma allora a cosa servono, dal punto di vista operativo, la /metafora/ e la /formula/? Se ragioniamo in termini di **differenze** da spiegare, si hanno queste definizioni:

- nella /metafora/ il /senso/ spiega perché nel /simbolo/ il /significato/ non corrisponde al /segno/. Dicendo che "Jacopo è un leone", abbiamo usato metaforicamente la parola "leone", e il /senso/ (forte e coraggioso come un leone) spiega perché nel /simbolo/ il /significato/ (forte, coraggioso) non corrisponde al /segno/ (leone);
- nella /formula/ il /simbolo/ spiega perché nel /senso/ il /segno/ non corrisponde al /significato/. Nella formula della molecola di acqua (H₂O) il simbolo (2 atomi di idrogeno e 1 di ossigeno) spiega perché nel /senso/ il /segno/ (H₂O) non corrisponde al /significato/ (letterale: "acca due o").

La conclusione è semplice. Se parliamo di /simboli/ con un /senso/ allora stiamo parlando di /metafore/ e di /formule/. Un esempio ci aiuta a capire. Questi due simboli "✚", "☾" sono arcinoti. Il primo è una croce e il secondo è una mezzaluna con una stella. Ma se diciamo che per tutti noi sono i simboli del Cristianesimo e dell'Islamismo, allora abbiamo dato a questi /simboli/ un /senso/, riferendo il /simbolo/ al /senso/. Abbiamo cioè costituito una /metafora/. Viceversa, se li consideriamo dei simboli a cui diamo un senso che li qualifica, se cioè riferiamo il /senso/ al /simbolo/, allora possiamo dire che

sono due /formule/ che contraddistinguono una il Cristianesimo e l'altro l'Islamismo. Ma per parlare di Cristianesimo e Islamismo non ci si può limitare al /simbolo/ che è semplicemente un /segno/ a cui riferire ad un /significato/: una croce e un quarto di luna con una stella.

49. Quindi, anche le rappresentazioni mitiche di due "realtà" date, una psichica come l'"Anima" e una fisica come l'"Essere Supremo", sono in realtà *metafore* perché pretendono di descriverli non solo come dei /simboli/, ma anche con un /senso/. Il senso dell'Essere Supremo è quello di garantire l'ordine etico-cosmico del mondo, mentre l'anima garantisce l'immortalità della nostra componente psichica. Entrambe garantiscono un raddoppio della realtà in naturale e soprannaturale su cui si basa in particolare l'atteggiamento religioso.

Sappiamo, inoltre, che questo "Essere" ha trovato riscontro anche in quella "malattia" della filosofia che chiamiamo "metafisica". Lo troviamo nell'idea "ontologica" di "essere" predicata da Parmenide (*ontologica* perché si assume come dato una particolare categoria mentale come l' /essere/ o il /divenire/). Parmenide immagina che la "realtà" sia un'essenza universale, salda e immobile.

Un esempio di applicazione di metafore e di formule per esprimere un atteggiamento è l'atteggiamento **magico**. Infatti, nelle società più semplici vige la credenza che "forze invisibili" circondino l'uomo, forze che vanno dal *mana* (una parola melanesiana che vuole rappresentare una potenza impersonale) agli spiriti e agli dèi. A cui si accompagna la credenza nell'efficacia di pratiche, gesti, parole, rituali, formule volti al controllo degli "oggetti fisici" e degli "stati psichici".

Dal punto di vista dello stato d'animo (stato psichico + esperienza emotiva) la magia, secondo gli antropologi e gli psicologi, ha la sua radice nella precarietà dell'esistenza, sempre alla ricerca, da un lato, di una /causa/ che spieghi il fenomeno diverso, cioè l'effetto, ma soprattutto alla ricerca di una /causa/ particolare, la natura, che spieghi gli effetti inspiegabili ("come effetti naturali").

Natura costituita da "forze" che sono considerate la /causa/ che **provoca**, come /effetto/ il fatto di considerare magiche, cose, animali e persone. È quello che molti popoli chiamano il *mana*, una /metafora/ che cerca di esprimere quello che potremmo definire "lo spirito delle cose". Interviene poi la /formula/ che cerca di dare un /significato/ a /segni/, consistenti in parole e azioni particolari, che consentono all'uomo di **adeguarsi** a queste "forze invisibili", nella convinzione (allucinazione?) di controllarle.

E poiché il *mana* è una forza "occulta" (nel senso in cui si può chiamare "occulta" l'elettricità) può venire /programmata/, almeno fino ad un certo punto, con lo /scopo/ di realizzare qualcosa di benefico per gli esseri umani. Queste **regole** (in quanto programmi che hanno la funzione di realizzare – di provocare – uno scopo) possono assumere, essendo la magia un atteggiamento, una forma **positiva** o **negativa**. Infatti, ci si può servire della magia per **provocare** il *mana* presente nelle cose, per renderle fertili o utili. Interviene poi il **simbolo** che si concretizza in amuleti il cui significato è di tenere lontani i pericolosi effetti di forze o di esseri malefici. Oggetti che sono /segni/ che hanno un /significato/ magico.

Se l'atteggiamento "magico" nasce dall'atteggiamento ripetibile, l'atteggiamento religioso nasce invece da quello irripetibile investito dal dubbio. E, per sanare il dubbio, si affida alle due forme standard di sanare il fenomeno diverso dalla legge: 1) quella "deterministico-giuridica", che cerca nel "dogma" la causa che spiega quell'effetto che chiamiamo "credere fideistico"; e 2) quella finalistico-politica, che cerca nella "santità" un programma religioso che ha come scopo religioso la definizione di ciò che è "sacro" e mette in contatto con il divino considerato "soprannaturale", ma in grado di avere un effetto naturale.

Forse, da questo atteggiamento religioso, all'inizio subordinato al magico, nasce il timore **sacro** suscitato dal magico stesso (*tabù*: sono quegli atti così potenti e pericolosi da dover essere evitati quasi ad ogni costo e, in caso di violazione, diventano colpe da condannare), che, come abbiamo visto, è strettamente legato all'esperienza del "divino", che sancisce la presenza del "soprannaturale". È attraverso queste esperienze che gli uomini, è probabile, siano giunti a individuare un regno di "forze" considerate sacre e invisibili, sia all'interno che al di là del mondo che ci circonda.

E là dove si concepiscono queste "forze" in termini personali, e quindi in modo pluralistico, si passa anche al loro "culto". Un insieme di regole e formule con le quali gli esseri umani simboleggiano, e danno un senso, alle loro credenze e cercano di comunicare con la divinità in spirito di riconoscenza o di supplica.

Il *mana*, infine, può avere una funzione morale: rafforzare il rispetto e le abitudini sociali. Inoltre, i capi e gli stregoni, essendo considerati soggetti che ospitano il *mana*, diventano "sacri" e "inviolabili", cioè "sacrosanti".

50. I sei significati (/legge deterministica/, /legge finalistica/, /natur(ale)/, /senso/, /regola/ e /simbolo/), che nascono tutti da operazioni di **confronto**, hanno tutte la caratteristica di **spiegare** una **differenza** ma con una **metodologia** diversa:

- la /legge deterministica/, e quella /finalistica/, cercano di spiegare la differenza tra /fenomeno/ e /legge/, assumendo un **atteggiamento deterministico** che cerca di spiegare, e **sanare** il /fenomeno/ differente (o, se volete, "anormale"), chiamato /effetto/, con la ricerca della /causa/; oppure, assumendo un **atteggiamento finalistico** con la ricerca di un /programma/ che renda conto dello /scopo/ che si è voluto perseguire.

- la /natura/ e il /senso/, invece, spiegano la differenza tra un caso /particolare/ e quello /generale/, assumendo un **atteggiamento naturalistico** che ci spinge a vedere nella /natura/ la causa particolare che ha la "virtù" di **provocare** qualsiasi /effetto/, spiegando così la differenza (cioè, l'"atipicità"); oppure, ad assumere un atteggiamento che conferisce all'esperienza un /senso/, cioè un /significato/ particolare **provocato** da quel /segno/ in generale, come facciamo con gli "impegni semantici" che attribuiscono alla parola che pronunciamo, o sentiamo pronunciare, un ben preciso /significato/, cioè, un significato particolare;

- la /regola/ e il /simbolo/, infine, spiegano la differenza tra l' /esemplare/ e la /classe/ di appartenenza, e quindi perché non è possibile classificare l'esperienza, e perché bisogna assumere un **atteggiamento regolativo** che ci spinge ad **adeguare** il /programma/ allo /scopo/ che si vuol raggiungere, spiegando; o ad assumere un **atteggiamento simbolico** che dà ad un /segno/ un /significato/, cioè la mente sente il bisogno di **adeguare** il /segno/ (ad esempio, la parola, come esemplare) ad un significato (la classe delle operazioni mentali) come la /fantasia/ ci consente di fare nel "rapporto semantico".

È necessario, a questo punto, cercare di spiegare la differenza **dialettica** tra la "correlazione" ed il "confronto" (sottolineo relazione "dialettica" nel senso del rapporto logico non tra due, ma tra tre elementi). Ora, la correlazione (tramite il /correlatore/ = CR) **associa** due categorie mentali, essendo indifferente il loro livello, mentre il confronto (tramite la /uno/ = UN) **dissocia** due categorie elementari contrarie dello stesso livello.

Correlazione (associa) =>	"papavero" ^CR& "rosso";	"Jacopo" ^CR& "legge"
Confronto (dissocia) =>	/legge deterministica/ = [SU&/normale/^AC];	/legge finalistica/ = [IS&/normale/^MO]
	/natura/ = [FI&/tipo/^IN]	/senso/ = [IS&/tipo/^MO]
	/regola/ = [FI&/elemento/^IN]	/simbolo/ = [SU&/elemento/^AC]

Il confronto, poi, almeno nei casi esaminati, nel dissociare le due categorie elementari, sana la diversità del /fenomeno/ con una nuova /normalità/, ma anche con una nuova /tipicità/ e un nuovo /elemento/ a condizioni che dissocino la /sostanza/ dell'esperienza

dagli eventuali /accidenti/ (come nella legge deterministica e nel simbolo), l' /inizio/ dalla sua /fine/ (come nei fatti naturali e nelle regole), il /mezzo/ dal /modo/ (come nella legge finalistica o nel senso).

Lo vediamo soprattutto nel /simbolo/ e nel /senso/. Nel /simbolo/ dove il nuovo /elemento/ cerca di spiegare l'impossibilità di **classificare**, ma dissociando il "modo sostanziale" di vedere il "significato" dell'esperienza, dal "mezzo accidentale" che la contraddistingue come "segno". Ma lo vediamo anche nel /senso/ dove il nuovo /tipo/ cerca di spiegare l'impossibilità di **generalizzare**, ma invertendo il processo che contraddistingue l'esperienza, cioè dissociando "mezzo accidentale" che la contraddistingue come "segno" dal "modo sostanziale" di vedere il "significato" dell'esperienza stessa.

Solo in questo senso la classe dei miti che esprime un insieme di /simboli/ come atteggiamento, e il generale che esprime il /senso/ magico di certe esperienze, sempre come atteggiamento, si contrappone al /concetto/, all' /idea/ o al /paradigma/, significati che esprimono l'atteggiamento deterministico e finalistico: il *mithos* contro il *logos*. Non dimenticando mai che concetto e simbolo sono categorie mentali e non sostanze metafisiche. Categorie che non sono mai perfettamente disgiunte nell'esperienza comune.

51. Lo strutturalismo, naturalmente, non poteva non occuparsi del simbolo ed in particolare dei simboli e del senso che si esprimono nei miti e nella magia. Ma non possiamo accettare le loro conclusioni, per il semplice motivo che costoro sono convinti che sotto l'apparente predominio dell'arbitrario, ma soprattutto del fantastico, ci sia una **struttura logica coerente** che occorre individuare e interpretare, per cogliere, infine, le "leggi strutturali" della cosiddetta "realtà".

Invocare la struttura per spiegare cosa sia un simbolo al posto delle operazioni mentali, però non risolve il problema. Seguendo Vaccarino, la /struttura/ non è altro che il risultato della mediazione dialettica tra la /classe/ ed il /particolare/. Lo strutturalista crede di riuscire a conoscere il significato di una "cosa" se, da un lato, costituisce la "classe" di relazioni che la contraddistinguono, senza accorgersi però che deve "immaginare gli esemplari di cui è costituita"; e, dall'altro, riesce a considerare l'insieme di "particolari" di cui è costituita, ma, anche qui, dovendo immaginare un possibile riferimento generale, un "tutto", commettendo l'errore filosofico dell'*olismo* per cui il "tutto", cioè il generale, precede le "parti", cioè i "particolari".

Lo fa soprattutto Ferdinand de Saussure che concepisce la lingua, o, meglio, il linguaggio, (che, come sappiamo, attraverso simboli, mette in relazione il pensiero con le parole e, attraverso il senso, mette in relazione le parole con il pensiero) come una "struttura in equilibrio" determinata non dagli strutturati (cioè gli esemplari) ma dalla classe delle relazioni strutturali che funziona fino a quando non viene modificata. Secondo lui, basta infatti mutare un particolare definizione ed ecco che le relazioni, in generale, verranno tutte modificate. Queste considerazioni, ci ricorda Vaccarino, possono valere al massimo sul piano storico, dove mutato il significato di una parola per la mutata situazione sociale, essa finisce col mutare le parole ad essa collegate.

Umberto Eco, nel rielaborare, nel suo *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Einaudi, 1984, p.) la voce *Simbolo* dell'Enciclopedia Einaudi, afferma che «il simbolico non solo permette di 'nominare' l'esperienza ma altresì di organizzarla e quindi di costituirla come tale, rendendola pensabile e comunicabile (...) Appare ora chiaro cosa distingua il modo simbolico dalla metafora o dall'allegoria. Una metafora non può essere interpretata letteralmente».

A questa definizione, accettabile come definizione di un comune Dizionario, occorre contrapporre la definizione operativa di /simbolo/ che propone Vaccarino di /segno/ riferito ad un /significato/, dove segno e significato corrispondono a ben precise

operazioni mentali in termini di categorie atomiche. Che poi una “metafora” non possa essere interpretata letteralmente è un fatto che discende dalla stessa definizione di /metafora/ come di un /simbolo/ a cui è stato dato un /senso/. La metafora lascia invariato il /segno/, ma modifica il /significato/.

52. Tutti e sei i significati, comunque, compreso soprattutto il /senso/ ed il /simbolo/, hanno la caratteristica di **spiegare** delle differenze. Sappiamo tutti che, proprio per questo motivo, il senso e il simbolo appartengono anche al mondo **magico** dove crediamo che particolari parole, e particolari azioni (gesti magici come le corna rivolte verso il basso), possano consentire all'uomo di controllare le “forze occulte” della natura. Come fanno, ad esempio, gli sciamani siberiani che percuotendo un tamburo e ballando cercano, da un lato, di **adeguarsi** alla volontà dello spirito (spiegando, con le regole e con i simboli, perché l'esemplare non corrisponde alla classe; basta pensare al malocchio), e, dall'altra, di **provocarlo** costringendolo a guarire un malato, o a dargli delle visioni sul futuro del gruppo. In altre parole, usando la “natura”, cioè erbe, muffe, e infusi, e spiegando quale “senso” la malattia abbia per il malato e per la collettività.

Ma per farlo deve dare un particolare /senso/ ai /simboli/ che sta usando, costituendo così delle /metafore/ e delle /formule. E qui si apre il vaso di Pandora delle **metafore** (e delle formule) “**irriducibili**”, cioè tali che, se si vogliono ridurre i due /significati/ della /metafora/, quello del /senso/ e del /simbolo/, ad un terzo /significato/, comune ad entrambi, non si deve cadere in contraddizione. Secondo me, non si deve cadere in **incompatibilità** che, più che logiche, sono dialettiche.

1) Voler rendere omogeneo, e quindi simmetrico, il costitutivo con il consecutivo. Infatti, se si accetta il programma operativo, ne discende automaticamente la subordinazione del consecutivo al costitutivo, consecutivo che consiste nelle relazioni che la mente pone tra i singoli costituiti, con la precisazione che, in una qualsiasi correlazione, le relazioni che si pongono tra i correlati dipendono dal modo come sono stati costituiti. Nessuno ci proibisce di dire che “il reale è razionale” (*razionalismo*) e, nello stesso tempo, che “il reale non è razionale” (*irrazionalismo*), ma non si può pretendere che la relazione tra queste due categorie (reale e razionale), che è consecutiva, ci spieghi la “costituzione” del /reale/ (= OBxg) e del /razionale/ (= /ragione/ ^g) cioè della /ragione/ [= (FIxs = v^PL)^g].

2) Voler rendere omogenea, e quindi simmetrica, la disomogeneità del consecutivo i cui ambiti sono asimmetrici. Il concetto di “esperienza vissuta” ci mostra che il “fisico” è subordinato allo “psichico” e lo “psico-fisico” è subordinato al “mentale” che lo costituisce.

Premesso che nessuno ci proibisce di usare metaforicamente un significato, se diciamo che “Jacopo è un leone”, tra “Jacopo” e “leone” è facile trovare un significato, ad esempio, “forte” o “coraggioso”, che rende i due significati, quello del simbolo e quello del senso, presenti nella metafora, omogenei e comprensibili. Mentre non possiamo dire che “la penna ama (il calamaio)”. Amare, anche se usato metaforicamente, è incompatibile con “penna”. Mentre amare non sarebbe incompatibile con “calamaio”. Penna e amare sono incompatibili perché penna è una “cosa fisica”, mentre “amare” è un'operazione mentale che nell'esperienza diventa un verbo “psichico”. Insomma, “penna” e “amare” non sono **riducibili** allo stesso ambito consecutivo di esperienza, ambito che può essere, come ci mostrano le operazioni mentali che sfociano nell'“esperienza vissuta”, di tre tipi: fisico, psichico e mentale. Si può invece dire “che amore di penna”, ma allora amare è riferito ad un soggetto psichico sottinteso nella frase.

Questo ragionamento è quello che fa Vaccarino, nel suo *Prolegomeni*, quando dice che il rapporto logico tra soggetto e verbo deve essere quello di *omogeneità* mentre, quello tra verbo e complemento oggetto, è di *eterogeneità* e, per la precisione, quello di **subordinazione** del fisico, caratterizzato dalla “permanenza nello spazio”, allo psichico,

caratterizzato da uno “stato di fatto nel tempo”. L’ambito psico-fisico, a sua volta, per le cose che abbiamo detto, è subordinato a quello mentale che lo costituisce.

Insomma, neanche metaforicamente, si può rendere *omogenea* la “penna”, che è fisica, con il verbo “amare”, che è psichico. Solo nei cartoni animati, proprio perché animati, la penna, resa capace di stati psichici, può amare (verbo psichico).

/metafora/ = {[/segno/◇/significato/]◇[/significato/◇/segno/]} = [/senso/◇/simbolo/]				
“Jacopo”	“coraggioso”	“coraggioso”	“leone”	=> omogenei (compatibili)
“penna”	“fisica”	“psichico”	“amare”	=> eterogenei (incompatibili)

53. Qualsiasi parola, come abbiamo detto, in quanto /simbolo/, può essere usata metaforicamente dandogli un /senso/, nuovo o diverso, che si presume previsto dal simbolo stesso. La definizione che ne danno i vocabolari è più o meno quella della “sostituzione di una parola con un’altra il cui senso letterale ha una qualche somiglianza col senso letterale della parola sostituita”. Il procedimento è generalmente considerato la contrazione di un paragone: si identifica un significato con quello con cui viene “confrontato” donde la definizione di metafora come paragone abbreviato.

Dal punto di vista delle operazioni mentali possiamo definire la /metafora/ come un “rapporto semantico” (il /simbolo/ della metafora, la parola “leone”) a cui l’inventore della metafora cerca di dare un “impegno semantico” nuovo o diverso (il /senso/ della metafora, “forte, coraggioso”). È ciò che intuisce Aristotele nella *Poetica* dove rileva che la capacità di inventare metafore è segno della dote naturale di “ben vedere le somiglianze”.

Infatti, se consideriamo la metafora (ad esempio, “è un pozzo di scienza”) attraverso le due operazioni mentali che la costituiscono (il /simbolo/ e il /senso/), possiamo dire che si presenta come un “rapporto semantico” (il “pozzo” come simbolo del relativo pensiero) a cui diamo un /senso/ diverso dal suo comune “impegno semantico” (bensì come “profondo, infinito, immenso”, ecc.). Naturalmente, il senso che si vuole dare al simbolo lo decide chi usa la parola metaforicamente: uno può intendere profondo, un altro immenso, e così via. È ovvio che la sua accettazione dipende dal /senso/ che gli dà chi la ascolta significato che può sempre essere o sconosciuto o frainteso dall’ascoltatore.

Purtroppo, è proprio quello che è avvenuto, e avviene con l’uso, da parte di molti filosofi di certe parole come “reale” e “vero” per esprimere un **atteggiamento conoscitivo**. Costoro non avendo una consapevolezza operativa, non si accorgono di farne un uso **metaforico** in quanto al significato del /simbolo/ (che corrisponde, come operazioni mentali, a: /reale/ = /oggetto/xg = OBxg), viene dato un /senso/ diverso dal significato costituito come operazione mentale (“un oggetto con cui ci si congiunge”, prima l’oggetto e poi il congiungersi), ma quello di “congiungersi con qualcosa esistente di per sé”, considerato per di più “omogeneo” al conoscere. E quindi considerano la “realtà” ciò che ha la virtù di “determinare” (come legge) il “conoscere”, essendone la “causa”. O una “realtà” considerata la “causa” che “provoca” il “conoscere”. O, infine, una “realtà” che è “adeguata” al “conoscere”; sennò come facciamo a sapere cos’è la “realtà”.

Ma questa omogeneità è impossibile sia *costitutivamente* che *consecutivamente* perché in entrambi i casi siamo in presenza di una subordinazione e quindi di una eterogeneità. Costitutivamente, perché il mentale subordina lo psico-fisico e in quest’ultimo il fisico è subordinato allo psichico. Consecutivamente, dove lo psichico è subordinato al mentale e il fisico è subordinato allo psichico.

Il problema si ripete con il “vero”. Per “vero” il filosofo intende “conoscere il reale”, e quindi un operare consecutivo, in contraddizione con il significato di /vero/ di “congiungersi con un oggetto”, prima il congiungersi e poi l’oggetto (= gxOB = /vero/) che è un operare costitutivo. La metafora analizzata nelle sue operazioni mentali conduce ad una contraddizione inevitabile in quanto si confonde il costitutivo con il consecutivo.

Insomma, siamo in presenza di due significati di /vero/ e di /reale/ quello costitutivo e quello filosofico. La /contraddizione/, infatti, è *subordinata* ad un significato /solo/. Cosa vuol dire? La contraddizione invece esiste quando ci sono due significati che diventano un **raddoppio conoscitivo**.

54. In realtà, la contraddizione nell'uso di parole come "vero" e "reale" da parte del filosofo, scaturisce soprattutto dalla mancata consapevolezza dell'atteggiamento assunto. Il filosofo quando vuole parlare di "reale" e di "vero", comprende che, assunti questi valori, deve conseguentemente assumere un **atteggiamento ripetibile**, che oggi chiamiamo atteggiamento scientifico. Atteggiamento che consiste in una esperienza che si è "ripetuta" ($DL \wedge v$) e che si presume "si ripeta" ($v \& DL$) confermando la /normalità/ dell'esperienza (= $DL \wedge /normale/ \& DL$). Schiacciamo l'interruttore e la luce si accende (fenomeno) perché avevano presupposto che si accendesse (legge). Atteggiamento che, quando si associa all'espressione, ha, come abbiamo già detto, come valore il "vero" (che conferma la /legge/ che stabiliva come si era ripetuto). Se l'associazione non riesce l'esperienza è "falsa". Lo stesso vale per il "reale" (il /fenomeno/ che si ripete (/iterum/ = $v \times DL$), che è poi la verifica) come valore che conferma l'associazione dell'atteggiamento scientifico con la sua espressione.

Il filosofo, per principio, assume un atteggiamento scientifico con la pretesa di spiegare la "realtà", cercando di "generalizzarla", e quindi tale che spieghi il "tutto". Comincia Talete dicendo che "tutto è acqua" per arrivare ad Heidegger per il quale la "vera realtà" è "l'Essere" che è nel "Tempo", la cui conoscenza garantisce la "vita autentica". E il filosofo, proprio perché ha sempre creduto di assumere un atteggiamento scientifico, ha scatenato la sua /fantasia/ alla ricerca di "leggi" che spieghino il tutto. La lettura della storia della filosofia, ci ha detto, fin dal liceo, che ne ha scovate parecchie.

Vorrei far notare che la scelta della /legge/, come espressione dell'atteggiamento, ci porta a parlare di /concetti/ (Socrate), di /idee/ (Platone), e di /paradigmi/ (il *logos*, il *mythos*). La scelta, invece, di spiegare il "tutto", e non solo ciò che appare (i fenomeni), vuol dire aver scelto come espressione il /generale/ e quindi facendo nascere la necessità di parlare di /principi/ e di /postulati/, ma soprattutto di /dati/ e di /fatti/ privilegiando uno dei tre ambiti: fisico, psichico e mentale.

Ci dimentichiamo poi che se ci sono le metafore irriducibili, cioè contraddittorie, c'è anche la formula irriducibile. Mentre possiamo dire che H_2O è la formula della molecola di acqua, non possiamo dire che la formula "abracadabra" abbia la facoltà di "aprire le porte". La formula funziona solo nelle favole e nella magia, ma non funziona nell'esperienza vissuta perché i due significati (la formula e la porta che si apre) non sono omogenei, non possiamo ridurre il significato del senso a quello del simbolo.

<p>/formula/ = {[/significato/ \diamond /segno/] \diamond [/segno/ \diamond /significato/]} = [/simbolo/ \diamond /senso/]</p> <p>"due atomi di idrogeno e uno di ossigeno" "H_2O" "acca due o" "molecola di acqua" => compatibili</p> <p>"porta che si apre" "abracadabra" "abracadabra" "formula magica" => incompatibili</p>
--

55. Ma non ci sono solo i sei confronti che spiegano la diversità del fenomeno, del particolare, e dell'esemplare. La mente costituisce altri 132 confronti che rispettano i criteri della **dialettica dei contrari**, dialettica che consente di costituire confronti partendo da due terne di significati nella *relazione logica di solidalità*, che è modo di classificarli riconducendo l'eterogeneo/ (sono all'apparenza tutti diversi per quantità) all'omogeneo/ (facendoli diventare uguali per una certa qualità), con la caratteristica che ogni termine della terna è nella *relazione logica di contrarietà* con un termine dell'altra terna.

Ad esempio:

logica	/processo/	-è <i>solidale</i> con-	/causa/	-che è <i>solidale</i> con-	/programma/
	↓-(<i>auto</i>) <i>contrario</i> -↑		↓- <i>contrario</i> -↑		↓- <i>contrario</i> -↑
logica	/processo/	-è <i>solidale</i> con-	/effetto/	-che è <i>solidale</i> con-	/scopo/

Per cui si possono costituire delle tabelle standard di otto significati (ricordando che non ha senso confrontare un significato con sé stesso).

↓paradigma / riferito →	/processo/	/effetto/	/scopo/
/processo/	(non confrontabili)	/causa finale/	/scopo teleologico/
/causa/	/istinto/	/legge deterministica/	/potenza/
/programma/	/intenzione/	/destino/	/legge finalistica/

Poiché i diali sono composti da due operazioni di cui nessuna delle due, come negli altri significati, è quella principale, è possibile assumere il significato una volta come *paradigma* e una volta come *riferito*, cioè è possibile invertire le terne. E quindi si ha:

↓paradigma / riferito →	/processo/	/causa/	/programma/
/processo/	(non confrontabili)	/causa efficiente/	/causa finale/
/effetto/	/effetto deterministico/	/(legge) naturale/	/caso/
/scopo/	/scopo teleologico/	/atto/	/regola/

Come si vede, i significati in grassetto sono quattro dei sei significati che ho proposto di considerare delle **spiegazioni**. Ora, dei 138 significati che nascono dalla dialettica dei contrari, 18 sono confronti con un significato:

- sei sostantivali, che spiegano come tenere separato il paradigma dal riferito (elencati tante volte) che spiegano quale sia la sostanza del confronto (**/legge deterministica/** e **/legge finalistica/**, **/natura/** e **/senso/**, **/regola/** e **/simbolo/**);
- altri sei verbali, che spiegano il modo di svolgersi del riferito rispetto al paradigma (**/inventare/** e **/istituire/**, **/tentare/** e **/dare/**, **/riuscire/** e **/rivedere/**);
- ed infine altri sei aggettivali, che spiegano il modo che ha il confronto di congiungere paradigma e riferito (**/epoca/** e **/previsione/**, **/periodo (di tempo)/** e **/selezionare/**, **/attesa/** e **/classificare/**).

Tutti gli altri sono confronti che definisco degli **pseudo significati**. Da dove nasce questa conclusione? Dalla differenza tra la logica e la dialettica come scaturisce dal sistema di Vaccarino. Con un sistema di operazioni mentali come quello che ha proposto Vaccarino, la **verifica** non può essere che consecutiva. Il fatto di proporre come punto di partenza le tre categorie atomiche è una delle possibilità di sviluppo del sistema. A mio giudizio, la più aderente all'operare mentale. Certo, qualcuno potrebbe proporre un sistema che ha come punto di partenza, ad esempio, un numero diverso di categorie atomiche, oppure un sistema che non accetta l'attenzione passiva come fa Silvio Ceccato.

Ma fissati i punti di partenza, e i criteri per la costruzione del sistema, le tre categorie atomiche non sono niente altro che uno **strumento** di indagine. E la verifica non può essere altro che consecutiva: il sistema deve essere coerente e coeso. In una correlazione, tra i correlati ci deve essere una **coerenza** logica dei significati, e una **coesione** dialettica nella correlazione (CR). Se diciamo "il cavolo pensa", la frase è *coesa* dal punto di vista sintattico, al Soggetto segue un Verbo, ma non è *coerente* dal punto di vista logico: il cavolo, che è un oggetto fisico, non può pensare, che, invece, è un'esperienza puramente mentale. Dalla **classificazione** che la mente fa dei componenti della frase, Soggetto e Verbo debbono essere **omogenei**. Non dimentichiamo che il classificare è un cercare di rendere eterogeneo (individuando delle classi) l'omogeneo (esemplari indistinti), facendo un paragone tra gli elementi considerati tutti uguali.

Poi se la frase si arricchisce, e al Verbo si unisce un Complemento Oggetto (che, dal punto di vista sintattico è un Sostantivo, come il Soggetto) allora i due elementi possono essere non solo **omogenei**, ma anche **eterogenei** avendo la mente effettuato una **selezione** degli

elementi che costituiscono la frase. Certo, la selezione è preceduta da una **classificazione** degli elementi dell'esperienza in una componente fisica (l'oggetto fisico) subordinata alla componente psichica (lo stato psichico) e in una componente mentale (le operazioni che costituiscono l'esperienza vissuta). Ma dal momento che consideriamo sia gli stati psichici che gli oggetti fisici, dovuti all'intervento delle categorie atomiche applicati agli /stimoli/ che provengono dai sensi (i presenziati), è evidente che l'esperienza psico-fisica è subordinata all'attività mentale.

56. Veniamo ora al **confronto**, come operazione mentale che, lo abbiamo già detto, è l'anello di congiunzione tra il costitutivo ed il consecutivo. E cerchiamo di spiegare perché, ad esempio, la /storia/ e l'/evoluzione/ sono delle **pseudo spiegazioni**. Il punto di partenza è pensare che valgono anche per il confronto i criteri logici e dialettici che valgono per la correlazione. Anche il confronto deve essere coerente e coeso. Il confronto, come abbiamo visto è **coeso** se, come propone Vaccarino, nasce dialetticamente da due terne di significati nella *relazione logica di solidarietà*, ma in cui i significati sono a due a due nella relazione logica di contrarietà. E, quindi, sarà **coerente** quando nel confronto sono presenti due significati contrari.

Sarà invece **coeso** quando la mente con un'operazione dialettica assume una terna come paradigma e l'altra come riferito. La conclusione è semplice: alcuni confronti saranno coerenti e coesi e quindi saranno significati che spiegano la differenza tra legge e fenomeno, o tra generale e particolare, o tra classe ed esemplare. Mentre tutti gli altri saranno delle pseudo-spiegazioni perché, in realtà, non spiegano questa differenza.

Ma come facciamo a sapere se il confronto è una spiegazione, e cioè se "sana" la differenza (come nella legge deterministica e in quella finalistica); o se il confronto, invece, è ciò che "provoca" la differenza (come negli effetti considerati naturali o nella natura vista come la causa dei possibili effetti); o se il confronto, infine, è "adeguato" a spiegare la differenza, come nella regola dove il programma è adeguato allo scopo? O, come presumo, fanno finta di spiegare ingannandoci? In altre parole, come avviene la verifica che garantisce la spiegazione?

Il criterio è semplice: occorre passare dal confronto vero e proprio ad una formula **equivalente** dove una categoria canonica **dissocia** due categorie elementari costituendo una pseudo-correlazione (se si considera la correlazione una formula dove un correlatore **associa** due significati).

La **categoria canonica**, che dovrebbe garantire la **coesione** del confronto, non può che nascere dalla **relazione dialettica** tra le due terne di significati che esprimono l'atteggiamento. Le due terne sono quella composta da /legge/ ($v^{\wedge}UN$), /generale/ ($s^{\wedge}UN$) e /classe/ ($g^{\wedge}UN$), e quella composta da /fenomeno/ ($UN\&v$), /particolare/ ($UN\&s$), /esemplare/ ($UN\&g$), terne che sono **solidali**, cioè consentono di classificare le categorie. (Ricordiamo che dalla differenza tra i significati delle due terne nasce la necessità del confronto).

relazione dialettica	/fenomeno/	/particolare/	/esemplare/
/legge/	/normale/	/modello/	/serie/
/generale/	/schema/	/tipo/	/sistema/
/classe/	/ordine/	/struttura/	/elemento/

Se si parte dal presupposto che la coerenza riguarda i significati, e quindi la relazione logica di contrarietà, mentre la coesione riguarda le relazioni dialettiche, la conclusione è semplicemente quella prevista.

1) Sono **spiegazioni** quei confronti che, nella formula equivalente (la pseudo-correlazione), 1a) hanno come categoria centrale uno di questi tre significati: /normale/, /tipo/ ed /elemento/;

1b) che dissocia due categorie elementari nella relazione di contrarietà (ad esempio, /sostanza/ e /accidente/).

Ne sono un esempio i sei significati che, come abbiamo detto, hanno la proprietà di “spiegare la differenza”.

/legge deterministica/ = [/causa/◇/effetto/] = [SU&/normale/^AC]	/legge finalistica/ = [/programma/◇/scopo/] = [SU&/normale/^AC]
/(legge) naturale/ = [/effetto/◇/causa/] = [FI&/tipo/^IN]	/senso/ = [/segno/◇/significato/] = [IS&/tipo/^MO]
/regola/ = [/scopo/◇/programma/] = [FI&/elemento/^IN]	/simbolo/ = [/significato/◇/segno/] = [SU&/elemento/^AC]

2) sono, invece, **pseudo-spiegazioni** (che ci illudono di spiegare una differenza che non esiste) quei confronti che nella formula equivalente:

2a) hanno come categoria centrale uno degli altri sei significati (/schema/ e /modello/, /ordine/ e /serie/, /struttura/ e /sistema/) che scaturiscono dalla relazione dialettica di cui si è detto, anche se presentano due categorie elementari nella relazione di contrarietà (ad esempio, come vedremo, /storia/ ed /evoluzione/);

2b) hanno come categoria centrale il /normale/, il /tipo/ o l’/elemento/ (e sembrerebbero quindi spiegare), ma le due categorie elementari, che quella centrale dissocia, non sono nella relazione logica di contrarietà (ad esempio, /destino/ e /potenza/)

57. Due pseudo-spiegazioni, a mio giudizio importanti, sono: la /storia/ e l’/evoluzione/:

/storia/ = [/passato/◇/presente/] = [TE&/schema/^SP]
--

La /storia/, come si vede, sembrerebbe un confronto logicamente *coerente*, in quanto dissocia due significati contrari (/tempo/ e /spazio/), ma non è dialetticamente *coeso*: non conferma né il /normale/, né il /tipo/, né l’/elemento/, ma si serve del significato dialettico di **schema** che non è altro che “un fenomeno generale”. Insomma, è un “ibrido”, non è né pesce né carne. Un’esperienza può essere considerata dal punto di vista **storico**, non perché è particolarmente importante in vista degli eventi successivi (vedendoci una causa che provoca un effetto), come se avesse dentro di sé una forza propulsiva che la fa considerare, appunto, una causa provocante, ma solo perché ci consente di schematizzare gli eventi nel tempo e nello spazio.

Il pericolo nell’uso delle pseudo-spiegazioni è che inducono gli storici ed in particolare i filosofi a commettere degli **errori di interpretazione**. In questo caso, gli errori nascono dalla categoria di /schema/ che, come abbiamo visto, è dialetticamente un “fenomeno generale”. Alcuni, come il filosofo e sociologo Max Weber, vede nel fatto storico un evento /particolare/ da riferire a qualcosa di /generale/. Così interpretando la storia, Weber parla di “tipi ideali” che servono, appunto, come generalizzazioni per rendere omogenei fatti particolari tra loro eterogenei. Nascono in tal modo “idee” (intese come qualcosa che si *separa* dall’esperienza storica) come “cristianesimo”, “feudalesimo”, “capitalismo” (tutti consistenti in un significato “K” che si inserisce nella sostanza: SU&K) e così via, che si rivelano utili per “interpretare” gli avvenimenti della storia (dovremmo dire, “per illudersi di interpretare” i fatti storici).

Altri, come il filosofo Wilhelm Dilthey, che è definito da Vaccarino, ma non solo, uno “storicista”, ma in senso “relativo”, si rifà invece al /fenomeno/ e va cercando delle /leggi/ che possano spiegare i “fenomeni storici”. A tal fine parla di “scienza della cultura” che assocerebbe in un unico ambito: la storia, l’etica e la sociologia, in opposizione alle “scienze della natura”. E, mentre le “scienze della natura” darebbero spiegazioni fondate sulla conoscenza delle cause, le “scienze dello spirito” cercano di **comprendere** i fatti mediante l’**intuizione immediatamente “vissuta”** dell’esperienza.

Lo storico, ignorando le operazioni mentali dell’atteggiamento storico (che subordina mediante la /fantasia/ il /presente/ al /passato/), pretende di identificarsi immediatamente con il fatto, comprendendone così lo svolgimento con delle leggi che

Windelband poi definirà “idiografiche”, cioè “particolari”, in opposizione a quelle “nomografiche” che, per lui, sono “generalì”. Come si vede lo /schema/ ha colpito e continua a colpire ancora oggi.

$$/evoluzione/ = [/scopo/\diamond/processo/] = [FI\&/ordine/^\wedge IN]$$

Lo stesso vale per il significato di /evoluzione/. Per Darwin, l'evoluzione spiega come gli esseri viventi si siano trasformati attraverso un /processo/ da riferire ad uno /scopo/. Scopo che consiste in una lenta e incessante trasformazione degli organismi viventi nel corso del tempo. Il fatto che l' /evoluzione/ metta /ordine/ in certi /processi/, essendo l' /ordine/ una “classe di fenomeni”, ha portato a vedere nello /scopo/ una legge finalistica: la sopravvivenza del più adatto.

Come si vede, il concetto di /ordine/ spinge gli interpreti ad interpretazioni particolari. Resta il fatto che il confronto tra /processo/ e /scopo/, in realtà, proprio perché definisce una “categoria pura”, ci consente di parlare anche di “evoluzione del pensiero” o di “evoluzione sociale”, visti, in genere, come un mutamento di pensiero o sociale.

58. Altre due pseudo-spiegazioni di cui è opportuno occuparsi, sono il /destino/, che si contrappone al /caso/, e la /potenza/ che è il contrario dell' /atto/. Cominciamo dal /destino/ e dal /caso/ ed esaminiamone le pseudo-correlazioni.

$$/destino/ = [/programma/\diamond/effetto/] = [IS\&/normale/^\wedge AC]$$

$$/caso/ = [/effetto/\diamond/programma/] = [FI\&/sistema/^\wedge IN]$$

Parliamo di /destino/ quando l' /effetto/ viene riferito ad un /programma/. Mentre la legge finalistica riferisce al programma uno scopo tutto da accertare, il destino riferisce al programma un effetto già avvenuto. Era destino che Edipo uccidesse il padre e giacesse con la madre. Il /destino/ però, con la sua /normalità/ inganna, ma proprio perché non è né finalistico, manca lo /scopo/, né deterministico, manca la /causa/. Infatti /accidente/ (AC) e /mezzo/ (IS) sono incoerenti in quanto non sono uno il contrario dell'altro. Il /destino/ quindi è una pseudo-spiegazione.

Il /caso/, poi, può sembrare coerente in quanto dissocia la /fine/ (FI) dall' /inizio/ (IN), ma non è coeso in quanto, come /sistema/ è un fatto “generale” composto da un “esemplare”. Non è quindi un “particolare” riferito al “generale” come non è un “esemplare” riferito ad una “classe” di fatti. Nel dire: “ci siamo visti per caso” non spieghiamo, non saniamo e non provochiamo nulla. Un fatto è dovuto al /caso/ quando si presenta come un /effetto/ che sembra /programmato/. Si spiega l'effetto, cioè “ciò che è accaduto”, come se fosse stato /programmato/, cioè, come se “doveva per forza accadere”. Anche il /caso/ quindi è una pseudo-spiegazione.

Veniamo ora alla potenza e all'atto. Parliamo di /potenza/ quando uno /scopo/ si riferisce ad una /causa/. Parliamo invece di /atto/ nel caso inverso, cioè quando la /causa/ viene riferita allo /scopo/.

$$/potenza/ = [/causa/\diamond/scopo/] = [SU\&/normale/^\wedge MO]$$

$$/atto/ = [/scopo/\diamond/causa/] = [SU\&/struttura/^\wedge AC]$$

Sappiamo che è stato Aristotele a vedere in questi due significati una “spiegazione” di qualsiasi “dinamismo”. Nessuno ci proibisce di pensare che nel seme ci sia una pianta in potenza. Il seme, quindi, è visto non solo come la causa del dinamismo che lo condurrà a diventare pianta, ma anche come lo scopo che il seme ha in sé stesso. Come nessuno ci proibisce di vedere nella pianta ciò che è divenuto il seme in atto. La pianta, quindi, ha lo scopo di realizzare un dinamismo che ha nel seme la sua causa. Poi essendo pur sempre una categoria mentale nessuno ci può proibire di parlare di “energia potenziale”.

Ora, se la /potenza/ ci può illudere, con il /normale/, di sanare (scientificamente, in quanto normale) la differenza tra /legge/ e /fenomeno/, non può però realizzare questo

obbiettivo perché non dissocia, come nella /legge deterministica/, la /sostanza/ (SU) dall' /accidente/ (AC), ma dissocia la /sostanza/ dal /modo/ (MO). Non è quindi né determinismo né finalismo. L' /atto/, invece, ci illude che sia coerente in quanto dissocia proprio la /sostanza/ dall' /accidente/, ma la categoria che dissocia è la /struttura/, cioè una /classe/ di /particolari/.

Forse è questo modo di pensare che spinge gli "strutturalisti", a credere in una metodologia con pretese scientifiche, che, nelle cosiddette scienze umane, considera la struttura formata dagli elementi come una "classe" di "particolari relazioni", definibili, per di più, mediante formule, partendo da un insieme di dati empiricamente accertati. Si parla ad esempio, di struttura dell'atomo quando, dopo averlo considerato un elemento unitario, cioè un esemplare della classe degli atomi, ci riferiamo alle particolari relazioni dei suoi costituenti. L'errore è considerarla una "cosa" esistente nella cosiddetta "realtà" che si duplica nella nostra mente quando la pensiamo. Quindi, dobbiamo concludere che anche la /potenza/ e l' /atto/ sono due pseudo spiegazioni.

(continua)

Autonomia dell'attività umana tra attività dell'organismo e interazione con altri individui^a

Renzo Beltrame^b

In uno scorso numero dei WP di *Methodologia* Felice Accame, [Accame, 2025], ha proposto tre notazioni che suggeriscono una serie di chiarimenti e approfondimento del mio precedente scritto sempre sui WP [Beltrame, 2025]. Il recente annuale incontro ha portato ad uno scambio di idee su miei sviluppi allo studio dell'attività mentale con elementi in parte nuovi, che provo a precisare meglio.

Questi sviluppi hanno riguardato il modo di pensare l'attività dell'organismo nello svolgersi dell'attività mentale, e il modo di pensare lo svolgersi dell'attività mentale nell'interazione tra singoli individui. Il primo è un aggiornamento imposto dagli sviluppi delle conoscenze sul sistema nervoso centrale, in particolare dall'importanza assunta della neuromodulazione; il secondo, dalla considerazione che l'interazione tra individui è per noi una necessità a partire dalla nascita, forzando l'acquisizione dei modi di operare che le sono propri.

L'interazione tra individui

L'interazione tra individui si pone come necessaria per la sopravvivenza a partire dalla nascita. La nascita apre infatti una fase nella quale, staccata la placenta, si pone la necessità dell'intervento di un individuo, di solito della stessa specie, che sia autosufficiente e capace di dare al neonato ciò che è necessario per continuare a vivere e svilupparsi. Inoltre, a differenza della madre durante la gestazione, la persona che svolge queste funzioni non è sempre a contatto con il neonato, anche nel caso frequente che sia ancora la madre.

Di conseguenza l'interazione tra individui farà assumere certi modi di operare che le sono peculiari e che ritroveremo in altri aspetti del nostro comportamento.

Come guida verrà assunto il bisogno di alimentazione che si manifesta nel neonato con contrazioni dello stomaco che possono diventare anche dolorose, quindi molto fastidiose.

A situazioni di fastidio il neonato è abituato dalla vita intrauterina a reagire con movimenti di aggiustamento della propria postura, oppure interagendo con la parete della placenta e dell'utero. Continuerà ad usare i movimenti acquisiti: una tecnica che però con il nuovo fastidio non funziona. Come si arrivi a cambiare questa tecnica e con quali acquisizioni, ci porta all'attività dell'organismo umano con cui si costituiscono legami tra proprie attività, che il neonato ha acquisito nel periodo prenatale, e che discuteremo nella seconda parte dello scritto. Qui mi limito al risultato: i suoni, la voce, inizialmente come strilli, si avviano a diventare uno strumento di elezione nell'interazione con gli altri individui; l'imitazione con gli adulti, che usano sistematicamente suoni modulati nell'interazione tra loro, farà il resto. Passiamo a vedere i caratteri salienti di questa interazione.

1. Il suono della voce, gli strilli, del neonato sono presi da chi lo accudisce come se-

^a *Methodologia Online* - Working Papers - WP 422 - 2026

^b National Research Council of Italy - Pisa Research Campus - Via Moruzzi 1, 56124 PISA - Italy - (Retired) - email: rnztrm@gmail.com

gni di intervenire: mettendo quindi in gioco un rapporto semantico. Non è detto che ciò accada altrettanto presto nel neonato.

Per far cessare il fastidio provocato dalle contrazioni dello stomaco è sufficiente spiegare il comportamento del neonato in un'ottica di modo di arrivare ad ottenere un risultato. Il rapporto semantico richiede a mio avviso una forma di consapevolezza, e ne è prova che si inceppa con l'età e in patologie, mentre attività come ad esempio il camminare o il prendere un oggetto, possono continuare a fluire per più tempo.

2. Nell'interazione tra individui, la risposta può arrivare anche dopo un sensibile iato temporale.

Già nella vita prenatale possiamo pensare che accanto ai modi di operare di essere *attenti* a qualcosa, siano stati acquisiti modi di *restare attenti* a qualcosa. L'interazione con altri individui, rende sistematica la necessità di restare attenti per tempi più lunghi di quelli in atto impiegando la nostra attività singola, ad esempio nel tatto. L'interazione, infatti, potrà anche concludersi con la distrazione, e per questa sua possibilità è anche impiegata come valido strumento diagnostico.

3. In questi iati dell'interazione si possono avere attività dell'organismo degli individui interagenti, delle quali nell'interazione troviamo gli effetti. In questo modo nell'interazione tra individui, oltre al mixing di atteggiamenti che caratterizzano la personalità di coloro che interagiscono, e agli atteggiamenti con cui affrontano i temi dell'interazione, abbiamo gli elementi più dinamici che gli iati temporali nello scambio consentono.

Questi elementi concorrono al diverso montaggio che vengono ad assumere tratti di attività tendenzialmente ripetitiva e spiegano anche le diversità con cui le singole persone apprendono. Di qui la necessità di studiare i dinamismi di entrambe le componenti e del loro modo di comporsi e di influenzare l'attività successiva.

4. L'interazione tra gli individui è poi determinante nel costituire una componente socializzata del mentale che ha nelle lingue una delle manifestazioni più ricche e pregnanti. Raggiungerne una prima padronanza come lingua parlata e scritta, richiede una buona frequentazione dei cinque anni della nostra scuola primaria, e si estende ad un arricchimento che dura la vita intera. Un campo di studio, come sappiamo specialistico.

L'attività dell'organismo nello svolgersi dell'attività mentale

La discussione tra due modi di descrivere il moto di un pendolo [Beltrame, 2024], ci ha proposto la scelta tra due tipi di descrizione: uno di interazioni tra attività svolte da parti del pendolo; l'altro di rapporti temporali tra parti della nostra percezione del movimento del pendolo, attività svolta da chi percepisce il movimento. Solo il primo contiene anche la descrizione delle cause del movimento, che nel caso del pendolo porta a concludere per una attività automatica. Il secondo, avendo come soggetto chi percepisce e argomenta sul moto del pendolo, richiede una descrizione aggiuntiva di come ottenere il movimento descritto.

Per questa sezione impiegheremo il punto di vista seguito nella sezione precedente. Indicheremo dell'attività dell'organismo i caratteri specifici e le interazioni con quelle viste nelle sezioni precedenti; da questo quadro di attività si potrà poi scegliere che cosa si vuole impiegare per definire il mentale.

1. Il carattere saliente dell'attività dell'organismo umano è di essere sempre in atto. Un carattere che attribuiamo a ciò che consideriamo vivente, e per estensione a ciò che consideriamo "animato", impiegando un termine che dal latino *animus*, rimanda al greco *ἄνεμος* «soffio, vento».¹

Il termine rende molto bene l'idea che non si può attribuire all'organismo umano cessazione di attività, cesserebbe di esistere come vivente. Proprio come il vento, che quando cessa di soffiare, cessa di esistere come tale e richiede di cambiare categoria: diventa un'altra cosa.

L'idea è proposta risalire a Talete. A Talete è fatta risalire anche una fondazione della geometria basata su un solo rapporto, l'uguaglianza, e su tre assiomi: la transitività del rapporto, il fatto che aggiungendo o togliendo cose uguali a due cose uguali si hanno ancora due cose uguali, e l'uguaglianza degli angoli ottenuti tracciando una perpendicolare a una linea retta, cioè l'uguaglianza degli angoli retti. Passando al mondo fisico, *φύσις*, Talete lo propone *animato*, ricorrendo al termine *ψυχή* impiegato anche per «soffio, respiro», e facendo notare, con l'esempio dell'azione magnetica, che questo modo di pensare può estendersi molto oltre l'esperienza più frequente del mondo animale.

2. Una fondamentale conseguenza riguarda il modo di descrivere l'attività di questo tipo di organismi. Poiché essi sono sempre attivi, l'attività che intendiamo descrivere inizia con una attività dell'organismo, in atto in quel momento, per la quale ricorrono le condizioni che ce la fanno considerare componente l'attività costitutiva dell'attività che descriviamo, a cui seguono eventualmente altre attività di interesse per l'attività costitutiva in questione, e termina ancora con una attività dell'organismo che consideriamo chiudere l'attività costitutiva in questione. Quando descriviamo una attività dell'organismo essa risulta quindi sempre in contesto.
3. La situazione diventa decisamente più complessa se, come accade per gli organismi biologici e in particolare per l'uomo, consideriamo che la loro attività possa venir scomposta in una serie di attività che si svolgono in parallelo, interagendo fra loro.

L'attività che consideriamo costitutiva di quella che descriviamo, può essere ora accompagnata da altre attività dell'organismo, e dipendere anche da interazioni con queste. In tal caso intervengono vincoli di coerenza che impongono di formulare l'attività costitutiva come funzione di altre attività, oppure cambiare strategia di definizione.

4. Negli organismi biologici l'attività può venir legata all'occorrenza di processi fisici che accadono nell'organismo considerato un sistema fisico, e incontriamo i vincoli derivanti dai risultati sperimentali ottenuti sui processi fisici coinvolti. Qui vorrei richiamare brevemente quelli dovuti a Galileo, pubblicati in *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica & i movimenti locali*, a Leida nel 1638 [Galilei, 1638]. Il testo è consultabile online nell'edizione elettronica in <http://www.liberaliber.it/> e il racconto di questi esperimenti è riportato in nota.²

In estrema sintesi, Galileo trovò che una forza, fatta agire su un corpo inanimato da sola, costante, e nella medesima direzione, produce un cambiamento costante della velocità del corpo lungo la direzione della forza. Un semplice ragionamento, porta poi a concludere che al cessare di questo tipo di azioni sul corpo, esso continua a muoversi mantenendo costante la direzione e il valore

della velocità raggiunta. Affinché cambi la velocità, deve infatti intervenire una forza.

Secondo questi risultati, rifluiti nelle prime due leggi di Newton nel suo *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, pubblicato nel 1687 e rivisto in una seconda edizione nel 1713,³ quando cessa l'attività di una forza, restano attivi i cambiamenti da questa avviati con la velocità e nella direzione nei quali questa li ha lasciati. E poiché i cambiamenti in atto possono interagire, abbiamo possibili sorgenti di cambiamento che hanno l'attività di una forza esterna soltanto come antecedente, e non come azione attuale, permettendo di categorizzarne le attività risultanti come autonome, sia pure mantenendo un legame con il loro antecedente.⁴ Si tratta di una strategia ipotizzata già in [Beltrame, 1996a,b].⁵

5. Questa strategia permette l'intervento di altri risultati sperimentali. Uno, gli effetti dell'attrito, era stato molto curato da Galileo riducendone il più possibile gli effetti col lucidare la scanalatura lungo cui scendeva la pallina metallica: sferica, dura e lucidata al massimo anch'essa. Quando se ne tenne conto portò all'introduzione di una grandezza fisica, l'energia, e a un capitolo della fisica: la termodinamica.

L'introduzione della terza legge di Newton, che preferisco nella formulazione di vincolo aggiuntivo che le forze interne al sistema considerato siano in equilibrio (che siano cioè zero la risultante delle forze interne e quella dei loro momenti rispetto a qualsiasi punto interno), si dimostra che porta il comportamento meccanico del sistema a dipendere interamente dalle forze esterne. Esclude quindi la possibilità di attività autonome. Se impiegata per gli organismi viventi, va fatto con chiara consapevolezza di questa conseguenza.

6. Accanto all'interazione con l'ambiente fisico abbiamo ricordato l'interazione con altri individui che nel caso degli umani abbiamo visto essere necessaria per la sopravvivenza a partire dalla nascita. Di questa interazione abbiamo sottolineato che la lunghezza dell'intervallo di tempo tra l'avvio dell'interazione e la relativa risposta è di solito molto più lunga di quella che si ha per la risposta all'interazione fisica con un oggetto dell'ambiente, ad esempio mediante il tatto.

La dinamica in termini di attività dell'organismo è abbastanza chiara. Perché l'interazione si stabilisca, l'attività con cui viene avviata, deve avviare anche una attività parallela che continua mentre la prima può anche cessare, e termina all'inizio di un'altra, di solito indotta dall'ambiente, che ne diventa la risposta. L'attività parallela che continua tra le due estreme non è indotta dall'ambiente, è interna all'organismo per la sua polivalenza, è probabilmente presente, più breve, già nel periodo prenatale, e si stabilizzerà diventando consapevole come un restare attenti. Più vario che cosa la farà cessare, perché vi è coinvolto anche cosa ha determinato l'avvio dell'interazione.

Lo vediamo nell'esempio del neonato che ha le contrazioni dello stomaco caratteristiche della fame, gli strilli possiamo considerarli risultato di un riflesso, che andrà specializzandosi in strilli diversi a seconda del fastidio che prova. L'attività che continua possono essere ancora le contrazioni dello stomaco che permangono. E il loro cessare per l'arrivo del cibo diventa la risposta.

L'esempio è interessante perché l'attività che continua dopo gli strilli è la stessa che li ha originati, rendendo meno evidente lo iato temporale tra invio e risposta caratteristico di questa interazione.

La conclusione di queste rapide riflessioni è che l'attività umana con le sue interrelazioni tra descrizione dell'attività fisica dell'organismo e dell'interazione tra gli individui mostra un livello di autonomia che può reggere una descrizione dell'attività mentale.

Note

1. Il legame tra il termine greco per designare il vento è rimasto a noi ad esempio attraverso il termine "anemometro": lo strumento per misurare la velocità del vento.

2. Il testo è preso da [Galilei, 1638, p. 87 dell'edizione elettronica in <http://www.liberaliber.it/>].

In un regolo, o vogliàn dir corrente, di legno, lungo circa 12 braccia, e largo per un verso mezo braccio e per l'altro 3 dita, si era in questa minor larghezza incavato un canaletto, poco più largo d'un dito; tiratolo drittissimo, e, per averlo ben pulito e liscio, incollatovi dentro una carta pecora zannata e lustrata al possibile, si faceva in esso scendere una palla di bronzo durissimo, ben rotondata e pulita; costituito che si era il detto regolo pendente, elevando sopra il piano orizzontale una delle sue estremità un braccio o due ad arbitrio, si lasciava (come dico) scendere per il detto canale la palla, notando, nel modo che appresso dirò, il tempo che consumava nello scorrerlo tutto, replicando il medesimo atto molte volte per assicurarsi bene della quantità del tempo, nel quale non si trovava mai differenza né anco della decima parte d'una battuta di polso. Fatta e stabilita precisamente tale operazione, facemmo scender la medesima palla solamente per la quarta parte della lunghezza di esso canale; e misurato il tempo della sua scesa, si trovava sempre puntualissimamente esser la metà dell'altro: e facendo poi l'esperienze di altre parti, esaminando ora il tempo di tutta la lunghezza col tempo della metà, o con quello delli duo terzi o de i 3/4, o in conclusione con qualunque altra divisione, per esperienze ben cento volte replicate sempre s'incontrava, gli spazii passati esser tra di loro come i quadrati e i tempi, e questo in tutte le inclinazioni del piano, cioè del canale nel quale si faceva scender la palla; dove osservammo ancora, i tempi delle scese per diverse inclinazioni mantener esquisitamente tra di loro quella proporzione che più a basso troveremo essergli assegnata e dimostrata dall'Autore. Quanto poi alla misura del tempo, si teneva una gran secchia piena d'acqua, attaccata in alto, la quale per un sottil cannellino, saldatogli nel fondo, versava un sottil filo d'acqua, che s'andava ricevendo con un piccol bicchiere per tutto 'l tempo che la palla scendeva nel canale e nelle sue parti: le particelle poi dell'acqua, in tal guisa raccolte, s'andavano di volta in volta con esattissima bilancia pesando, dandoci le differenze e proporzioni de i pesi loro le differenze e proporzioni de i tempi; e questo con tal giustezza, che, come ho detto, tali operazioni, molte e molte volte replicate, già mai non differivano d'un notabil momento.

3. Una consultazione online dell'originale del 1687, alla Cambridge Digital Library dell'Università di Cambridge, è alla URL: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PR-ADV-B-00039-00001/>.

4. Il dizionario Treccani offre per *automàtico* agg. [der. di automato, forma ant. di automa] (pl. m. -ci). – autòma (ant. autòmato) s. m. [dal lat. automātus, gr. αὐτόματος, agg., «che si muove da sé»]; esemplificando su intervento di azione esterna.

E offre per *autòno*mo agg. [dal gr. αὐτόνομος, comp. di αὐτός «stesso» e tema di νέμω «governare»; propr. «che si governa da sé»].

5. La strategia proposta in [Beltrame, 1996a,b], ottenuta impiegando uno schema che utilizzava le categorie di interno ed esterno applicate in dipendenza da una differenza nel sistema fisico che si proponeva svolgere attività intelligente: nell'uomo e nell'animale la pelle.

Utilizzando questa dipendenza, le attività fisiche venivano categorizzate come interne o esterne all'organismo, e si arrivava alla conclusione che parte delle attività interne poteva essere impiegata per descrivere attività intelligenti. Questo metteva però in discussione una dicotomia di principio tra il considerare una attività mentale o fisica, essenziale nell'approccio SOI, e la cosa richiedeva un ripensamento che si è sviluppato negli anni successivi sul filo dei problemi posti dalla memoria umana e che erano semplicemente enunciati come funzioni da ottenere nella letteratura SOI.

Riferimenti bibliografici

- F. Accame. Tre brevissime riflessioni in ordine a *Ancora su costitutivo e consecutivo* di Renzo Beltrame (Rif. Wp 416). *Methodologia Online - WP*, 417, 2025. ISSN 1120-3854.
- R. Beltrame. On the description of intelligent systems. *Methodologia*, 15, 1996a. ISSN 1120-3854.
- R. Beltrame. Sulla descrizione dei sistemi intelligenti. *Methodologia*, 15, 1996b. ISSN 1120-3854.
- R. Beltrame. Attività costitutive a confronto. *Methodologia Online - WP*, 405:4, 2024. ISSN 1120-3854.
- R. Beltrame. Ancora su costitutivo e consecutivo. *Methodologia Online - WP*, 4016:6, November 2025. ISSN 1120-3854.
- G. Galilei. *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica & i movimenti locali*. Leida, 1638.

Felice Accame

Gennar Luigi Linguiti e Silvio Ceccato

Il 20 aprile scorso è morto Gennar Luigi Linguiti. In suo ricordo pubblico qui di seguito quanto ebbi a scrivere su quel suo libro - *Macchine e pensiero* (Feltrinelli, Milano 1980) - nel mio *L'individuazione e la designazione dell'attività mentale* (Espansione, Roma 1994). A ciò pospongo l'inconsueto scambio pubblico tra lui e Ceccato contenuto nel suo libro (pp. 134-138) - inconsueto, perlomeno inconsueto, perché avvenuto non a libro concluso, ma a libro ancora in fieri, il che darà la possibilità all'autore di avvalersene nel capitolo conclusivo.

Dicevo: Gennar Luigi Linguiti pubblica *Macchine e pensiero* nel 1980. Significativo per il nostro caso è già il fatto che il libro contenga anche un "intervento" di Ceccato, ma ancor più significativo è il suo sottotitolo, "da Wiener alla terza cibernetica". Prima ancora di leggerlo, già si sa, dunque, che l'autore ammette - a differenza di Pera e Bianca, per rimanere a chi parla di "cibernetica" - una specificità della Scuola Operativa Italiana. Si tratta, comunque, di un'opera di approfondita competenza, nonostante la sua impostazione in rigidi termini dialettici. Cibernetica "classica" - compresa nella definizione di Wiener di "scienza del controllo e della comunicazione negli animali e nelle macchine" -, bionica e logonica (o "cibernetica della mente" o "terza", o "tecnica operativa", etc.) sono descritte correttamente - testi alla mano - per loro natura, programmi e problemi relativi.

Alla Scuola Operativa Italiana si attinge pluralisticamente, sacrificando il solo Vaccarino che viene citato per *La mente vista in operazioni* (1974), un lavoro divulgativo del tutto trascurabile, ma non per *La chimica della mente* (1977) che, invece, costituisce il primo passo della sua monumentale costruzione.

L'orizzonte in cui Linguiti si muove, dicevo, è filosofico e dunque, allorquando verrà configurandosi un elemento critico, questo, sarà individuato ed espresso in quei termini.

Allora, dal momento che "Ceccato tenta non già una mediazione orizzontale tra realismo e idealismo, bensì un approfondimento verticale e qualitativo del problema del loro dualismo, ricercandone la matrice di fondo" (p. 130), "il taglio dinamico della ricerca logonica, che sottolinea la pluralità e mutevolezza dei quadri categoriali possibili, può ampiamente rinnovare la prospettiva trascendentale" (p.131). "L'esigenza kantiana di non trascurare mai, nel compiere la 'rivoluzione copernicana', la considerazione della 'fertile bassura dell'esperienza' (...) si risolve nel presupposto della preesistenza di un quid, che la mente organizza, ma non inventa". E, beninteso "tale presupposto appare pienamente legittimo anche all'interno di un'interpretazione del pensiero dello stesso Ceccato, in base al quale gli elementi dei costrutti osservativi, cioè i presenziati, risultino dalla frammentazione, da parte dell'attenzione dell'operato degli 'organi sensori' considerati nel loro dinamismo di interazione con il 'mondo fisico' " (p. 133). Ragion per cui il filosofo verrebbe incontro all'ex-metodologo in considerazione della "mano" non indifferente che gli ha dato: "il valore della prospettiva logonica non sarebbe affatto sminuito, ma anzi accresciuto, dal presupporre un apriori pre-mentale, da doversi necessariamente pensare come condizione della conoscenza" (p. 133). "Un tale apriori (...) conserverebbe, ad un nuovo originale livello di sintesi, un'istanza di tipo realistico (in quanto non riducibile al dominio del mentale) ed un'istanza di tipo idealistico (in quanto non indipendente dal mentale)" (p. 133). Il che, per concludere con una "critica condizionata", sarebbe "una garanzia per evitare un eventuale 'errore dei logonici': quello, cioè, di assolutizzare scientificamente il valore della scoperta operativista, che chiarisce il passaggio dall'attività mentale alla costituzione e determinazione del mondo oggettivo, ma rischia di disconoscere che tale passaggio ha senso

solo se implica, come suo presupposto, il passaggio inverso dal conoscibile al conosciuto" (p. 133-134).

Ceccato, che nel "passaggio dal conoscibile al conosciuto" ritrova l'odore di tutto ciò da cui è scappato, nell' *Intervento* ignora l'invito, mentre, invece, rinfaccia a Linguisti di confondere l'organo "cioè il pezzo anatomico che diventa organo per il rapporto mentale, con cui è posto con un operare, che a sua volta diventa funzione solo in seguito a questo rapporto - con un pezzo anatomico che sarebbe organo di per sé, per sue caratteristiche fisiche". Il che può anche darsi che qui o là, sia accaduto, ma nè a me, nè, soprattutto, a Linguisti che risponde all'*Intervento*, è sembrato idoneo, come argomento, per esser portato, in quel momento ed in quella sede, al centro della discussione.

L'argomento, indirettamente, riguardava altro. Infatti, fra i meriti di Linguisti, c'è sicuramente quello di aver tentato di comprendere qualcosa del distacco fra Ceccato e Somenzi - avvenuto intorno al 1955. Ed è proprio per quanto concerne la concezione del rapporto tra organo e funzione, relativamente al cervello, che Linguisti fa notare una disparità di pareri - per Somenzi "imitato l'organo verrebbe 'automaticamente' imitata la funzione", mentre per Ceccato "prima individuiamo e analizziamo la funzione e solo dopo possiamo rivolgerci all'organo" (p. 118). E qui la "risposta" di Ceccato un senso ce l'avrebbe.

se implica, come suo presupposto, il passaggio inverso dal conoscibile al conosciuto.

Intervento di Silvio Ceccato

Sono uno dei personaggi, e benvenuto, del volume di Gennar Luigi Linguiti, come il lettore, giunto a questo punto, già sa. In quanto tale, anche una modesta modestia mi avrebbe impedito di scrivere per l'autore una introduzione, presentazione, e simili.

Senonché, giunto a pagina ... alcune righe mi hanno colpito, ed ancora una volta mi sono dovuto convincere di quanto sia difficile, per tutti, ed in particolare per chi proviene da seri ed appassionati studi filosofici, sfuggire agli Scilla e Cariddi dell'empirismo e dell'idealismo, i due rami — come anche Linguiti sa — del conoscitivismo, figlio dell'indebito raddoppio del percepito.

Del resto, nel momento cruciale di una fuga salvatrice dall'originale peccato filosofico, a me, confesso, sembrava di diventar matto. Come è possibile dubitare dell'oggetto, della realtà, della natura, dell'ambiente? Certo, non è possibile, perché, una volta costituiti, essi sono davvero là, come il "Dio che è", e sono là come quanto di più sicuro, solido, vincolante, indubitabile si possa dare. Soltanto, non sono dei prius ma dei posterius, resi tali con il nostro operare, nostro di noi e di una schiera senza fine di esseri pensanti prima di noi. L'oggetto: che mi viene incontro od al quale vado incontro, in seguito alla sua costituzione, con lo stato di attenzione isolato, puro, sospeso, che incontra i due stati di attenzione combinati fra loro. La realtà: nientemeno che il risultato di una coincidenza di risultati, quelli ottenuti con un precedente e con un successivo operare, rispecchiata come verità nel pensiero-discorso. La natura: il mondo fisico, la physis, con tanto di pluralità delle percezioni, la localizzazione spaziale dei percepiti, il rapporto posto fra loro; od anche ciò che corrisponde agli eventi assunti come termine di confronto, assunzione che rende i primi leggi e fenomeni i secondi.

L'insidia è sottile, e soprattutto per questo va sventata, anche se ora chi vi cade è Linguiti, e non escluderei con tutte le buone intenzioni nei riguardi della logonica e dei suoi rappresentanti. Va sventata affinché la logonica non entri nell'alveo del filosofare, ed attraverso una originalità venuta meno non rigeneri, come metastasi, l'intero edificio conoscitivistico.

In breve, individuerei nei seguenti punti la pericolosa trama.

- a) *Linguiti confonde l'organo — cioè il pezzo anatomico che diventa organo per il rapporto, mentale, con cui è posto con un*

operare, che a sua volta diventa funzione solo in seguito a questo rapporto — con un pezzo anatomico che sarebbe organo di per sé, per sue caratteristiche fisiche. Dimentica che non c'è organo senza funzione come non c'è funzione senza organo. Non importa che l'organo siano i polmoni, della respirazione; il cuore, della circolazione del sangue, od il cilindro di acciaio che nell'auto diventa l'organo di trasmissione del moto dal motore alle ruote. Non è la forma cilindrica od il particolare metallo che lo fa un organo! Solo se si entizza il rapporto, il mentale, la struttura fisica del polmone o del cuore o degli occhi o del naso o del cervello possono presentarsi di per sé come organi e, per esempio, la percezione come funzione.

Fra l'altro, Linguiti dimentica qui che la individuazione spaziale dell'organo di una funzione, cioè il modo in cui si isola il pezzo anatomico devoluto ad una certa funzione, non può precedere, ma soltanto seguire l'individuazione della funzione, ed avviene con un procedimento che lascia all'organo la dimensione fisica e localizzazione responsabili della funzione in quanto, se mancassero, essa non comparirebbe, pur essendo poi richieste per il funzionamento di quell'organo altre parti del corpo, anzi di uno spazio indefinito. Come penseremmo senza avere i polmoni ed il cuore? Come respireremmo, pur avendo i polmoni, senza la presenza dell'aria? È così via.

Va aggiunto che la funzione, se si vuole localizzare, non può trovare altra sede se non quella assegnata all'organo. Se la funzione della trasmissione del moto è nell'albero, essa non trascende certo l'albero, né nello spazio, né nel tempo.

- b) *Una volta confuso l'essere un organo, che proviene dal mentale, con un pezzo anatomico per certe sue caratteristiche fisiche, per esempio quelle di certe parti del sistema nervoso periferico e centrale, Linguiti, sulla scia di Alcmeone di Crotona, e di tanti altri, ricorre ai "sensi", chiamati qui "organi sensori" (una espressione che la logonica non potrebbe adoperare se non contraddicendosi).*

Ecco allora il mediatore, il pezzo anatomico, che come tale si trova in mezzo fra il percepiente ed il percepito, l'uno da una parte, interno, e l'altro dall'altra, esterno. Se per la localizzazione dei tre termini non basta il pezzo anatomico, ecco la pelle, i celebri pori democritei.

- c) *Che cosa poi collocare e non collocare in questo esterno del filosofo? Certo vi si trova l'elefante e la pulce, il tavolo e la sedia, l'oceano e la pozzanghera. La mente, fra l'altro, una volta li pone "là", un'altra "qua". Ma quando poi si parla di medicina*

interna? Il cuore è dentro o fuori? ed i polmoni? ed i reni? Meglio sfuggire la difficile situazione meccanica; e la difficoltà viene tacitata con una vecchia trovata aristotelica, usando al posto di questi percepiti una categoria mentale, naturalmente non riconosciuta come tale, bensì entizzata, ontologizzata quale substrato, sostegno fisico che, arricchito, darebbe luogo a tutti i particolari percepiti fisicizzati: la hyle, la materia che, appunto in quanto confusa con un quid fisico, diventa fenomenica. Avrebbe dovuto mettere in guardia il quotidiano uso della parola materia, valido sia per il fisico, che per lo psichico e per il mentale. Si pensi ad espressioni come "ho trovato nelle tue parole materia per rimproverarti"; "materia che scotta"; materia come disciplina, di studio, di esame; ecc. Ma, non è bastato.

- d) *In seguito a tutto questo, il rapporto mentale posto a costituire la funzione e l'organo diventa, ripeto, un rapporto che si imporrebbe di per sé da un oggetto esterno, un mediatore spaziale, ed una ripetizione interna. Ancora una volta, la localizzazione che proviene dall'operare mentale vi si trova preesistente, e così spazio e tempo, ecc. Kant non è servito abbastanza; e del resto non è servito nemmeno a se stesso.*

*

La nota non sembri dura. L'opera di Linguiti è davvero di ottima fattura. Ma proprio per questo non riesco a trattenermi da una domanda. Sì, uscire dal peccato originale del filosofo è difficile. Ma come mai anche chi è tanto intelligente e preparato vi si sente così attratto?

Se posso azzardare un'ipotesi, direi che forse i tempi non sono maturi per sostituire la sicurezza che all'individuo fornisce una trascendenza con la sicurezza che ad esso può fornire la consapevolezza di una sua creatività e responsabilità.

Linguiti, sono convinto, vuole, amichevolmente e simpateticamente vicino, suggerirmi la sua. Anche perché, sotto la pressione assiologica propria del filosofare, egli mi vede propugnatore di una mente che aspirerebbe ad un dominio. Su che cosa? La logonica è una tecnica analitica. Si propone di individuare, analizzare e descrivere in operazioni costitutive le varie cose nominate. Tutto qui. Non direbbe mai nemmeno che "al principio della ragione non c'è la ragione, ma qualcosa di più forte" (Aristotele), o che "la ragione finirà per avere ragione" (Condillac). E poi perché mi vede seguace della classica verità da adaequatio, che varrebbe una volta per tutte, quando il pensiero si sia affiso su quelle realtà e natura care al raddoppio del percepito. Non vuole che un logonico assolutizzi il suo

credo in modo scientifico. Ma come sarebbe possibile se la scienza è per la logonica soltanto uno fra i tanti atteggiamenti, e proprio il più storicizzato nei risultati? Fai e rifai, e se il già fatto viene confermato, in attesa della ulteriore prova, esso viene accolto come vero, altrimenti come falso.

Milano, luglio 1979

Risposta dell'Autore

Sono grato al professor Ceccato per aver testimoniato la sua benevola attenzione nei confronti del presente lavoro, apponendovi una propria Nota critica; lo ringrazio altresì per gli apprezzamenti che ha voluto rivolgermi. Desidero però rispondere brevemente ai rilievi da lui formulati.

Penso che, alla base dei singoli punti contestati, stia l'esigenza, da parte del professore Ceccato, di evitare una ricaduta nel realismo filosofico tradizionale. Condivido quest'esigenza e ritengo rifiuttivo (come scrivo nel presente volume) tentare di ancorare la logonica al realismo o all'idealismo. D'altra parte (come avverto nel testo), ho inteso suggerire una possibile utilizzazione della prospettiva neo-operativistica, che si valga eminentemente dell'insegnamento kantiano, al fine di riconoscere l'irriducibilità — oltre che la non indipendenza — del reale rispetto all'operare mentale.

Riguardo quindi al punto a), non ho asserito che un organo fisico sia qualificabile come tale, indipendentemente dall'operazione della mente che ne individui la funzione corrispondente; ho soltanto affermato che la nozione di organo rinvia anche alla sfera della fisicità, che non mi pare risolvibile in quella del mentale logonicamente definito. Analogamente, quanto al punto b), non ho sostenuto che la conoscenza sia il riflesso di una *Datità* interamente pre-costituita, mediante organi sensori fisico-anatomici; ritengo però che l'uso (tra opportune virgolette mentali) di nozioni quali "organi sensori" o "mondo fisico" giovi a sottolineare la non identificabilità della realtà fisico-sensoriale con un puro risultato dell'attività di costituzione mentale. E ancora, relativamente al punto c), non ho inteso ridurre la materia ad un substrato puramente esterno ed indipendente rispetto alla mente. Né infine, riguardo al punto d), ho mai auspicato la riconduzione della conoscenza nei termini del modello realtà esterna data-mediatore spaziale-ripetitore mentale interno.

In sintesi, dunque, condivido la consapevolezza del professor Cec-

cato, secondo la quale le tradizionali entità filosofiche (realtà, natura, eccetera) non sono dei puri prius rispetto all'operare mentale. Credo però che occorra una soluzione più composita di quella da lui riespressa nel suo intervento, allorché scrive che tali entità sarebbero dei "posterius, resi tali con il nostro operare". Una prospettiva teorica attenta all'irriducibilità, oltre che alla dipendenza, del reale rispetto alla mente, penso che sarebbe pienamente compatibile, e forse anche complementare, con l'insegnamento ceccatiano (ribadito nella Nota acclusa al volume), secondo il quale la logonica è "una tecnica analitica" e non una sorta di pietra filosofale. Devo molto a quest'insegnamento: sono quindi ben lungi dallo scorgere nel professor Ceccato (come egli sembra temere) il "seguace della classica verità da adaequatio, che varrebbe una volta per tutte", o il "propugnatore di una mente che aspirerebbe ad un dominio". D'altra parte, proprio perché apprezzo tanto il predetto insegnamento, scorgo effettivamente il rischio di un autoritario scientismo nell'atteggiamento di quel logonico che pretendesse di esplicitare — con la sola grammatica concettuale della propria disciplina — nozioni come quelle di fisicità o di sensorialità (o la stessa nozione di mente). Come potrebbe, infatti, una tecnica analitica proporsi di individuare addirittura la base costitutiva di ogni sfera del reale? A quel punto resterebbe ancora una tecnica analitica, o diverrebbe piuttosto espressione di un "peccato filosofico"?

8. Logonica, fisicità e psiche

La tesi neo-cibernetica dell'arricchibilità storica dell'impianto operativo mentale può, inoltre, essere posta in relazione con la concezione materialistico-dialettica (e, in particolare, leniniana) della flessibilità dell'impianto categoriale umano, inteso come strumento di inesauribile approfondimento conoscitivo (e non totalmente costitutivo) del reale. In questo contesto, la consapevolezza operativa potrebbe essere impiegata dalla critica marxiana, perspicuamente, per preservare la teoria del riflesso dalla caduta in pretesi oggettivismi: rischio la cui sussistenza è attestata da taluni aspetti del dibattito sviluppatosi nell'Europa orientale, sull'interpretazione filosofica del dare della cibernetica classica. Tale dibattito, dopo una fase di radicale condanna della concezione del mondo d'ispirazione wieneriana, si incentrò su un tentativo di recupero delle potenzialità materialistiche della nuova scienza; a sua volta, questo tentativo consentì l'emergere di due tendenze teoriche, espresse emblematicamente nelle due diverse impostazioni affiorate nel corso di un di-

Nota sulla denuncia di una traduzione scorretta del termine “filosofia”.

Francesco Ranci

Nel suo **Philosophy Before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia** (Princeton University Press, 2016), Marc De Mieroop corregge la traduzione del passo in cui Diodoro Siculo, nel contesto di un’annotazione relativa ai sacerdoti babilonesi, afferma che essi **“filosofarono”** (II, 29.2 - neretto mio). La traduzione inglese classica usa, invece, il verbo “studiare” (quella fornita oggi dalla cosiddetta “intelligenza artificiale” no - ma presumibilmente non per merito di De Mieroop, quanto forse della traduzione automatica). Oltre al testo originale De Mieroop avrebbe potuto citarne la traduzione in latino, da parte di Poggio Bracciolini. Ma il suo problema e’ piuttosto confutare l’argomentazione secondo la quale la “filosofia” - designata con una parola greca... -, nasce in Grecia. Si preoccupa allora anche di “dimostrare” che la filosofia non nasce nemmeno con Socrate, osservando che, banalmente, Socrate stesso fa riferimento ad altri “filosofi”. Senza menzionare il problema dell’affidabilità della “testimonianza” di Platone in merito al pensiero di Socrate, e senza mai nemmeno tratteggiare il pensiero di Platone: ma sottoscrivendo in pieno la tesi di Whitehead (la filosofia come patrimonio di “note a margine”, del pensiero di Platone). Non gli risulta facile, di conseguenza, spiegare in che senso il modo di pensare dei sacerdoti babilonesi sarebbe stato, o sarebbe da considerare, seguendo Diodoro Siculo, “filosofico”. Da qui a sostenere che sarebbe un grave “pregiudizio” nei confronti di ogni altra “cultura” negare che in ogni tempo e luogo qualcuno si sia posto il problema di distinguere il “vero” dal “falso” - evitando di “pensare di sapere quello che non sa”, come ammonisce Socrate nel “Teeteto” di Platone (citazione con la quale esordisce De Mieroop), il passo gli sembra breve. Ma con questa mossa evita di dare una definizione caratterizzante, rispetto alla mera esigenza di “sapere quello che so, o che non so”, della “filosofia”. E con lo svanire dei distinguo anche la tesi di partenza traballa vistosamente: “Viene riconosciuto sempre piu’ frequentemente - recita la quarta di copertina - che la filosofia non e’ un qualcosa che renderebbe unico l’Occidente, non ha avuto inizio **solo** con gli Antichi Greci, e che la filosofia greca fu influenzata dalle **tradizioni** del Vicino Oriente (e non si parla di “filosofie” del Vicino Oriente, prima rimettendo in dubbio e poi rinnegando la tesi, prima ancora di finire prima la frase, neretti miei)”. Anche nel titolo (“La filosofia prima dei greci: la ricerca della verità nell’antica Babilonia”), si resta nel vago e quanto alla definizione adottata da Diodoro Siculo, la si riporta a p. 3 senza porsi alcun problema. **“Essendo al servizio degli dei**, passano la vita intera filosofando”, afferma Diodoro, con “risultati rinomati nel campo dell’**astrologia**” (neretti miei). Aver soppresso la qualifica di “filosofi” sembrerebbe quindi sia stata una conseguenza dell’aver operato una distinzione tra “scienza” e “religione” - collocando il “filosofare” nell’ambito della prima. Ovviamente, ammettere questo non comporta dar torto a Diodoro, che potrebbe anche aver collocato la “filosofia” al posto giusto - e tantomeno giustificare la censura avvenuta in sede di traduzione inglese. Comporta, piuttosto, assumere un atteggiamento anche solo minimamente critico nei confronti della “filosofia”. Come in qualche modo fa Diodoro stesso, peraltro, quando dice che i greci, mossi da intenti commerciali, “continuano a fondare nuove scuole”, con il risultato di restare nella “confusione”, per quanto riguarda “tutti i principi fondamentali” (II, 29.5) - e tracciando, in tal modo, il filo conduttore della storia della filosofia (che De Mieroop, al contrario, non prende nemmeno in considerazione).

Notizie

- * Francesco Ranci ha pubblicato "ChatGPT Shows up at the 2025 Balzan Prizewinners Interdisciplinary Forum", Balzan Digital Papers, <https://www.balzanpapers.org/chatgpt-2025-balzan-prizewinners-interdisciplinary-forum/>, May 2026.