

**Alfonso Di Prospero**

*L'ordine della natura e la struttura del linguaggio*

ABSTRACT: *In this paper the relationship between the issue of induction and the patterns of communication will be inquired. The basic idea is that the process of communication is intrinsically linked with the use of the topic-comment structure, and this linguistic pattern conducts the human mind to retain that the reality is ontologically organized in substances (or individuals) and accidents (or more generally, properties). It is proposed that the ontological meaning of the laws of nature can be better explained by the attempt to show that other patterns of thought are available. So it will be proposed a semantics that is based more substantially on names, and not on propositions or topic-comment structures. Our instinctive trust in laws of nature is interpreted as the consequence of the ontological connections between the respective references of the names. Some ideas of Emanuele Severino are put in comparison with this theoretical sketch.*

KEYWORDS: *laws of nature, patterns of communication, ontology.*

## **1. Essere e natura**

Si esprime in genere l'opinione che, nel corso di tutta la storia del pensiero filosofico, uno dei tentativi più radicali di negazione del darsi stesso di un mondo della natura sia stato quello attuato da Parmenide nel V sec. a.C. Contro questa lettura, per quanto diffusa, possono portarsi gli studi di esegeti come Mario Untersteiner e Luigi Ruggiu<sup>1</sup>, che ritrovano in Parmenide una concezione della *Doxa*, e quindi della natura, di segno molto più positivo. Nell'opera di Emanuele Severino, si trova poi una riformulazione di alcune delle tesi di Parmenide che va nettamente a favore della possibilità di un recupero del valore dei contenuti dell'esperienza, che sono semmai innalzati alla condizione di 'eterni', anche se il significato della loro condizione (per esempio il significato del loro 'apparire' e 'sparire') deve essere ricalibrato e rivisto rispetto alle assunzioni che si danno in alternativa nel pensiero filosofico come nel senso comune.

Oggetto della nostra analisi sarà, in primo luogo, un dato di fatto che – a nostro avviso – non può che essere giudicato incontestabile (nonostante critiche ben

<sup>1</sup> M. Untersteiner, *Parmenide*, Firenze, La Nuova Italia, 1958; L. Ruggiu, *Nostos. L'essere e gli enti*, Milano-Udine, Mimesis, 2014<sup>2</sup>.

note come quella di Popper): quella dell'esistenza di *leggi di natura*, che almeno tendenzialmente possono essere utilmente indagate attraverso un ragionamento di tipo induttivo. La relazione di questa tematica con il pensiero di Severino e di Parmenide sta nel fatto che la categoria dell'immutabile e dell'eterno, invece che nei termini fatti valere da questi filosofi, sarà qui concepita come esplicantesi, appunto, nel darsi di leggi di natura. Assumendo come punto di partenza una griglia ontologica diversa da quelle più diffusamente accettate, si cercherà di mostrare che il significato implicito della descrizione della natura come organizzata secondo leggi e uniformità che distribuiscono gli enti e le loro proprietà secondo un ordine essenzialmente regolare è quello di una costituzione ultima della realtà come fondata su elementi – che, con Wittgenstein, possiamo definire la “sostanza del mondo”<sup>2</sup> – che hanno appunto la caratteristica dell'immutabilità.

Un modo comune di procedere, in filosofia, è quello di effettuare un confronto tra posizioni teoriche che, per quanto nate e sviluppatesi in modo indipendente, sembra che possano esibire delle affinità. Rilevare morfologicamente somiglianze e differenze può essere uno strumento euristico utile per intravedere delle possibilità di critica o di approfondimento. Il limite di questo metodo è che a volte, nel momento in cui ci si impegna a mostrare le possibilità che si aprono all'indagine, si sceglie però subito di ripiegare su una strategia espositiva che, limitandosi al semplice accostamento, rinuncia intenzionalmente a percorrere con maggiore determinazione gli spazi esplicativi alla cui apertura pure si potrebbe contribuire. Anche nel nostro caso, i confronti che istituiremo presenteranno un limite di questo genere. In realtà, pur dandosi dei punti di contatto di assoluto rilievo tra le diverse posizioni che considereremo, un'analisi più precisa della valenza da dare a questo confronto non potrà comunque essere tentata in questo lavoro: il terreno su cui si muove la riflessione di Severino è così vasto e insieme così estremamente scosceso e impervio da rendere obbligatoria una cautela che, nel nostro caso, deve essere tanto maggiore perché si può avere in effetti l'impressione che categorie concettualmente *differenti* (in quanto applicate nella lettera dei testi) siano comunque utilizzate per esprimere un'intuizione di base che è – forse però solo in profondità – molto simile.

Per questo, ciò che tenteremo di fare non sarà altro che presentare quello che formalmente si limiterà soltanto ad essere un paragone tra due visioni simili ma differenti, pur contando sul fatto che una comune ispirazione apparirà con tratti che la renderanno riconoscibile – riteniamo – con una certa facilità.

Di Severino utilizzeremo soprattutto *La struttura originaria* (nell'edizione del 1981)<sup>3</sup>. I passaggi che si trovano nella sua esposizione e che qui saranno presi in maggiore considerazione sono quelli che riguardano il suo modo di concepire il rapporto di predicazione:

questa lampada è accesa. ( $A \text{ è } B; A = B$ ). Ma questa lampada, cui conviene l'essere accesa, non è una lampada cui non convenga l'essere accesa, cioè non è un esser lampada che sia

2 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), in Idem, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), tr. it. di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1964, prop. 2.021.

3 E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981<sup>2</sup>.

separato dal suo essere acceso [...]. Dire che questa lampada è accesa significa dunque che l'essere accesa conviene non semplicemente a questa lampada, ma a questa-lampada-che-è-accesa [...]. Il dire non è la sintesi di soggetto e predicato [...] ma è l'identità tra la relazione del 'soggetto' al 'predicato' e la relazione del 'predicato' al 'soggetto'.<sup>4</sup>

Più in generale: “questa lampada è il suo essere insieme agli oggetti di questa stanza (ossia della totalità finita in cui questa stanza consiste). E questa lampada è il suo essere insieme al tutto”<sup>5</sup>. Inoltre:

l'isolamento del soggetto dal predicato (l'isolamento per il quale il predicato, convenendo al soggetto isolato, è *in ogni caso* un diverso che viene identificato a ciò da cui è diverso) è lo stesso isolamento della relazione soggetto-predicato dall'identità originaria tra relazione soggetto-predicato e relazione predicato-soggetto.<sup>6</sup>

Queste osservazioni di Severino sono strettamente collegate a quelle che sono le linee fondamentali del suo pensiero: “il non isolamento del qualcosa (A, 'soggetto') dal qualcosa (A, B; 'predicato') che esso è implica il loro nesso necessario e l'eternità del loro nesso. Che questo albero sia verde, che ora sia giorno, che il cielo sia nuvoloso, che questa lampada sia accesa, sono nessi necessari ed eterni”<sup>7</sup>.

Come è ben noto l'idea di fondo è quella di un “ritornare a Parmenide”, per cui si ammette che “se l'essere diviene (si genera, si corrompe), *non è*”<sup>8</sup>. Per esempio:

il non essere un nulla conviene a questa lampada in quanto essa è questa lampada, e pertanto questa lampada (o un qualsiasi fattore o elemento che la costituisca) *non può* diventare nulla, ossia non può essere nulla. E viceversa: se, quando questa lampada si distrugge, *qualcosa* diventa nulla, e quindi è nulla (e qualcosa deve pur diventare nulla, se si deve tener ferma la distruzione di questa lampada) accade allora che l'essere (ossia quella negazione del nulla, che è il qualcosa) si identifichi al nulla.<sup>9</sup>

“L'Occidente pensa che il qualcosa è altro da sé, non solo perché isola soggetto e predicato, ma anche perché pensa che la loro relazione sia prodotta dal divenire, che facendo uscire dal nulla la loro relazione fa uscire dal nulla anche il predicato in quanto appartenente alla relazione originariamente nulla”<sup>10</sup>. Per comprendere meglio il significato della predicazione, leggiamo che cosa Severino scrive sempre a proposito dell'esempio di una lampada che risulta essere accesa, riferendosi alla fattispecie per cui

essa *permane* anche oltre la situazione in cui 'essa' è accesa. Questo 'essa' indica ciò che è *comune* a questa lampada accesa e a ciò che di questa lampada accesa permane

4 Ivi, pp. 29-30.

5 Ivi, p. 145.

6 Ivi, pp. 30-31.

7 E. Severino, *Tautótēs*, Milano, Adelphi, 1995, p. 136.

8 Idem, *Ritornare a Parmenide*, in Idem, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995<sup>2</sup>, pp. 19-61, qui p. 29.

9 Idem, *Poscritto*, in Idem, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133, qui p. 66.

10 Idem, *Tautótēs*, cit., p. 131.

quando questa lampada non è più accesa: ciò che è comune alle due differenti questioni [...] al di fuori del nichilismo la permanenza è il progressivo apparire delle questioni differenti unificate dall'elemento comune – dove ogni questione è un eterno.<sup>11</sup>

Per quanto riguarda l'apparire, leggiamo nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*:

questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere: l'apparire non attesta altro che una successione di eventi [...]. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più*. Dopo l'ultimo fuoco, la cenere; vuol dire: quando l'ultimo fuoco non appare più, appare la cenere. Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta*.<sup>12</sup>

“Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo apparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile”<sup>13</sup>. Contro questa tesi, si può considerare tipica l'obiezione di Vincenzo Vitiello:

le cose, 'eterne', [per Severino] compaiono e scompaiono. Quindi: quando esse compaiono, o cominciano ad apparire, sopraggiunge [...] a esse l'apparire. [...] Non vedo [...] come si possa sostenere che l'orizzonte totale del Tutto non divenga, quando in esso v'è il gran movimento del 'sopraggiungere' e dell'aggiungersi' [...]. Divenire e tempo non hanno diritto di cittadinanza nella filosofia di Severino, se non come errore [...]. E qui dico del divenire come comparire e scomparire dell'eterno, non già come uscire ed entrare dal e nel nulla.<sup>14</sup>

Per quanto riguarda il modo di concepire la natura – e le leggi di natura –, nella concezione di Severino è essenziale richiamare le sue tesi riguardo alla tecnica e alla scienza.

L'ἐπιστήμη unisce [...] in sé due tratti contrastanti [...]. Da un lato essa pensa l'ente come oscillazione tra l'essere e il niente [...] ma l'ἐπιστήμη vuole inoltre stabilire in modo incontrovertibile la struttura fondamentale del contenuto oscillante, intende cioè aprire il 'vero' senso della totalità dell'ente. È appunto questo senso totale dell'ente che rende impossibile il divenire e che finisce con l'essere tolto dalla coscienza dell'evidenza' del divenire.<sup>15</sup>

Posto che “l'ἐπιστήμη vuole essere conoscenza non ipotetica e incontrovertibile della totalità dell'ente”<sup>16</sup>, “tutto ciò che ancora non è uscito dal niente è anticipato e precontenuto, quanto a ciò che esso in verità è, nel sapere incontrovertibile”<sup>17</sup>.

11 Idem, *La struttura originaria*, cit., p. 41.

12 Idem, *Poscritto*, cit., p. 86.

13 Ivi, p. 89.

14 V. Vitiello, *La logica dell'inerenza di Emanuele Severino*, in E. Severino, V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 56-78, qui p. 62.

15 E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p. 46.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

“L’ipotesi, lo sperimentalismo e il particolarismo della moderna scienza della natura sono il risultato inevitabile del contrasto che costituisce l’ἐπιστήμη greca”<sup>18</sup>. “In quanto l’ente esce dal niente, ogni anticipazione del divenire e del processo dell’esperienza non può essere che un’*ipotesi*, un’anticipazione cioè che non predetermina e non vincola, ma, all’opposto, è verificata o falsificata dal divenire degli enti quale di volta in volta si lascia sperimentare”<sup>19</sup>.

Il contrasto è tra “volontà di potenza che si sa come teoria incontrovertibile” e “volontà di potenza che si sa come volontà di potenza [...] e che, in quanto volontà, non anticipa il divenire in una contemplazione incontrovertibile, rendendolo quindi impossibile, ma si inserisce in esso e lo intensifica”<sup>20</sup>.

Le ‘leggi naturali’ diventano pertanto anticipazioni ipotetiche del divenire, la cui ‘verifica’ è il loro non essere ancora ‘falsificate’ dall’imprevedibile farsi storico dell’ente. Per guidare il modo in cui l’ente esce e ritorna nel nulla, è *necessario* liberarsi da ogni teoria incontrovertibile del tutto. In quanto essa è soppressione del divenire [...] essa non può nemmeno, in quanto tale, proporsi di intervenire nel divenire degli enti. [...] La civiltà della tecnica progetta il dominio della totalità dell’ente non nel senso che in questo progetto resti incontrovertibilmente anticipato il tutto, ma nel senso che questo progetto è *in sé* (e questo ‘in sé’ ha la possibilità di diventare ‘per sé’), il riconoscimento che ogni ente è un uscire e un ritornare nel niente, e che quindi la totalità dell’ente può essere dominata solamente sul fondamento di un sapere sperimentale della parte.<sup>21</sup>

Era opportuno che queste citazioni venissero riportate con ampiezza, oltre che per l’estrema densità della prosa di Severino, anche perché ci sembra che testimonia il darsi di uno spazio per provare ad esplorare quello che appare quasi come un *altro* corno del dilemma, quello per cui l’ἐπιστήμη possa continuare a guardare se stessa nel senso del fondazionalismo (nei termini di Severino, come sapere dell’“incontrovertibile”), ma accompagnandosi ad un’autocomprensione del sapere della scienza – e delle leggi di natura – coerente e in accordo con la logica del fondazionalismo. Il modo in cui cercheremo di ottenere questo risultato sarà illustrato nelle sezioni seguenti.

## 2. La natura e il linguaggio

Il significato da darsi all’osservazione del mondo della natura è stato al centro anche delle polemiche di Bertrand Russell e George Edward Moore, che accanitamente hanno criticato Francis Herbert Bradley:

Bradley aveva affermato che qualsiasi cosa in cui crede il senso comune è mera apparenza; noi passammo all’estremo opposto, e pensammo che è reale ogni cosa che

18 Ivi, p. 49.

19 *Ibidem*.

20 Ivi, p. 51.

21 Ivi, p. 52.

il senso comune, in quanto non influenzato dalla filosofia e dalla teologia, suppone che sia reale. Con il senso di fuggire da una prigione, ci permetteremo di pensare che l'erba è verde, che il sole e le stelle esisterebbero anche se nessuno ne fosse consapevole. Il mondo, che era stato fino ad allora scarno e logico, d'improvviso divenne ricco, vario e solido.<sup>22</sup>

In realtà Bradley rifiutava la lettura che Russell dava delle sue tesi sulle relazioni<sup>23</sup>. È interessante però osservare che la teoria del giudizio di Bradley si presta in effetti ad essere accostata per diversi aspetti a quella di Severino<sup>24</sup>.

Da Bradley noi prenderemo qui soprattutto la sua celebre argomentazione basata sul *regresso* che si dovrebbe affrontare per poter definire coerentemente il concetto di relazione. Nella versione che qui utilizzeremo: per dire che *i relata*, per esempio A e B, sono in una relazione R, dovremmo prima aver detto che A è in una certa relazione con R, diciamo R<sup>1</sup>, e B è in una certa altra relazione con R, diciamo R<sup>2</sup>. Per ciascuno di questi nuovi termini dovremmo procedere nuovamente a stabilire nuove relazioni, e così via<sup>25</sup>.

A noi sembra che l'argomentazione che porta al 'regresso' sia fondamentalmente corretta e rigorosa. Piuttosto, può essere assai utile cercare delle ragioni di ordine psicologico per spiegare se – eventualmente – alla base delle nostre convinzioni intuitive – di cui Russell e Moore hanno cercato di farsi interpreti, a nostro avviso però con argomentazioni dubbie – non stiano dei fraintendimenti o dei fattori che hanno generato equivoci più o meno sistematici.

L'idea che qui vorremmo proporre è la seguente. Richard Gaskin considera l'eventualità di un linguaggio "agglomerativo" [*"agglomerative"*], diverso da uno "proposizionale" [*"sentential"*] perché riducibile ad una pura lista di nomi<sup>26</sup>.

22 B. Russell, *My Mental Development*, in *The Philosophy of Bertrand Russell*, a cura di P. Schilpp, Evanston, Open Court Publishing Company, 1944, pp. 1-20, qui p. 12 (traduzione dell'autore).

23 Cfr. per esempio S. Candler, N. Damnjanovic, *The Tractatus and the Unity of the Proposition*, in *Wittgenstein's Early Philosophy*, a cura di J. Zalabardo, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 64-98; S. Candler, *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007; B. Russell, *Theory of Knowledge, The 1913 Manuscript*, a cura di E. Ramsden Eames e K. Blackwell, London-New York, Routledge, 1992; D. Pears, *The Relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theory of Judgment*, in "The Philosophical Review", LXXXVI (1977), n. 2, pp. 177-196; D. Pears, *Russell's 1913 Theory of Knowledge Manuscript*, in *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*, a cura di C. Savage e C. Anderson, Minneapolis, Minnesota University Press, 1989, pp. 169-182; D. Sacchi, *Unità e relazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1981.

24 Per un confronto tra Severino e Bradley cfr. A. Stella, *Il concetto di 'relazione' nell'opera di Severino, a partire da La struttura originaria*, Milano, Guerini, 2018, pp. 129 ss.

25 F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, London, Sonnenschein, 1893<sup>2</sup>, p. 21.

26 R. Gaskin, *The Unity of Declarative Sentence*, in "Philosophy", LXXIII (1998), n. 283, pp. 21-45, qui p. 22. Viene presa in considerazione anche la possibilità di un linguaggio "ortografico", che però non è qui rilevante. Una discussione molto acuta e accurata di questioni sostanzialmente simili, con riferimento al pensiero greco antico, è in P. Laschia, *L'articolazione linguistica*, Roma, Carocci, 1997.

Aldo Stella, commentando le nozioni di analisi e sintesi, unificazione e relazione, ne *La struttura originaria*, così esprime il punto:

l'unificazione non è una semplice *giustapposizione*, ma un'autentica *relazione*, la quale non compie la semplice operazione del 'mettere insieme' ciò che prima era separato. Nell'unificare, o nel relazionare, si deve produrre un'intrinseca *trasformazione* degli unificati (relati), perché, se così non fosse, nessuna unificazione (relazione) si sarebbe realizzata.<sup>27</sup>

L'autore sostiene che bisogna evitare di intendere "i termini *come se* fossero due identità distinte e autonome ('A' non è 'B'), ma, insieme e contraddittoriamente, *come se* l'un termine si fondasse sull'altro ('A' c'è perché c'è 'B'; 'A' non può stare senza 'B')", perché altrimenti si starebbe cercando di conciliare "l'*indipendenza* dei termini con la loro reciproca *dipendenza* e cioè [...] ciò che è in sé *inconciliabile*"<sup>28</sup>.

Noi vorremmo chiedere: è possibile concepire un sistema di rappresentazione che ricorra solo a forme di tipo *agglomerativo*? Un linguaggio – e un pensiero – che si servissero solo di tali strumenti, sarebbero immaginabili?

Un dato che viene spontaneo richiamare è quello che riguarda lo studio fatto in linguistica degli universali del linguaggio, in particolare di quello costituito dalla forma tema-commento, per cui un messaggio viene ad avere forma (almeno) "bipartita"<sup>29</sup>.

Ci si può domandare se il motivo per parlare di un 'universale' della forma tema-commento debba essere di tipo empirico (cioè il dato – che riscontriamo *a posteriori* – della sua diffusione in tutte le lingue) e se, all'interno di ciascuna lingua, esso valga soltanto per una *parte* dei messaggi che si realizzano nella comunicazione oppure no.

La risposta che possiamo dare è che, se su di un piano strettamente linguistico l'universale della forma tema-commento è certamente applicabile solo ad una parte dei messaggi di ogni lingua, su di un piano logico-cognitivo la situazione sembra essere radicalmente diversa. È vero infatti che posso facilmente avvantaggiarmi della comprensione di messaggi che in senso strettamente linguistico sono non-composti (per esempio quando una pattuglia della Polizia mi intima "Stop"), ma sul piano logico-cognitivo è chiaro che posso comprendere in modo adeguato questi messaggi soltanto se dispongo di ulteriori informazioni (nell'esempio: devo sapere in quale punto della strada si trova il parlante che grida "Stop", dato che è a questa posizione che – grosso modo – è associato l'ordine di non proseguire oltre la mia marcia), secondo un tipo di prospettiva che è stata ampiamente discussa per esempio da Karl Bühler<sup>30</sup>. Quello che noi, con più esattezza, vorremmo osservare è che posso immaginare un caso in cui un parlante emetta un messaggio composto da un unico elemento  $\alpha$ , ma deve darsi allora una tra le due situazioni: o conosco

27 A. Stella, *op. cit.*, p. 42.

28 *Ibidem*.

29 C. Hockett, *The Problem of Universals in Language*, in *Universals of Language*, a cura di J. H. Greenberg, Cambridge, M.I.T. Press, 1966, pp. 1-29, qui p. 23.

30 K. Bühler, *Teoria del linguaggio* (1934), tr. it. di S. Cattaruzza, Roma, Armando, 1983.

il significato di  $\alpha$  (diciamo, A), oppure non lo conosco. Per ‘conoscere’ si intende: sapere per che cosa l’espressione sta, e sapere per che cosa l’espressione sta è una condizione che comporta la conoscenza di un fatto, cioè di A. In breve, se conosco già il significato di  $\alpha$  (cioè A), il suo utilizzo da parte di un interlocutore all’interno di un ipotetico messaggio che non contenesse assolutamente altri elementi sarebbe *inutile*. Dato che si suppone che il messaggio è semplice, il significato non può essere modificato senza diventare semplicemente *altro*, ma dato che per capire un messaggio composto (solo) da  $\alpha$  devo conoscere già il fatto che corrisponde ad  $\alpha$ , ne segue che il contenuto di informazione che mi viene trasmesso è un contenuto che io già possiedo. Se invece *non* capisco il significato di  $\alpha$ , è evidente che non può esserci comunicazione (o perlomeno non *attraverso* il segno  $\alpha$ ). Una comunicazione che dovesse avvenire per mezzo di un messaggio semplice, cioè non della forma tema-commento, sarebbe o inutile (perché farebbe riferimento ad un contenuto già noto a parlante e ricevente) o impossibile (quando il ricevente non conoscesse già il contenuto che costituisce il significato dell’espressione  $\alpha$ ). Ma un messaggio della forma tema-commento (diciamo, “ $\alpha \beta$ ”) sarebbe in grado di aggirare questi vincoli? Prima di provare a rispondere, vorremmo chiedere al lettore la pazienza di seguire ancora alcuni passaggi del ragionamento. Dopo – riteniamo – avremo gli elementi necessari per dare la risposta.

L’idea di fondo che vorremmo proporre è che il linguaggio, che si organizza intorno alla forma tema-commento perché deve rispondere all’esigenza di permettere la trasmissione di contenuti d’informazione *nuovi* da un parlante ad un altro, diventa un fattore in grado di condizionare e modellare il pensiero e così, di conseguenza, le stesse convinzioni metafisiche implicite delle persone. Alla forma tema-commento viene cioè fatta corrispondere una strutturazione ontologica del reale che lo ripartisce – essenzialmente – in individui e proprietà (o nella versione di Aristotele: sostanze e accidenti). Viene cioè proiettato sulla realtà un principio di organizzazione che di per se stesso riguarda – per motivi strettamente funzionali – solo il linguaggio e la comunicazione. Dovremmo invece provare ad immaginare un tipo di ontologia in cui al centro della concettualizzazione vi sia non ciò che corrisponde alle espressioni della forma tema-commento (in particolare: proposizioni, cui corrispondono, nei termini di Wittgenstein, stati di cose), ma piuttosto ciò che corrisponde a nomi, quindi entità ontologicamente semplici (nei termini di Wittgenstein: oggetti). Il risultato di questo sforzo – a noi sembra – può spingere – abbastanza inaspettatamente – a interessarsi al problema rappresentato dal principio d’induzione e dalle leggi di natura.

Il punto è il seguente. In forza dell’argomentazione di Bradley, non può concepirsi una relazione tra elementi che modifichi la natura ontologica e il contenuto dei *relata*. Ne segue che una ‘proposizione’, per esempio “A è B”, deve risolversi in qualcosa del tipo “A, B”. Ma dato che A e B sono elementi di una collezione all’interno della quale nessun membro può modificare la natura, il contenuto e il significato degli altri, ne segue che, qualunque altro elemento venga aggiunto (C, D, E, ecc.), A e B devono rimanere immutati. Viene confermata così la tesi di Wittgenstein per cui “[g]li oggetti formano la sostanza del mondo [...] essi non possono essere composti” (prop. 2.021).



Ma si pongono anche le condizioni per affermare una descrizione del reale che ne individua i costituenti in unità ontologiche che hanno il carattere dell'eternità e dell'immutabilità, muovendo così verso una concezione che può essere affiancata a quella di Severino e, a nostro giudizio, anche di Parmenide (purché si riconosca che la *Doxa* in Parmenide non è affatto semplicemente illusione). Una volta che i costituenti della realtà sono riconosciuti come immutabili, ne segue che anche le relazioni tra di essi devono essere tali. Il senso di questa affermazione può essere spiegato ricorrendo all'apparato concettuale di Wittgenstein:

non: 'Il segno complesso <aRb> dice che a sta nella relazione R con b', ma: Che 'a' stia in una certa relazione con 'b' dice che aRb.<sup>31</sup>

Le relazioni tra gli oggetti non possono modificare alcuno tra gli oggetti, ma piuttosto 'si mostrano' attraverso la sola ispezione del contenuto della collezione degli oggetti che si dà in quanto tale.

Si può quindi parlare di relazioni tra oggetti, concepite però in un modo che le rende tratti immutabili dei *relata*, potendosi così istituire una somiglianza molto forte, ci sembra, con la teoria della predicazione difesa da Severino, per il quale "[o]gni essente è eterno [...]. Nemmeno le relazioni escono dal nulla e vi ritornano: sono eterne [...]. L'essente non è una 'cosa' separata dalla sua relazione con le altre cose (nessuna relazione è 'esterna') e dal suo apparire"<sup>32</sup>.

Inoltre, se aggiungere altri elementi alla collezione significa formulare un giudizio che procede nella rappresentazione di una realtà che da una parte include gli elementi precedenti e dall'altra contemporaneamente ne accoglie altri, vuol dire che utilizzare il materiale che descrive fatti osservati (per esempio un corvo nero) all'interno di contesti semantici *nuovi* (per esempio: nell'ipotesi che il corvo già visto fosse stato in volo sopra di noi, immaginare invece il nuovo corvo rannicchiato nel suo nido) comporta la necessità di *conservare* le *stesse* relazioni tra gli elementi costitutivi della rappresentazione (il corvo, nella nuova situazione, dovrà essere immaginato ugualmente come nero, perché i 'pezzi' di cui è fatto il giudizio, quando ci si rappresenta il corvo e l'essere-nero, *mostrano* la relazione che, nel linguaggio che utilizza la forma tema-commento, esprimiamo con la copula '\_\_\_è\_\_\_'); e questo deve valere sia nel vecchio sia nel nuovo contesto, perché il materiale impiegato deve essere lo stesso (altrimenti non penseremmo di riferirci in entrambi i casi a qualcosa di riconoscibile come un esempio dello stesso tipo di entità: rispettivamente un 'corvo' e l'essere 'nero'). Secondo questa analisi, i tratti delle varie situazioni che non sono riconducibili ad uniformità induttive sarebbero da intendersi come momenti di *indeterminazione* del significato: ciò che *non* ricostruisco per induzione è qualcosa che *non* mi rappresento, o più esattamente è qualcosa che ontologicamente è un semplice *non*-contenuto. La forza con cui sembra imporsi una convinzione intuitiva del tutto diversa verrebbe spiegata in modo plausibile osservando che, una volta che si sono costituite certezze di fondo che

31 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 3.1432.

32 E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Milano, Adelphi, 2013, p. 97.

portano a pensare che esistono solo individui-con-proprietà, è solo per ottenere la *coerenza* con questa impostazione che si conclude che devono *darsi* oggettivamente e in modo ‘positivo’ unità ontologiche che *non* conosciamo (contenuti conoscitivamente indeterminati, ma ontologicamente positivi). Se, a monte, la correttezza di questa impostazione può essere confutata attraverso l’analisi dei meccanismi innescati dall’abitudine a parlare attraverso la forma tema-commento, ne segue che anche questi corollari che implicitamente vengono derivati da quella impostazione possono essere abbandonati.

L’obiezione più immediata è però che in questo modo la misura di induttivismo che si fonda sembra essere persino – e anzi di gran lunga – eccessiva: *tutte* le associazioni tra proprietà che riscontriamo dovrebbero essere immediatamente generalizzate induttivamente.

È di estremo interesse confrontare questo modo di concepire il giudizio con la teoria della predicazione illustrata prima attraverso i passi tratti dalle opere di Severino. Si dà infatti un nesso “eterno”, costante, tra i *relata*, che però viene visto come il fondamento logico ed ontologico delle leggi di natura. In Severino, invece, “questa” lampada è in connessione (eterna) con il suo proprio essere accesa, ma non si esclude che possa darsi una diversa “questità” di lampada che sia non-accesa (una questità che abbia qualcosa in comune con la questità di lampada che risulta *accesa*). Quindi non si può usare il ragionamento di Severino per stabilire – andando in ogni caso al di là delle intenzioni dell’autore – una forma di induttivismo.

Si impone però la possibilità del confronto con un tipo di questione che sorge da un lato a partire dalla nostra analisi della forma tema-commento, dall’altro a partire da alcuni snodi cruciali nell’esegesi del *Tractatus* di Wittgenstein, dove gli “oggetti” sono definiti come “il fisso, il sussistente” (prop. 2.0271), e sono “ciò che sussiste indipendentemente da ciò che accade” (prop. 2.024), creando però il grave problema di come poter spiegare che una combinazione di oggetti *immutabili* possa dare luogo a stati di cose per definizione mutevoli e contingenti. In che senso quindi gli oggetti costituirebbero lo stato di cose? “È piuttosto strano immaginare degli ‘oggetti’ eterni che ‘ineriscono l’uno all’altro’”<sup>33</sup>. Guido Frongia si chiede: “come fa un oggetto ad assumere varie configurazioni e nonostante ciò a rimanere identico a se stesso (essere quello e non un altro)? [...] Infatti come farebbe un dato oggetto a ‘occorrere in tutte le relazioni possibili’ (prop. 2.0122) se, appunto, non avesse la possibilità di rimanere anche se stesso?”<sup>34</sup>. Merrill e Jaakko Hintikka pongono lo stesso problema: “se infatti tali oggetti sono atemporali, presumibilmente anche i complessi che essi formano lo sono”<sup>35</sup>; dove però la proposizione 2.0271 poco sopra menzionata sembra implicare che per Wittgenstein non fosse affatto così.

33 M. Black, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein* (1964), tr. it. di R. Simoni, Roma, Astrolabio, 1967, p. 72.

34 G. Frongia, *Wittgenstein. Regole e sistema*, Milano, Angeli, 1983, p. 30.

35 J. Hintikka, M. Hintikka, *Indagine su Wittgenstein* (1986), tr. it. di M. Alai, Bologna, il Mulino, 1990, p. 249.

### 3. Ontogenesi e struttura del significato

Dato complessivamente tutto questo quadro, per rendere più chiara e persuasiva la nostra ipotesi pensiamo di poter proporre di adottare una prospettiva di tipo piagetiano<sup>36</sup>: il neonato, alla nascita, afferra solo una quantità di elementi slegati tra loro, che non sono organizzati entro strutture ontologiche, connotate da spazio, tempo, causa, effetto, sostanza, soggetto e oggetto, ecc. Queste nozioni, nella nostra prospettiva, sono il risultato di costruzioni progressive, che sono ottenute appunto grazie ad un numero straordinariamente grande di associazioni induttive che il bambino man mano effettua. In questo quadro, esempi come quelli portati da Popper, che dovrebbero mostrare l'esito fallimentare delle inferenze induttive compiute nel passato, deducendo che anche nel futuro debba andare allo stesso modo, nella nostra prospettiva sono (oltre che esempi essi stessi di un modo di ragionare che di fatto è di tipo induttivo) l'oggetto di inferenze che un certo soggetto, in base alla *sua* informazione disponibile, effettua, mentre *altri* soggetti, in possesso di *altre* informazioni, procederanno ad effettuare altre inferenze. Uno degli esempi di Popper<sup>37</sup>, il navigatore Pitea di Massalia, che nell'antichità viaggiò nei mari del Nord Europa, scoprendo che non sempre la durata del giorno tra alba e tramonto è quella che era familiare alle latitudini del Mediterraneo, e non fu creduto dai Greci del suo tempo, essendo questi condizionati da una fiducia irrazionale nell'induzione, *non* è un contro-esempio del nostro ragionamento: Pitea, i Greci suoi contemporanei, noi, siamo tutti soggetti epistemici diversi, che procedono nelle loro generalizzazioni induttive a partire da bagagli di conoscenze che sono largamente differenti, quindi non è affatto prevedibile, in forza del nostro ragionamento, che debbano concludere con generalizzazioni induttive uguali. Semmai, ciascuno costruisce la propria immagine del mondo (per induzione) e *all'interno* di questa immagine colloca anche le proprie conoscenze relative agli errori compiuti da altri soggetti epistemici: gli altri soggetti epistemici, con i loro successi e i loro errori, possono essere solo il *contenuto* del nostro pensiero, ed è in quanto tali che essi devono essere rappresentati in accordo con una forma logica di tipo induttivo.

In questo senso, le leggi di natura sono la manifestazione dell'immutabilità e dell'eternità dei nessi che intercorrono tra i costituenti della realtà, ma intendendo che l'immagine della realtà è comunque elaborata da un soggetto epistemico munito di un preciso insieme di informazioni di partenza (a rigore, si intende, la stessa distinzione tra soggetto e oggetto è ottenuta per ricostruzione, ma qui parleremo ugualmente – solo per maggiore brevità – di 'soggetto epistemico'). Questa eternità deriva dal fatto che, essendo semplici tutti i costituenti della realtà, nessuno di essi può essere soggetto a mutamento. Ogni forma di divenire che ricordiamo o anticipiamo deve essere ridotta a previsione o ricostruzione di scenari che non sono attualmente presenti, per cui devono essere inferiti. Si noti che non è – ovviamente

36 Cfr. J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino* (1937), tr. it. di G. Gorla, Firenze, Nuova Italia, 1973.

37 K. R. Popper, *Congetture e confutazioni* (1963), tr. it. di G. Pancaldi, Bologna, il Mulino, 1972, p. 93.

– l’esperienza ‘passata’ a guidare le previsioni, dato che essa stessa è oggetto di ricostruzione, ma piuttosto si dà una collezione (molto estesa) di *items* che costituiscono la nostra immagine del mondo, e tutte le previsioni, inferenze e ricostruzioni che effettuiamo devono essere *in accordo* con una forma di tipo induttivo: se, per esempio, fossimo geneticamente predisposti a concentrare la nostra attenzione su certi stimoli (per esempio gli stimoli sociali, o gli stimoli sessuali), dovendo l’induzione operare su questi stimoli, un osservatore esterno che non fosse soggetto agli stessi condizionamenti potrebbe pensare che *non* ci stiamo limitando ad effettuare generalizzazioni induttive, ma in realtà l’unico vincolo che il nostro ragionamento impone è che le associazioni tra gli *items*, venendo poste in un caso, vengano poste *sempre*, per cui anche questa situazione non sarebbe in contraddizione con la nostra analisi. Più esattamente, inoltre, come già detto, le stesse nozioni di spazio e tempo, seguendo le ricostruzioni di Piaget (e adattandole al presente impianto concettuale), possono essere viste come ottenute per induzione.

Abbiamo visto come per Severino l’eternità dei nessi di predicazione possa realizzarsi con riferimento alle diverse questità di uno ‘stesso’ oggetto, per esempio una ‘stessa’ lampada, in quanto ora accesa e in seguito spenta. Questa scelta teorica rende poco opportuno l’utilizzo della teoria di Severino – nella formulazione da lui datane – in direzione della difesa di una forma di induttivismo. Si potrebbe quasi dire che nella sua ontologia compare implicitamente una sorta di nominalismo radicale, per cui, inerendo i predicati intrinsecamente alla rispettiva questità, non si dà a rigore mai più di *un solo* esemplare di una certa tipologia di oggetti<sup>38</sup>: ogni momento dell’esistenza di una lampada sarebbe esemplificazione di un diverso oggetto. È in effetti difficile dire se si possa continuare a parlare di una parte ‘comune’ alle diverse questità, dato che, essendo intrinseco il rapporto di predicazione, la diversità dei predicati attribuibili dovrebbe far sì che siano intrinsecamente diverse anche le relative questità. Si pensi a come, per esempio, pur essendo riconoscibili diversi oggetti come esemplari dello stesso concetto di ‘fiore’, o di ‘albero’, o di ‘cane’, comunque la diversità morfologica tra una primula e un tulipano, o tra un pastore abruzzese e un *chihuahua*, potrebbe portare un occhio sufficientemente inesperto a raccogliere gli individui entro classi diverse: l’applicabilità di una particolare predicazione (‘primula’ invece che ‘tulipano’, ecc.) può implicare un completo stravolgimento della morfologia dell’individuo, come nel caso in cui si dice per esempio che un bicchiere è *rotto*, per cui potrebbe parere persino improprio parlarne come di un’istanza di uno stesso tipo di individui (i ‘bicchieri in vetro’).

<sup>38</sup> Gustavo Bontadini considera – a titolo di possibile obiezione a Severino – un punto simile, parlando di una “frantumazione dell’ente”: “se tutto è immobile, allora Socrate seduto [...] non è lo stesso ente che è Socrate in piedi” (G. Bontadini, *Lettera a Severino*, in “Spirali”, XXI (1980), n. 7, pp. 30-34, qui p. 30), ma ammette che Severino può “tranquillamente [...] accett[are] la conseguenza, riconoscendo che *entia sunt multiplicanda propter necessitatem*” (ivi, pp. 30-31). Nelle parole di Severino: “l’eternità di ogni ente è l’eternità di ciò che esso è nel modo in cui lo è. L’eternità non altera ma custodisce ogni sfumatura di ciò che è” (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 99). Nel nostro caso, non è un’obiezione, quanto un rilievo volto a mostrare che alcune delle posizioni di Severino sono poco adatte ad essere sviluppate in direzione del tipo di induttivismo che qui proponiamo.

Più precisamente, anche nel nostro approccio è possibile qualcosa del genere. Se nel campo percettivo osservo due mele, una rossa e una verde, il giudizio che noi dovremmo utilizzare per descrivere la situazione sarebbe: “mela, rosso, verde”. Se, per avere maggiore semplicità e rigore, si evita questo esempio, in cui *mela* è sicuramente un *item* non semplice, si può scrivere: “A, B, C”, per descrivere una situazione in cui un item (A) compaia in connessione sia con B sia con C.

Dato che non sono più a disposizione forme logiche composte (come conseguenza dell'argomentazione di Bradley), non possono più darsi – in senso ontologicamente forte – due o più occorrenze di A, perché nulla varrebbe a distinguerle ontologicamente l'una dalle altre. In senso ontologicamente debole, si può invece dare il caso che A (numericamente, un unico *item*) ‘mostri’ (nel senso del *Tractatus*) di essere in relazione sia con B sia con C. Per questo, nell'ipotesi che siano da esprimere come veri i giudizi che, con il dispositivo della proposizione, formuleremmo come “A è B” e “A è C”, avremmo solo “A, B, C”.

Procedendo qui solo con dei cenni di ipotesi, possiamo iniziare con il chiederci se, nel caso di “A, B, C”, possa darsi un caso simile a quello che si ha con “mela, rosso, verde”, ossia se può concepirsi – in generale e in astratto – per gli *items* A, B, C, che due tra essi – in base a quella che Wittgenstein chiamerebbe la loro “sintassi logica” (propp. 3.327 ss.) – siano elementi che, come (interamente) *rosso* e (interamente) *verde*, devono reciprocamente escludersi tra loro. La risposta che ci sembra essere più plausibile è che questo caso possa in effetti darsi – come situazione specifica che dipende da *quali* contenuti di esperienza ci si mostrano. Non abbiamo mai visto un esempio di verde che fosse rosso, quindi possiamo inferire – semplicemente *per induzione* – che nessun oggetto (interamente) verde possa essere anche (interamente) rosso. Per questa via, un approccio alla logica del tipo di quello di John Stuart Mill viene ad avere un sorprendente interesse. Per quanto incidentalmente, si vorrebbe qui insistere su questo punto, dato che sembra in effetti che, nonostante la forte distanza che divide l'approccio teorico qui proposto da quelli fatti valere più comunemente, e benché si sia ben consapevoli del fatto che questa circostanza rende obiettivamente più difficile dimostrare la plausibilità della nostra proposta, comunque è possibile che siano disponibili euristiche – come appunto quella di Mill – in grado di offrire metodi e sistemi che, con una relativa economia di mezzi teorici, possano aiutare ad affrontare insieme vasti e complessi di difficoltà e problemi. Se possiamo introdurre, giustificandolo epistemologicamente, il principio dell'inferenza induttiva, molte questioni, per esempio anche in filosofia della matematica, è possibile infatti che debbano essere complessivamente ridefinite all'interno del nuovo quadro, in modi che forse possono renderle più facilmente trattabili. Quello che però è più interessante è che questi esempi sono qui riferiti a ciò che compare in quella che gli studi sull'induzione chiamano ‘evidenza iniziale’, e *non* nel campo che contiene i diversi contenuti di informazione ottenuti *in seguito* a previsione e inferenza (come invece è negli esempi di Severino che abbiamo citato, se li riportiamo all'interno del nostro sistema di lettura). Quindi, nelle situazioni che si vengono a creare – entro la nostra prospettiva teorica –, questa particolare distribuzione dei legami associativi (per esempio “A è B”, “A è C”, sotto la condizione che “B non può essere C” e che si diano almeno due A ‘diversi’ tra loro) porta ad af-

fermare che, per la logica del nostro ragionamento, dovrebbero essere generalizzati per induzione appunto questi particolari nessi associativi. L'idea è – in breve – che la frequenza relativa di un fenomeno, in quanto attestata nella nostra esperienza, sia proiettata sui casi futuri e in genere sui casi non osservati: l'insieme prevedibile degli A sarebbe ripartito tra una parte di A che è B e una parte di A che è C. A seconda delle circostanze empiriche associate all'essere A un B, e rispettivamente all'essere A un C (per fare un esempio, l'essere le foglie degli alberi verdi se osservate nella bella stagione e di colore rosso se osservate in autunno), si potrà procedere ad assegnare, nel caso, valori di probabilità prevedibilmente diversi in connessione con la condizione immaginata per ipotesi come realizzantesi nella situazione futura.

Tornando ora al tipo di intuizioni che sembrano essere alla base della filosofia di Severino, vediamo che la situazione prevista nella nostra concezione è fondamentalmente diversa da quella che sembra implicata dalle parole di Severino sulle diverse possibili questità di *lampada*. L'analisi che abbiamo proposto della forma tema-commento e del dispositivo della proposizione ci porta però a fare delle ulteriori osservazioni. Un messaggio – abbiamo visto – può veicolare un contenuto nuovo e informativo solo se è composto. Ma si può notare che se un messaggio (composto) non contiene anche un elemento particolare, del tipo che la tradizione filosofica definisce 'universali' (ossia un termine in linea di principio applicabile a più di un caso di istanziazione), il messaggio – anche se *apparentemente* composto – si rivela essere immediatamente non una proposizione vera e propria, ma piuttosto – in effetti – un nome. Il punto è che se in una proposizione non ci sono parti costitutive che sono in grado di veicolare un significato anche in contesti proposizionali diversi, vuol dire che i due elementi sono necessariamente e costantemente associati tra loro. Per ipotesi, in questo caso, si applicherebbe allora il ragionamento che abbiamo fatto valere contro l'eventualità di messaggi rigorosamente semplici: una proposizione siffatta – così come qui i messaggi puramente semplici – sarebbe o inutile, perché l'interlocutore potrebbe comprenderla solo conoscendo già ciò per cui essa sta, oppure sarebbe incomprensibile. Dal punto di vista di Severino, questa potrebbe essere vista come una circostanza che riguarda solo, appunto, il parlare tra persone, non il pensare in quanto tale. C'è però una considerazione da farsi: anche la persona che non sta comunicando con altri, ma si sta solo rappresentando un fatto, nel caso in cui debba rappresentarsi un fatto nuovo sarebbe nella situazione di non poterlo fare, qualora il suo pensare dovesse sottostare ai vincoli imposti da Severino. Riprendendo un esempio prima accennato, un bambino che non ha mai visto cosa accade quando si rompe un bicchiere in vetro potrebbe avere difficoltà a comprendere il significato (immaginando la scena corrispondente) del messaggio che la madre pronuncia di fronte a lui: "il bicchiere si è rotto", nel caso in cui non abbia assistito al fatto. Se i nessi predicativi sono intrinseci ed eterni, ogni nuova condizione in cui può venire a trovarsi lo 'stesso' oggetto rischia di diventare ogni volta incomprensibile e non immaginabile. Sarebbe a rischio cioè quella che per Chomsky è la "creatività del linguaggio". In un certo senso, in realtà, è *vero* che un bambino, se non ha mai visto in precedenza il fenomeno, può avere una seria difficoltà ad immaginarlo. Anche la nostra teoria, insistendo sul rapporto indissolubile tra induzione e significato, porta a pensare che la

rappresentazione di stati di cose (particolarmente) *nuovi* possa essere ottenuta solo per approssimazione (più uno stato di cose è nuovo, più esso sarà rappresentato solo in modo approssimativo e generico). Ma è opportuno munirsi di una teoria del significato che consenta di dar conto delle situazioni in cui il significato varia. È abbastanza intuitivo che la teoria di Severino – per gli stessi motivi di fondo che rendono esposto a critiche significative il suo concetto di divenire come apparire e sparire degli enti – possa incontrare delle difficoltà a spiegare la possibilità di variazione dei significati, e *quindi* la possibilità dello stesso immaginare ciò che è altro da qui-e-ora. In linea di principio dovrebbe richiedersi un nome apposito per ciascun ente che non si dà qui-e-ora, ma paradossalmente il soggetto potrebbe *comprendere* il significato di tale nome solo se la realtà indicata si desse qui e ora.

#### 4. Conclusioni. Cenni per una semantica naturalizzata

Questa teoria dell'induzione consente – in generale – di tornare con strumenti particolari sulle questioni poste dalle epistemologie naturalizzate. Per Quine si dà un contrasto di fondo tra approccio fondazionale e approccio empirico e naturalizzato: “la vecchia epistemologia [per esempio la *Costruzione logica del mondo* di Rudolf Carnap] aspirava a contenere, in un certo senso, la scienza naturale; la voleva costruire in qualche modo a partire dai dati sensoriali. L'epistemologia nel suo nuovo scenario [l'epistemologia naturalizzata], viceversa, è contenuta nella scienza naturale come un capitolo della psicologia”<sup>39</sup>. Anche se, già per lo stesso Quine, sussistono possibilità di reciproco accomodamento tra le due forme di epistemologia, nella nostra prospettiva si può proporre di fatto in modo molto più pronunciato una loro convergenza, dato che quello che sembra di potersi scorgere è un tipo di fondazionalismo che è *sovrapponibile* nelle sue affermazioni di fondo ad una forma di epistemologia (e di semantica) naturalizzata. I due orientamenti infatti non si escludono tra loro *a priori*. È possibile, in linea di principio, individuare una strada per muoversi verso il fondazionalismo che sistematicamente sia *anche* una descrizione psicologica dei processi conoscitivi. Nel nostro caso, dopo aver introdotto una forma di giudizio ricalcata sulla confutazione della struttura della proposizione che si può ottenere nei modi indicati da Bradley, si trova in effetti che – anche sul piano dell'osservazione psicologica – è possibile attribuire al bambino una forma di pensiero configurata proprio secondo questa modalità. I passi successivi dell'ontogenesi sarebbero inoltre induttivamente giustificabili – rispetto all'informazione disponibile ad un determinato soggetto. Quindi si avrebbe al tempo stesso *anche* una giustificazione epistemologicamente accettabile delle inferenze che il bambino man mano opera.

Possiamo quindi tornare alla questione – lasciata in sospeso – di quali siano le potenzialità semantiche offerte dal dispositivo della proposizione. Abbiamo visto in

39 W. V. O. Quine, *L'epistemologia naturalizzata*, in Idem, *La relatività ontologica e altri saggi* (1969), tr. it. di M. Lionelli, Roma, Armando, 1986, pp. 95-113, qui p. 106.

precedenza, infatti, che un messaggio costituito in forma semplice (cioè non della forma tema-commento) non potrebbe veicolare nuovi contenuti di informazione. Un messaggio composto (una proposizione, una struttura tema-commento) può invece ottenere questo risultato. Il motivo è sostanzialmente che, essendo servita a fondare la legittimità dell'induzione, una logica che ha rinunciato alle proposizioni e che fa leva solo su aggregati di elementi semplici può ricorrere poi proprio all'induzione per spiegare e legittimare a sua volta anche l'utilizzo di proposizioni. A rigore, il significato logico-cognitivo che potrà darsi alla comunicazione attraverso proposizioni non potrà andare oltre il contenuto delle generalizzazioni induttive che permettono di affermare: in presenza di messaggi composti così e così, ho scoperto in seguito che la realtà si presentava così e così. La realtà in sé e per sé dei contenuti dei punti di vista *altrui* che le proposizioni vorrebbero descrivere *non* sarà accessibile. Ma è questo un risultato teorico fondamentalmente plausibile, dato che il linguaggio può fornire verosimilmente solo qualcosa di simile ad uno schema che raffigura alcuni aspetti dei fatti descritti, ma non può certamente sostituirsi *in toto* all'esperienza diretta di quanto viene da esso descritto. Nei termini di Wittgenstein, la proposizione è solo una "immagine" che raffigura, come in un geroglifico o in un plastico, la realtà (prop. 4.016), ma rimane poi fermo il fatto che, come afferma la proposizione 5.6, "[i] limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo".

Si danno verosimilmente anche altre possibilità di giustificazione teorica della capacità della proposizione di assolvere alle funzioni della comunicazione. Nella *picture theory* di Wittgenstein si può trovare proprio uno dei tentativi più ingegnosi e meglio riusciti di dar conto di questo dato di per sé evidente, secondo un'articolazione teorica estremamente raffinata ed elaborata. Ci atteniamo qui però al criterio di limitarci a presentare un tipo di spiegazione che possa rispondere al nostro problema con mezzi concettuali che soddisfino, per così dire, dei requisiti *minimi* di plausibilità ed adeguatezza di una teoria, al solo fine di dimostrare la praticabilità di principio della strada che proviamo ad indicare. Si tratta cioè di mostrare che ci sono dei mezzi per rendere chiara e difendibile – in prospettiva – una concezione filosofica: non possiamo evidentemente darci qui l'obiettivo – del tutto troppo ambizioso – di dimostrarne la validità in modo esaustivo e persuasivo. Il confronto con il *Tractatus*, in ogni caso, per quanto possa dare un prezioso aiuto ai fini dell'approfondimento di queste riflessioni, è però – come è noto – così irto di complesse questioni esegetiche, da poter rendere persino più difficile il compito di elaborazione teorica che a partire da queste pagine si vorrebbe proporre, qualora su di esso ci si volesse appoggiare.

Possiamo concludere questo lavoro volgendo direttamente ai testi pervenutici di Parmenide. Abbiamo accennato al fatto che sussiste la possibilità di adottare interpretazioni della sua opera – assolutamente autorevoli – che di fatto riabilitano il potere conoscitivo della *Doxa*. Le nostre riflessioni portano abbastanza spontaneamente a notare, in realtà, che uno dei passi più importanti a sostegno dell'idea che la *Doxa* per Parmenide sia illusione è il frammento 8, vv. 38-39, dove si dice che "nomi saranno tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere"<sup>40</sup>.

40 Parmenide, *Poema sulla natura*, tr. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2003.



Ci limitiamo qui a segnalare che il parlare di “nomi” non deve necessariamente essere interpretato come un parlare di *illusioni*. Oggi a noi può apparire che dire “nome” sia quasi sinonimo di *discorso incompleto*, e quindi di illusione. La nostra ipotesi però è che, al sorgere della civiltà della scrittura, la percezione implicita che i parlanti devono avere avuto delle valenze del linguaggio e del significato possa avere subito profonde modificazioni. È immaginabile che la condizione dell'essere umano che viveva nelle società a cultura esclusivamente orale fosse paragonabile a quella del bambino, così come descritta da Piaget, riguardo alla caratteristica di un tendenziale maggiore egocentrismo. Così come il bambino *non* è stato ancora condizionato dalle abitudini del parlare (che poi sono anche – per ragioni evidenti – quelle dell'intersoggettività), e quindi tanto più è piccolo, tanto più sarà portato ad una ‘metafisica’ delle pure unità elementari di percezione che si muovono in sequenze disordinate e destrutturate, cioè senza una cornice di assunzioni ontologiche di tipo strutturante (coordinate spazio-temporali, sistemi di cause ed effetti, ecc.), così l'uomo dell'oralità – secondo la nostra ipotesi – ha una percezione del linguaggio come basato sui *nomi* e non sulle *proposizioni*, perché nelle società orali è caratteristico che per ogni messaggio ascoltato sia relativamente facile individuare riferimenti prossimi esperibili direttamente, per cui l'essere umano subisce in misura minore il condizionamento della struttura del linguaggio (il suo essere organizzato nella forma tema-commento) perché può controbilanciarlo con l'esperienza personale diretta delle realtà descritte (un discorso a parte naturalmente sarebbe richiesto se si vogliono prendere in considerazione le narrazioni mitiche). Parmenide si sarebbe trovato a vivere in un momento della storia dell'umanità in cui la forza e la vivezza del significato erano ancora abbastanza intense da dare la possibilità di *sentire* che il riferimento dei nomi era puro essere, quindi non qualcosa che potesse anche *non essere*: qualcosa che può paragonarsi al senso di eternità e di assolutezza del contenuto del proprio sentire, in condizioni che possono essere legate da una parte ad un effettivo egocentrismo, ma dall'altra anche alle esperienze di più intimo raccoglimento spirituale e contemplativo (si noti che, per il tipo di metafisica che proponiamo, possiamo riconoscere al senso di assolutezza che si dà in ciò che stiamo chiamando ‘egocentrismo’ una capacità di predisporre ad una *conoscenza* della *struttura* della realtà molto più prossima al vero – per quanto solo implicita – di quanto non sia in un tipo di ‘maturità’ razionale che faccia perdere il senso intimo del significato delle cose, quale può intuirsi per esempio a partire da filosofie come quella di Bergson). Da tutto ciò, peraltro, non segue che Parmenide dovesse avere intenzione di negare il molteplice dell'esperienza o qualunque possibile teoria del divenire, ma semmai che riferisse le proprietà dell'essere immutabile a ciascuna singola unità di essere, cioè appunto ai referenti dei *nomi*. Con Aristotele, che forse non a caso fu soprannominato “il lettore”, per la sua abitudine ad immergersi nella lettura (abitudine che evidentemente doveva risultare insolita nella stessa cerchia degli allievi di Platone), arriva invece a compimento un processo che consiste nella proiezione della struttura del linguaggio sulla struttura della realtà (secondo un tipo di prospettiva che, per esempio, in Trendelenburg e in Benveniste trova dei termini di confronto interessanti): la forma tema-commento, da struttura del linguaggio, diventa euristica e guida per l'ontologia.

Questi ultimi cenni possono contribuire a delineare un quadro complessivo che sembra poter suscitare un notevole interesse. Naturalmente, in tutto questo lavoro si è potuto aspirare a trattare solo di indicazioni di tipo molto generale e congetturale. È appena il caso di osservare che, se la critica che viene spesso rivolta a Severino (a nostro avviso ingiustamente) è quella di un'eccessiva fiducia nelle conclusioni di deduzioni di tipo puramente razionale, nel nostro caso, data la frattura che creiamo rispetto ad intuizioni estremamente ben consolidate nel senso comune, si potrebbe dire che si ha un movimento di *ulteriore radicalizzazione* dell'orientamento di pensiero – già di per sé molto radicale – di Severino, che, pensiamo, può servire a portare nuove ragioni a conferma di alcune idee di fondo che questo autore ha sostenuto. Per quanto si tratti quindi di un insieme di ipotesi molto impegnative, la speranza è comunque che le considerazioni che si sono espone siano state sufficienti a richiamare l'attenzione su delle possibilità di ricerca che possano condurre in prospettiva a sviluppi significativi.