

## CAPITOLO TERZO

# LA LINGUA E IL DISCORSO

La filosofia moderna ha accentuato il significato teleologico dei principi del sapere, a rischio di dimenticare la sostanza. Sarebbe banale evidenziare che la finalità è tuttavia essenziale alla sostanza aristotelica. Nondimeno, l'affermazione della finalità era allora sostenuta da una tecnica categoriale poco attenta alle sue implicazioni, preoccupata di rendere conto di un'origine prima in cui essa pensava di garantire le nostre conoscenze. D'altronde, l'abbandono nei Tempi Moderni dell'archeologia dei principi non ne ha distrutto l'esigenza; l'ha solamente velata.

Abbiamo mostrato nel capitolo precedente come il linguaggio sulla sostanza articola una tensione tra il suo passato e il suo futuro. Apporteremo ora a questa tensione l'impronta di una certa necessità distinguendo la lingua, il discorso, la parola e il linguaggio propriamente detto. In questo capitolo, ci soffermeremo sulla lingua e sul discorso. La nostra riflessione farà riferimento qui ad alcuni autori che hanno dato alla metafisica un *linguistic turn*. Non lo facciamo per seguire la moda, ma perché veramente il linguaggio si trova al centro della problematica metafisica. Questa non si accontenta di parlare sul principio, poiché ne riconosce la principialità universale in cui si sa implicata, non solo formalmente ma anche concretamente. Il principio si manifesta nel linguaggio effettivo, compreso quello della metafisica, di cui dobbiamo quindi dispiegare le potenzialità di espressione più fedeli alle poste in gioco della nostra ricerca. Presteremo attenzione a tutto ciò che, nelle nostre lingue e nei nostri discorsi, appartiene propriamente all'atto spirituale di chi parla e non si lascia ricondurre a nient'altro. Ma prima di trattare della lingua, precisiamo come si collegano il *logos* e l'essente dell'«ontologia», vale a dire la relazione tra la grammatica ed il senso.

## 1. LA GRAMMATICA E IL SENSO

Alcuni autori pensano che le categorie abbiano un'origine grammaticale, cosa che altri contestano<sup>1</sup>. Il senso di questa controversia è facile da percepire. In effetti, la sostanza (*esse in*) si

---

<sup>1</sup> Cfr G. REALE, "Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici". Trendelenburg pensa di trovare nella grammatica un filo conduttore che guida la determinazione delle categorie, ma non già la loro messa in ordine o deduzione (cfr 33). Reale non condivide questa opinione, né quella di O. Apelt che si mette nella prospettiva della sola logica. Il professore di Milano vede piuttosto un filo conduttore «ontologico» (cfr 57).

presenta nei (*esse ad*) suoi predicati, che noi raggruppiamo in categorie. Le sue relazioni estatiche esprimono la sua identità particolare in ciò che essa non è, ma che, in atto, riferisce a sé. Se essa fosse unicamente *in se*, senza finestre secondo l'espressione di Leibniz<sup>2</sup>, la sostanza non potrebbe avvenire in seno alla nostra esperienza umana, legarsi alla coscienza che conosce ciò che essa non è, il blu, il triangolo, ecc. Essa si offre realmente a noi grazie a mediazioni razionali che ci sono accessibili e che le appartengono. Ora se queste mediazioni non hanno altro orizzonte che quello grammaticale, noi non conosceremmo che delle lingue, mai sostanze reali.

La presentazione attiva della sostanza nei suoi predicati si riflette nelle nostre proposizioni più semplici, come questo giudizio diretto: «La strada è larga». Noi adottiamo la tesi che la struttura logica della proposizione non fonda la sua portata ontologica, ma che al contrario questa si propaga fin nella sua esposizione conforme alla logica. Ne facciamo la prova più facile del mondo. Io contesto razionalmente l'attribuzione di un predicato a un soggetto se questo soggetto, realmente, non vi si presenta. Se mi si dice che questa strada è stretta mentre è larga, io protesterò facendo leva sul realismo predicativo (sull'esperienza del mondo implicata dal predicato) che chi obietta accetta spontaneamente per giustificare la propria affermazione. Il positivismo più anti-metafisico, che esige prove derivate dalla sola esperienza, attesta che la logica si fonda sulla realtà vissuta. I filosofi che insistono ugualmente sull'origine grammaticale della sostanza dicono che l'ontologia traduce la struttura dal greco. Ma vi sono qui affermazioni senza significato riflesso. Ogni cultura accoglie a suo modo la realtà ed è in potenza ad esprimerla. La realtà si presenta in qualsiasi linguaggio in maniera tale che ogni linguaggio ne sia la dimora e che tutti noi possiamo, a partire da lì, rendergli omaggio. Che il greco abbia tematizzato questa intenzione ontologica del linguaggio non significa che questa intenzione sia unicamente greca.

Tuttavia, la struttura delle nostre lingue, largamente tributarie delle circostanze storiche, determina inevitabilmente la loro intenzione ontologica. Se ogni lingua esprime la realtà, tutte la esprimono alla loro maniera, rivelando così possibilità differenti immanenti alla realtà. Una lingua che si lascia analizzare e manipolare più facilmente di altre, o che circostanze politiche sottopongono alla critica, come avvenne in Grecia, darà luogo a una presa più analitica della realtà in modo da riuscire a dominarla maggiormente. Così sono sorte le scienze e le tecniche, prima in Grecia, poi nelle lingue latine, infine negli idiomi indoeuropei. L'ordine grammaticale della lingua, la successione ordinata dei suoi elementi e i loro significati costitutivi dicono la realtà, poiché in tutto ciò la realtà si esprime. Ciò che si è prodotto in greco avrebbe potuto esserlo anche in qualsiasi lingua. Ma solo le lingue indoeuropee hanno potuto trarre vantaggio, almeno di quando in quando, da una vita civile capace di dar loro una flessibilità sufficiente perché esse possano impegnare analisi critiche e vagliare la loro intenzione ontologica, liberare la dizione dell'essere

---

<sup>2</sup> Cfr G.W. LEIBNIZ, *La monadologia*, § 7. Anche per Leibniz, se le monadi sono senza finestre, completamente chiuse in se stesse, se esse non conoscono alcuna qualità relativa, «non vi sarebbe mezzo per potere accorgersi di alcun mutamento nelle cose» (§ 8). Questo non ha alcun senso. Le monadi non sono quindi senza relazioni, neanche per il filosofo di Hannover. Per S. Breton, «ai filosofi dell'interiorità, si opporrebbe volentieri una filosofia all'aria aperta ed esposta ai venti. La monade non ha mai avuto altrettante porte e finestre» (S. BRETON, "Substance et existence", 190).

dalle loro rappresentazioni immaginarie. La questione del *Sofista*, che cita Heidegger come presentazione di *Essere e tempo*, è greca.

In Grecia, la dizione dell'essere è stata resa attenta all'essere della dizione di modo che l'intuizione ontologica spontanea è stata ripresa da una successiva riflessione. Ogni lingua ha una grammatica. Ma ogni grammatica non basta a rendere conto di una intenzione ontologica. La razionalità analizza dapprima le forme grammaticali delle nostre parole (verbo, predicato, congiunzione, preposizione, ecc.) mettendo a punto le regole del loro uso. Essa assume in seguito una svolta più formale, identificandosi con un gioco matematico che fa astrazione dal contenuto reale dei suoi enunciati. Aristotele, aiutandosi con i lavori dei pitagorici o aderendo alla loro mentalità, ha così escogitato nei suoi *Primi analitici* I, 45 il famoso 'quadrato logico', l'emblema della logica formale, in cui differenti tipi di proposizioni sono simboleggiati da lettere. La distinzione classica tra il giudizio predicativo e il giudizio oggettivo<sup>3</sup> va ancora più lontano: dopo che il logico sia passato dalla grammatica materiale alla logica formale, il metafisico va dalla logica formale all'affermazione ontologica. Percorrendo queste diverse fasi, il pensiero accede sempre di più alle sue operazioni e si fa attento al reale.

Il giudizio predicativo mette a profitto elementi grammaticali usufruendo di loro caratteri propri; non confonde il soggetto con il suo predicato. La critica grammaticale, che considera i nostri termini e la loro capacità di svolgere un ruolo nella frase (per esempio, la parola che significa una 'cosa' non può diventare un verbo; «Giovanni nutrimento» non sostituisce «Giovanni mangia») mette in evidenza l'impossibilità di mescolare gli elementi delle nostre frasi come se giocassero indifferentemente qualsiasi ruolo. La logica formale epura queste impossibilità proponendo cifre neutre. L'affermazione ontologica supera questi due livelli precedenti. La sua effettività non proviene dalla disposizione corretta dei suoi elementi in una frase costruita conformemente alle regole della grammatica e della logica, ma dalla loro enunciazione<sup>4</sup> in cui i loro significati, in riserva nel dizionario, articolati dalla grammatica e dalla logica, additano qualche realtà e accedono ad un senso. La dizione del giudizio costituisce la ragione ultima della logica e della grammatica. Questa parola gioca il proprio ruolo di soggetto e quell'altra il proprio ruolo di predicato all'interno di un giudizio effettivamente enunciato con un'intenzione ontologica. Astratte dalle nostre enunciazioni, le nostre parole possono essere manipolate e disposte per servire comunque a qualsiasi cosa. L'enunciazione delle nostre frasi le fissa nel loro senso. Ora non vi è enunciazione senza una comunicazione. L'essenza ontologica di una lingua risulta dunque nello scambio intersoggettivo. Soltanto nel cuore dell'intersoggettività scaturisce la dicibilità della realtà. La realtà non risiede nella grammatica e nella logica, ma nelle nostre conversazioni attente alle condizioni necessarie e trascendentali della loro effettuazione.

Una frase non ha portata ontologica per i suoi soli dati materiali e formali. La proposizione:

---

<sup>3</sup> Cfr SP 304-306.

<sup>4</sup> La distinzione tra l'«enunciato» e l'«enunciazione», sostenuta da alcuni analisti contemporanei, è comune nella filosofia riflessiva.

«Roma è una bibita gassata», composta di parole significative, è ben formata dal punto di vista della logica. Ciascuno dei suoi termini possiede un significato, ma il loro insieme non significa nulla che possa essere. Il giudizio ‘oggettivo’, che noi distinguiamo dal giudizio ‘predicativo’, esprime la realtà essendo suscettibile di ricevere l’adesione di colui che lo comprende. Il giudizio predicativo: «Roma è una bibita gassata» non attende alcun consenso, poiché questa città, benché spesso gassata, non è realmente una bibita secondo il significato comune di tale parola. Un giudizio predicativo non è identico al giudizio oggettivo per il semplice fatto che è ben formato e che ha un significato, ma perché può divenire l’oggetto di un consenso. La portata ontologica del linguaggio si realizza solo in un giudizio oggettivo proposto all’adesione degli altri<sup>5</sup>.

Chi riduce il problema ontologico del linguaggio a una questione di grammatica o di logica riduce l’enunciazione all’enunciato, mentre il giudizio gode di un’unità sintetica più fondamentale delle differenze che separano i suoi elementi analizzabili. Questa unità sintetica è percorsa nella durata unendo il soggetto e il suo predicato nonostante la loro differenza costitutiva. La proposizione oggettiva è in ogni caso discorsiva, ma un dis-corso che ha bisogno di una certa durata, di un passaggio continuo da un termine all’altro, senza salto da un momento all’altro come se l’unità della sua frase risultasse dalla somma di monadi più piccole. Il discorso accede alla sua pienezza unificando flessibilmente tutti i suoi elementi in un atto che li trascende tutti. L’unità continua della proposizione, la sua durata attiva che rende possibile l’intelligibilità del suo senso, è colta mediante un atto spirituale che vi aderisce intendendola al di là delle sue funzioni grammaticali e logiche, benché attraverso la loro mediazione.

L’intelligibilità della frase: «la strada è larga», o il suo significato, si origina nell’esperienza della realtà. Ma quando io introduco qui questa proposizione: «La strada è larga», voi mi comprendete pur essendo seduti comodamente in una poltrona, senza fare l’esperienza di una strada larga. Il significato di una proposizione sintetica nasce da e nello spirito. Alcuni aristotelici e alcuni discepoli di Hume dicono che noi lo percepiamo risvegliando esperienze antiche immagazzinate nella memoria. Ma questa teoria non è del tutto esatta. Se io dico: «la strada è liquida», voi intendete una proposizione significativa benché nessuno abbia mai visto una strada liquida. Il significato di una proposizione non nasce dall’esperienza. La proposizione: «Roma è una bibita gassata» non ha alcun valore di verità, ma gode di un significato sufficiente perché voi possiate negarle ogni valore di verità, e questo significato non proviene da alcuna esperienza. Se per l’aristotelismo (di cui la linguistica contemporanea contesta lo psicologismo) il significato di un concetto proviene dall’esperienza e dalla memoria, questo non è il caso del significato della proposizione. Il significato di una proposizione non nasce dall’esperienza di ciò che pretende significare, ma da una sintesi spirituale che esso esprime. Per significato di una proposizione, intendiamo dunque la sua intelligibilità di cui lo spirito assume la responsabilità.

Noi distinguiamo il significato e il senso. Il significato di una frase si presenta nella proposizione predicativa che si intende nella sua integrità, e non solo nello sconvolgimento della

---

<sup>5</sup> Cfr SP 318-321.

diversità dei suoi elementi, benché, evidentemente, ciascuno dei suoi elementi goda di un significato per il quale il loro insieme sia anche significativo. Il significato di una parola non riflette in sé alcun riferimento alla realtà; esso è arbitrario, diceva de Saussure<sup>6</sup>, dipendente dalle nostre culture, dal sistema di lingua nel quale questa parola viene ad inserirsi. Il significato di una frase nasce al contrario dal talento di chi parla, dal suo stile, e non dalla sua sola cultura. Per senso, intendiamo il riferimento oggettivo della proposizione e delle parole. Questo riferimento oggettivo non è soltanto sensibile o empirico. Non è neppure solo significativo, come nella proposizione: «Roma è una bibita gassata». In realtà, per precisare le espressioni di questa opera, noi chiameremo ‘senso’ ciò che avviene nella proposizione oggettiva (distinta dalla proposizione predicativa) mediante un consenso dello spirito, quindi in un atto che ci impegna, esercitando il consenso nella sua enunciazione una presa di posizione per quanto riguarda l’enunciato della realtà. Il senso di una proposizione è attuato dal consenso che noi gli diamo, dalla responsabilità che ne assumiamo dinanzi agli altri.

Notiamo infine che il senso di una proposizione ha luogo nella sola proposizione significativa; al contrario, una proposizione ben formata gode di un valore di significazione anche se essa non rinvia ad alcuna realtà e ad alcun senso. Il significato della proposizione ben formata: «Roma è una bibita gassata» è sufficientemente chiaro per giustificare la negazione del suo senso, del suo riferimento. Il senso implica il significato, ma il significato non implica il senso. Nessuna proposizione gode di un senso se essa non possiede prima un significato. Ogni proposizione sulla realtà sensata passa dunque attraverso un’elaborazione anteriore dei suoi termini e delle loro relazioni nel sistema della lingua.

Il significato di una parola e di una frase predispone il suo senso. Ora il significato nasce da uno sforzo spirituale. Noi dobbiamo quindi cercare quale ruolo svolga la spiritualità nella costruzione dell’intelligibilità (significato), e con ciò nell’accoglimento della realtà (senso). Perciò, distinguiamo diversi momenti del linguaggio. Questo capitolo si soffermerà sui primi due momenti, sulla lingua e sul discorso, che toccano da vicino il significato di ciò che noi diciamo. Affronteremo più avanti gli ultimi due momenti del linguaggio, la parola e il linguaggio propriamente detto, dove sarà trattato del senso e della realtà.

## 2. LA LINGUA

Per Ferdinand de Saussure, la lingua «è l’insieme delle abitudini linguistiche che permettono a un soggetto di comprendere e di farsi comprendere»<sup>7</sup>. Questa definizione si addice perfettamente ai giudizi predicativi, alle affermazioni significative. La nostra proposizione: «Roma

---

<sup>6</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, “Seconda parte: Linguistica sincronica”, 123-168.

<sup>7</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, 95.

è una bibita gassata» si comprende senza difficoltà, anche se essa non ha senso. Si può dire in altro modo che la lingua costituisce la materia delle nostre proposizioni. Il significato delle nostre frasi risiede nella loro materia, nelle loro parole composte in insiemi ben formati. Soffermiamoci ora sulle parole significative, che noi classifichiamo in due gruppi: le parole indicative e le parole operatorie. Prenderemo successivamente in esame le relazioni che stabiliamo tra le parole nei nostri 'discorsi'.

Le parole indicative, vale a dire i nostri concetti di sostanze e dei loro predicati, indicano o descrivono stati di fatto. Esse entrano nella frase essendo unite dalla copula 'è': «La strada è larga». Al contrario, le parole operatorie presentano delle azioni che si stanno compiendo (nel passato, nel presente o nel futuro); sono per lo più dei verbi («Pietro canta»). Ma la copula che unisce delle parole indicative è anche un verbo ugualmente attivo, nel senso che esprime l'atto del soggetto che si presenta effettivamente nei suoi predicati. Le parole specificamente di azione sono talvolta considerate come predicati che una copula lega ad un soggetto per esprimerne uno stato. Per esempio, «Pietro canta» può essere compreso al pari di: «Pietro sta cantando». Tuttavia, in questo caso, lo stato è di nuovo un'azione che si sta realizzando (ciò che conferma quello che abbiamo detto della copula 'è') e che significa il participio presente del verbo 'cantare'. La distinzione tra le parole operatorie e le parole indicative non è quindi sempre evidente, salvo quando si tratta di sostanze determinate o di predicati ben precisi, isolati, fissi.

Le parole propriamente operatorie significano movimenti espliciti. Esse indicano al pensiero realtà mobili che l'istantaneità immediata delle loro rappresentazioni intelligibili non esaurisce. Il verbo 'essere', come copula, svolge un tale ruolo dinamico. Esso unisce il soggetto con il suo predicato grazie ad una mediazione che non costituisce un terzo termine, ma che è interna alla sostanza, suo atto. La copula 'è', che non è posta accanto al soggetto e al predicato come un nuovo termine rappresentabile, manifesta l'atto del soggetto esprimendosi nei suoi predicati («La strada è larga»). Lo stesso verbo 'essere' può tuttavia significare anche 'esistere' in una frase senza predicato: «tu esisti». In questo caso, non unisce dinamicamente un soggetto e i suoi predicati. Non esprime neppure un predicato del soggetto (l'esistenza, diceva con forza Kant<sup>8</sup>, non è un predicato). Significa piuttosto il dinamismo della sostanza che si rende effettivamente presente e diversamente che in funzione dei suoi predicati o dei limiti della sua essenza<sup>9</sup>. Per questa ragione, la parola 'essere' non dà luogo ad una rappresentazione determinata. Indica una trascendenza interna alla sostanza al di là di tutti i suoi predicati particolari. Significa l'atto del soggetto che si pone o si presenta esso stesso, sia nella sua semplicità originaria ('essere' significa allora 'esistere'), sia nei suoi predicati per mezzo dei quali esso si situa nel mondo.

---

<sup>8</sup> Vedi le critiche di Kant all'argomento che egli chiama 'ontologico': «*Essere*, patentemente, non è un predicato reale, ossia il concetto di qualcosa tale da potersi aggiungere al concetto d'una cosa» (*Critica della ragion pura*, A 598/B 626).

<sup>9</sup> 'Essere' «è semplicemente la posizione d'una cosa o di talune determinazioni in se stesse» (*Critica della ragion pura*, A 598/B 626). Vedi su questa questione, in realtà sulla distinzione tra l'esistere e l'essenza, M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali*, §§ 7-9.

La distinzione tra le parole di azione e quelle di stato non è dunque sempre netta fuorché se si distinguono le loro intenzioni spirituali, a seconda se queste mirano la realtà o la sua rappresentazione. La realtà è azione e la sua rappresentazione stato. Ma anche le parole di stato o le pure descrizioni di fatti rappresentano azioni originarie. La riflessione sulla sostanza svolta nel capitolo precedente ha mostrato che le nostre rappresentazioni concettuali manifestano l'esercizio di una sostanza realmente dinamica, similmente a ciò che significano le nostre parole di azione. In realtà, le parole indicative di stato sono concetti universali prodotti dal pensiero astrattivo. Si può facilmente criticare questo pensiero concettuale o rappresentativo riconoscendovi una fissazione del vivente. È vero che, una volta costruiti, i nostri concetti restano indifferenti alle esperienze nuove. Il concetto 'uomo', che vale per Paolo, per Agnese e per Giampiero, è disponibile una volta per tutte, per tutti i tempi e per tutti i luoghi, per ogni incontro nuovo, senza possibilità di evoluzione; statico, esso vale oggi come valeva ieri e come varrà domani, senza subire modificazioni a causa di un incontro inatteso. Il concetto non lascia vedere alcun atto, alcun esistente. Una volta elaborato, esso è morto, senza temporalità né durata.

L'atemporalità del concetto risulta dalla sua costruzione. Il concetto non è un principio, un'*archè*, ma un risultato, un effetto secondo, un 'fatto' (participio passato passivo). Esso conclude una produzione intellettuale. Il concetto atemporale arresta lo slancio del pensiero sospendendo lo sforzo della memoria, rendendo superflua l'attenzione alla realtà viva. Tuttavia, in pratica, l'opera della memoria non termina mai, se non con la morte; ogni avvenimento nuovo l'arricchisce e l'affina. La funzione spirituale che provoca la fissazione dei concetti non può dunque essere la memoria, che non si fissa mai. La memoria, secondo la conclusione dei *Secondi analitici* di Aristotele, costruisce il concetto. Ma non è essa che cancella le differenze tra le sostanze prime. La prima delle differenze cancellate è quella dell'atto di essere o di esistere specifico di ciascuna sostanza. Una funzione spirituale appropriata alla durata, quale la memoria, non può essere responsabile di una tale astrazione. Il concetto, privo di ogni nota di esistenza al momento della sua costruzione, riduce l'atto ad una rappresentazione in cui la sostanza non si presenta più in atto. La memoria non può essere all'origine di un tale impoverimento.

Da dove viene quindi la fissazione dell'atto al momento della costruzione del concetto? Il concetto privo dell'atto sostanziale manifesta nella sua povertà la possibilità, e anche la necessità, della sospensione dell'atto spirituale. La validità cognitiva del concetto e la sua necessità pratica per l'attività di conoscenza rende testimonianza della trascendenza spirituale che non è sottoposta alla discontinuità degli istanti successivi e puntiformi della sensazione, alla loro venuta e alla loro cancellazione. Noi non possiamo tuttavia fare a meno dei concetti stabiliti e molteplici per conoscere. Questo fatto è un diritto. La trascendenza spirituale e il suo esercizio concreto in ciò che appesantisce e sospende il suo atto fondano il lavoro della concettualizzazione. Il concetto risulta da un atto spirituale che esso compie fissandolo. L'atto che produce il concetto si ferma così esso stesso nel suo prodotto; ne fa una presenza a questa condizione. Il presente concettuale risulta dallo sforzo spirituale che si impone di concludersi e di limitare il suo dinamismo in una rappresentazione mentale, di tramutare il suo atto in uno stato al fine di rendersi effettivo.

Pensando per mezzo dei concetti e delle rappresentazioni, lo spirito esercita la sua attività propria e la sua durata. Tuttavia, a motivo del flettersi del suo dinamismo nelle sue rappresentazioni mentali, e considerando questa sospensione del suo atto, esso può rappresentarsi da se stesso ed analizzare il suo atto. Quest'analisi esercita ancora la durata dell'atto spirituale, ma rappresentandolo e lasciandosi tentare dalla sua perpetuazione. Tematizzando la sua durata continua, lo spirito fissa il suo proprio movimento. La meditazione dello spirito su di sé si trasforma allora in analisi delle sue funzioni come se esse fossero già compiute. La durata spirituale, benché ancora esercitata per sostenere questo sforzo di analisi, non è tuttavia da prendere più in considerazione se non come un elemento determinato fra altri che, componendo degli insiemi, producono il 'concetto' dello spirito, la sua rappresentazione mentale. Una tale spiegazione dell'attività spirituale non assume più l'atto spirituale come atto.

Queste considerazioni ci permettono di distinguere il reale dall'esistente. L'esistente, come l'atto dello spirito che esercita la sua durata evolutiva, segue un percorso continuo ed irreversibile, mentre il reale dipende dalle nostre rappresentazioni di cui costituisce la ragione della stabilità, la causa formale. Ma noi sappiamo che la funzione rappresentativa della coscienza esercita un atto, che essa è radicata nell'esistente e nella sua durata continua. Sappiamo anche che, nella sua opera concettuale, la coscienza sospende la durata esistenziale. I suoi concetti ricevono così una temporalità reversibile. L'uomo di domani non sarà né più né meno 'uomo' che quello di ieri. Il tempo dei concetti è costituito da momenti isolabili gli uni dagli altri. I concetti sono con ciò suscettibili di essere organizzati astrattamente dalla durata degli esistenti, secondo una successione arbitraria di eventi e consegnata ai calcoli delle nostre scienze.

Le parole operatorie rivendicano una precedenza sulle parole indicative, sui concetti e sulle pure descrizioni dei fatti terminati e devitalizzati. Tuttavia, le parole indicative, predicabili universalmente, sono anche indispensabili all'atto. Esse significano la sospensione dell'atto spirituale, che organizza grazie ad esse la sua intesa impersonale del mondo e la propone ad altri in maniera neutra. Nessun concetto ha significato al di fuori di una proposizione neutralizzata e suscettibile di essere comunicata e condivisa.

La costruzione del concetto esercita un lavoro spirituale. Eliminando alcuni aspetti degli esistenti, essa ne pone altri come sostegni possibili per il suo lavoro. Una determinazione concettuale si costruisce eliminando altre determinazioni. «Ogni determinazione è una negazione», diceva Spinoza. La costruzione concettuale si unisce a distinzioni, a separazioni, ad applicazioni della vita e dell'essere che privilegiano le 'differenze specifiche'. L'*Isagôgè* di Porfirio suggerisce una classificazione sistematica dei concetti per mezzo delle loro differenze. Queste differenze organizzano i nostri concetti in gruppi omogenei e gerarchizzati, permettendo così una rappresentazione del mondo tale che tutti gli essenti ricevano un posto ragionevolmente soddisfacente in una struttura ben costruita e stabilizzata di generi e di specie. Il desiderio di organizzare il mondo, o il desiderio dell'«uno», presiede a questa costruzione, che rimane tuttavia formale e che si può sottomettere all'indistinto di una forma originaria, quale 'l'essente in quanto essente'.

La fissazione gerarchica dei concetti appartiene all'atto spirituale come un destino del suo esercizio. L'atto spirituale sembra così mancare di libertà. Esso è destinato a scomparire nella globalità del mondo che, *a priori* unificato e coerente, lo precede e lo attrae intellettualmente. Tuttavia, l'atto spirituale non affronta mai questo mondo che tramite gli espedienti della sua esistenza concreta e particolare. È con ciò capace di rinnovare instancabilmente e liberamente le sue rappresentazioni mentali e di non appagarsi di alcuno dei suoi concetti. Tuttavia quest'apertura si esercita ancora una volta nella necessità, poiché essa mira sempre, anche se in maniera originale, ad un'unità del mondo formalmente gerarchizzata. Questa necessità trascendentale sostiene l'atto spirituale. Infatti, chi potrebbe sorreggere l'arbitrario di un atto indefinitamente aperto? La costruzione delle nostre gerarchie concettuali salva la nostra esigenza spirituale dal nefasto infinito flettendola verso la costruzione delle sue rappresentazioni neutralizzate e comunicabili.

L'atto spirituale che costruisce i suoi concetti non ne è il solo padrone. Esso risente della sua cultura. Piuttosto, la sua cultura lo salva dalla sua solitudine. Le nostre lingue non sono opere personali: nessuno ha creato la lingua che parla. Tutti noi parliamo grazie a ciò che ci è stato trasmesso. Le nostre lingue provengono dalle nostre rispettive tradizioni. Le generazioni che ci hanno preceduto hanno organizzato il mondo alla loro maniera, e noi riceviamo nelle nostre lingue il risultato delle loro fatiche. Le nostre lingue conducono e arricchiscono le nostre ricerche individuali; esse frenano anche coloro che vorrebbero organizzare il mondo secondo l'arbitrio del loro *ego* solitario. Passare da una lingua all'altra è cambiare cultura e mondo. Noi ci esprimiamo assumendo inevitabilmente la memoria delle nostre lingue, facendo nostro ciò che viene dal più lontano della nostra storia, senza che noi possiamo né dominarne, né conoscerne tutta la profondità. Le nostre lingue ci donano anche l'opportunità di poter comunicare tra noi utilizzando gli stessi codici linguistici. Il dato linguistico tradizionale, nonostante la sua origine oscura, ci permette di parlare gli uni con gli altri, di comprenderci, di comunicare tra noi. Senza lingua comune e impersonale, liberati dalle pretese più o meno geniali di ciascuno, noi saremmo abbandonati al silenzio o all'incapacità di esercitare realmente il nostro atto umano.

Abbiamo insistito sull'alterità dei concetti o sulle parole indicative come condizione dell'esercizio dell'atto unito alle parole operatorie. Le nostre parole stabilite e le nostre lingue costituiscono un primo livello dell'alterità necessaria allo spirito. Ma occorre riaffermare che le neutralizzazioni di una lingua non sono le sole mediazioni tra gli interlocutori. L'esercizio identico dei codici linguistici non è una condizione assoluta per la reciproca intesa. Noi possiamo comprendere una lingua straniera, tradurla, rispondere correttamente alle sue sollecitazioni ad agire in questa o in quella maniera, praticare la sua esatta intenzione. Passiamo da una lingua all'altra grazie a mediazioni efficaci che non dipendono da una terza lingua. Il mondo di ogni cultura particolare può essere inteso da un'altra cultura. Probabilmente, «tradurre è tradire», ma non occorre esagerare questa censura. Per mostrarlo, argomentiamo per assurdo. Le mura che si innalzano tra questa lingua e quell'altra, straniera, e che impediscono teoricamente la loro comune intesa, possono essere costruite all'interno di una stessa lingua, tra due locutori differenti. Se io non posso comprendere che una lingua identica alla mia, non comunicherò che con me stesso, non

comprenderò che me stesso e mai mio fratello che, differente da me benché di cultura e di educazione identiche, utilizza le sue parole, i suoi giri di frase, le sue espressioni preferite, il suo stile unico, che mi tiene dei discorsi simili a nessun altro, e che mi fa vivere interiormente nel suo mondo.

### 3. IL DISCORSO

La parola ‘discorso’ connota la discorsività, il progredire ordinato che, attraverso una serie di fasi, raggiunge un termine finale e nuovo rispetto a quel che era stato dato all’inizio. La lingua è fatta di parole. Ogni parola, composta da suoni inseriti in un ordine convenuto, è già un discorso. Le parole correttamente pronunciate e poste in serie secondo convenzioni precise compongono successivamente le nostre proposizioni. La proposizione è anche un discorso, poiché essa opera il passaggio legittimo e unificante da una parola, il soggetto, ad un’altra, il predicato.

Abitualmente, si riserva la parola ‘discorso’ a un insieme di proposizioni legate le une alle altre. Quando questo legame segue norme logiche, il discorso si chiama ‘argomentazione’. Alcuni filosofi riducono a volte l’argomentazione alla dimostrazione. La dimostrazione è infatti il caso emblematico di un’argomentazione ben fatta e riuscita. Platone<sup>10</sup> distingue l’opinione instabile, il discorso e l’intuizione; l’opinione non conosce nulla che veramente sia; il discorso conosce per mezzo della dimostrazione, ad esempio quella del geometra; l’intuizione conosce immediatamente ciò che è. Per Aristotele, il sillogismo esprime l’essenza del discorso in cui, «posti taluni oggetti, alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente, per il fatto che questi oggetti sussistono»<sup>11</sup>. Tommaso d’Aquino riprende queste vedute dello Stagirita. Per la *Somma teologica*, «abbiamo <...> una cognizione raziocinativa quando da una cosa già conosciuta si passa alla conoscenza di una cosa ancora ignorata». Ugualmente per la *Somma contro i Gentili*, «il nostro pensare è raziocinativo<sup>12</sup> quando dalla considerazione di una cosa si passa ad un’altra, come quando col sillogismo si passa dai principi alle conclusioni»<sup>13</sup>. Tuttavia, non si può identificare ogni discorso con l’argomentazione sillogistica. I diversi nessi logici tra le proposizioni, indicati in maniere varie dalle congiunzioni ‘ora’, ‘o’, ‘e’, ‘ma’, ‘perché’, ‘benché’, ‘dunque’ e altre (non ci sono soltanto gli ‘ora’ e i ‘dunque’ nei sillogismi della Scuola), avviano le nostre molteplici operazioni argomentative mettendo in evidenza la grande diversità dei modi del discorso razionale.

Ogni argomentazione si vuole coerente e rigida. Essa presuppone quindi sempre l’unità del mondo. Ma questa unità può essere indicata ed esercitata in molteplici maniere. Ad ogni modo, in

---

<sup>10</sup> Cfr PLATONE, *Repubblica* VI, 511.

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Primi analitici* I 1 (24b17-19).

<sup>12</sup> Vale a dire discorsiva, secondo un’identificazione proposta immediatamente prima del testo qui riportato.

<sup>13</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Somma teologica* I, 58, 3 ad 1 e *Somma contro i Gentili* I, 57.

qualunque proposizione elementare, noi colleghiamo un soggetto ad un predicato; poniamo quindi il soggetto in un sistema di significazione che rinvia alla totalità ideale del mondo. Un predicato unisce infatti il suo soggetto (livello 1) a tutti gli altri soggetti (livello 2) che fruiscono dello stesso predicato, poi ai soggetti (livello 3) che possiedono un predicato identico a uno dei predicati dei soggetti del livello 2, ecc. Per questa ragione, la posizione di un soggetto nella totalità del mondo è soltanto descrittiva, essendo la totalità del mondo così diversa come diversi sono i generi delle nostre parole descrittive o operatorie. Le nostre lingue inventano modalità molteplici dell'articolazione del mondo. Queste modalità non sono esclusive le une rispetto alle altre. Per esempio, una definizione logica di una sostanza rinvia al mondo logico in cui questa definizione ha un significato; una presentazione poetica della stessa sostanza evocherà un altro mondo. Ciò che la logica non può riguardare, la poesia lo farà. Similmente, il discorso scientifico, ritenuto più sicuro della retorica per conoscere ciò che è, è finalizzato dal possesso e dalla manipolazione degli essenti; perciò, esso si rappresenta la realtà come uno stato disponibile. Ma il discorso scientifico è particolare. In politica, la retorica è più feconda della deduzione scientifica, e non solo perché essa può confondere e ingannare l'avversario. Per raggiungere la totalità ideale del mondo, ogni discorso dev'essere limitato, inquadrato e dominato. Da qui anche la diversità degli itinerari discorsivi nel corso della storia.

Il cammino dell'invenzione delle scienze moderne non si realizza senza seguire qualche logica. Il problema è di sapere quale. Il discorso scientifico, secondo le norme antiche, obbedisce ai principi fondamentali che enunciano la logica maggiore e che sono la non-contraddizione, il terzo escluso<sup>14</sup> e l'implicazione (se M è B e se A è M, allora A è B). Questi principi controllano la buona utilizzazione dei termini del sillogismo. Tuttavia, per dare spazio all'invenzione, la logica moderna tenta di attenuare il principio del terzo escluso e di non considerare più il principio di non-contraddizione come un principio primo, ma solo come una necessità d'uso. Il principio di non-contraddizione, fondandosi sull'identità dei concetti, suppone infatti la chiusura della totalità dei significati o delle definizioni. Ma tale supposizione non regge quando questa totalità è intesa come un ideale da conseguire e non più come un dato da accogliere in maniera contemplativa. I termini razionali non sostengono certo la contraddizione se essi sono racchiusi in ambiti ben serrati, ma questo non avviene più quando la ricerca si apre indefinitamente.

Prima di approfondire la problematica del terzo escluso e dell'apertura indefinita del discorso, soffermiamoci un attimo sulle regole classiche della concatenazione proposizionale. Queste regole sono ferree. Esse si riconducono a quelle della deduzione. I principi del sillogismo deduttivo necessariamente si impongono. In realtà, tutti i sillogismi possono essere ridotti, grazie

---

<sup>14</sup> Contraddittorio: «È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione» (ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 3 [1005b19-20]). Terzo escluso: «Tra gli opposti, la contraddizione non ammette un intermedio (giacché il termine 'contraddizione' significa questo: un'antitesi di cui solo uno dei due termini è presente in una cosa qualsiasi, e che non ha, perciò, alcun intermedio)» (*Id* X, 7, [1057a33-35]).

a processi rigorosi e precisi<sup>15</sup>, ad una forma unica che concatena tre proposizioni positive e universali, la maggiore («Tutto M è B»), la minore («Tutto A è M») e la conclusione («Tutto A è B»). Si conosce questo esempio famoso: «tutti gli uomini sono mortali; ora Socrate è un uomo; dunque Socrate è mortale». Questa forma di sillogismo ha ricevuto il nome di Barbara<sup>16</sup>. Non se ne dimostra la necessità, poiché ogni dimostrazione presuppone una sequenza di proposizioni necessariamente collegate, e poiché questa sequenza è precisamente formalizzata nel modo più puro nel Barbara. Non si dimostra la forma pura del ragionamento con un ragionamento; ciò significherebbe girare in un circolo. La validità del Barbara è indimostrabile per deduzione.

Ma secondo l'aristotelismo, se non si può dimostrare un principio primo, se ne può confutare la negazione e mostrare con ciò, mediamente, la sua necessità. Due obiezioni si presentano contro il Barbara. La prima si applica alla sua maggiore e la seconda alla sua minore. Anzitutto la maggiore. Se l'obiettante contraddice questa maggiore pretendendo che «nessun sillogismo prova» (mentre, per noi, il Barbara, che riassume ogni sillogismo, prova), egli oppone alla mia maggiore positiva una negazione; nega che ogni tipo di sillogismo sia valido. Ma in questo caso, l'obiettante assume il rigore di questo sillogismo: «nessun sillogismo prova; ora Barbara è un sillogismo; dunque Barbara non prova». Questa forma di ragionamento lascia risplendere la validità del Barbara, una volta che si sono ridotte le sue negazioni alle posizioni correlative («Nessun sillogismo prova» = «Tutti i sillogismo sono non-provanti»). Quindi, l'obiettante, che nega la validità del sillogismo Barbara, ma che deve accettarla per negarla, si contraddice. La seconda obiezione, che accetta la maggiore («Ogni sillogismo prova»), rigetta la minore: «Barbara non è un sillogismo». Si vede facilmente come demolire questa obiezione. Maggiore: «Ogni prova è un sillogismo»; minore: «Barbara non è un sillogismo»; conclusione: «Barbara non prova». Questa forma sillogistica, in cui i soggetti sono tutti universali (un nome proprio o assimilato è considerato nella logica classica come un universale, poiché esso esaurisce in sé tutti i casi possibili della sua attribuzione), parte da un'affermazione per concludere ad una negazione mediante una negazione. Il Medio Evo ha denominato questa figura di sillogismo Camestres, che alcuni procedimenti precisi riducono al Barbara, mostrando così l'assurdità dell'obiezione contro la minore.

La logica classica impone al discorso una razionalità universale e formale. L'implicazione del Barbara è in essa fondamentale, così come i principi di non-contraddizione e del terzo escluso. Essa esprime con ciò l'esigenza spirituale della conoscenza, la ricerca dell'unità del discorso, un'esigenza che si impone d'altronde a tutte le nostre esperienze umane. In tutto ciò che sperimentiamo umanamente, ivi compreso nei nostri sentimenti, noi esigiamo una coerenza, una razionalità immanente, una sistematizzazione possibile. Le regole della logica maggiore realizzano questa esigenza sul piano della ragione. Ma chi costruisce la sua intesa della realtà con l'aiuto di

---

<sup>15</sup> Cfr i manuali classici, per esempio F. MORANDINI, *Logica*, 141-145.

<sup>16</sup> La lettera 'a' indica una proposizione universale positiva; nel 'Barbara', le tre proposizioni sono tutte in 'a'. Sulla formalizzazione delle proposizioni logiche durante il Medio Evo, cfr J. BOCHE<sup>1</sup>/SKI, *Formale Logik*, 244-260.

queste sole regole suppone che vi sia una corrispondenza tra la loro pratica e l'unità ideale della realtà. Si presume che l'unità del mondo corrisponda a un concatenamento di proposizioni che rispetta i principi della logica maggiore. Ma dove fondare questa corrispondenza, se non nella ragione che pretende di lasciar irradiare la potenza del mondo nelle sue operazioni?

Tuttavia, per il fatto che l'unità del mondo è una necessità per il pensiero e per la vita, ne consegue che il mondo sia unito in se stesso? Per la necessità di pensare X, questo X esiste in se stesso, o non è piuttosto nella misura in cui è necessario pensarlo così e non altrimenti, un postulato della ragione? La necessità di un postulato razionale non può certo costituire la ragione della sua realtà. La logica formale suppone che la realtà possieda un rigore che essa riflette nei suoi discorsi. Questa supposizione non è irrazionale, ma non è facile andare più lontano ed affermare che è effettivamente così. Come essere sicuro che il linguaggio formale dispieghi veramente la realtà, che ciò che dev'essere per noi sia anche ed innanzitutto in sé? Gli autori hanno criticato da sempre l'argomento che Kant ha chiamato «ontologico»<sup>17</sup> e che, in Cartesio per esempio, vuole provare che Dio esiste a partire dalla sola considerazione dell'idea di perfezione e delle necessità razionali che ne conseguono. Il logicismo passa anch'esso, supponendolo altrettanto legittimo, dal mentale al reale, dalle necessità che impongono le vie della ragione alla fondazione ontologica di queste necessità.

Per uscire da queste difficoltà, occorrerebbe dare un fondamento alla logica deduttiva senza utilizzare la deduzione. Aristotele vi si adopera nella *Metafisica* IV 4, dove parla di manifestazione dei principi per confutazione o per ritorzione<sup>18</sup>, e non già per dimostrazione. Ma questa manifestazione indica solo che vi sono necessità immanenti all'esercizio del pensiero nel dialogo. Essa non raggiunge, se non di nuovo idealmente, l'unità reale del mondo. Per questa ragione, la ritorzione è incapace di aprire un cammino nuovo per la ricerca, per l'invenzione scientifica. Il suo orizzonte è archeologico e formale e non già teleologico e reale. La scientificità che essa esprime è tipica dell'antichità, ed essa presenta gli indizi dell'idealismo che prende necessità razionali per valori ontologici. La scienza moderna e le sue argomentazioni inventive si sono liberate da questo idealismo archeologico.

Gli autori dei Tempi Moderni hanno criticato la giustezza metodologica della deduzione sillogistica in nome della forma inventiva o progettuale della scienza. Per Francesco Bacone, nel 1620, «questo sapere, che noi abbiamo ricevuto in gran parte dai Greci, ci appare come la fanciullezza della scienza, perché ha quello che è proprio del fanciullo: la facilità di far parole e l'incapacità e immaturità a generare. È un sapere che ha prodotto infinite controversie, ma è rimasto sempre sterile di opere <...>. Se queste scienze <antiche> non fossero cose morte, non sarebbe potuto accadere quello che per tanti secoli è accaduto, che esse siano rimaste quasi immobili sulle loro stesse tracce, senza mai arrecare validi progressi all'umanità <...>. Nelle arti

---

<sup>17</sup> Cfr E. KANT, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, Ak II, 161; ID., *Critica della ragion pura*, A592/B620.

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 4 (1006a13).

meccaniche vediamo accadere il contrario; quasi fossero partecipi di qualche spirito vitale, s'accrescono e si perfezionano ogni giorno di più <...>. La filosofia, invece, e le scienze intellettive, come statue, sono adorate e celebrate, ma non son mai fatte avanzare»<sup>19</sup>. Perché questa sterilità delle scienze antiche? Perché, secondo Bacone, esse presumono di sapere che cos'è la realtà, ma si accontentano delle parole, senza interrogarsi sulle condizioni della loro costruzione induttiva e sulla loro base ontologica. «Noi respingiamo la dimostrazione per sillogismo, perché produce confusione, e si fa sfuggire dalle mani la natura. Sebbene, infatti, non si possa mettere in dubbio che due cose che s'accordano nel medio, s'accordano anche fra loro (questo è di esattezza matematica), resta pur sempre un inganno, che è questo: che il sillogismo risulta composto di proposizioni, le proposizioni di parole, e le parole sono come le etichette e le insegne di nozioni»<sup>20</sup>. Bacone pone così il problema del senso delle parole, problema che la logica classica supporrebbe ai suoi occhi risolto ma inutilmente.

Cartesio, benché rimanga fedele alla scolastica su numerosi punti, critica ugualmente la sillogistica giudicandola in modo identico a Bacone di cui riprende, forse a sua insaputa, i medesimi termini. Il *Discorso del metodo* impone infatti, nell'enunciato della sua prima regola, «di evitare diligentemente la precipitazione e la prevenzione»<sup>21</sup>. Per Bacone, la scienza antica operava con «precipitazione» inducendo senza controllo i suoi concetti generali e vaghi; l'induzione degli antichi in effetti «procedeva così: dal senso e dai particolari si volava verso i concetti più generali <...>. Questo metodo è certamente rapido, per non dire precipitoso, ma perciò appunto non è adatto alle indagini della natura, mentre si presta moltissimo alle dispute»<sup>22</sup>. L'induzione moderna, al contrario, riferisce i suoi concetti all'esperienza che essa fa variare pazientemente per precisarne le molteplici sfumature. Essa affina continuamente le sue enunciazioni delle cose. Mostra che tale parola vale in questo contesto e non in quell'altro. Non tende verso il generale, ma verso il sapere più preciso possibile, anche a costo di assegnarsi parole nuove per meglio enunciare quel che essa rivela così della realtà. Il principio unificatore della realtà, in questo caso, non può più essere una forma concettuale che, indotta mediante astrazione di ogni differenza, abbraccerebbe tutto senza più stringere nulla, ma una legge che descrive i comportamenti circostanziali delle sostanze, vale a dire le loro relazioni mutue effettivamente sperimentate. Si individua quindi la realtà nei rapporti tra le sostanze, nelle leggi e non più nei fatti. Da qui la potenza ontologica dell'argomentazione

---

<sup>19</sup> F. BACONE, "Praefatio" dell'*Instauratio magna*, in *Opere filosofiche* I, 220.

<sup>20</sup> F. BACONE, "Distributio operis", in *Id.*, 233.

<sup>21</sup> R. DESCARTES, *Discorso del metodo*, AT VI, 18. Sul rapporto di Cartesio con la scienza antica, soprattutto con Aristotele, cfr J.L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*.

<sup>22</sup> F. BACONE, "Distributio operis", in *Opere filosofiche* I, 234.

matematica: le leggi sono enunciate matematicamente. Il principio primo, per Leibniz<sup>23</sup>, è di ordine matematico.

La critica moderna del terzo escluso proviene dal flettersi matematico dell'affermazione ontologica. Questo principio dice che, se una determinata proposizione è vera, la sua contraddittoria è falsa, senz'altra possibile soluzione. Suppone così una perfetta disgiunzione fra i termini contraddittori, i cui significati devono essere chiaramente definiti. Ma la vita sfugge alle definizioni troppo ristrette, e l'univocità logica, necessaria perché la non-contraddizione funzioni, non permette di rendere conto del suo dinamismo interiore. Perfino nelle definizioni più essenziali, un certo gioco si impone. La definizione dell'uomo come 'animale ragionevole' vale per quel che vale; in realtà, gli uomini sono più o meno ragionevoli. Per di più, si trova nell'essere dato una potenza che lo fa tendere verso il non-essere futuro. Ora, poiché dal punto di vista della metafisica l'atto precede lo stato, il non-essere futuro (l'atto totale) precede il fatto (compenetrato di potenza) per dargli il suo senso. Certo il divenire 'è', ma non si oppone al non-essere attraverso la sola via della logica e della non-contraddizione; il non-essere gli è immanente. La ghianda per il fatto di essere una ghianda è già la quercia, ma è una quercia ancora da venire, per il momento una non-quercia.

È dunque ragionevole ricusare il principio del terzo escluso nel caso del divenire, della ricerca scientifica e anche della metafisica. Le antinomie della *Critica della ragion pura* di Kant, che si applicano ai principi che organizzano la natura<sup>24</sup>, mostrano con forza come le tesi contraddittorie della cosmologia non pervengono a distruggersi reciprocamente, ma che esse rimangono tutte ragionevolmente provate. Chi vuole trattare della realtà, l'impoverirà se distrugge uno dei suoi termini contraddittori; occorre piuttosto disporli tutti gli uni in rapporto agli altri sussumendoli sotto un'idea mediatrice, dialettica. La corrente filosofica denominata 'Filosofia dello spirito' assume queste tesi fondamentali. Essa mostra la fecondità della contraddizione nella dialettica. Indica che, nell'atto della riflessione, lo spirito accede a sé a condizione di donarsi in ciò che esso non è. La logica dello spirito è dialettica, inaccessibile al principio di non-contraddizione.

Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, autori di un importante *Trattato dell'argomentazione*, osservano che l'argomentazione retorica delle ricerche contemporanee interrompe «una concezione della ragione e del ragionamento derivata da Cartesio»<sup>25</sup> e che era, a dire il vero, ancora scolastica come ha mostrato Étienne Gilson poi Jean-Luc Marion<sup>26</sup>, sottoposta

---

<sup>23</sup> Per Leibniz, cfr M. SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques. La mathesis universalis* di Cartesio non va così lontano; non la si può confondere con qualche matematismo; essa significa soltanto che per progredire nel sapere in maniera sicura occorre procedere mediante analisi e sintesi (cfr la sua seconda e terza regola del metodo).

<sup>24</sup> E. KANT, *Critica della ragion pura*, a partire da A426/B454.

<sup>25</sup> C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1.

<sup>26</sup> É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*. J.L. MARION, "Traduction" (ecc) di R. DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*.

alla non-contraddizione. La filosofia, quando si è ritenuta degna della scienza moderna, ha dovuto seguire il metodo della scienza allora risplendente, la geometria, che, malgrado le promesse incluse nella forma matematica del sapere, escludeva qualsiasi verosimiglianza e affermava delle certezze poggiandole sull'evidenza razionale. Ma la vita è così lontana dall'approssimativo non evidente? «La natura stessa della deliberazione e dell'argomentazione si oppone alla necessità e all'evidenza, poiché non si delibera là dove la soluzione è necessaria e non si argomenta contro l'evidenza. Il dominio dell'argomentazione è quello del verosimile, del plausibile, del probabile, nella misura in cui quest'ultimo sfugge alle certezze del calcolo»<sup>27</sup>. Se il discorso è aperto ad una conclusione futura, non può sperare di rinchiuderlo in un mondo dato che ridurrebbe la sua ricerca ad un'apparenza provvisoria e senza essere. L'evidenza non sanziona più la validità del suo percorso di accesso. Essa non costituisce più il criterio maggiore della ricerca. Il sapere, benché attraversi fasi di evidenza, si esercita vigorosamente fuori dalle evidenze. Esso persegue senza inutile scetticismo la sua ricerca essenzialmente aperta. La sua ricerca è un percorso e il suo discorso un'azione e non un fatto da concludere.

In questo capitolo, abbiamo sottolineato l'importanza della molteplicità dei discorsi per raggiungere il reale. Al discorso scientifico antico tentato dall'univocità, occorre associare altri discorsi. La razionalità moderna si è fatta inventiva; essa si appoggia sempre più su modelli molteplici, su metafore suggestive e sull'analogia; ne parleremo nei capitoli seguenti. La pluralità dei discorsi rende possibile l'attività inventiva della ragione, che la sillogistica rinchiudeva nella ripetizione dell'identico riducendo le singolarità all'universalità di alcune premesse. L'attenzione del sapere contemporaneo alla pluralità si aggiunge così a ciò che noi abbiamo scoperto a proposito delle parole operatorie, simboli dell'atto spirituale che le parole indicative non riescono mai a recingere nelle loro frontiere.

---

<sup>27</sup> C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1.