

Saggiistica Aracne

I testi qui raccolti sono stati pubblicati originariamente dal mensile nazionale «eco. L'educazione sostenibile» tra il 2006 e il 2008 e, in parte, dal periodico on line «La mescolanza»

Il volume è stato pubblicato con i fondi di ricerca locale dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale DIGSPES di Alessandria

Tiziana Carena

La bottega del linguaggio

Due percorsi per il senso comune
Seconda edizione

Introduzione di
Francesco Ingravalle





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3301-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

II edizione: maggio 2020
I edizione: ottobre 2014

A Stefano Luigi che, all'età di quattro anni, quando gli chiesi — per scherzo — se l'assegno di ricerca andava in porto, mi rispose: « La tua domanda sarà soddisfatta ».

A Stefania che ha dissertato sui linguaggi simbolici della religione dei Bön, il buddhismo tibetano e sui “possessori della corda celeste”, i powo e i nien-jomo.

A nonno Fefo (Stefano Luigi) detto Steu che era del segno dei gemelli, segno governato da Mercurio (Hermes) che, come è noto, è signore della parola.

Indice

- II *Introduzione*
di Francesco Ingravalle

Parte I

La bottega del linguaggio

- 25 Capitolo I
Chi racconta le fiabe si svela
- 29 Capitolo II
Fiaba, il cerchio universale
- 31 Capitolo III
La bottega delle parole

Parte II

Le interviste fantastiche

- 51 Capitolo I
Intervista a Gianvincenzo Gravina
- 55 Capitolo II
Intervista ad Aristotele

- 59 Capitolo III
 Intervista a Immanuel Kant
- 63 Capitolo IV
 Intervista al Marchese De Sade
- 67 Capitolo V
 Intervista al dottor Johann Faust
- 69 Capitolo VI
 Intervista a Karl Marx
- 73 Capitolo VII
 Intervista a Francesco Petrarca
- 77 Capitolo VIII
 Intervista a Charles Darwin
- 81 Capitolo IX
 Intervista a René Descartes
- 87 Capitolo X
 Intervista a Dio
- 91 Capitolo XI
 Intervista a Thomas Hobbes
- 95 Capitolo XII
 Intervista a Niccolò Machiavelli
- 101 Capitolo XIII
 Intervista a Mosè Maimonide

- 105 Capitolo XIV
Intervista a Otto Neurath
- 109 Capitolo XV
Intervista a Santa Klaus
- 113 Capitolo XVI
Intervista a Vincenzo Gioberti e Urbano Rattazzi
- 119 Capitolo XVII
Intervista ad Anassimandro
- 123 Capitolo XVIII
Intervista a Luciano di Samosata
- 127 Capitolo XIX
Intervista e Esopo
- 131 Capitolo XX
Intervista a Sigmund Freud
- 135 Capitolo XXI
Intervista a Ludwig Wittgenstein
- 141 Capitolo XXII
Intervista a Kurt Gödel
- 145 Capitolo XXIII
Intervista a Platone
- 149 Capitolo XXIV
Intervista fantastica a Eraclito

- 153 Capitolo XXV
 Intervista a Tyche, deà della sorte, ovvero, deà della fortuna
- 157 Capitolo XXVI
 Intervista a Adam Smith
- 161 Capitolo XXVII
 Intervista a Galeno
- 165 Capitolo XXVIII
 Intervista al filosofo Blaise Pascal, allo statista Napoleone Bonaparte, a padre Pellegrino Maria Ernetti inventore del cronovisore
- 173 Capitolo XXIX
 Intervista a Platone

Introduzione

di FRANCESCO INGRAVALLE*

Si parla di “senso comune” dal tempo di Aristotele; per lo Stagirita la *koinè aisthesis* è la capacità generale di sentire, sia come coscienza del sentire¹, sia come strumento per cogliere le determinazioni sensibili comuni a più sensi². Anche gli esponenti della scuola stoica concordano con l'immagine aristotelica del “senso comune”, poi consolidata nella tradizione della scolastica medievale araba e latina.

Esiste, tuttavia, un'altra concezione del “senso comune”, quella che Gian Battista Vico desume dalla tradizione latina (Cicerone, *De Oratore*, I, 3, 12; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 5, 4): « Un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano »³. Il concetto è ripreso da Thomas Reid, nella *Ricerca sullo spirito umano secondo i principi del senso comune* del 1764, il quale lo presenta come il principio in grado di fare giustizia dei dubbi filosofici.

Se uniamo la prima concezione del “senso comune” alla seconda possiamo dire che, nel complesso, stiamo parlando della coscienza comune che abbiamo del mondo che

* Università degli Studi del Piemonte Orientale.

1. Cfr. ARISTOTELE, *De somno*, 2, 455 a 13.

2. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 1, 425 a 14.

3. Cfr. G.B. VICO, *Scienza Nuova*, 1744, Dignità 12.

ci circonda, quella coscienza comune che il sapere scientifico, lungi dal considerarla come evidenza, considera come problema. Sembra, dunque, che tra il “senso comune” e la scienza (modellata sulla tradizione galileiano-newtoniana, ma passata al setaccio del falsificazionismo teorizzato da Popper⁴) esista un conflitto non sempre patente, ma indubbiamente assai netto, allo sguardo di un buon osservatore.

Dal tempo della celebre impresa illuministica della *Encyclopédie* diretta da Diderot e D’Alembert la divulgazione getta un ponte tra la scienza e il “senso comune” sciogliendo le brachilogie della prima e smontando non poche convinzioni del secondo. Per fare soltanto un esempio, tratto dalla statistica, se si dice che la probabilità di fare 12 lanciando due dadi è $1/6 \cdot 1/6 = 1/36$, si usa una brachilogia matematica per dire: la probabilità che su ciascun dado compaia il 6 è esprimibile con la frazione $1/6$ e quindi la probabilità che si realizzi l’evento — uscita del 6 e uscita del 6 — è il prodotto di $1/6$ per $1/6$, vale a dire meno del 3%. Teniamo conto del fatto che non tutti i risultati hanno la stessa probabilità di “uscire”, dato che il 12 si ottiene soltanto dalla combinazione $6+6$ ⁵. Potremmo dire che l’utilizzo delle parole rispetto all’utilizzo dei numeri è un esempio di divulgazione, supponendo che tutti comprendano le parole e che non tutti si trovino ugualmente a loro agio con i numeri.

Se le cose stanno così, la divulgazione è una questione di forma: la sostanza scientifica dovrebbe rimanere intatta.

Anche quando approda al modo di esprimersi del senso

4. Di particolare rilievo, per le scienze storico-sociali, è stata la pubblicazione del volume *Miseria dello storicismo* (1944), tr. it. Milano, Feltrinelli, 1975.

5. Cfr. G. SPIRITO, *Matematica dell’incertezza*, Roma, Newton Compton, 1996, p. 27.

comune, la scienza rimane sé stessa. Bacone era convinto che nelle più antiche età della storia umana la scienza si travestisse da favola e potesse essere svelata, attraverso l'interpretazione allegorica, nel suo significato di verità⁶.

Ma, ora che l'interpretazione allegorica non è più — da un bel pezzo — una nostra consuetudine culturale, che cosa dire di quella particolare forma del senso comune rappresentato nella fiaba? Forse che la fiaba è il senso comune del non-ordinario? Che cosa c'è di meno ordinario e, al tempo stesso, di comunemente dato per esistente, nella convenzione fiabesca, del lupo mannaro della fiaba di Cappuccetto rosso? Come nella convenzione teatrale e filmica il non-reale si fa presente ai nostri occhi e alle nostre menti con le fattezze dell'incontro quotidiano, ordinario. E che cosa c'è di più teatralmente ordinario dello sfondamento narrativo della barriera del tempo nella forma delle "intervista fantastiche" inaugurata, a suo tempo, in parte, da Umberto Eco e ripresa, oggi, da Corrado Augias nel suo programma televisivo "I visionari"? Il non-ordinario ci sta di fronte come ordinarietà, come fenomeno e non si può fare nient'altro che riconoscerne la irrealità, come tutti noi abbiamo fatto, un tempo più o meno lontano, con le fiabe.

Una delle scienze umane, l'etnologia, ha, da tempo, uno dei suoi oggetti privilegiati nelle fiabe; mentre l'idea di uno sfondamento della barriera del tempo verso il passato o verso il futuro è stato reso celebre in forma di *fabula aesopica* dallo scrittore americano Rod Serling, ideatore della fortunata serie televisiva nota in Italia, dagli anni sessanta del secolo scorso, con il titolo "Ai confini della realtà." Il carattere puramente immaginario di tale "zona di confine",

6. Cfr. F. BACONE, *La sapienza degli antichi*, testo latino e traduzione a cura di M. Marchetto, Milano, Bompiani, 2000.

ma la sua palpabilità filmica e la nostra reazione emotiva e *riflessiva* ci obbligano a porci un problema: l'immaginazione è mero passatempo, o oggetto di godimento estetico, oppure nel lavoro dell'immaginazione c'è un margine di fecondità *euristica*, dal punto di vista, generale, del sapere, e specifico, delle scienze umane?

L'*euristica* è stata definita, in ambito di teoria estetica, come « una forma di creazione secondaria, in quanto, anziché generare quel che non esisteva, porta alla luce quel che era nascosto »⁷. Supporre che, nell'ambito delle scienze umane, l'immaginazione abbia un margine di fecondità *euristica* e, soprattutto, un ruolo importante da svolgere, significa richiamare alla mente il concetto, elaborato da Charles Wright–Mills, di “immaginazione sociologica”⁸: essa consiste in un'abilità a connettere storia, biografia e struttura sociale cogliendo i nessi che le legano al di là dei condizionamenti propri del mondo vitale del ricercatore. Si tratta di portare alla luce ciò che è nascosto. Ma nulla vieta di pensare che l'invenzione fantastica di biografie “tipiche” possa avere valore euristico non troppo dissimile dalla ricerca sociologica. Le biografie che compongono *L'assommoir* di Emile Zola sono indubbiamente frutto di fantasia, nel senso che, da un punto di vista anagrafico, Gervaise, protagonista del romanzo, non è mai esistita; ma dal punto di vista del *tipo sociale e psicologico* rappresentato, Gervaise è tutt'altro che inesistente⁹.

7. Cfr. A. PLEBE–P. EMANUELE, *Manuale di estetica*, Roma, Armando, 1987, p. 156.

8. Cfr. C. WRIGHT–MILLS, *The Sociological Imagination*, New York, Oxford University Press, 1959, tr. it. *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962.

9. Non a caso Zola scrive nella prefazione: « È un'opera di verità, il primo romanzo sul popolo, senza menzogne, e che del popolo ha perfino

Il filo del ragionamento fin qui seguito ci porta in due direzioni apparentemente prive di ogni relazione e in piena violazione delle barriere del tempo: la teoria aristotelica della poesia e la teoria weberiana dei “tipi ideali”. Due direzioni che dovrebbero chiarire che cosa significhi uso *critico* dell’immaginazione, costruzione di modelli narrativi rilevanti per una riflessione sull’essere sociale complementare rispetto alla riflessione basata sui metodi quantitativi (perché volta a portare alla luce i *significati* del vivere sociale oltre le *misurazioni* del vivere sociale).

Nel capitolo 9 della *Poetica* Aristotele afferma:

Lo storico e il poeta non si distinguono nel dire in versi o senza versi [...]; si distinguono invece in questo: l’uno dice le cose avvenute, l’altro dice le cose quali possono avvenire. Per questo la poesia ha maggiore rilievo conoscitivo ed è più rilevante della storia: la poesia dice gli universali, la storia i particolari. Il fatto che a qualcuno che possiede una certa qualità succeda di dire o di fare qualcosa che ha una certa qualità, verosimilmente e necessariamente lo raffigura la poesia e poi assegna i nomi. Particolare è, invece che cosa fece o che cosa subì Alcibiade.¹⁰

Che cosa significa *pòiesis*, in greco? E siamo obbligati a leggere il termine “universale” (*tà kathòlou*) alla luce delle speculazioni metafisiche del tempo della “disputa sugli universali”, cioè sulla consistenza ontologica dei concetti generali che ha caratterizzato il pensiero filosofico mediolatino tra la fine del secolo XI e il secolo XII¹¹?

l’odore». Cfr. E. ZOLA, *L’assommoir*, tr. it. di E. Aldini, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 6.

10. Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 9, 51 b 1–11.

11. La disputa si accese dalla lettura della *Isagoge* del neoplatonico greco Porfirio, introduzione alle *Categorie* di Aristotele che era stata tradotta in lingua latina da Aulo Manlio Severino Boezio. Cfr. PORFIRIO, *Isagoge*, a cura

Pòiesis potrebbe essere reso con “produzione” nel senso che essa porta alla presenza cose che presenti non sono, significato che si coglie nel latino *producere*, italiano “produrre” che significa “portare davanti”, cioè dalla latenza alla presenza dello sguardo e dell’ascolto. In questo senso, il termine abbraccia l’intero universo delle tecniche e delle arti figurative, della parola e la stessa musica, in stretto rapporto con la *mimesi*¹².

Quanto all’“universale”, è sufficiente pensare alla nozione weberiana di “tipo ideale” come « costruzione concettuale per la misurazione e la caratterizzazione sistematica di connessioni *individuali*, cioè significative nella loro singolarità, come a esempio il Cristianesimo, il capitalismo ecc. »¹³. Certo, è la nozione di universale comune anche al nominalismo tardo-medievale (Roscellino, ma ancora di più Guglielmo di Ockham) che non risulta del tutto incomponibile con la visione aristotelica, non appena si pensi che l’universale, raccogliendo ciò che più individui hanno in comune rispetto ad altri e costruendo specie e generi, porta dalla latenza alla presenza realtà oggettive e non procede arbitrariamente, costruendo una classificazione, una tassonomia che permette di cogliere aspetti che, diversamente, non appaiono.

di G. Girgenti, testo greco a fronte e traduzione italiana, Milano, Rusconi, 1995 (contiene anche la versione latina di Boezio in appendice). I temi della disputa sono presentati in *Universali, disputa degli*, N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1971.

12. Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, capp. 1–5 e la voce *Imitazione* di S. Velotti in G. Carchia e P. D’Angelo, *Dizionario di estetica*, Roma–Bari, Laterza, 1999.

13. Cfr. M. WEBER, *L’oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904) in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. Torino, Einaudi, 1997, p. 120.

Ora, il poeta, lo scrittore, nel momento in cui intende stimolare processi di identificazione con i suoi personaggi da parte dei lettori, intende costruire non una narrazione del mero e irripetibile individuale, ma costruire un “tipo” sovra-individuale. Esiste, dunque, un nesso tutt’altro che tenue tra costruzione scientifica e costruzione poetico-narrativa; la differenza risiede nel fatto che lo scienziato non si propone di stimolare processi di identificazione, ma processi di comunicazione con il proprio lettore. Ma quale processo di comunicazione può riuscire se non si crea un campo comune, se, in una certa misura, chi legge non riesce a “mettersi nei panni” di chi scrive? Se è così il lavoro scientifico e il lavoro artistico hanno in comune proprio quello che Aristotele indicava come il tratto peculiare della poesia.

L’universale, come “modello”, strumento del lavoro del poeta aristotelico e del sociologo weberiano, costituisce un punto di riferimento per orientarsi nel flusso dei fenomeni sociali e culturali e una base per giudicare in merito a essi. Di qui, come si vede, la funzione critica dell’immaginazione (ove per “funzione critica” si intende l’analisi dei fenomeni sociali e culturali e il giudizio su di essi formulato sulla base di una scala di valori data e conforme alla razionalità sostanziale¹⁴) che può essere pensata, oggi, in nome di una tradizione che affonda le proprie radici nel cristianesimo, dell’umanesimo e nelle aspirazioni della democrazia sociale¹⁵.

14. Cfr. M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione* (1947), tr. it. Torino, Einaudi, 1974.

15. Si veda la raccolta K. MARX, *L’alienazione*, a cura di M. Musto, Roma, Donzelli, 2010. La linea di continuità fra cristianesimo, liberalismo sociale, socialismo e anarchismo è stata ravvisata polemicamente per la prima volta da F. Nietzsche, *L’anticristo* (1888), tr. it. Milano, Adelphi, 1975.

Lo scienziato, il pittore, lo scultore, il musicista e il romanziere usano l'immaginazione (che potremmo denominare come i greci antichi *phantasia*) in modo diverso, perché diverse sono le loro finalità.

Agostino scrive che

le immagini sono prodotte dalle cose corporee e tramite le sensazioni; queste, una volta ricevute, si possono con grande facilità memorizzare, distinguere, impiccolire, ingrandire, ordinare, disordinare, riassembleare come piace alla mente.¹⁶

Lo segue lo scrittore romantico Novalis quando afferma che « la fantasia non è legata al presente, né al contatto di stimoli anteriori »¹⁷. Abbiamo, dunque, una immaginazione, una costruzione di immagini, variamente finalizzata; nelle scienze umane e nella letteratura la finalizzazione è la comprensione, empatica o non empatica della realtà umana. L'immaginazione, nelle sue funzioni ordinatrici (creare una trama, creare una tassonomia) procede analogamente alla procedura che struttura un modello; C.G. Hempel (1905–1997), l'ultimo dei grandi epistemologi neopositivisti, descrive il modello come una disposizione caratterizzata dall'ordine degli elementi di cui si compone, anziché dalla natura degli elementi che lo compongono; uno degli elementi che lo caratterizzano è la somiglianza, oppure l'analogia, con la realtà che è destinato a spiegare o a descrivere¹⁸.

In altri termini, l'immaginazione non deve presentarsi al tribunale della storia; non è soltanto Aristotele a rilevarlo,

16. Cfr. AGOSTINO, *De vera religione*, 10, 18.

17. Cfr. NOVALIS, *Fragmente*, n. 537.

18. Cfr. C.G. HEMPEL, *Aspects Of Scientific Explanation*, New York, MacMillan, 1965, p. 445, n. 28.

ma anche uno dei più rappresentativi filosofi dell'illuminismo, Denis Diderot, il quale nel suo *Éloge de Richardson* scrive: « Da questo punto di vista, oserei dire che spesso la storia è un cattivo romanzo e che il romanzo, come tu [Richardson] l'hai scritto, è una buona storia »¹⁹. In certi casi, un romanzo riesce a cogliere l'essenziale meglio di una monografia. Ma qual è l'essenziale? Secondo la lezione aristotelica la riproduzione della realtà non coglie l'essenza di ciò che essa riproduce perché coglie le particolarità irripetibili e transeunti. L'essenza, o immaginazione, o modello, o tipo ideale, è certamente una costruzione intellettuale... ma non arbitraria. Essa esprime un ché di inesistente nello spazio e nel tempo, ma se essa fosse mero arbitrio, la realtà, anche nei suoi aspetti individuali sarebbe diversa da quello che è. L'uomo non esiste come animale razionale indicabile a dito, ma se animalità e razionalità fossero puro arbitrio e non caratteristiche comuni, anche il singolo individuo non sarebbe quello che è. L'universale indica quello che una singola cosa è e quello che potrà essere, nel tempo e nello spazio. La poesia indica come le cose *possono e potranno* essere. Ora, come le cose possono essere è proprio quella dimensione che “potrebbe trovarsi ai confini della realtà” se per realtà intendiamo il dato individuale, in sé concluso, sigillato dalle date estreme della nascita e della morte, mentre il possibile sarebbe lo sforzo di fare interagire ciò che è individuale e in sé concluso con una dimensione spazio-temporale a lui estranea — ma non del tutto, se l'individuale di cui parliamo è un classico del pensiero o della letteratura, o della scienza. E questo è il tipo di interazione tentato dalle “Interviste fantastiche” e dalla non meno fantastica “bottega del linguaggio”. Ci si

19. Cfr. D. DIDEROT, *Oeuvres*, III, ed. 1821, p. 18.

sforza di far parlare il classico non soltanto alla luce di quello che ha detto, ma anche alla luce di quello che potrebbe dire se fosse qui e ora. Analogamente ci si sforza di far parlare il linguaggio di fronte alle esigenze di una clientela che acquista parole come se fossero oggetti, merci.

Ma che senso ha questo “esperimento mentale”? Che cosa si cerca veramente con la proiezione del passato nel presente? Il lume che può venire dalla voce di chi è andato con la riflessione presso le radici dell’esistenza, con una sorta di “esperimento mentale”. E quale “valore di verità” sarebbe possibile assegnare a un simile “esperimento mentale” di proiezione del passato nel suo futuro, cioè nell’attuale presente? Gli enunciati del passato sul presente, ottenibili con tale proiezione, senza che il passato diventi completamente presente, ma si affacci soltanto al presente, sono indecidibili, nel senso voluto da Aristotele a proposito degli enunciati con il verbo al futuro nel celeberrimo capitolo 9 del *De interpretatione*: « Nel caso delle cose che non sono, ma possono essere o non essere »²⁰ è sensato pronunciare un giudizio di indecidibilità; veramente Hobbes ha detto quanto riferito nell’intervista che lo riguarda? Se egli fosse presente, sì. Ma può essere presente? Dipende: con le sue opere certamente. Le sue opere sono la cristallizzazione del suo vissuto che termina nel 1679. Soltanto allora, con la morte, egli diventa effettivamente il Thomas Hobbes che conosciamo e che il metodo storico-critico presenta davanti alle nostre menti. E se Hobbes potesse,

20. Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 9, 19 b 4. Sulle interpretazioni del capitolo 9 cfr. V. CELLUPRICA, Il capitolo 9 del *De interpretatione* di Aristotele, Bologna, il Mulino, 1975 (la rassegna copre l’arco di tempo 1930–1973); P.L. DONINI, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1989; T. CARENA–F. INGRAVALLE, *Per una morfogenesi dell’evento*, Roma, Aracne, 2012, capp. IV e V.

dal punto di eternità raggiunto, guardare al “dopo 1679”? Può farlo? Certamente: diventando, a opera di qualcuno, il personaggio di una trama narrativa in forma di intervista.

Nella “bottega del linguaggio” non si gioca con il tempo, ma con il linguaggio, e si assume come massima che « le idee sono per definizione quelle cose che esistono solo quando le pensiamo ». E come le idee, così anche le parole che, a questo punto, possono entrare ad affollare lo scaffale immaginario della bottega e fungere da disvelamento del nostro modo di essere. Tali le parole, quali gli atteggiamenti nei confronti del mondo che, wittgensteinianamente, è « la totalità di tutto quello che accade »²¹.

21. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963, p. 11.