Come pensare la creazione

Paolo Bascioni*

Puoi scaricare qui il PDF dell'articolo

Cenni e riflessioni sulla storia del carattere qi

Vittorio Mascherini*

Il carattere tradizionale qì, è iniziato a comparire, nell'accezione corrente, soltanto nel periodo degli Stati Combattenti (453 a.C. al 221 a.C.), che terminò con la riunificazione della Cina sotto la dinastia Qin . [1] Questo aspetto di carattere politico vedremo sarà un elemento determinante nell'affermazione dell'uso di questo carattere e soprattutto nel contribuire all'attribuzione del significato che noi oggi conosciamo. Esso in fatti era assente nelle iscrizioni oracolari e in quelle del primo periodo Zhōu (1122 a.C. -256 a.C) ; fino a quest'ultimo periodo infatti il concetto di qì era sostituito dal carattere Vento fēng [1] [5]. Questo non dovrebbe meravigliarci se guardiamo alle origini del pensiero cinese e in particolare alle concezioni e alle testimonianze archeologiche del periodo Shāng (1600-1046 a.C.) : in questo periodo infatti, dominava il culto di Shàngdì e gli elementi atmosferici rivestivano ancora il ruolo di emissari del divino e in medicina erano considerati parte degli elementi patogenetici, determinando quella che Unschuld ha chiamato "medicina demoniaca" [2] . Nel periodo Shāng , il vento faceva parte dei tre elementi patogeni che erano:

a) le maledizioni degli antenati

b) il vento maligno e la neve

c) i Gu , una miscellanea in cui potevano essere comprese le tossinfezioni alimentari e vari disturbi psichici [2].

Il regno della dinastia Zhōu fu un periodo di intensa trasformazione culturale che coinvolse anche gli aspetti medici e fu caratterizzato sostanzialmente da un tentativo di laicizzazione e di razionalizzazione del pensiero. È infatti di quegli anni, la nascita e l'affermazione dell'applicazione del pensiero analogico in medicina e la nascita del sistema delle corrispondenze. Il ruolo del Vento quale medium fra l'uomo e il divino ed elemento sia vitale che patogeno, non è una peculiarità del pensiero cinese. In India, la medicina ayurvedica (termine usato per la prima volta nel Caraka Samhita redatto nel 300-500 d.C.) proponeva un sistema medico caratterizzato dalla presenza di tre umori Vata, Pitta e Kapha e cinque elementi di cui fa parte il Vento oltre ad Acqua, Terra, Fuoco ed Etere. [3] . Al centro di questa concezione abbiamo il Prana che come lo definisce B.K.S. Iyengar : "…..è l'energia che permea l'universo a tutti i livelli …. è il primo motore di ogni attività…è l'energia che crea, protegge e distrugge …" [4] . Nel dettaglio Prana , quale principio permeante l'universo alla base di tutti i fenomeni è maggiormente coinvolto nella costituzione dell'elemento Vata . Vata è costituito, a sua volta, dal Vento e dall'Etere; Prana raggiunge il corpo sia attraverso la respirazione con i polmoni, sia attraverso gli alimenti nell'intestino crasso, sede quest'ultimo della sua estrazione dal cibo. Le analogie con il qì, il sistema Polmone e Intestino Crasso presenti nella medicina cinese appaiono evidenti, tuttavia le dimostrazioni di una loro interdipendenza ancora non sono state dimostrate in modo univoco. In medicina e in filosofia antica cinese abbiamo visto il qì definirsi progressivamente come quell'istanza immanente all'esistente che ne determina

l’essenza ma anche la trasformazione. Come il vento che atmosfericamente annuncia un cambiamento delle stagioni, il qì, come costituente dell’esistente, muove ogni realtà verso la propria realizzazione attraverso una trasformazione. Quest’ultimo termine introduce un’altra grandezza , il fuoco, che simbolicamente ben si allinea con quello del vento nell’accezione di forza che determina una trasformazione e questa interpretazione vedremo sarà rappresentata in alcune iscrizioni. Come abbiamo visto, il carattere di qì non compare prima del III secolo a.C. e trova una sua completa affermazione nel periodo Han (206 a.C. al 220 d.C.); il periodo Han sappiamo essere il periodo nel quale il tentativo di uniformare codici e valori in Cina iniziato nel periodo Qin trova la sua piena realizzazione; così anche il concetto di vento, in questo nuovo contesto, graficamente subisce una trasformazione e il termine viene lentamente sostituito da quello attuale di qì. Fēng rimarrà solo a disegnare gli eventi atmosferici (5) . Questo percorso in realtà non è stato né lineare né improvviso. A questo proposito, Giulia Boschi propone una ricostruzione della sua trasformazione riportando la presenza, in alcuni caratteri di analogo significato, di vari radicali, collocati al posto del carattere attuale di cereale, fra cui il carattere indicante il fuoco. Questo riscontro ha consentito un dibattito sull’originario significato del carattere grano/cereale, orientando le ipotesi verso un segno indicante verosimilmente in origine la ripartizione dello spazio nelle otto direzioni (6). In linea con queste ultime interpretazioni si delinea chiaramente un concetto complessivo di immanenza (le otto direzioni dello spazio), di trasformazione (il fuoco) e di cambiamento (il vento); tutti significati attribuiti oggi al carattere qì. Ancora, nello Zuo Zhuan, compilato nel periodo degli Stati Combattenti abbiamo una collocazione del vento quale energia esterna, ambientale e il qì come istanza interna al corpo. Elisabeth Xiu a giustificazione di questo collocazione, propone come ipotesi la nascita , nella Cina di quel periodo,

di un nuovo concetto di corpo, e di un senso sé nuovo; il corpo come forma all'interno della quale era contenuto il qì [5] . Un corpo tuttavia collocato ancora, entro un sistema di correlazioni con il resto dell'esistente, in una rete di relazioni su base analogica; qui il corpo non si scinde mai dal sé inteso come solo pensiero o mente. L'autrice contrappone questa mentalità con quella presente nell'uomo omerico dove l'attività introspettiva e quindi la percezione del sé era ancora vincolata ad una percezione viscerale; l'uomo omerico, nei momenti introspettivi, parlava con il suo diaframma, mantenendo un senso di sé fortemente vincolato alla propria visceralità. L'uomo omerico appartiene tuttavia alla cultura della tradizione orale, dove ancora la scrittura alfabetica non aveva fatto la sua comparsa. Il successivo svilupparsi e imporsi della lettura della scrittura alfabetica, secondo l'ipotesi sostenuta e documentata da Luca Guerra non solo avrebbe gettato le basi della metafisica, ma anche di una nuova percezione dell'identità dell'uomo stesso rispetto al suo ambiente, facendogli "immaginare" un sé separato dal mondo che lo circonda[7]. Questo effetto deriverebbe dall'azione "oggettivizzante" che la scrittura alfabetica e quindi la lettura hanno operato fra lui e il mondo, che, in questo nuovo modo viene adesso descritto. Imponendo un primato conoscitivo alla facoltà visiva rispetto a quella sonora presente invece nelle scritture sillabiche e consonantiche, l'uomo si scopre altro da ciò che vede e questo vetro che lo separa dal mondo è rappresentato proprio dall'effetto che la lettura ha determinato come momento descrittivo-conoscitivo sulle cose, determinando una separazione del corpo del lettore dal suo pensiero e dalla realtà oggettiva [7] . Questo nuovo evento getterà le basi di tutto il pensiero occidentale e del dualismo che lo contraddistinguerà (compreso la separazione fra mente e corpo) a differenza della cultura cinese caratterizzata da una scrittura ideografica e da una lingua sillabica.

(1) A Study of Qi in Classical Texts Elisabeth Rochat de la Vallee. Monkey press; 2007

(2) Medicine in China: A History of Ideas (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care). Paul U. Unschuld. University of California Press; 2010

(3) Il filo degli insegnamenti. . Ernesto Iannaccone. Pubblicato dall'autore; 2013

(4) Light on the Yoga Sutras of Patanjali. B.K.S. Iyengar. Harper Collins edition; 2005

(5) Elisabeth Hsu, The experience of wind in early and medieval Chinese medicine. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.), 13 (s1), S117-S134. 2007.

(6) La radice e i fiori. Corso di sinologia per medici e appassionati. Giulia Boschi. CEA; 2003.

(7) Etica della lettura. Luca Guerra . Carocci editore; 2010

Il "qi" nella cultura e nella filosofia dell'Occidente – sesta ed ultima parte

Aldo Stella*

16. Il pensiero in atto e il recupero di soggettività e coscienza

Poiché il nostro intendimento è indicare la necessità di

andare oltre il pensiero procedurale, riteniamo essenziale precisare la differenza che sussiste tra il pensiero inteso come atto e il pensiero inteso come procedura. A nostro giudizio, si tratta di due forme semplicemente distinte di pensiero, ma intrinsecamente vincolate; non si tratta, insomma, di due forme irrimediabilmente contrapposte.

La prima considerazione che ci sentiamo di fare è che stiamo conducendo un'indagine sul pensiero e la stiamo conducendo mediante il pensiero. Il pensiero, dunque, in questo caso assume se stesso come oggetto e, pertanto, si configura come riflessivo. Quale rapporto sussiste, allora, tra il pensiero che pensa un qualunque contenuto e il pensiero che assume se stesso come contenuto?

Il pensiero può pensare qualunque contenuto solo perché può pensare se stesso. La funzione riflessiva, questo è il punto che vorremmo emergesse con chiarezza, costituisce il momento essenziale del pensare, perché solo in virtù di tale funzione il pensiero (noesis) si riconosce come pensiero e, solo perché si riconosce come pensiero, riconosce i dati-pensati (noemata) come "suoi" contenuti.

La seconda considerazione è vincolata al riconoscersi (sapersi) del pensiero: quando il pensiero pensa se stesso, esso, da un certo punto di vista, si differenzia, cioè si distingue in un pensiero pensante et in un pensiero pensato. Tuttavia, da un altro punto di vista, mantiene la sua identità di pensiero. Questa caratteristica del pensiero è veramente peculiare: il pensiero ha un'identità con se medesimo che non va intesa nel senso di un'unità immediata, tale cioè che è se stessa nel suo contrapporsi alla differenza. L'identità del pensiero, invece, è mediata, dal momento che il pensiero accetta la differenza e la ingloba come suo momento, un momento che viene bensì posto, ma anche trasceso.

I contenuti del pensiero, insomma, hanno valenza duplice: valgono come "altri" dal pensiero, ma anche come ciò che viene

pensato e, quindi, come essenziali al porsi del pensiero in forma determinata.

Da un certo punto di vista, quindi, se il pensiero non pensasse qualcosa, sarebbe pensiero di nulla: non sarebbe pensiero affatto. Per questo aspetto, il pensiero fa della differenza il momento essenziale del suo costituirsi. Da un altro punto di vista, il pensiero non solo deve potersi differenziare, ma deve anche riconoscersi in questa differenziazione. E può riconoscersi nell'altro solo perché è uno in se stesso, ossia per la ragione che il livello in cui si differenzia non è quello nel quale è uno in quanto atto.

La terza considerazione è direttamente vincolata alla precedente. Poiché il pensiero poggia sulla differenza, ma non vi si riduce, esso è essenzialmente l'atto noetico del suo sapersi emergente sulla procedura dianoetica che lo esprime (dispone) come discorso, cioè come linguaggio. Il linguaggio, pertanto, rappresenta la differenza dal pensiero, che tuttavia non si oppone ad esso, ma che si lascia inverare da esso. Nous e dianoia non vanno visti, quindi, come contrapposti, perché l'atto è il fondamento e la procedura è il fondato.

Più precisamente, con l'espressione "nous" riteniamo si debba intendere l'atto di pensiero che vale come visione del noema (del contenuto di pensiero), ossia come quell'atto pensante che pone le condizioni perché il pensato possa venire determinato e descritto, cioè esposto dianoeticamente. Ciò consente di intendere adeguatamente anche l'esposizione dianoetica. Quest'ultima, per un verso, si fonda sull'atto noetico, ma, per altro verso, costituisce la forma determinata in cui l'atto noetico trova espressione: una forma indiretta, perché l'atto pensante (oggettivante) non può venire direttamente oggettivato (determinato) senza venire negato nel suo essere la condizione incondizionata dell'oggettivazione.

L'ipotesi che formuliamo è dunque questa: il pensiero riflessivo può venire considerato la sintesi di atto noetico e

procedura dianoetica, ma una sintesi che domanda di venire adeguatamente pensata. L'atto è l'emergere del pensiero sui suoi contenuti, emergere che consente al pensiero di staccarsi anche da se stesso e di porre le proprie forme oggettivate. Queste ultime, invece, sono le modalità in cui il pensiero si svolge, ossia le forme che consentono al pensiero di esprimersi in un discorso (linguaggio), che può essere più o meno formalizzato.

Ebbene, l'essenza del pensiero riflessivo è, a nostro giudizio, quell'intenzione di verità e di unità che anima il conoscere, di qualunque processo conoscitivo si parli, e che, purtroppo, la cultura che oggi si impone in Occidente tende a rimuovere. Precisamente per questa ragione, riteniamo che la cultura tradizionale dell'Oriente possa svolgere un ruolo fondamentale: richiamarci al senso originario del pensare, quello per il quale si pensa per cogliere ciò che di vero c'è nel mondo.

Per pensare il mondo, dunque, lo si deve cogliere in una visione unitaria, collocandosi idealmente oltre di esso, perché solo così lo si può effettivamente oggettivare.

17. Pensiero riflessivo e concezione naturalizzata della mente

Il discorso svolto, se esaminato alla luce del dibattito che si svolge in quel particolare ambito della ricerca che viene denominato "filosofia della mente", va decisamente contro corrente. Esso, infatti, non si colloca nella prospettiva naturalista e riduzionista, che si fonda sul principio di chiusura del mondo fisico. Inoltre, non accetta l'assunto di D.C. Dennett[1], il quale, riprendendo G. Ryle[2], afferma la necessità di superare il "dogma cartesiano dello spettro nella macchina", ossia l'idea di un soggetto che valga come un "Autore Centrale (Central Meaner)", in grado di dare un senso unitario alle molteplici funzioni psichiche.

A nostro giudizio, l'intento di smantellare il «capire» a favore di sotto-processi «stupidi e meccanici»[3] è legato alla volontà di eliminare ogni emergenza. Quest'ultima viene rifiutata dalla concezione meccanicista sia perché vìola il principio di chiusura del mondo fisico, essenziale per configurare una scienza naturalizzata della mente, sia perché sembra aprire un regresso all'infinito: se si ammette un'emergenza, se ne possono ammettere infinite altre.

Ebbene, il punto debole della concezione meccanicista e riduzionista ci pare si collochi proprio nel suo momento sorgivo, cioè nell'immagine sprezzante dell'autocoscienza definita lo "spettro nella macchina". In effetti, il problema non è l'autocoscienza quanto la definizione di "macchina", che invece sembra ovvia a coloro che propongono la naturalizzazione del mentale. Ci sentiamo di obiettare quanto segue: poiché il definire (determinare) non può non implicare il differenziare, ne consegue che è possibile determinare qualcosa come automatico (una macchina) solo a condizione che vi sia qualcosa che, invece, automatico non è. E postulare il "non automatico" equivale a richiedere un pensiero cosciente.

Del resto, senza un pensiero cosciente e riflessivo viene preclusa la possibilità di "definire", e questo sembra essere sfuggito a Dennett, il quale, non valorizzando il "sapere", ammette implicitamente di non sapere la ragione del suo prescindere dal sapere.

A nostro giudizio, insomma, è precisamente il sapere che fonda ogni definizione-determinazione-affermazione, che non può essere automatica senza aprire un regressus in indefinitum. Ciò che è automatico, infatti, assume acriticamente una premessa e la svolge in conformità a regole; ma, poiché la premessa è solo assunta, essa postula il processo automatico dell'assumere, che a sua volta postula una nuova premessa, e così via all'infinito. Non siamo di fronte, quindi, ad una procedura dianoetica, ma ad una procedura solo meccanica e la differenza tra i due tipi di procedure è molto importante.

Per evitare il circolo vizioso, pertanto, non si può non ricorrere ad una fondazione, cioè ad un pensiero noetico, il quale, lungi dall'assumere acriticamente, pone il punto di partenza della procedura dianoetica perché sa riconoscerne la funzione e sa di riconoscerla.

La funzione riflessiva e la funzione critica, questo è il punto da sottolineare con forza, coincidono e sono vincolate alla capacità del pensiero di disporsi ad un livello ulteriore rispetto alle procedure, che possono venire definite "ragionamenti" e che costituiscono le forme oggettivate del pensiero. Emergendo oltre le forme, il pensiero cosciente ne coglie il limite e non si riduce ad esse. Potremmo dire che il pensiero è cosciente proprio perché è consapevole di se stesso, senza ridursi al "sé" di cui ha coscienza, così che il cum-scire si rivela un sapere che, tenendo insieme pensiero oggettivante e pensiero oggettivato, implica necessariamente il sapere di sapere.

Questo sapere di sapere non è equiparabile ad una procedura cognitiva, dunque non è esprimibile in forma di algoritmo né la funzione riflessiva è assimilabile alla funzione ricorsiva. Il sapere di sapere costituisce, piuttosto, la presenza a sé del sapere (coscienza), che consente al sapere di rendere presente ogni altro da sé. Se la coscienza non fosse presente a se stessa, insomma, nulla sarebbe presente alla coscienza. Se il sapere non fosse sapere di sapere, non sarebbe sapere affatto.

In questo senso, il pensiero non può non essere esplicito e cosciente. Di contro, le forme procedurali non necessariamente sono esplicite. Molto spesso, anzi, esse sono implicite, perché coincidono con i processi di elaborazione delle informazioni che avvengono automaticamente.

Le forme implicite, non di meno, possono venire esplicitate e la funzione esplicitante può venire svolta solo dal pensiero riflessivo e cosciente. Senza tale funzione, quelle procedure,

permanendo tacite, non diventerebbero mai oggetto di riflessione, così che di esse si ignorerebbe l'esistenza.

Inoltre, senza la funzione cosciente esse non potrebbero mai venire considerate procedure di pensiero, giacché è solo mediante tale funzione che il pensiero si riconosce come pensiero e può così individuare i molteplici processi in cui si esprime.

Il pensiero riflessivo e critico, questo è il punto fondamentale, intende discutere ogni assunto, perché non accetta di vincolarsi a presupposti indimostrati. Se, infatti, tali presupposti fossero falsi, anche la conclusione risulterebbe necessariamente falsa, se la procedura fosse corretta.

Quando il pensiero si interroga intorno alla verità degli assunti, esso emerge oltre la dimensione meccanica e procedurale, perché pone la procedura come oggetto di riflessione. Si potrebbe dire che, a fronte del procedere acritico dei ragionamenti, il pensiero riflessivo retrocede problematicamente su di essi. La riflessione sul ragionamento, pertanto, non è volta a produrre risultati esatti, che siano cioè in conformità con le premesse e con le regole del calcolo logico o operazionale, ma è volta a determinare il limite di validità di tale esattezza.

L'importanza della funzione riflessiva e critica, dunque, è enorme, perché essa evita che le procedure possano venire assolutizzate e così lascia sempre aperta la possibilità di una forma ulteriore di pensiero, cioè di una procedura diversa e alternativa rispetto a quelle ordinarie e acquisite.

E tuttavia, se pure il pensiero riflessivo evidenzia il limite che immane intrinsecamente ad ogni procedura, anche esso non può evitare di consegnarsi alle forme procedurali, se intende svolgersi secondo una qualche forma determinata. Anche per esercitare una critica, in sintesi, si devono assumere un

punto di partenza nonché delle regole, che garantiscano una forma logica mediante cui la critica possa svolgersi. Proprio per questa ragione abbiamo affermato che il pensiero critico non può non essere innanzi tutto autocritico, cioè deve riconoscere che l'istanza critica, che è innegabile perché indica l'intenzione di verità che anima ogni pensiero, deve comunque trovare una conciliazione con l'istanza procedurale, che è inevitabile, perché senza la procedura la critica permarrebbe indeterminata e, dunque, informe.

Quanto detto getta le basi per poter svolgere un confronto tra le forme tacite di pensiero e le forme esplicite, che sono espressione di un pensiero riflessivo e cosciente. Dalle considerazioni svolte si evince come primo aspetto che la procedura del pensiero cosciente mantiene il rigore logico delle procedure automatiche, ma in più le orienta verso un obiettivo, che è saputo e riconosciuto come tale.

Il pensiero riflessivo e cosciente, dunque, si esprime certamente mediante procedure, dal momento che solo esse presentano forma determinata. Tuttavia, le procedure coscienti sono consapevolmente orientate ed inoltre l'obiettivo può venire continuamente rimesso in discussione, così che la procedura può subire nuovi orientamenti.

Il secondo aspetto da evidenziare è che le procedure coscienti non si svolgono in conformità a regole, bensì seguendo regole. Allorché si seguono regole, si decide e si sceglie di farlo, così che la coscienza, implicando una qualche forma di libertà, pone di nuovo al centro il ruolo di un soggetto, qualunque significato si voglia dare a questa espressione.

In ragione del fatto che la coscienza orienta e ri-orienta la procedura, individuando obiettivi che possono essere liberamente scelti e liberamente sostituiti, e del fatto che si seguono consapevolmente regole si parla di intenzionalità. Quest'ultima indica che l'attività del pensare si pone con una direzione (un senso), così che l'intenzione può venire

descritta come un vettore. Il pensiero cosciente, pertanto, è vettoriale, perché si dirige verso una meta, che è saputa come tale.

Se volessimo fare un confronto con le procedure automatiche, per esempio con gli algoritmi genetici, potremmo dire che la congruenza degli AG con l'obiettivo (fitness) può venire stabilita soltanto da un valutatore (un soggetto) esterno alla procedura, il quale, oggettivando la procedura, confronta la popolazione degli individui, selezionata durante il processo, con l'obiettivo proposto. Di contro, il pensiero cosciente si caratterizza per il fatto che questo confronto è posto in essere dal pensiero stesso, giacché, essendo cosciente, esso è espressione di un soggetto, che decide come procedere e perché procedere.

Da questo punto di vista è possibile affermare che è precisamente la funzione riflessiva del pensiero che consente di compiere tale operazione. Quest'ultima, nella misura in cui continua ad essere una procedura regolata e logica, mantiene carattere meccanico; di contro, per quel tanto che è frutto di riflessione critica, strumentalizza l'aspetto meccanico e lo rende funzionale al progetto di ricerca, ossia al progetto di un soggetto.

18. Il valore ideale del sapere

La coscienza è la figura che, meglio di ogni altra, indica l'esigenza ideale di trascendere il fattuale, ossia l'esigenza di oltrepassare l'ordine all'interno del quale, tuttavia, si continua a permanere. Ci si colloca, inevitabilmente, nell'ordine dell'esperienza, nell'ordine delle determinazioni, delle conoscenze, dei discorsi, ma si intende, innegabilmente, emergere oltre tale ordine, onde pervenire alla sua verità, al suo fondamento, al principio, alla condizione incondizionata della serie dei condizionati, all'incontraddittorio, che emerga sulla contraddizione.

La coscienza che si orienta alla verità non si acquieta di fronte a ciò che si presenta e che, presentandosi, assume l'aspetto della verità. Essa interroga le presenze empiriche, vuole saggiarne la consistenza e, quando scopre che la singola presenza, lo "A" più volte indicato, rinvia ad altra presenza, cioè a "B", per legittimare se stessa, e altrettanto fa "B" con "C", essa riconosce il limite immanente a ciascuna presenza nonché all'ordine che tutte le contiene.

Riconosce così la contraddittorietà che sussiste tra l'intenzione e la pretesa. L'intenzione di tutto ciò che si presenta è di essere e di essere veramente; la pretesa è di ridurre ciò a cui si tende, il vero essere, a ciò che di fatto è: assumere cioè il fatto, tale quale esso si presenta, come verità, eliminando quella domanda che invece lo costituisce come fatto. Se l'intenzione è volta ad ottenere un fondamento, la pretesa è di averlo già ottenuto.

L'intenzione impedisce che ci si plachi, perché riconosce come vero solo l'ideale, cioè la condizione che evoca la ricerca, la orienta, e la compie, ma solo idealmente. La pretesa, invece, conosce un unico compimento: quello fattuale; per essa ogni esigenza, qualunque sia, può venire soddisfatta, è soltanto questione di tempo. Proprio in questo senso va interpretato il fatto che, nella lingua latina, espressione del pragmatismo della cultura romana, il participio passato di exigere (esigere) è exactus (esatto), a dimostrazione che i conti devono tornare, comunque. E tale pragmatismo è arrivato fino a noi: anzi, oggi si è assolutizzato.

Di contro non può darsi un "esattore" della verità. L'esigenza di verità non può venire soddisfatta di fatto; essa è un'esigenza che permane insoddisfatta, così che il vero si configura come l'esigito, mai come l'esatto. Tuttavia, è proprio questa esigenza che tiene perennemente in vita la ricerca, che spinge sempre oltre ciò che si trova, oltre il già noto, l'acquisito.

Il compimento, dunque, è da intendersi in senso ideale, come consapevolezza che, se la ricerca sorge come “sapere di non sapere”, e cioè a causa della mancanza della verità, pur tuttavia questa mancanza è saputa, cosicché essa sorge proprio in virtù del sapere. Un sapere che non è riducibile ad un qualche “saputo”, ma che emerge incoercibilmente oltre il non sapere, oltre la pretesa di sapere. Un sapere sempre in atto e che, per questa ragione, costituisce l’origine di ogni ricerca.

Se questa emergenza viene ridotta ad una espressione, ad un enunciato, ad un discorso, per quanto corretti questi possono essere dal punto di vista formale, l’emergenza viene negata; se, invece, la si lascia essere nella sua dimensione ideale, irriducibile a forme, ad oggettivazioni, a dati, a conoscenze, ma configurabile solo come tensione, atto, idea, allora ci si può aprire ad una dimensione che eleva il soggetto oltre il suo rapporto con l’oggetto, che lo restituisce a quella soggettività qualitativa che non è più contrapponibile all’oggettività, costituendo idealmente quell’unità in virtù della quale si supera ogni contrapposizione: la contrapposizione di soggettivo e oggettivo, di identico e diverso, di mente e corpo, di coscienza e inconscio, di io e tu, di io e mondo.

Non si può mai dimenticare, infatti, che, così come l’oggetto ridotto a termine della relazione è oggettuale e non può venire considerato oggettivo, altrettanto il soggetto, inglobato nella relazione all’oggetto e ridotto a termine, è un soggetto oggettivato, reificato: esso cessa di valere come l’autentica soggettività.

Con questa conseguenza: se ciò che viene conosciuto dell’uomo è ciò che può venire espresso mediante enunciati, ossia è la sua forma oggettivata, ciò nondimeno nessuna conoscenza coglie l’uomo nella sua verità, nel suo autentico essere in sé, nella sua autentica qualità. Proprio qui emerge il valore dell’ideale, e nel lasciar emergere il valore dell’ideale la

speculazione non è solo critica, nel senso che discute le conoscenze di fatto comparenti, ma è anche propositiva.

La domanda fondamentale è, dunque, la seguente: il valore ideale del fondamento come può trasformare il conoscere, che consapevolmente ad esso si volge?

La risposta che abbiamo cercato di dare può venire così riassunta: se l'ordine delle conoscenze "positive" non accetta il valore ideale del fondamento, ma pretende di inglobarlo, riducendolo ad una delle tante conoscenze, allora il sistema del conoscere non fa che contraddire la sua stessa esigenza, cioè che il fondamento emerga oltre la serie dei condizionati (oltre il sistema e le conoscenze che lo costituiscono), i quali sono condizionati proprio perché sono insufficienti ciascuno a se stesso.

Ma, se il fondamento è tale solo perché è inoggettivabile, perché parlare di esso? Perché porlo al centro della ricerca, se di esso nulla si può determinare "positivamente"? Per quale ragione la scienza, che deve occuparsi di tante cose importanti nella vita degli uomini, dovrebbe perdere il tempo dietro a queste sottigliezze fumose proprie di una stantia metafisica?

A noi pare che la ragione possa venire essenzializzata in questo modo: riconoscere la necessità del fondamento, cioè della legittimazione autentica, dell'innegabile, nel suo emergere oltre l'inevitabile, costituisce un vero spartiacque nel pensiero e nella cultura. Se non si riconosce l'emergenza del vero sul falso, dell'essere sul non essere, del positivo sul negativo, del bene sul male, comunque tale emergenza venga definita, allora ci si colloca inesorabilmente in una prospettiva nichilista, così che la ricerca, di qualunque ricerca si tratti, ne risulterà irrimediabilmente segnata.

Di contro, riconoscere tale emergenza significa disporsi ad intendere la scienza, ogni scienza, in senso speculativo,

fornendole così un’autentica fondazione.

Precisamente la necessità di riferirsi al fondamento, e di intenderlo come quell’intero che non è riducibile a nessun insieme determinato, ci pare costituisca proprio l’essenza del “qi” che l’Oriente ha mantenuto al centro del proprio sapere e della propria cultura. Poiché la cultura occidentale va smarrendo il senso di questo fondamento, guardare al “qi” può rappresentare un invito di straordinaria importanza: l’invito a recuperare quel valore che la nostra cultura rischia definitivamente di perdere.

Note

[1] D.C. Dennett, Coscienza. Che cosa è?, Roma-Bari, Laterza, 2009².

[2] G. Ryle, Lo spirito come comportamento, Torino, Einaudi, 1955.

[3] D.C. Dennett, Coscienza. Che cosa è?, cit., p. 107.

Dire “Dio” in cinese: la traduzione del Signore del Cielo da una prospettiva

filosofico-interculturale

Alessandra Chiricosta*

«La Cina è altro mondo»: in quest'affermazione dello stesso Ricci è racchiusa gran parte della ragione del successo che riuscì a conquistarsi in quella terra, e che ancora ne rende celebre e interessante l'operato. Non solo, difatti, Matteo Ricci riuscì laddove molti altri fallirono, ovvero nel comprendere ed essere compreso nell'ambito di un contesto culturale così lontano, nelle varie accezioni di questo termine, come la Cina. Ma, soprattutto, contribuì alla creazione di un precedente metodologico che oggi, a distanza di quattrocento anni, propone sviluppi originali al pensiero filosofico e possibilità di risoluzioni per temi centrali all'etica della pace e dell'armonia mondiale. Come si evidenzierà in corso d'opera, difatti, questo contributo intende mettere in relazione alcune questioni sollevate dall'operato ricciano con alcune istanze della filosofia contemporanea, in particolare quelle emerse nella declinazione cosiddetta Interculturale del pensiero filosofico.

A differenza della maggior parte dei suoi predecessori e contemporanei, Ricci ebbe la capacità non solo di cogliere la sostanziale Alterità della realtà cinese, che risiede nella lingua, nelle usanze, nell'organizzazione amministrativa e politica, nel pluralismo e relativismo religioso, del tutto estraneo ai canoni di una religione unica perché vera; nella riunione dei poteri religioso e politico nella persona dell'imperatore; nella totale assenza di un pensiero trascendente e soteriologico autoctono; ma, soprattutto, di riconoscere uno statuto di totale pariteticità all'Impero cinese rispetto alle monarchie europee: la Cina era un "mondo" a tutti gli effetti, in virtù della sua estensione geografica; della sua storia millenaria; della ricchezza economica, che la

rendeva indipendente da qualsiasi potenza esterna, dovuta alle grandi risorse della natura e a quelle dell'ingegno e dell'arte dei suoi abitanti; della complessa organizzazione sociale e politica, che la rendeva oggetto di studio e ammirazione; la sua forte identità nazionale, che le permetteva anche di ignorare addirittura l'esistenza di potenze esterne e lontane dai propri confini.

Questo grande rispetto per la cultura cinese portò il Ricci a trovare la strada ottimale per la diffusione del Vangelo in un dialogo fatto di comprensione, studio e ascolto, che non impone un pensiero in virtù di una superiorità bellica, ma tramite la creazione di un linguaggio e di un senso mutuamente comprensibili.

Le questioni sollevate dal Ricci, nei suoi testi e nel suo operato, si ripresentano oggi, mutatis mutandis, con un carattere di ancora maggiore urgenza e importanza. In un mondo glocale, che si trova ad essere sempre più in un dialogo che relativizza le posizioni dei singoli interlocutori, si rende necessario articolare un pensiero che tenga conto della realtà imprescindibile della differenza e della traducibilità. Se tradere è, nel contempo, consegnare e tradire, il tradimento è implicito nel concetto stesso di traducibilità: ciò non verrà qui visto come un invito al solipsismo, bensì come dato di un dialogo che non si vuole esaurire in una mera sovrapposizione di monologhi, che cerca di cogliere l'Alterità e la differenza proprio in quanto tali.

Ciò per giungere a quanto più precipuamente caratterizza la propria Identità (seguendo l'affermazione goethiana che «chi conosce solo la propria lingua, non ne conosce nessuna») che, considerata come realtà in continua costruzione e ridefinizione, si apre, nel dialogo, alla formazione di "giochi linguistici" nuovi e originali. Se nel dialogo è impensabile e inauspicabile una comprensione completa dei due dialoganti, che annulli le differenze reciproche, il rispetto dell'Altro in quanto tale, o meglio, degli altri, pluralmente

intesi, muove proprio dall'assunzione di responsabilità implicita nell'obbligo di responsività, nel senso levinassiano del termine, a cui la "chiamata dell'Altro" mi lega.

Pur essendo destinata a rimanere sempre parziale, a mantenere un nucleo di oscurità e inintelligibilità, la comprensione, o meglio, il tentativo di comprendere l'Altro è comunque un'attitudine auspicabile: in una com-prensione che non intenda esaurire, annichilire l'Altro nell'Identico, bensì abbracciarlo proprio come portatore di quella diversità che lo rende sempre differente; nella dimensione spazio temporale differita, che mette in crisi il "normale" rapporto soggetto-oggetto, aprendo all'interim della comunicazione.

Il testo ricciano Il vero significato del Signore del Cielo si mostra, alla luce di queste considerazioni, di un'impressionante attualità: le questioni poste in essere, difatti, anche se non totalmente sviluppate, rappresentano il cuore della problematica di un dialogo interculturale che ora, a distanza di quattrocento anni dalla redazione del libro, si dispiega in tutta la sua complessità. L'opera di Matteo Ricci travalica da subito i confini di una mera traduzione: partendo dal titolo stesso, infatti, si osserva che il reale oggetto della trattazione risiede nel significato, nel senso del "nominare Dio" nel contesto della Terra di Mezzo. Siamo, dunque, di fronte ad un problema che, nella nostra cultura, pertiene strettamente all'ambito filosofico, e che ha trovato nell'ermeneutica filosofica il suo metodo più proprio di indagine. Non si tratta, difatti, solo di trovare un significante adatto, questione già di per sé ardua e ricca di implicazioni, come andremo ad osservare; ma anche, e soprattutto, di ricercare, creare un contesto di significazione in cui il nominare Dio possa realmente essere portatore di senso. Un senso, questo, certamente differente rispetto all'ottica di origine, che costringe lo stesso Ricci ad un'opera di rielaborazione, ripensamento delle proprie griglie interpretative e ad un'apertura, non sempre

dichiarata, talvolta negata, verso nuovi orizzonti di senso. Matteo Ricci si trovò, per primo, a tradurre non solo termini, ma concetti che non appartenevano alla cultura di cui era ospite. Iniziò, dunque, un'opera titanica: rendere mutuamente intelligibili due "mondi", nell'accezione heideggeriana del termine, fino a quel momento quasi totalmente impermeabili l'uno all'altro. Quest'impresa non fu certo né semplice né indolore, si è consumata in tempi lunghi, fatti di aperture e chiusure, di dialoghi accennati, interrotti, ripresi, fino ai giorni nostri.

I missionari Gesuiti non si accontentarono di utilizzare, nelle lingue asiatiche, le traduzioni più semplici e immediate della terminologia religiosa cristiano-occidentale, e misero in discussione anche quella precedentemente utilizzata da altri missionari, spesso frutto di ulteriori traduzioni da altre lingue: si comprese, infatti, che la traduzione non è solo una questione terminologica, bensì epistemologica; che al modificarsi del contesto in cui un termine è adottato, non basta semplicemente trovare una traduzione letterale del termine in questione, ma occorre reinserire il concetto in un orizzonte di senso che ne garantisca la significatività. Assieme ai suoi confratelli, Valignano elaborò quello che più tardi sarebbe stato chiamato metodo della "inculturazione", ossia dell'assimilazione dello straniero alla cultura del paese, per potere, dall'interno, acquisito il credito necessario, trasmettere insegnamenti e dottrine. Non si tratta, però, solo di una brillante mossa strategica: letta a distanza di quattrocento anni, e interpretata alla luce di un'ermeneutica diatopica e dialogica, come suggerisce la Filosofia Interculturale, il metodo Gesuita appare come il primo passo verso una considerazione differente del rapporto con gli altri, pluralmente intesi, che ne coglie la dignità umana non al di là, ma proprio in virtù delle reciproche differenze.

I Gesuiti, dunque, crearono i primi ponti per una reale

comprensione degli “universi di senso” estremo orientali, non, come vedremo, senza forzature o fraintendimenti, ma gettando, comunque, le basi per uno studio attento delle lingue e delle culture asiatiche che, nel tempo, avrebbe portato alla possibilità di un vero e proprio dialogo.

Le rappresentazioni date dai Gesuiti hanno determinato per lungo tempo la percezione europea dell’Estremo Oriente, condizionando, come potremo constatare, anche la percezione delle religioni e filosofie provenienti da queste aree. Sarà proprio il contatto con delle tradizioni religiose, filosofiche, culturali così antiche e complesse che porrà questioni di difficile soluzione alla cultura – soprattutto religiosa – europea, costringendola a ripensare sé stessa anche da questo punto di vista.

Una delle questioni centrali affrontate da Matteo Ricci in questo libro, espressa già nel titolo scelto per il Catechismo, è la traduzione del termine “Dio”. Più che mai qui, difatti, ne va del senso più profondo del messaggio cristiano, della sua comprensione autentica e della sua possibile divulgazione in Cina. Il problema sostanziale risiede nel fatto che, alla stregua di molti paesi dell’Estremo Oriente e del Sudest asiatico, in Cina non esisteva un termine che identificasse un Dio monoteisticamente inteso. L’assenza del significante denota chiaramente l’assenza anche del significato e la presenza di un contesto religioso-culturale difficilmente compatibile con la tradizione teologica e filosofica europea. Già altrove il problema si era posto in tutta la sua gravità, ma le scelte lì compiute non soddisfacevano il Ricci: il Giappone, in cui il capostipite dei missionari dell’Ordine di Gesù in terra d’Oriente, Francesco Saverio, aveva operato, presentava un’analoga situazione. La decisione ivi assunta era stata quella di introdurre un nuovo nome, che non avesse legami con la tradizione locale, evitando così di correre il rischio di denotare in modalità non ortodosse il nome di Dio. Questo era

stato semplicemente traslitterato dai caratteri latini a quelli giapponesi, sottolineando l'assoluta novità della religione Cristiana rispetto non solo allo Shintoismo autoctono, ma anche alle altre importate dalla Cina. Come ci testimonia lo stesso Francesco Saverio, infatti, la Terra di Mezzo rappresentava la cultura egemone nell'area dell'Estremo Oriente (anche il sistema di scrittura a caratteri ideografici viene importato dalla Cina), e per questa ragione si rendeva necessario, da un punto di vista missionario, conquistare il cuore dell'impero per poter giungere anche nelle sue periferie più remote e negli stati vassalli.

Grazie alla sua lunga permanenza in Cina, alla profonda conoscenza sia della lingua che della cultura cinese, Matteo Ricci si rese conto che la roccaforte non sarebbe mai stata espugnata in virtù di autorità differenti da quelle riconosciute dal Celeste Impero stesso. Già il Buddhismo, largamente diffuso e ormai sinizzato all'epoca della missione di Ricci, era fortemente osteggiato da alcuni membri dell'elite dominante, che ne sottolineavano la componente "barbara" e la lontananza dal sistema religioso e sociale tradizionale, incentrato sull'etica confuciana e sull'esaltazione delle antiche dinastie autoctone. In una Cina chiusa agli occidentali, che non permetteva libertà di movimento, né di scambi commerciali al suo interno agli stranieri, l'immagine degli europei era assai negativa: barbari ignoranti e maleodoranti, per la maggior parte, del tutto ignari delle più elementari basi linguistiche e del complesso rituale che organizzava lo splendore dell'Impero. Quale possibilità aveva di essere riconosciuta l'autorità religiosa proveniente dall'Occidente?

L'intuizione del Ricci fu che solo trovando un fondamento all'interno dell'accreditata tradizione cinese sarebbe stato possibile far accettare il messaggio cristiano, gettando così le basi per quel processo che in epoca contemporanea viene definito inculturazione.

Se già problematico al giorno d'oggi, all'epoca del Ricci tale metodo presentava dei rischi altissimi, quali quelli che si manifestarono dopo la sua morte, indicati nella celeberrima Questione dei riti: il conservare tratti culturali propri della cultura ospite non significa, forse, contaminare la purezza dell'insegnamento, snaturarlo, rischiare di cadere nell'eterodossia? Ma procediamo con ordine.

Ricci non solo, come si è detto, entrò come letterato tra i letterati, padroneggiando i capisaldi della cultura confuciana, ma grazie ai suoi studi riuscì a trovare dei termini all'interno della tradizione cinese che potessero servire alle sue necessità: Shang di e Tian. Per capire le implicazioni insite nell'utilizzo di tali termini, occorre accennare brevemente al contesto in cui si sono originati.

Si narra che tre dinastie ereditarie, Xia, Shang e Zhou, si siano succedute in Cina nel periodo che va dal 2300 circa a.C. al 475 a.C. La grande importanza che il pensiero cinese attribuisce alla continuatività storica sottopone la visione delle vicende del passato ad un'incessante opera di interpretazione ed interpolazione in funzione della politica e della concezione vigenti nell'epoca dell'indagine; tutto ciò rende assai difficoltoso ricostruire le varie tappe lungo le quali non solo uno stesso pensiero, ma addirittura interi sistemi si siano evoluti. Nonostante le difficoltà che tale concezione spiraliforme porta agli studiosi, molte prove documentarie di natura archeologica, antropologica e storiografica aiutano le ricerche riguardanti anche i periodi più antichi.

Una delle maggiori fonti di informazioni storiche, lo Shujing (Classico dei documenti), testo annoverato da Confucio tra i cinque classici della cultura cinese, risulta condizionato dalla visione filosofica del periodo delle "Primavere ed Autunni" (770-454 a.C.) e degli "Stati Combattenti" (453-222 a.C.).

In esso, infatti, alle tre mitiche dinastie vengono anteposti due leggendari sovrani o di, Yao e Shun. Anche uno tra i più grandi storici della Cina antica, Sima Quan (145-90 a.C.), nel suo Shiji (Memorie di uno storico), parla di re precedenti alle tre dinastie, aggiungendone però altri due, onde raggiungere il numero complessivo di 5, fondamentale per la cosiddetta Dottrina dei 5 Principi Agenti, dominante in epoca Han.

Sempre nello Shiji si parla anche di tre huang, re predinastici, la cui figura trovò maggior attenzione in epoche successive, ma non in maniera diffusa. In ogni caso è interessante sottolineare che la successione di 3-5 continuò ad essere mantenuta per un lungo periodo di tempo nell'interpretazione storiografica della Cina antica.

Nel suo complesso tale epoca fu sempre osservata come una mitica Età dell'oro, in cui rintracciare modelli di comportamento sia individuale che sociale e politico, soprattutto nell'ottica confuciana. Allo stato attuale delle indagini, le Tre Dinastie vengono viste come i momenti differenti dello sviluppo dello Stato in Cina, e le relazioni tra di esse appaiono più come una coeva presenza di forze alternativamente dominanti che come una successione vera e propria.

Tralasciando la dinastia Xia, riguardo alla quale ancora troppo poco risulta documentabile (se non alcune tracce sopravvissute nell'organizzazione socio-politica e religiosa di epoche successive), la dinastia Shang si mostra come direttamente collegata con quella Zhou, essendosi le due contese il potere assoluto per un ampio lasso di tempo.

Una delle caratteristiche principali nel contesto della civiltà arcaica in Cina è la stretta interconnessione tra sfera politica, familiare e religiosa, che, in un certo qual modo, non venne spezzata neanche con la successiva formazione di un potere statale accentratore. Il modello dei legami di

parentela struttura l’intera società cinese sin dalle sue origini: il sommo sovrano dell’epoca Shang, wang, poteva essere tale solo ed unicamente in quanto capo, xing, del clan dominante, dal quale traeva la sua stessa forza e la sua autorità. Quest’ultima non investiva solamente il campo strettamente politico e militare, bensì anche quello sacrale e religioso; il legame di parentela, sopravvivendo alla morte stessa, garantiva una continuità tra il mondo dei vivi e l’oltretomba manifestato dal culto degli antenati: in ciò non si deve scorgere solamente l’espressione di un rispetto verso la propria stirpe, bensì la vera e propria sanzione di un ordine cosmico. Il complesso sistema di riti che regolava tale culto, infatti, si può considerare come il corrispettivo di un mito di fondazione, non a caso totalmente assente nel periodo arcaico. Il rito assolve alla precipua funzione di riattualizzare ogni qual volta venga officiato una legge universale, di sancirla nuovamente in modo da renderla viva e operante. Tale legge, secondo la cultura cinese, si manifesta in tutti i piani dell’esistenza. Se, dunque, la famiglia è la struttura attorno alla quale si dipana l’ordito di qualsiasi realtà che colga l’uomo nel suo vivere sociale, anche lo spazio, il tempo, la vita spirituale dovranno, in qualche modo, essere definite per suo tramite. Interpretare il volere degli antenati in merito alle vicende della vita mortale instaura un principio di continuità tra i due mondi, allargando la concezione comune di tempo e spazio in maniera tale da contenere anche l’al di là, essendo quest’ultimo regolato dai medesimi principi che strutturano il genos.

La stessa divinità dell’epoca Shang, Shang di, il Sovrano dall’Alto, che nell’ultima fase della dinastia presenterà tutte le caratteristiche di un Essere Supremo, al principio non era visto altrimenti che come il più importante e inaccessibile di tutti gli antenati, ma pur sempre uno di essi, presumibilmente il capostipite, a cui il sovrano mortale si poteva rivolgere solo ed esclusivamente attraverso la mediazione dei propri avi più prossimi.

Il clan dominante presentava al suo interno una suddivisione in lignaggi, il più importante dei quali costituiva la stirpe reale, wangzu. Le norme di successione non sono ancora così chiare: attraverso lo studio dei nomi postumi dei sovrani, ovvero nomi rituali che venivano assegnati ad ogni sovrano dopo la morte, si è evinto che in ciascuno di essi fosse presente uno dei 10 "tronchi celesti", caratteri usati nel calendario per indicare un ciclo di dieci giorni tra loro raggruppati (ciò rende ancora più evidente il legame del sovrano con la sanzione di un tempo sacro). Tra questi nomi si è evidenziata l'alternanza in particolare di due lignaggi, fatto peculiarmente assorbito anche dalla successiva cultura Zhou, che manifesterebbe il fatto che al sovrano di un gruppo sarebbe dovuto succedere un erede del gruppo opposto, seguendo la concezione secondo la quale tutti i membri maschi di una medesima generazione si potevano considerare alla stregua di fratelli. Tale principio poteva essere disatteso solamente se non fossero state attuabili due clausole, ovvero che non fossero presenti figli maschi come capi del lignaggio o che il sovrano in questione non fosse stato meritevole. Quest'ultima evenienza sarebbe stata accertata tramite il responso oracolare, utilizzato per ogni aspetto importante nella vita all'epoca Shang. Una delle più tipiche forme di comunicazione con gli antenati era costituita dalla scapulomanzia, ovvero divinazione attraverso ossa di animali, in particolare scapole di buoi, e gusci di tartaruga. Attraverso delle operazioni fortemente ritualizzate, le ossa e i gusci venivano levigati e ammorbiditi, in modo tale da rendere possibile lo scavare delle piccole cavità su di esse, poste in file regolari.

Sottoponendo i gusci all'azione di una fonte di calore, si assisteva alla comparsa, dalla parte convessa del guscio, di due linee, una trasversale l'altra verticale, oggetto d'interpretazione. L'esito dell'oracolo veniva poi trascritto sul guscio stesso. Progressivamente il sovrano divenne il solo detentore del "diritto" di interpretare gli oracoli, a sanzione della sua figura di unico collegamento tra i due

mondi: il clan reale domina sia il mondo terreno che quello ultraterreno, quindi solamente coloro che appartengono a tale lignaggio sono in grado di comprendere le direttive degli antenati, giacché è proprio il legame di parentela che consente di superare le barriere del tempo e della morte.

Nell'ultimo periodo della dinastia Shang il culto per gli antenati inizia a perdere di sostanzialità, trasformandosi sempre di più in un complesso sistema di rituali totalmente formali; tale situazione viene ereditata dai Zhou, i quali, in un primo momento, sembrano mutuare i medesimi principi della regalità dei loro predecessori, inserendosi, come viene mostrato da ritrovamenti funerari, nella scansione a due lignaggi e mantenendo la figura di Shang di come essere supremo. I rapporti, però, tra tale divinità ed il mondo dei mortali dovevano necessariamente mutare: Shang di, sebbene fosse ormai giunto ad un punto avanzato del processo di spersonalizzazione che ne rese possibile l'adozione da parte di una dinastia differente, era pur sempre il primo antenato di una stirpe reale per nulla legata da parentela con i Zhou. Fu così che questi ultimi si rivolsero ad una divinità posta ancora più in alto di Shang di, ovvero Tian, il cielo, (che giunse al Ricci con il nome di Tian zhu, il Signore del Cielo). La grande espansione territoriale che caratterizza l'epoca Zhou, infatti, aveva reso necessaria la presenza di una divinità che potesse essere sentita come tale non solo nel ristretto ambito coperto da pochi clan. Ovviamente il rendere la divinità suprema separata dal contesto dei legami parentali poneva ai Zhou il problema di creare un principio differente che sancisse il loro inequivocabile diritto al governo: ciò si risolse nella teorizzazione del tianming, mandato celeste, assegnato direttamente dal Cielo ad una dinastia. Una caratteristica del tianming, che lo rende assai differente dalle concezioni occidentali di investitura divina, risiede nel fatto di poter essere revocato nel momento in cui si renda evidente il fatto che l'assegnatario non si è mostrato all'altezza del compito. Segni di tale inettitudine potevano

essere sia di ordine politico, riscontrabili in un malgoverno che provocava ampi dissensi sia nelle classi alte che nella popolazione stessa, che di ordine "naturale", quale carestie e calamità varie, interpretabili, in una concezione che vede il cosmo come un'unità interconnessa, come segnali di disapprovazione della natura stessa nei confronti di un sovrano colpevole di aver violato le leggi universali. Per poter governare il sovrano doveva, infatti, mostrare di possedere il de, virtù, termine che solo successivamente si connotò di valenze etiche: nell'epoca Zhou serviva ad indicare il concetto antropologico di mana, ovvero quella potenza magica presente nella totalità del cosmo di cui solo uno sciamano riesce a rendersi interprete e veicolo. Nel caso in cui l'operato del sovrano apparisse come privo di de, non conforme alla qualifica di tianzu, figlio del cielo, il mandato doveva essere revocato ed assegnato ad una più degna dinastia.

La concezione Zhou del tianming ebbe una notevole fortuna lungo l'intero arco della storia cinese: grazie anche al principio di continuità con la propria tradizione di cui si è precedentemente trattato, l'idea di un mandato revocabile, direttamente assegnato dall'ordinatore delle leggi universali che sottendono ogni ambito dell'esistenza cosmica sarà utilizzato addirittura da Mao per affermare la legittimità della propria rivoluzione.

La scelta di un significante per il "nome di Dio", derivato dalla tradizione locale, non si mostrava, dunque, né semplice né priva di implicazioni. Innanzi tutto, il richiamo alla dimensione degli antenati pone Shang di in una dimensione non tanto creazionista, quanto generativa. Ricordiamo, difatti, come nella tradizione pre-Han i miti di creazione scarseggiono, mentre assai maggiore spazio è stato assegnato al principio della generatività.

Nell'ambito della successiva tradizione cinese, poi, il termine Shang di venne utilizzato per designare una delle

divinità del pantheon daoista, mentre Tian, che, indicando il "Cielo", aveva nella lingua cinese un'accezione simile a quella occidentale di "Provvidenza divina", presentava però il rischio di presentare il Dio cristiano come una divinità impersonale. Il problema della definizione del Dio cristiano in Cina fu risolto, stando alle Fonti Ricciane, allorché un giovane catecumeno «salutò il quadro di Cristo con l'appellativo di "Signore del Cielo" (Tian zhu)», nonostante tale termine fosse anche utilizzato per indicare una divinità negli scritti canonici buddhisti. Come ricorda Ricciardolo[1], il termine Tian zhu appare per la prima volta nelle cronache cinesi nello Shiji dello storico Sima Qian, per indicare il primo di otto spiriti delle montagne e dei grandi fiumi, fatto del quale né Ruggeri né Ricci erano a conoscenza. Dopo un colloquio col Valignano, si decise, comunque, di adottare tale termine. Curiosamente, la decisione di adottare il termine Tianzhu per definire il Dio cristianamente inteso era stata presa anche in un tempo precedente ed in un contesto leggermente differente, quale quello nestoriano. Allorché, difatti, nel VIII secolo il pensiero dell'eresiarca Nestorio era penetrato nel territorio cinese – ricordiamo, per inciso, che il cristianesimo nestoriano trovò fortuna e protezione presso la corte della dinastia mongola degli Yuan -, la medesima necessità avvertita da Ricci di tradurre il nome di Dio era stata sentita, conducendo ad una analoga scelta. Saeki[2] sostiene che la motivazione di tale decisione sia dovuta ad uno dei primi traduttori dei testi nestoriani in lingua cinese, appartenente all'ambito daoista. Si tratta del patriarca Lü, fondatore della scuola contemplativa daoista Jindanjiao (insegnamento per la scuola dell'elisir di vita) che, nella sua opera di traduzione, assimilò la figura del Dio cristiano a quella della divinità daoista. In ciò, come si avrà modo di approfondire in seguito, si inizia ad intravedere la problematicità della decisione ricciana di trovare nel solo pensiero confuciano un valido interlocutore.

Alla luce di ciò, inoltre, si rende evidente come l'adozione

dei termini Shang di e Tian zhu – che Ricci utilizza in egual misura e in maniera interscambiabile – in una prospettiva cristiana non fosse neutrale, e aprisse ad un'ampia gamma di fraintendimenti, sia in Cina che, ancor di più, a Roma, lontana dalle problematiche che avevano condotto a scelte di tal fatta. Il sostegno teologico a tale impresa era rappresentato da una sorta di fides implicita, di rivelazione parziale in certe realtà culturali altre rispetto a quella europea, che andava corretta alla luce della Vera interpretazione. Per questa ragione il Catechismo del Tian Zhi Shu Yi diviene uno strumento essenziale e imprescindibile, per evitare di cadere in interpretazioni fuorvianti ed eterodosse. La scelta della struttura dialogica con cui viene presentato il messaggio Cristiano risulta vincente per evitare questi rischi: Ricci, dialogando con un letterato confuciano, confuta, secondo l'arte appresa al Collegio Romano, tutte le possibili fonti di ambiguità, presentando alla Cina un esempio emblematico anche della logica, della fisica e della metafisica aristotelico-tomistiche. In realtà, Ricci scelse di mantenersi nell'ambito della speculazione filosofica, discutendo solo di ciò che poteva essere compreso e dimostrato con l'intelletto, limitandosi a trattare solo della rivelazione naturale, non chiamando in causa la rivelazione positiva. Questo per dimostrare ai cinesi come il pensiero cristiano non solo non fosse incompatibile con la tradizione confuciana, ma anzi, ne fosse il più spontaneo e compiuto esito: il Cristianesimo, nella visione di Ricci, era una religione del tutto compatibile con i valori indicati da Confucio, prima che subissero il travisamento dato dalla commistione con il Daoismo e con il Buddhismo.

Questo processo che, ad un occhio esterno, può apparire macchinoso e infondato, si colloca benissimo nel contesto cinese, in cui i rapporti tra religione e filosofia appaiono assai più sfumati che nella nostra tradizione. A voler essere più precisi, la distinzione tra religione e filosofia è una conseguenza della partizione del sapere occidentale, che non

trova l’analogo in molte altre culture.

I confuciani leggevano il Catechismo ricciano, dunque, come un trattato etico-morale in linea con la propria tradizione, non presentando questa alcuna limitazione di ordine dogmatico riguardo alla figura di un Essere Supremo, anzi, a detta di Confucio stesso, disinteressandosi di ciò che è al di là di questa vita.

In realtà, come si è accennato il rapporto con il Buddhismo e con il Daoismo risulta assai più complesso rispetto alle intenzioni del Gesuita maceratese, che, pur desiderandolo non riesce ad operare un distacco completo e definitivo da queste due religioni. Il problema nasce sostanzialmente come questione linguistico-semantica: come abbiamo potuto osservare, il Buddhismo è la prima religione che, trovandosi ad importare concetti alieni alla cultura cinese, è costretta a fronteggiare e risolvere problemi di traducibilità non solo di termini, ma di interi orizzonti di senso. La risoluzione di questi porta, come si è detto, alla formazione di un Buddhismo sinizzato. Inoltre, tale sinizzazione del Buddhismo passa sovente attraverso l’utilizzo di una terminologia mutuata in larga parte dal Daoismo, fatto che intreccia strettamente i destini delle due Vie.

Problemi analoghi si presentano anche nella esplicazione del Cristianesimo, religione proveniente da un contesto di senso ancora più distante, nel Celeste Impero. Nella lingua cinese appresa da Matteo Ricci erano ormai presenti significanti che potevano rendere concetti prima sconosciuti nella Terra di Mezzo: il problema è che questi termini erano quelli mutuati dalla sintesi tra religione buddhista e cultura autoctona.

Insomma, il Ricci si trova a criticare aspramente il valore veritativo di una tradizione religiosa di cui, purtuttavia, adottava significanti e linguaggio. Oltre al già citato Tian Zhu, la maggior parte dei termini che si riferiscono alla dimensione ultraterrena sono mutuati dal Buddhismo, o con esso

condivisi: Tian tang, Palazzo Celeste, utilizzato dal Ricci per indicare il Paradiso, era stato adottato dal Buddhismo per tradurre il sanscrito devaloka, dimora degli dei, dislocata, nella cosmologia indiana (non solo buddhista), tra la terra e i brahmalokas, le dimore di brahma; Di yu, l'Inferno, era il termine scelto per tradurre il sanscrito naraka, luoghi di espiazione ultraterreni buddhisti, divisi in tre sezioni. Anche la parola per designare il Diavolo, Mo gui, condivide la traslitterazione della prima sillaba con Mara, il "tentatore" di Siddharta Gautama. Il termine per designare gli angeli, ovvero tian shen, spiriti celesti, è il medesimo che traduce il sanscrito deva – mentre il Protestantesimo ha preferito adottare un corrispettivo più letterale del significato greco di αγγηλος, ovvero tian shi, messaggeri celesti. Anche nella scelta del nome di Dio le tradizioni Protestanti si differenziano dalla scelta di Ricci. A metà del IX secolo, la questione della traduzione del termine Dio si presentò anche ai rappresentanti delle Chiese evangeliche che volevano introdursi nel Celeste Impero: desiderando discostarsi dal lessico Cattolico, le differenti chiese cristiane preferirono utilizzare talvolta Shang di, talaltra Shen – termine, questo, che indica in generale uno spirito. Tale ambiguità permane nelle diverse edizioni della Bibbia presenti in lingua cinese.

La traduzione del termine "anima" risulta più complessa: riflettendo la filosofia Scolastica, Matteo Ricci l'articola in tre livelli, ovvero anima vegetativa, sensitiva e intellettiva. Per indicare le prime due, il Ricci antepone le parole zhi, pianta, e jue, coscienza, al termine hun, che designa, nella tradizione cinese, quello spirito che sopravvive alla morte fisica del corpo; per la terza, invece, viene mutuato dal Buddhismo il prefisso ling, splendente, intelligente, sempre preposto al termine hun. Quest'ultimo prefisso è largamente impiegato nel testo, per indicare anche i corrispettivi di "intelletto" e "intelligenza".

Più che un paradosso, la dipendenza della terminologia

cattolica da quella buddhista risulta essere il necessario risultato di una condivisione di contesti di significazione, di un orizzonte di senso di matrice estranea al panorama autoctono cinese: non a caso il Buddhismo, originatosi in India, condivide le origini indoeuropee del Cristianesimo, presentando un ambito semantico assai più affine alla nostra cultura rispetto al contesto delle lingue sino-tibetane. Proprio questa affinità pone le due religioni in un contrasto più diretto, secondo il pensiero di Ricci, tanto più che all'affinità del modo di porre le domande e dell'oggetto stesso del domandare corrispondono risposte assai lontane e contrastanti. Per inciso, ricordiamo che altri missionari, sempre Gesuiti, ma operanti in Paesi asiatici diversi dalla Cina, come quelli del Sudest asiatico, offrono un'interpretazione assai differente del Buddhismo e della possibilità di instaurare un dialogo con questa Via. Così, Cristoforo Borri nell'attuale Vietnam e vari altri confratelli in Siam vedono sostanziali affinità soprattutto con l'etica e la morale buddhiste, tali da consentire un fertile interscambio. Ma questa, come si direbbe, è un'altra storia.

Al di là delle singole scelte di campo, legate al contesto temporale e spaziale in cui si trovò ad operare, ciò che risulta di sommo interesse, come si accennava all'inizio della presente esposizione, è il lascito ricciano non solo nell'ambito del metodo missionario, ma anche in quello filosofico. Nonostante il suo pensiero rimanga per molti aspetti sostanzialmente legato all'aristotelismo tomista, che nel dialogo con il letterato confuciano intessuto nel Tian Zhi Shu Yi difende da visioni diverse, l'apertura ricciana verso la possibilità di un ascolto reciproco, che passi necessariamente per un apprendimento serio ed approfondito della lingua e del contesto culturale dell'interlocutore, apre un sentiero nuovo ed eversivo, che assume forme ed esiti assai interessanti nella metodologia filosofica contemporanea. Come un fiume carsico, il cui percorso nascosto scava in profondità rocce millenarie, per poi riemergere con una portata sempre

maggiore, la questione degli altri, pluralmente declinati, delle loro lingue e culture, della loro resistenza ad una qualsiasi reificazione o cristallizzazione, si affaccia alla riflessione filosofica contemporanea con drammatica urgenza.

Nell'epoca contemporanea, che vede il mondo assumere una dimensione globale e nel contempo locale, il tessuto delle relazioni umane, che ne costituisce una parte fondamentale, assume pieghe e conformazioni nuove, talvolta frutto dell'esasperazione di dinamiche obsolete – e pur tuttavia ancora presenti nelle relazioni tra culture diverse – talaltra determinate dai nuovi assetti che la storia ha dispiegato. Non più rinchiudibile nell'ottica di una sola prospettiva, il pensiero filosofico si trova ad oggi a fronteggiare una tra le sue sfide più rischiose, ovvero quella che lo pone di fronte alla sua stessa precarietà, limitatezza, parzialità. I tempi, i luoghi e i non-luoghi odierni aprono dinamiche che approssimano sempre di più "l'Altro", non più pensabile solo come concetto-limite, come realtà complementare all'Ipse, ma come entità a sé stante, concreta, esistente nonostante l'assolutizzazione del medesimo. Dalle periferie, dai confini, dai limiti dello spazio di cui l'Io si percepiva narcisisticamente il centro, gli altri, pluralmente declinati, parlanti lingue diverse, portatori non solo di logoi, ma anche di mythoi – per dirla con Panikkar – differenti vengono a reclamare una dignità a lungo negata, ad esigere compensazione per i lunghi secoli di colonialismo, non solo inteso come dominazione fisica, politica ed economica, ma anche come supremazia culturale. Dall'alto della propria posizione egemone, determinata in gran parte da dinamiche di sfruttamento e violenza, di reificazione della differenza ad oggetto di osservazione, nel più felice dei casi, il "pensiero unico" del cosiddetto "Occidente" viene nella contemporaneità glocale ad essere duramente messo in discussione, ad essere relativizzato, considerato non più come "faro illuminante" in virtù di un più perspicuo utilizzo di una ragione umana universale, bensì come voce tra le altre.

La pretesa di Universalità del pensiero filosofico occidentale viene contestata proprio in virtù della sua incapacità di tematizzare e comprendere le questioni che la polifonia e la polilogia contemporanea solleva, del suo carattere assertivo e poco disposto ad un dialogo, di cui molto si è parlato ma che raramente ha trovato una concretizzazione. Perché tale doverosa critica non conduca ad un solipsismo relativistico che, postulando l'impossibilità di una comprensione tra contesti linguistici e culturali differenti, neghi de facto ogni incontro con la diversità che non avvenga "nei termini dell'identico", occorre che la filosofia si ponga in questione, estrinsecando la sua natura culturale e contestuale, rinunciando ad ogni pretesa di universalità che preceda il confronto dialogico con realtà filosofiche provenienti da altre culture e parlanti lingue diverse.

Ripensare metodologie, temi, presupposti e postulati è oggi una necessità che si presenta in tutta la sua urgenza al pensiero filosofico "occidentale", per non rimanere confinato in una prospettiva parziale, relativa, incapace di render conto della complessità odierna e di prospettare soluzioni percorribili alle problematiche che affliggono il mondo glocale.

Istanza etica, morale e politica, l'apertura della filosofia all'Intercultura si presenta non tanto nei termini della fondazione di un'ennesima disciplina, quanto di un movimento rinnovatore dell'intero panorama filosofico, che colga l'occasione offerta dal pensiero plurale per riguadagnare un ruolo di guida, sottratto dal primato della tecnocrazia economica, nelle società odierne.

L'esigenza di una pensiero della vita eticamente inteso, difatti, portatore di dialogo, di strumenti atti ad una reciproca comprensione che si opponga a scenari di conflitto e "scontri tra civiltà", mostra sempre di più il suo carattere di urgenza. La filosofia è chiamata, dunque, a riarticolarsi come phronesis, come pensiero pratico che ecceda dai limiti

dei percorsi accademici e si immerga nuovamente nella vita, pensandola e interpretandola nella poliedricità e plurivocità delle sue manifestazioni. Fondamentale è, in tale contesto, una rilettura del concetto di cultura, intesa come realtà non entificata e cristallizzata, bensì dinamica e fluida, che sollecita una più stretta interlocuzione tra filosofia ed antropologia. La riflessione sul linguaggio, sulle diverse lingue e sulla possibilità di una comprensione reciproca, che non riduca gli altri nei termini dell'identico si manifesta, inoltre, come nodo centrale di questa declinazione del pensiero filosofico, il cui percorso viene qui letto come sviluppo di istanze legate all'Ermeneutica Filosofica.

Non a caso, due dei maggiori esponenti di questa corrente, ovvero Gadamer e Ricoeur, affrontano, in diverse misure e modalità la questione della molteplicità delle lingue e dei contesti di senso che in queste si dischiudono, sollevando la questione della traducibilità come istanza non solo epistemologica, ma soprattutto etica. La necessità di aprirsi alla pluralità delle lingue è vista da Gadamer come imprescindibile per fronteggiare il rischio sempre più pressante di conflitti su scala mondiale[3], mentre Ricoeur richiama al concetto di ospitalità[4], anche linguistica, come dovere che oltrepassa la necessità epistemologica di una verità pedissequamente traducibile. Entrambe i filosofi richiamano, inoltre, il mito biblico di Babele come cifra della contemporaneità. Nel mito, si ricorda, la ricerca di un'unicità linguistica e logica è segno di una ubris mortifera, del desiderio di assolutezza che nega la pluralità e plurivocità della creazione. Letto in chiave filosofico-interculturale, si potrebbe affermare che il mito babelico veda nella pluralità delle lingue, e delle possibilità di senso da queste espresse, la soluzione al delirio logo-centrico dell'identico.

Plurilogico, polifonico e plurilinguista, il percorso della Filosofia Interculturale non si presenta nelle forme di

un’ennesima partizione del sapere filosofico, ma come progetto morale, etico che dovrebbe investire la totalità dell’investigazione filosofica, riarticolandone in senso plurale forme, metodologie e presupposti. Tale plurivocità di approcci non è da considerarsi come un segno di fragilità, bensì come tratto distintivo di una forma di pensiero che, in quanto “incontro”, non può per sua stessa natura presentare eccessive rigidità o schematismi, richiamandosi sempre e comunque ad una dimensione contestuale e dialogica. In ogni confronto con un pensiero espresso in una lingua-cultura altra, è necessaria una destrutturazione reciproca dei due dialoganti, a cui deve, però, far seguito una ricostruzione di un linguaggio e di un procedere metodologico ugualmente comprensibile ai due. Vengono così a porsi le basi di ciò che Panikkar definisce “dialogo dialogale”, strumento primo dell’Intercultura, che deve la sua fondazione ad un primato morale ed etico, più che logico, avente come mira la realizzazione di scenari di pace mondiale in cui gli squilibri determinati dal neo-colonialismo vengano progressivamente sanati.

Il primo ponte gettato dal metodo ricciano, sebbene modificato in conseguenza di scenari spaziali e temporali assai mutati, ci sembra trovare delle forme compiute in tale originale sviluppo, che, come fece il Nostro maceratese, spinge ciascun pensatore ad aprirsi ad un “altro mondo” ed alla fecondità che tale dialogo dischiude.

Note

[1] Ricciardolo, G. (2002) Jesuit Missionaries and Chinese Intelligentsia during the Late Ming and Qing Dynasties in «Ming Qing Yanjiu», Napoli

[2] Saeki, (1951) The Nestorian Documents and Relics in China, Tokyo

[3] Gadamer, Hans Georg (2006). “La diversità delle lingue e

la comprensione del mondo” in Linguaggio. A cura di Donatella Di Cesare. Roma-Bari: Laterza.

[4] Ricoeur, Paul (2008). Tradurre l’intraducibile. Roma:Urbaniana University Press.

Il “qi” nella cultura e nella filosofia dell’Occidente – quinta parte

Aldo Stella*

13. Aspetto qualitativo e aspetto quantitativo della relazione

Per rendere più chiaro il capovolgersi della qualità determinata in quantità, poniamo la seguente domanda: che cosa rende possibile il confronto tra due identità? Un terreno comune, un aspetto di omogeneità che valga come loro unità di misura. Già nel dire che le qualità sono “due”, esse vengono riferite ad una medesima unità, che viene presa due volte.

Nel dire “due”, insomma, si dice, per un verso, che le qualità sono distinte; per altro verso, che non lo sono affatto, giacché il numero indica le volte in cui una stessa qualità si ripete. Dicendo “due mele” intendo dire che una mela non è l’altra, nonostante che siano entrambe mele. Di più: una mela non è l’altra proprio perché sono mele tutt’e due, così che se ne può considerare una, soltanto perché l’uno vale qui come uno-dei-più-di-uno, ossia come uno numerico.

La quantità misura, pertanto, le differenze, ma solo perché le riferisce ad un elemento comune, ed esprime questa relazione nella forma del numero. Il numero si ripete dunque tante volte quante sono le qualità, configurando sia l'espressione quantitativa della qualità sia una nuova qualità, quella numerica: la qualità della quantità.

Il discorso può apparire contorto, per il continuo capovolgersi dei termini l'uno nell'altro e per la difficoltà a tenere fermo ciò che per sua natura fermo non sta (e che può venire fissato solo nella considerazione formale, la quale astrae dal valore intrinseco della relazione). La considerazione speculativa, che cerca di pensare l'autentica concretezza, non può non riconoscere che, se la qualità si vincola alla quantità, anche la quantità, a sua volta, si vincola inscindibilmente alla qualità; se il numero dice la quantità, perché indica quante volte si ripete un medesimo, e se il medesimo – che funge da unità di misura – configura la qualità comune alle cose distinte, allora, a sua volta, la qualità postula il numero, proprio perché quest'ultimo, indicando le volte che la stessa qualità si ripete, decreta quante qualità diverse sussistono.

Qualità e quantità sono quindi concetti correlativi, perché posti in essere da quella relazione che, però, si pone solo in forza di essi. Ecco così riproporsi la circolarità propria della relazione e dei suoi relati, la quale solo impropriamente può venire considerata un'autentica fondazione. Dal fatto che qualità e quantità altro non sono che forme della relazione, forme inseparabili l'una dall'altra poiché intrinsecamente connesse, consegue che considerare la prima, a prescindere dalla seconda, significa valorizzare il momento della irriducibilità dei termini, e cioè l'aspetto qualitativo; di contro, considerare la seconda, a prescindere dalla prima, significa valorizzare il momento che tende ad assimilare i diversi, e cioè l'aspetto quantitativo.

Ciò che ci proponiamo di evidenziare è che la progressiva

valorizzazione dell'aspetto quantitativo costituisce il punto a muovere dal quale si compie quella che potremmo definire la rivoluzione computazionale del conoscere, che tanta importanza riveste nella scienza contemporanea. A rigore, la stessa possibilità di interpretare il conoscere nella forma di un'operazione di calcolo poggia sulla sua struttura relazionale, cioè sul fatto che il conoscere è una relazione – tra soggetto e oggetto – che si moltiplica in una serie infinita di relazioni, quelle che si pongono tra oggetti e quelle che si pongono nella struttura intrinseca di ciascuno.

Non a caso, già Pitagora considerava il numero la forma suprema di conoscenza. Del resto, la progressiva valorizzazione dell'aspetto quantitativo della relazione ha consentito di rendere le conoscenze sempre più precise, perché esse valgono come calcoli di rapporti, espressi mediante linguaggi simbolici o formalizzati.

Per tali ragioni riteniamo sia opportuno insistere su questo tema, onde specificare, da un lato, la genesi della matematizzazione delle conoscenze; dall'altro, la necessità di evitare l'assolutizzazione di questa forma di conoscenza.

Dicevamo, dunque, che il numero vale come la forma quantitativa di dire la qualità, forma che sorge dalla assimilazione dei diversi e dalla riduzione della differenza a differenza di grado, misurabile ed esprimibile in cifre. Ogni numero, quindi, indica un rapporto, e cioè il "quanto" una cosa "sta" ad un'altra. Per contrario, se si intende conoscere mantenendo la differenza nella sua valenza qualitativa, allora i termini, per quanto relati, devono risultare irriducibili, così che la forma in grado di esprimere in modo esemplare tale irriducibilità dei termini non può non essere la parola.

Potremmo dire che, se il numero indica quantitativamente la qualità, viceversa la parola indica qualitativamente la quantità, e precisamente la quantità "unitaria" o "singola" (ovviamente se la parola è al singolare).

Il punto sul quale desideriamo richiamare l'attenzione del lettore è il seguente: il vincolo reciproco di qualità e quantità sorge a muovere dalla figura fondamentale della qualità, cioè dalla identità, e a muovere dalla figura fondamentale della quantità, cioè dalla unità.

Ciò significa che l'identità di cui qui si parla è l'identità determinata. Si ricorderà, infatti, che il discorso inerente alla reciprocità di qualità e quantità ha preso le mosse proprio dalla identità formale, che, essendo identità determinata, è posta in essere dalla relazione, così che è un'identità che si pone soltanto in forza del riferimento alla differenza. Ebbene, questo essere sé in forza dell'altro è ciò che caratterizza essenzialmente la relazione e le determinazioni che essa pone in essere.

Di contro, l'identità (qualità) metafisica esprime l'esigenza di un'emergenza del qualitativo oltre la reciprocità al quantitativo, oltre la relazione, oltre la forma.

A livello della considerazione ordinaria, invece, non è possibile ricercare un'emergenza del qualitativo, dal momento che ogni qualità, che è qualità determinata, può venire espressa in forma quantitativa e, per converso, ogni quantità vale, essa stessa, come una qualità. Con questa conseguenza: nell'ordine posto in essere dalla relazione la qualità non emerge sulla quantità, così che anche la qualità fondamentale, cioè la verità, non può emergere oltre il rapporto con l'altro da sé, con il falso, e ciò è catastrofico sia dal punto di vista teoretico sia dal punto di vista etico.

Non è un caso che la logica formale sia una logica che poggia, almeno nella sua forma classica, su due valori, il vero e il falso, così che è dalla loro contrapposizione che origina ogni calcolo logico. Ebbene, la coessenzialità di vero e falso – o, per dirla con altre parole, di positivo (autenticamente posto, stante che il "posto" è positum) e negativo – costituisce un problema speculativo molto rilevante: se il falso è essenziale

al vero, allora né il falso è veramente falso, né il vero è autenticamente tale. La questione, che sembra riguardare solo la speculazione pura, è invece fondamentale per ogni ricerca.

Basti pensare a come essa viene tradotta nell'ambito proprio della "scienza della condotta", cioè dell'etica, dove viene espressa come coessenzialità di bene e male. La conclusione che è stata tratta da tale premessa non poteva che essere quella, arcinota, del relativismo contemporaneo: così come ogni verità è solo relativa, ossia è tale solo nell'ambito che la riconosce, altrettanto deve dirsi per il bene, il quale risulta comunque vincolato al male e, dunque, subordinato ad esso.

Abbiamo cercato di evidenziare come la necessità di un'emergenza del qualitativo sia innegabile; tale necessità dovrà venire specificata come emergenza del vero, del positivo, dell'incontraddittorio. L'emergenza, infatti, non è solo innegabile, perché dimostrata incontrovertibilmente, ma è altresì il bene fondamentale, poiché è l'unico superamento autentico di quella concezione nichilista che impedisce si possa pervenire ad una autentica salus, la quale indica primariamente salvezza: salvezza dal male, che implica anche salvezza dalla malattia.

14. La progressiva valorizzazione dell'aspetto quantitativo

Volendo sintetizzare quanto è stato fin qui affermato, si potrebbe dire che, dopo aver individuato la struttura del conoscere come relazione soggetto-oggetto, si sono individuate le forme (relazioni) fondamentali mediante le quali si pone in essere la costituzione dell'oggetto di conoscenza.

Negli ultimi due paragrafi abbiamo tematizzato la differenza che intercorre tra l'identità (qualità) fondante, richiesta

innegabilmente come condizione di possibilità degli oggetti, e le qualità determinate, che coincidono appunto con tali forme oggettuali e che, proprio in conseguenza del loro venire segnate dal limite, valgono come identità incompiute, come identità che, per porsi, necessitano di riferirsi alla differenza.

La consapevolezza che la relazione entra nella costituzione intrinseca dell'identità ha una rilevanza notevolissima, sia sul piano teoretico che teorico. A livello teorico, lo abbiamo visto, la prima conseguenza che viene tratta è questa: conoscere la cosa (la determinazione, l'oggetto) significa cogliere i nessi che la vincolano alle altre cose (interne o esterne che siano), in modo tale che si è perduta la concezione "essenzialista" e si è andato affermando un conoscere che è, principalmente, un confrontare le cose tra di loro.

Il confronto, del resto – e questa può venire considerata la seconda conseguenza –, si esprime vieppiù nella forma del calcolo, che riduce progressivamente la qualità alla quantità, cioè a misura.

Nella Scienza della logica, Hegel esprime mirabilmente la dialettica di qualità e quantità nonché l'emergere, da essa, del concetto di "misura": «Questo rapporto ha ancora per base l'estrinsecità del quanto. Sono dei quanti indifferenti, quelli che si rapportano l'uno all'altro, ossia che hanno il lor riferimento a se stessi in un tal esser fuori di sé. Il rapporto non è pertanto se non una unità formale della qualità colla quantità. La sua dialettica è il suo passaggio nella loro unità assoluta, cioè nella misura»[1].

Il punto sul quale abbiamo voluto insistere, e che ci pare venga considerato centrale dallo stesso Hegel, è che la relazione può venire considerata privilegiando sia il momento della qualità sia il momento della quantità, fermo restando che tali momenti rinviano necessariamente l'uno all'altro e

che entrambi sono essenziali al costituirsi della relazione. In quest'ultima, infatti, vige sia la qualità di ciascun termine, sia la quantità, ossia il "due" che indica il reiterarsi della medesima qualità, appunto l'"essere termine".

Ciò che però deve venire messo in evidenza è quanto segue: anche muovendo dalla relazione qualitativa, che è essenzialmente rappresentata dalla relazione semantica – la quale vincola un segno ad un significato – e dalla relazione predicativa o giudizio – la quale vincola una sequenza di segni ai corrispettivi significati –, il riferimento al momento quantitativo tende ad imporsi e ad assumere valore prioritario.

In che cosa consiste l'aspetto quantitativo del giudizio? Nell'essere essenzialmente rapporto sintattico, ossia nel fatto che vincola i segni tra di loro, dando luogo alla configurazione degli enunciati. Perché definiamo "quantitativo" questo rapporto? Per la ragione che, in esso, la qualità passa, per così dire, in secondo piano, poiché diventa centrale la comparazione tra segni, e cioè la modalità del loro combinarsi. Le forme grammaticali e logiche che regolano le combinazioni tra segni acquistano, insomma, un valore fondamentale nella conoscenza delle cose, giacché queste tendono a risolversi nelle formule sintattiche mediante le quali vengono espresse.

In effetti, se il rapporto del segno al significato rimane soprattutto un rapporto fra qualità, che vengono assunte come irriducibili, di contro il rapporto tra segni mette tra parentesi la differenza e valorizza l'omogeneità che sussiste tra di essi, così che la definizione degli uni in forza degli altri può venire espressa in forma rapida e incisiva mediante il calcolo.

Il calcolo, in fondo, offre questo grande vantaggio: consente di descrivere i rapporti in forma essenziale, codificando le operazioni logiche che possono venire effettuate su di essi.

Ebbene, le operazioni di calcolo sono possibili proprio quando la relazione assimila le differenze, riducendole a differenze di grado, a quanti. Facciamo notare, a questo proposito, che tanto la logica formale quanto la matematica si occupano prevalentemente del rapporto sintattico.

La logica, cercando di individuare le forme logiche del ragionamento corretto, ossia le regole che sanciscono le corrette deduzioni nonché i corretti rapporti nella struttura delle proposizioni, ha a che fare solo con segni, a prescindere dai significati cui essi possono rinviare negli infiniti contesti di riferimento.

Altrettanto, la matematica opera mediante simboli che sono equiparabili alla notazione simbolica della logica. Anche i numeri, o i simboli che esprimono variabili, si occupano soprattutto dell'aspetto sintattico. I nessi sintattici, inoltre, possono venire calcolati proprio perché sono espressi in una forma facilmente quantificabile, così che la computazione tende a presentarsi come la descrizione più economica e più efficace dello stato di cose.

Si potrebbe anzi dire che la computazione descrive gli stati possibili, a prescindere dalle cose che possono costituire di fatto tali stati, giacché essa calcola gli infiniti rapporti che possono sussistere tra le cose.

Siamo veramente ad un punto fondamentale, un punto che è stato già evidenziato, ma che deve venire ribadito perché consente di comprendere lo sviluppo in senso computazionale della gran parte delle scienze contemporanee. Poiché il dato d'esperienza è un fenomeno e poiché il fenomeno è intrinseco rinvio agli altri fenomeni che costituiscono il campo in cui esso appare come "quel" fenomeno – che significa, appunto, "non altro" –, ne consegue che la descrizione scientifica si risolve nella descrizione delle connessioni e delle interazioni tra fenomeni.

Poiché, insomma, la qualità in sé è inattingibile e poiché la qualità per altro è intrinsecamente quantità, ne consegue che la descrizione più rapida, più economica, più efficace delle relazioni è il calcolo, e il calcolo diventa, a sua volta, calcolo di relazioni, così che la computazione vale come la forma scientifica esemplare, il modello-guida al quale tutte le scienze cercano di adeguarsi.

Ci pare innegabile che il calcolo numerico e il calcolo logico – che è il prodotto di una logica ridotta a tecnica, a quantificazione di relazioni solo sintattiche – consentano una definizione delle cose in formule di estrema efficacia operativa: in algoritmi. Questi ultimi non sono contestabili dal punto di vista della loro precisione, ma dal punto di vista della pretesa di ridurre la qualità alla quantità.

La quantità, è questo ciò che intendiamo dire, è certamente da considerare nella sua giusta rilevanza, per la ragione che esprime un aspetto strutturale della relazione; ma una relazione che non si riferisca anche all'aspetto qualitativo è come un segno che pretende di porsi a prescindere dal riferimento al significato: entrambi configurano l'assolutizzazione del sintattico, del formale, assolutizzazione che nega il senso della stessa forma.

La tendenza ad esprimere il mondo dei fenomeni in una serie di algoritmi è dunque perfettamente comprensibile: le formule matematiche sono estremamente funzionali. Tuttavia, non si dovrà mai dimenticare che quella realtà, che viene espressa mediante esse, è non altro che la realtà posta in essere dal conoscere matematico, il quale interpreta il nesso che costituisce e collega i fenomeni in forma essenzialmente sintattica, mettendo tra parentesi i significati di riferimento e operando solo sui segni.

Che la scelta metodologica sia non solo efficace, ma anche economica, è indiscutibile. Che tale considerazione solo quantitativa possa diventare l'unica è da escludere, giacché è

la sua stessa struttura sintattica (quantitativa) che le impone di riferirsi a qualcosa che sintattico non sia.

Lavorare esclusivamente sui segni consente indubbiamente di evitare il grande problema del riferimento ai significati, e dunque evita di doversi misurare con l'indeterminatezza e la non univocità proprie del rapporto semantico. Parimenti, la logica formale e la matematica si configurano come le scienze che consentono ad ogni altra scienza di darsi una veste formalizzata e assiomatizzata. Ciò nondimeno, il riferimento all'ordine dei significati è solo rinviato nel tempo, dal momento che è un problema che non può comunque venire eluso, pena l'insignificanza stessa dei linguaggi e dei sistemi formalizzati.

Che è come dire: l'aspetto qualitativo torna comunque a riproporsi e a riproporsi rendendo problematiche quelle certezze che il riduzionismo quantitativo mostrava di avere acquisito.

Non solo. Il riferimento alla dimensione qualitativa non può venire inteso soltanto come riferimento alla qualità formale, ma anche, e soprattutto, come rinvio alla qualità fondante.

Si evidenziano così cinque diverse stratificazioni del livello concettuale. Nella prima si fa valere la qualità che viene reperita nel livello percettivo-sensibile. Nella seconda la qualità viene vincolata ad altre qualità e si afferma il primato della relazione tra qualità. Nella terza la relazione viene colta nel suo reiterare la qualità e ne consegue la valorizzazione dell'aspetto quantitativo, che coincide con la progressiva riduzione del conoscere a calcolo; nella quarta la considerazione quantitativa viene integrata da una rinnovata considerazione della qualità, così che si comincia a parlare anche di significati, essenziali per dare un senso ai calcoli sintattici: qui si impone l'interpretazione dei fenomeni oltre la loro spiegazione; infine, nella quinta si impone il valore del Significato, che viene richiesto come condizione di

intelligibilità dell'intero sistema del conoscere, condizione che non può non emergere oltre l'ordine in cui vige e opera la relazione.

Precisare il senso della necessità del fondamento equivale a rendere ragione del progetto di una fondazione speculativa delle scienze empiriche: il sistema della teoria evita di perdere il significato che le compete solo in virtù della coscienza critica, la quale è intenzione di verità, esigenza di autentico fondamento.

Siamo pervenuti ad un nuovo punto cruciale, che riassume in sé molti dei temi che sono stati trattati nella presente ricerca. Il punto può venire espresso a muovere dalla seguente domanda: per quale ragione il pensiero che oggi gode di considerazione scientifica è solo quello procedurale e non si dà alcuna importanza al pensiero riflessivo e critico? La domanda si pone con particolare forza per la ragione che la concezione naturalista tende ad investire l'uomo in forma sempre più radicale. Intendiamo dire che l'uomo viene oggi pensato con sempre maggiore insistenza come un insieme di processi meccanici (automatici) non solo per quanto concerne la sua dimensione somatica, ma altresì per la sua dimensione psichica.

A cominciare dalla psicoanalisi di Freud, che ha valorizzato le dinamiche inconsce che sussistono tra Es, Io e Super-Io, dinamiche in gran parte meccaniche proprio perché inconsce, la mente è stata vieppiù marginalizzata. Addirittura negata, nella concezione comportamentista; ridotta ad un insieme di processi di elaborazione di informazioni, come nella concezione cognitivista.

Tali processi elaborano informazione in conformità a regole, cioè in forma meccanica e per questo sono assimilabili ad algoritmi, ad operazioni di calcolo. L'analogia mente/computer si basa proprio su questo assunto e ha goduto di grande considerazione fino a che, più di recente, si è imposta la

concezione di un monismo materialistico radicale: esiste un'unica sostanza, la materia, e quindi si dà un unico metodo di ricerca, quello descritto dalle scienza naturali.

Il monismo ontologico, sostento dalla maggioranza degli studiosi che si occupano di mente e di "filosofia della mente", ha messo capo ad un monismo metodologico, che accetta solo il metodo delle scienze naturali.

Orbene, la nostra opinione è che tanto il monismo ontologico quanto il monismo metodologico necessitano di venire pensati criticamente, perché generano una palese contraddizione. La contraddizione è questa: da un lato, gli stati cerebrali vengono ridotti a stati cerebrali; dall'altro, questa stessa concezione è il prodotto di una scelta operata dalla coscienza, dunque è una scelta libera e non vincolata a procedure meccaniche.

La coscienza, infatti, si trova a scegliere tra almeno due teorie rivali, la teoria riduzionista e la teoria anti-riduzionista. Quel riduzionismo radicale, che non può non sottrarre all'io ogni capacità di decidere liberamente e che finisce per negare l'esistenza stessa di un "io", risulta smentito dal fatto che affermare la teoria riduzionistica è possibile solo in quanto la si contrappone alla teoria rivale, quella anti-riduzionistica. Sennonché, se tutto dipendesse solo da stati cerebrali, sarebbe una scelta del tutto immotivata, cioè senza ragioni forti che siano in grado di legittimarla.

Se, insomma, gli stati mentali si riducessero effettivamente a stati cerebrali, allora si avrebbe tanto lo stato cerebrale che corrisponde all'opzione (concezione) riduzionistica quanto lo stato cerebrale che corrisponde all'opzione contraria e non si capirebbe più perché scegliere il primo, visto che anche l'altro sussiste come stato cerebrale.

Evidentemente, la scelta è compiuta con un criterio che prende

in considerazione aspetti che non possono venire ridotti a stati cerebrali, cioè vengono chiamate in causa ragioni nonché la nozione di “verità” e di “errore”, che non attengono alla dimensione semplicemente materiale e computazionale.

Per riflettere su questo tema, che è fondamentale per intendere la necessità di un recupero della soggettività e della coscienza, cioè del pensiero riflessivo e critico, ci proponiamo ora di individuare le ragioni per le quali il pensiero è stato ridotto solo al suo aspetto procedurale, cioè al suo procedere meccanico in conformità a regole: un ragionare che vale come un calcolare.

Non si può non rilevare che la prospettiva materialistica, riduzionistica, meccanicistica e fisicalistica, che fa dell’uomo un mero automa, configura la negazione più radicale di quella concezione antropologica che, di contro, intende l’uomo come intrinsecamente rivolto alla verità, così che il suo fine non è l’adattamento all’ambiente, come le teorie evoluzionistiche e neo-evoluzionistiche affermano, ma la conoscenza e la conoscenza che nella verità, e solo nella verità, vede il suo ideale compimento.

Il soffio che proviene dall’Oriente può svolgere, pertanto, una funzione fondamentale nella nostra cultura: può richiamare a quella dimensione dello spirito che l’Occidente sembra avere smarrito e che risulta fondamentale recuperare al più presto, se si intende davvero pervenire ad un recupero autentico dei valori, del quale si sente parlare ad ogni piè sospinto.

Ma come è possibile realizzare un recupero dei valori, ci chiediamo, in un orizzonte culturale dove, sull’onda dei successi delle neuroscienze, si tende a negare la libertà del soggetto, ossia il principio di responsabilità?

15. Il pensiero riflessivo e critico

Lo studio scientifico del pensiero ha trovato espressione innanzi tutto nella logica formale. Più recentemente, anche le

scienze psicologiche si sono occupate del tema, mediante una ricerca empirica e sperimentale. Tuttavia, sia la logica formale sia la psicologia che si occupa del pensiero non hanno dato la giusta rilevanza ad un aspetto che, invece, è stato da sempre considerato centrale in ambito filosofico. Tale aspetto può così venire riassunto: il pensiero viene analizzato e descritto, ma a compiere l'analisi e la descrizione è ancora il pensiero.

Quale valore può avere il fatto che il pensiero non soltanto è l'oggetto dell'indagine, ma altresì è il soggetto dell'indagine stessa? Da questa domanda prendiamo avvio e il nostro progetto è duplice. Da un lato, intendiamo precisare la facoltà di oggettivarsi che è propria del pensiero e che costituisce la sua funzione riflessiva. Dall'altro, intendiamo avanzare alcune ipotesi che spieghino per quale ragione il pensiero riflessivo non costituisce un tema privilegiato dello studio scientifico che viene condotto sul pensiero.

Per iniziare, ricorderemo che la funzione riflessiva del pensiero è stata al centro della ricerca filosofica. Aristotele ha affermato che il pensiero «può pensare se stesso»[2] e che il «pensiero del pensiero (noesis noeseos)»[3] rappresenta il fondamento stesso dell'attività del pensare. Tommaso d'Aquino ha affermato che «l'intelletto riflette su se stesso»[4] e Locke ha identificato la riflessione con la coscienza[5]. Kant, parlando di Critica della ragion pura, lasciato intendere che l'esercizio critico del pensiero si compie sia sulla ragione pura (genitivo oggettivo) sia in virtù della ragione pura (genitivo soggettivo) e Hegel ha identificato il principio con l'idea, la quale ha la capacità di sdoppiarsi, facendosi altra a se stessa, pur rimanendo se stessa. Infine, Gentile ha parlato di "pensiero pensante" e di "pensiero pensato", nella sua riforma della dialettica hegeliana[6], in modo tale che il pensiero pensato risulta essere il pensiero-oggetto e, di contro, il pensiero pensante il pensiero-soggetto, ossia il pensiero che

oggettiva se stesso.

Ebbene, delle forme determinate di pensiero si sono occupate le scienze del pensiero, che tali forme hanno accuratamente descritte. Se non che, tali scienze non si sono occupate con altrettanta accuratezza della relazione che vincola il pensiero pensato, cioè le forme, al pensiero pensante, che di quelle forme costituisce il fondamento. Tale relazione consente al pensiero di mantenere un'unità con se stesso, che non gli impedisce, però, di farsi oggetto di se stesso, ossia di riflettere su se stesso.

Uno studio scientifico del pensiero riflessivo, però, non è rintracciabile nell'ambito della logica formale. Quest'ultima, infatti, si occupa di procedure logiche e della loro correttezza formale. Inoltre, quando si è individuata una logica emergente oltre la logica formale, e si è parlato di logica trascendentale – come ha fatto notare Barone[7] –, si è intesa bensì una fondazione della logica formale basata sull'uso del pensiero riflessivo, ma non si è tentata una qualche descrizione del pensiero riflessivo stesso che avesse i caratteri di una descrizione scientifica.

Le scienze psicologiche, di contro, hanno cercato di condurre uno studio scientifico del pensiero riflessivo a muovere dalla ricerca svolta da Dewey[8]. Tuttavia, a nostro giudizio, esse non sono ancora riuscite a coglierne i tratti essenziali.

Non di meno, ci sembra degno di nota il fatto che recentemente Mercier e Sperber[9] hanno sostenuto che la funzione fondamentale del ragionamento è argomentativa, cioè è volta ad elaborare e a valutare gli argomenti destinati a persuadere. Ciò ci sembra molto significativo, per la ragione che pone in evidenza come sia la stessa ricerca scientifica condotta sul pensiero a richiedere un'indagine sul pensiero riflessivo.

La funzione argomentativa, infatti, non può non fondarsi sulla funzione riflessiva, giacché il pensiero è in grado di

valutare il potere persuasivo delle argomentazioni solo in quanto è in grado di riflettere sul proprio procedere e sul proprio argomentare, ossia solo in quanto è soggetto dell'indagine oltre che oggetto dell'indagine stessa e, soprattutto, solo in quanto sa riconoscere questa sua duplice condizione.

Si tratta dunque di considerare sia le forme in virtù delle quali il pensiero si differenzia da se stesso, e assume se stesso come oggetto di indagine, sia l'aspetto per il quale il pensiero permane il medesimo in questa sua intrinseca differenziazione, così che il suo sapersi è indice del mantenimento di questa sua unità.

Riproponiamo, allora, la fatidica domanda: per quale ragione la ricerca scientifica descrive il pensiero nella forma di una procedura e tralascia l'aspetto del suo presentarsi come atto? In effetti, al di là della mutevolezza delle forme (induttive, deduttive, abduttive, di controllo), la descrizione scientifica del pensiero interpreta quest'ultimo sempre come una procedura, ossia come una successione di stati che, a muovere da uno stato inziale, perviene ad una conclusione, la quale può essere probabile, come nel caso delle molteplici forme di induzione o del ragionamento in condizioni di incertezza, oppure necessaria, come nel caso della deduzione.

Se descrivere scientificamente significa analizzare, allora soltanto di una procedura risulta possibile fornire una descrizione scientifica. La procedura, infatti, può venire analizzata perché si struttura di un susseguirsi regolato di stati, che può venire adeguatamente riprodotto mediante un qualunque automa a stati finiti, come una macchina di Turing.

Con l'espressione "atto di pensiero", invece, si intende non una procedura, ma quella trasparenza del pensiero a se stesso, che da alcuni è stata indicata come "intuizione" e da altri come l'"intellezione pura". Quest'ultima coincide, appunto, con l'atto dell'intelligere, che può venire inteso come quella

proprietà, propria del pensiero cosciente, che consente al pensiero di riconoscersi come pensiero.

Ebbene, proprio questa proprietà costituisce la funzione riflessiva del pensiero, la quale viene anche descritta come atto, proprio perché all'atto deve venire attribuito valore unitario dal momento che esso fonda la procedura. Se, infatti, la procedura è una molteplicità di stati che si susseguono, la condizione di pensabilità del molteplice non può che essere l'uno e l'uno inteso in senso metafisico, cioè l'uno che è assoluto.

Poiché, dunque, nel suo sapersi il pensiero mantiene un'unità con se stesso, pur sdoppiandosi in un pensiero oggettivante e in un pensiero oggettivato, del pensiero si dovrà cogliere sia il momento attuale sia il momento procedurale.

La distinzione indicata non può non richiamare quella avanzata da Platone e ripresa da Aristotele e cioè la differenza tra nous e dianoia. Platone ne parla nella Repubblica[10] e Aristotele nella Metafisica[11]. Il fatto interessante è che coloro che si sono occupati di logica formale hanno completamente dimenticato questa distinzione, nonostante la sua rilevanza. Come giustificare questo oblio? A nostro giudizio, i logici non hanno adeguatamente considerato il nous proprio perché solo la dianoia è un pensiero di tipo procedurale.

L'attività del nous, nella concezione platonico-aristotelica, è la pura intuizione o appercezione intellettuale. La dianoia, invece, è la funzione che unisce o divide in una sintesi predicativa e, coincidendo con l'attività del giudizio, trova espressione mediante il conoscere discorsivo o la procedura logico-semantica. Quest'ultima, nella concezione aristotelica, rappresenta una forma di conoscenza inferiore a quella dell'intelletto, perché il nous costituisce quell'intuizione che realizza l'unità di intuente e intuito e, dunque, coglie la realtà con un atto immediato di pensiero.

La contrapposizione tra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva, in ambito filosofico, è stata riproposta anche da Cartesio e da Kant nonché, più recentemente, da Husserl e Bergson, i quali intendono privilegiare la conoscenza intuitiva rispetto alla conoscenza discorsiva, che cerca di restituire, mediante il procedimento analitico-sintetico, l'intero dell'intuizione, senza però mai riuscire nell'intento.

La differenza sussistente tra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva viene riproposta anche in ambito scientifico, in particolare nello studio della soluzione di problemi e dei processi decisionali. Spesso, infatti, i problemi vengono affrontati con un approccio denominato per congetture e confutazioni e con questo approccio talvolta gli individui riescono a trovare una soluzione alla situazione problemica.

Tuttavia, in altre occasioni le procedure riconducibili a questa strategia si dimostrano cieche, cioè senza via d'uscita. Quindi, ci sono situazioni problemiche che debbono essere risolte con un approccio creativo e questa modalità di soluzione dei problemi viene denominata insight dagli psicologi.

Pur non essendo mai stato descritto il processo mentale sottostante a tale atto di pensiero, gli psicologi della Gestalt hanno utilizzato questa nozione per indicare il momento in cui la soluzione di un problema si rende all'improvviso disponibile: attraverso un'intuizione subitanea, l'individuo giunge ad una soluzione intelligente del problema, basata su un'illuminazione che si prospetta di colpo, senza bisogno di un vero e proprio ragionamento.

Si parla di illuminazione proprio perché l'intuizione esprime una vicinanza con la Cosa (la realtà) che non è delle procedure ordinarie di pensiero, come se la soluzione non venisse trovata dal ricercatore, ma gli provenisse dall'alto:

immediatamente. Come se, insomma, il suo intelletto per un attimo coincidesse, come direbbe Kant, con l'intelletto divino.

L'immediatezza, del resto, precisamente questo significa: negazione della mediazione, che corrisponde al pensiero dianoetico o discorsivo. In questo senso, la ristrutturazione cognitivo-percettiva è il prodotto della visione intuitiva, che ci porta immediatamente dentro la Cosa.

Tanto il concetto filosofico di intuitus (o nous) quanto quello psicologico di insight alludono, quindi, ad una forma di pensiero "altra" rispetto a quella indicata dalla logica formale. Quest'ultima si è soprattutto concentrata sul pensiero procedurale perché solo di esso è possibile fornire una descrizione completa nonché formalizzabile.

Note

[1] G.W.F. Hegel, Scienza della logica, Laterza, Bari 1974, vol. 1, p. 196.

[2] Aristotele, De anima, III, 429 b, 9.

[3] Aristotele, Metafisica, XII, 1072 b, 20.

[4] Tommaso d'Aquino, Summa theologiae, I, q. 85, a. 2.

[5] J. Locke, Saggio sull'intelletto umano, II, 1, 4.

[6] G. Gentile, La riforma della dialettica hegeliana, Sansoni, Firenze 1916.

[7] F. Barone, Logica formale e logica trascendentale, Unicopli, Milano 1999².

[8] J. Dewey, How We Think, D.C. Heath & Co. Publishers, Boston 1910.

[9] H. Mercier, D. Sperber, Why do humans reason?, Behavioral and Brain Sciences, 34, 2011, pp. 57-111.

[10] Platone, Repubblica, VI, 510 b.

[11] Aristotele, Metafisica, V, 6, 1016 b, 1-3; VI, 4, 1027 b, 31-33.

L’agopuntura nella medicina sportiva

Cecilia Lucenti*

L’Agopuntura è un sistema medico millenario, le sue origini affondano nella preistoria e da allora in modo continuativo è stata utilizzata per il trattamento di numerose patologie acute e croniche. Già dagli anni 70 l’OMS ne ha riconosciuto il beneficio terapeutico da allora le prove della sua efficacia si susseguono. Necessariamente una pratica millenaria risente di numerose stratificazioni culturali che ne rendono meno chiaro il messaggio diagnostico e terapeutico ma in questi anni il lavoro di sistematizzazione condotto a livello internazionale ne ha chiarito in gran parte i meccanismi centrali e periferici e ha individuato i principali campi di utilizzo nella clinica. I numerosi studi effettuati sia sull’uomo che sugli animali hanno verificato che l’effetto dell’agopuntura interessa tutte le strutture coinvolte nella

patologia: le cellule immunitarie e di riparazione, le strutture somatiche e viscerali, le strutture neurologiche coinvolte a livello centrale e periferico, i livelli ormonali e lo stress. È ben noto che il principale utilizzo dell'Agopuntura è nel dolore osteoarticolare acuto e cronico. Nonostante che la letteratura internazionale si presenti ancora disomogenea nel valutarne gli effetti rispetto ai trattamenti tradizionali, con grosse limitazioni soprattutto metodologiche legate al tipo di placebo utilizzato,la pratica clinica dimosta una straordinaria efficacia e l'assenza totale di effetti collaterali ne incoraggia l'uso. Grazie ad un passaparola continuo che ha sempre accompagnato la storia dell'agopuntura, oggi amplificato dai social networks, e grazie ad un numero sempre crescente di medici che la praticano, negli ultimi anni si è sviluppata fortemente l'applicazione dell'agopuntura a settori specifici come la procreazione assistita, la gastroenterologia e la medicina sportiva. In particolare per incontrare le esigenze che derivano dalla pratica sportiva agonistica si sta sviluppando, insieme ad una chirurgia ortopedica sempre più mirata che punta a ridurre l'invasività dei trattamenti, una pratica olistica che consenta di ottenere prestazioni fisiche ottimali. Insieme alla dietetica, all'utilizzo di omotossicologia e omeopatia anche l'agopuntura sta cominciando ad avere un ruolo sempre maggiore dopo che il suo uso si è ampiamente consolidato in molte nazioni. Oltre all'oriente, dove la grande tradizione sportiva addirittura si mischia con quella medica dando vita a numerose discipline di cui si riconosce a livello internazionale il valore terapeutico come il Qi Gong e il Tai Qi Chuan, l'Agopuntura è molto utilizzata nelle nazioni dell'Est Europeo che l'hanno conosciuta attraverso la Cina. In Occidente da alcuni anni si è diffusa a partire dagli Stati Uniti dove molte squadre di football americano, di Basket e di calcio la utilizzano a vari gradi nella gestione degli sportivi. In Europa si sta diffondendo, è presente in alcuni grandi team calcistici e molti sportivi la utilizzano per migliorare le loro performance. I principali

settori di utilizzo sono la traumatologia, il sovraccarico cronico distrettuale, il recupero, il potenziamento muscolare e il trattamento di alcune condizioni di medicina generale che influiscono sul rendimento sportivo in gara o sulla capacità di allenamento come l'insonnia, la nausea, i distubi gastrointestinali.

La gestione multifattoriale della traumatologia sportiva è un campo di notevole interesse, l'agopuntura è infatti l'unica tecnica che consente di agire in modo selettivo sulla componente neurologica di un disturbo e su tutti i parametri dell'infiammazione tissutale. Numerosi studi clinici dimostrano che è posibile favorire una fisiologica riparazione della lesione tramite l'incremento di popolazioni cellulari specifiche che evitano il sovrapporsi di stati cicatriziali o infiammatori cronici. È molto importante nel traumatismo cronico legato alla ripetitività dei movimenti specifici di ciascuno sport (fasciti plantari, epicondilite o epitrocleite, sindrome patello femorale o traumatologia ripetuta di alcuni distretti articolari). L'agopuntura consente infatti, oltre al trattamento del dolore e dello stato infiammatorio, l'attivazione di meccanismi di correzione posturale che ottimizzano il gesto atletico. Laddove infatti si produca un sovraccarico cronico di alcuni distretti è spesso sufficiente diminuire la tensione muscolare a livello di zone già sollecitate al massimo dall'attività sportiva per migliorare il sintomo e il recupero. È il caso, ad esempio, della gonalgia cronica dello schermidore o del pallavolista.

L'agopuntura nel traumatismo acuto

L'azione selettiva di alcuni punti sulla trasmissione neurologica consente un ripristino della propriocezione e che migliora l'esito della riabilitazione e ne accorcia i tempi in modo significativo e riduce l'edema che si forma in seguito al trauma che spesso impedisce una corretta riparazione del danno. La tradizione cinese in questi casi consiglia di intervenire al più presto, entro le 24-48 ore utilizzando i

meridiani tendino muscolari per impedire la progressione della lesione e la sua cronicizzazione. Si tratta per primo il punto Jing del meridiano interessato dalla lesione per poi trattare i punti Ashi. È anche possibile utilizzare il meridiano tendino muscolare controlaterale soprattutto se la lesione è molto grave o estesa. Questa tecnica consente, tramite l'utilizzo del punto più funzionale dell'intero meridiano, di ristabilire una comunicazione corretta con la zona malata permettendo al nervo di trasmettere il suo segnale. In ogni trauma infatti è possibile osservare un' area dove al dolore si associa parestesia, iperestesia o disestesia.

Effetto antalgico L'agopuntura è molto utile soprattutto nella traumatologia sportiva di lieve entità dove una piccola lesione può compromettere la prestazione atletica o l'allenamento. Rispetto ad una terapia antalgica o antidolorifica tradizionale non pone il problema del mascheramento del dolore, spesso unica spia della progressione della lesione tissutale, infatti è in grado di modulare il dolore in maniera fisiologica. Non essendo una tecnica anestetica favorisce il rilassamento muscolare, elimina la contrattura antalgica e migliora la perfusione tissutale. È in grado di agire sui meccanismi inibitori spinali come il gate control system e sulla modulazione centrale del dolore che deriva dai sistemi discendenti a provenienza dal nucleo del rafe e dal grigio periacqueduttale. Nel controllo a cancello l'azione della stimolazione con l'agopuntura agisce sulle fibre della sensibilità non dolorifica che modulano la tramissione dello stimolo algogeno a livello del corno posteriore del midollo spinale. Ovviamente se lo stimolo supera un valore di soglia viene comunque trasmesso ai centri superiori e il dolore viene percepito. Nelle lesioni ossee ad esempio l'effetto antidolorifico ha una latenza molto breve data la ricca innervazione del periostio e l'importanza che la stabilità ossea ha per l'omeostasi corporea in genere. L'effetto di modulazione a livello segmentario consente di riequilibrare anche i meccanismi

posturali consci e inconsci preposti alla gestione del dolore che intervengono nella cronicizzazione e nella sensibilizzazione di zona. Nella traumatologia sportiva maggiore invece l'agopuntura consente un miglior decorso post operatorio e del percorso di recupero fisioterapico. È necessario distinguere il paziente sportivo professionista dal paziente sportivo amatoriale infatti, indipendentemente dai carichi di lavoro, nel primo è necessario lavorare in equipe con numerose figure della riabilitazione (fisioterapista, osteopata, preparatore atletico) e con numerose tecniche riabilitative (laser, ultrasuoni, manipolazioni) che si sovrappongono per velocizzare il decorso clinico. Attualmente non esistono dati in letteratura sul ruolo dell'overlapping terapeutico ma l'agopuntura, inserita in questo percorso, mantiene intatte e sue caratteristiche peculiari e, se risponde a principi terapeutici coerenti ed efficaci, è comunque in grado di aggiungere un contributo soggettivamente percepibile. Nel caso dello sportivo professionista, che durante il periodo di infortunio è sottoposto ad un lavoro riabilitativo che lo impegna per molte ore della sua giornata, la percezione soggettiva del beneficio terapeutico è di vitale importanza per la compliance al trattamento.

Modulazione posturale

Ci sono condizioni infiammatorie croniche che pongono numerosi problemi nel percorso riabilitativo specialmente se derivano dal sovraccarico di alcuni segmenti scheletrici legato alla pratica agonistica. Interessano in particolare le strutture tendinee come la sindrome patello femorale, la fascite plantare, la tendinite della cuffia dei rotatori. Tutte traggono beneficio dall'uso dell'agopuntura che in molti casi è determinante per ristabilire l'equilibrio statico e dinamico del segmento interessato e aggiunge un prezioso contributo anche per le difficoltà che si riscontrano con il trattamento medico convenzionale. Nel primo studio pubblicato sulla fascite plantare (Vrchota 1991) si evidenzia una diminuzione

sostanziosa dei tempi di recupero sia rispetto all'agopuntura sham che rispetto al trattamento convenzionale di medicina sportiva. Se lo studio ha alcuni limiti metodologici dimostra una grande efficacia, quella che è possibile constatare ogni giorno sul piano clinico. Se infatti la fisioterapia e la corretta preparazione atletica consentono di ripristinare un tono muscolare armonico che non penalizzi alcuni distretti muscolari è indispensabile aggiungere tecniche che consentano un armonico reclutamento muscolare da parte del cervello anche nelle zone malate. In questo caso l'agopuntura consente di effettuare un riallineamento posturale che evita il ripetersi del sovraccarico e che, nel breve e medio termine, ottimizza il rendimento muscolare. In questo caso è necessario in particolare l'utilizzo dei meridiani curiosi che sono in grado di attivare una profonda riprogrammazione della persona sia in ambito fisico che psichico. Anche nell'atleta la postura è largamente determinata da attitudini e inclinazioni inconsce che sono strutturate fin dai primi stadi dell'apprendimento, che sono apprese dai genitori e che influenzano in maniera sincronica l'atteggiamento psichico verso la realtà e le sue difficoltà. È possibile inoltre migliorare lo stato di attivazione del corpo e l'attenzione, migliorare i parametri ematici e l'assetto immunitario. In un atleta professionista anche lieve miglioramento di questi parametri migliora significativamente il rendimento sportivo e consente il recupero della condizione fisica ottimale alla prestazione.

Effetti sulla prestazione atletica L'agopuntura consente di migliorare molte fasi dell'allenamento e di migliorare la resistenza alla fatica e allo stress ossidativo. Interviene anche bilanciando l'attività del sistema nervoso autonomo migliorando la risposta psicologica e fisica allo stress. I numerosi viaggi, il cambio delle condizioni climatiche, la fatica e lo stress legato alla competizione

possono influire sul rendimento in gara. Numerosi studi condotti su atleti confermano che è possibile influire sulla resistenza alla fatica e sulle capacità di sforzo massimale utilizzando delle semplici stimolazioni auricolari o transdermiche. Le analisi effettuate permettono di osservare delle variazioni nella risposta dell'atleta con una diminuzione del battito cardiaco, dell'acido lattico ematico e un aumento dell'ossigenazione. Vengono influenzati i livelli di immunoglobuline e la metabolizzazione dei radicali liberi. È possibile inoltre migliorare lo stato di attivazione del corpo e l'attenzione. In uno sportivo professionista anche una lieve variazione di questi parametri ha un impatto significativo sul rendimento sportivo e consente il recupero della condizione fisica ottimale alla prestazione. In una competizione internazionale dove i migliori atleti si sfidano le condizioni mentali e fisiche con cui la gara viene affrontata diventano determinanti per il successo e il suo utilizzo può essere di grande impatto.

Una medicina sicura

L'agopuntura è completamente priva di effetti collaterali e per questo è particolarmente gradita agli atleti che hanno la certezza che non avranno effetti indesiderati a breve o a lungo termine. Durante l'infortunio sono infatti sottoposti a molti trattamenti, riabilitativi, farmacologici, ortopedici. Sebbene gli effetti collaterali delle terapie siano da sempre considerati secondari al raggiungimento dell'obiettivo sportivo in primo luogo dall'atleta stesso che vuole esprimersi al massimo delle sue potenzialità tuttavia la longevità agonistica dipende in gran parte dalla capacità di guarire in modo ottimale e si vogliono percorre tutte le strade che migliorino il recupero e la performance in modo fisiologico.

È quindi chiaro che l'utilizzo dell'agopuntura non può che diffondersi nella pratica sportiva agonistica ed è auspicabile

che venga utilizzata anche nei settori giovanili, in età dove l'uso delle terapie farmacologiche ed ortopediche deve essere ridotto al minimo ma dove si determina il futuro dell'atleta. Dato che l'agonismo giovanile si sta diffondendo in modo esponenziale è necessario sviluppare trattamenti integrati che consentano di non avere esiti di disturbi osteoarticolari che si protraggano negli anni e influenzino il corso della vita.

Anche nella pratica sportiva non agonistica è importantissimo sviluppare modelli di trattamento che riducano l'uso di farmaci e migliorino il recupero. Nello sportivo non professionista infatti spesso i carichi di lavoro non sono studiati in modo sistematico rispetto alla dinamica posturale complessiva, alle possibilità fisiche, all'età del soggetto e si corre il rischio di incorrere in infortuni gravi. Lo sforzo per affrontare le competizioni comporta anche un ricorso a farmaci stimolanti se non anabolizzanti che minano la salute e spesso anche la vita sociale. Offrire l'alternativa di trattamenti assolutamente innocui e molto funzionali può ridurre l'accesso a questo tipo di farmaci nella popolazione generale.

La medicina integrata nello Sport che punti a ridurre la tossicità dei trattamenti e a sviluppare le potenzialità agonistiche è ormai una realtà da vivere e sviluppare in ogni suo aspetto.

Bibliografia

– International Journal of Clinical Acupuncture. 1991; 2(3): 247-53 Vrchota KD, Belgrade MJ, Johnson RJ, Potts JF True acupuncture vs sham acupuncture and conventional sports medicine therapy for plantar fasciitis pain: a controlled, doubleblind study.

– Journal of Alternative and Complementary Medicine Vol. 5(6): 521-7Jensen R, Gothesen O, Liseth K and Baerheim A (1999)

Acupuncture treatment of patellofemoral pain syndrome.

– Medical Acupuncture Online Journal Vol 11(2) Meleger A and Borg-Stein J (1999/2000) **Acupuncture and sports medicine. A review of published studies.**

– Journal of Traditional Chinese Medicine Vol. 7(1) : 71. Mou Z. (1987) **Treatment of 31 Cases of Acute Ankle Sprain by Puncturing Yangchi**

Int J Sports Med. 1992 Aug;13(6):486-91. Ehrlich D, Haber P. **Influence of acupuncture on physical performance capacity and haemodynamic parameters.**

Il “qi” nella cultura e nella filosofia dell’Occidente – quarta parte

Aldo Stella

11. La struttura razionale dell’esperienza come struttura relazionale

Se l’esperienza percettivo-sensibile si caratterizza per l’indipendenza dell’oggetto, sia dal soggetto sia da ogni altro oggetto, assunta come l’evidenza più indiscutibile, per contrario il conoscere si fonda sulla coscienza della struttura intrinsecamente relazionale dell’oggetto. Il valore della relazione sta, dunque, a fondamento del passaggio dal livello sensibile al livello concettuale dell’esperienza.

Conoscere, questo è ciò che intendiamo dire, significa cogliere nessi nonché esplicitare i nessi con discorsi o con altre forme espressive. In questo senso è lecito affermare che

ratio e relatio tendono a coincidere. A rigore, ratio è da reor, là dove relatio è da referre. Tuttavia, reor indica il "pensare connettendo", così che l'idea di relatio è presente innegabilmente in esso. Ne consegue che la ragione viene a configurarsi come il processo in forza del quale si colgono i rapporti che sussistono tra le cose.
Quanto abbiamo già evidenziato a proposito della corrispondenza tra dati di esperienza e discorso può venire ripetuto qui, come corrispondenza tra esperienza e ragione. La ragione non introduce nessi nell'esperienza, ma l'esperienza è in sé, strutturalmente, razionale, proprio perché posta in essere dalla relazione.
La scienza coglie la struttura razionale dell'esperienza, insomma, perché ne coglie la struttura relazionale. Gioverà ricordare, giunti a questo punto dell'indagine, che il concetto di "spiegazione scientifica" non è riducibile ad un'unica formula e le risposte che possono essere date alla domanda "Che cos'è una buona spiegazione scientifica", per quanto risultino brillanti, non riescono ad essere definitive ed esaustive.
Tra le definizioni più significative, ricorderemo che per Hempel[1], il quale si muove in un contesto neopositivista, una spiegazione scientifica deve esibire rilevanza esplicativa e deve essere controllabile. Popper[2], come abbiamo visto, propone una spiegazione scientifica che si configuri come una teoria falsificabile, ossia come una teoria che esprima una classe di falsificatori potenziali non vuota. Quine[3], che attribuisce particolare rilevanza alla componente linguistica della conoscenza, sostiene la necessità di specificare i termini in cui la spiegazione si articola. Van Frassen[4] intende la spiegazione come una particolare forma di relazione e cioè una relazione che si instaura tra una teoria ed un fatto e Salmon[5] ritiene che non sia sufficiente derivare un fatto da una legge, ma si richiede una connessione causale tra explanans ed explanandum.
Siamo così al punto: il concetto di legge – e il carattere nomotetico della scienza – è intrinsecamente vincolato al

concetto di causa (o di fattore o di variabile) e, dunque alla relazione causale, comunque questa relazione venga intesa.
La causalità, infatti, può venire intesa in un duplice senso: o come una connessione razionale o come una connessione empirica. Se la causalità viene intesa come connessione razionale, allora la causa viene pensata come la ragione del suo effetto, in modo tale che il secondo può venire dedotto dalla prima. Se, di contro, la causalità viene intesa come connessione empirica, allora l'effetto, ancorché non sia deducibile dalla causa, è non di meno prevedibile a partire da essa per la costanza e uniformità che caratterizza la loro relazione.
Un punto importante è che non solo nel caso della connessione razionale, ma anche nel caso della connessione empirica, la relazione tra causa ed effetto è intesa, in genere, come una connessione necessaria. La necessità che attiene alla relazione deduttiva è una necessità a priori; la necessità che attiene alla relazione empirica è bensì a posteriori, ma non per questo la previsione dell'effetto a muovere dalla causa risulta meno certa. Comte, ad esempio, parla di relazione invariabile di successione tra i fatti, la quale, quando viene riconosciuta, viene formulata in una legge, che rende possibile prevedere un secondo fenomeno a muovere da un primo, allorché è stato stabilito il loro collegamento.
Lo stesso Mach[6], pur sostituendo il concetto di causa con quello di funzione, volto ad indicare la dipendenza tra i fenomeni e la possibilità di calcolarla come una legge di corrispondenza tra variabili, mantiene il carattere necessitante del nesso, nel senso che il vincolo tra eventi rimane un punto fermo ed è proprio a partire da esso che si pone la prevedibilità dei fatti naturali. In effetti, la formulazione matematica della teoria cinetica dei gas, fornita da Maxwell e da Boltzmann, proponendo un'interpretazione statistica del secondo principio della termodinamica, ha comportato il superamento dell'interpretazione rigidamente deterministica del nesso tra eventi, il quale è stato inteso in un senso sempre più probabilistico.

Più precisamente, si potrebbe affermare che, con il principio di indeterminazione di Heisenberg e l'imporsi della fisica dei quanti, l'universo del microcosmo è stato pensato come regolato da relazioni che non sono pensabili in senso forte, nel senso cioè di valere come relazioni necessarie, ma solo in senso debole, cioè in senso probabilistico. Ed è stato proprio un autorevole esponente della scuola neopositivista, Reichenbach[7], che ha affermato il valore del concetto di probabilità e il ruolo fondamentale che esso riveste in tutte le asserzioni concernenti la realtà.
Più specificatamente, il concetto di relazione causale può venire inteso sia in senso ontologico, come se il soggetto facesse esperienza diretta di tale nesso cogliendolo nella realtà stessa, sia in senso epistemico, come se cioè esso avesse attinenza solo con il modo soggettivo di configurare il processo della conoscenza. Se lo si intende in questo secondo modo, allora si fa valere quella che viene definita la causalità humeana e cioè si abbandona il concetto intuitivo di causalità per approdare ad un nesso meno "impegnativo" tra due eventi: non si tratta di affermare che il primo produce il (è causa del) secondo, ma solo che il secondo segue il primo con una certa costanza. Questa costanza può venire espressa mediante una legge e per questa ragione si parla di spiegazione nomologico-deduttiva.
Poiché, però, la scienza non si accontenta di un nesso così "soggettivo" tra due eventi, basato su un rapporto di successione e contiguità, il pensiero contemporaneo ha cercato di rinforzare il concetto humeano di causa mediante l'uso dei controfattuali, che sono proposizioni condizionali ("Se…, allora") nelle quali l'antecedente prospetta uno stato di cose diverso da quello che di fatto è o è stato. Non soltanto si afferma la successione tra due eventi e la loro contiguità, ma si aggiunge che, se il primo non fosse stato, neppure il secondo sarebbe stato. In questo modo, sembra che si possa catturare l'intuizione, che sta alla base della causalità, prescindendo dalla sua diretta esperienza.
Il punto che a noi interessa mettere in evidenza è il valore

che il concetto di relazione riveste nella configurazione della trama logica del mondo, anche quando questa trama non attiene al mondo dei concetti, ma al mondo dei fatti.
Nel caso in cui si deduce un fatto particolare da una legge generale siamo di fronte ad un processo deduttivo, che fa discendere un conseguente da un antecedente. Nel caso, invece, in cui si inferisce una causa da un effetto, sia in senso deterministico sia in senso probabilistico, si ha a che fare con un processo di tipo induttivo, che muove dall'osservazione e, rilevando una certa regolarità nel corso dei fenomeni, ipotizza una legge che stia a fondamento del loro svolgersi regolato.
Nell'un caso come nell'altro, si è di fronte ad una relazione che sussiste tra lo explicans e lo explicandum, ossia tra ciò che spiega e ciò che domanda di venire spiegato. Tale nesso è precisamente un'inferenza: un'inferenza di tipo deduttivo, se dalla legge inferisce l'asserto osservativo, che verrà poi messo a confronto con l'esperienza; un'inferenza di tipo induttivo, se dal conseguente o dall'effetto intende inferire l'antecedente, cioè la causa.
In effetti, si potrebbe parlare di una fase induttiva e di una fase deduttiva del processo della spiegazione. La fase induttiva, che costituisce il momento fondamentale di quello che Reichenbach definisce il contesto della scoperta scientifica, muove da fatti, per loro natura particolari, e perviene a leggi generali; la fase deduttiva, che costituisce il momento fondamentale dell'ambito della giustificazione, muove dalla legge e perviene deduttivamente ad asserti osservativi, che verranno confrontati con l'esperienza per verificare o falsificare l'ipotesi di legge. La struttura del processo esplicativo, pertanto, è la relazione tra explicans ed explicandum, la quale può venire percorsa nei due sensi di marcia indicati.
Varrà la pena ricordare, per chiarire ulteriormente questo punto, che spiegare, almeno nel suo significato più ampio, equivale a compiere un processo che dal dato, ciò che Aristotele definisce l'oti, conduce al "per che", cioè al

dioti, che costituisce ciò mediante cui (dia) viene spiegato qualcosa. Ciò che deve venire spiegato è il fenomeno, che costituisce il punto di partenza della ricerca per la ragione che è ciò che inizialmente compare nel campo percettivo.
Del resto, spiegare indica etimologicamente il "togliere le pieghe", ossia il far uscire dalle pieghe del fenomeno (l'oti, appunto) ciò che consente di spiegarlo, così che spiegare significa "rendere piano", cioè "rendere evidente". Precisamente per questa ragione l'explicandum è tutt'uno con l'explanandum e l'explicans con l'explanans.
Se ne ricava che il processo della spiegazione coincide con il rendere esplicito il nesso che vincola l'explicandum all'explicans, nesso che non è immediatamente evidente (ad essere evidente è solo il percetto) e, pertanto, permane inizialmente implicito. Non per niente, implicito significa sia nascosto, non esplicito, sia relativo all'implicazione, implicato.
Cosa indica questo? Che la spiegazione si fonda su un'implicazione, la quale vincola ciò che deve venire spiegato a ciò che lo spiega, e che tale implicazione sussiste anche se inizialmente permane tacita o implicita. Il processo della spiegazione si compie precisamente nel renderla evidente, cioè nel passaggio che consiste nel rendere esplicito l'implicito. La struttura logica del processo esplicativo, insomma, è una relazione di implicazione, la quale può venire percorsa o in senso deduttivo, dall'explicans all'explicandum o, viceversa, in senso induttivo.
Il processo della spiegazione poggia su una relazione e la relazione si impone per la ragione, più volte evidenziata, che ogni identità determinata, cioè ogni fatto, ogni fenomeno, si pone solo in forza della relazione alla differenza. Con questa conseguenza: la struttura relazionale del dato impone che l'esperienza venga intesa come una trama di relazioni, un textus, cioè un'orditura di linee che variamente si intrecciano e si annodano. I nodi della trama sono i fenomeni; le relazioni tra di essi costituiscono i fili della trama. Spiegare un fenomeno, pertanto, significa leggere il testo

dell’esperienza a muovere da un filo conduttore o, in altre parole, rilevare i nessi che vincolano quel fenomeno ad altri fenomeni.
La relazione, che costituisce la trama dell’esperienza, può venire pensata sia per l’aspetto disgiuntivo, che valorizza l’identità dei termini relati per la loro relativa indipendenza; sia per l’aspetto congiuntivo, che valorizza i relati per il loro riferimento reciproco e, dunque, per la loro relativa dipendenza. Se la relativa indipendenza costituisce quello che abbiamo definito il momento sensibile della relazione, per la ragione che ogni identità si presenta come se fosse autonoma e autosufficiente secondo quanto l’esperienza percettivo-sensibile sembra attestare, di contro la relativa dipendenza costituisce il momento concettuale della relazione, perché emerge oltre l’esperienza sensibile e coglie il nesso che non soltanto vincola le cose, ma più radicalmente le costituisce.
La struttura relazionale dell’esperienza ne rappresenta, quindi, la stessa struttura razionale. Spiegare un fenomeno, pertanto, significa coglierlo nella struttura razionale che lo vincola ad altri fenomeni e tale relazione o vincolo è un’implicazione, che può venire anche espressa mediante una proposizione condizionale: “Se A, allora B”.
La prima forma in cui l’implicazione è stata configurata è la relazione di causalità; successivamente si è parlato di funzione, per indicare la corrispondenza che sussiste tra le variazioni del valore di alcune variabili, dette variabili indipendenti o argomenti della funzione (assimilabili alle cause), e la variazione del valore della variabile indipendente, detta valore della funzione (assimilabile all’effetto).
Ciò consente di comprendere la ragione per la quale la legge può venire formulata mediante equazioni tra simboli: la legge esprime la costanza di un rapporto e il rapporto trova nel linguaggio della matematica la sua espressione più naturale e compiuta, secondo quanto intuito dallo stesso Galilei.
Già con Hobbes viene messo in evidenza il vincolo che sussiste

tra la concezione meccanica della natura e la relazione causale, la quale risulta la sola spiegazione razionale del mondo. Sia in Hobbes che in Spinoza e in Cartesio la causa è ciò che dà ragione dell'effetto, nel senso che ne giustifica l'esistenza. Spiegare, da questo punto di vista, significa far vedere come gli effetti dipendano dalle cause e, pertanto, la causalità è qui intesa come una deduzione.
Precisamente in senso deduttivo la intende lo stesso Hegel, che la assume come l'intrinseca articolazione della sostanza che è anche Soggetto, in virtù del suo necessario svolgersi implicante l'autocoscienza.
Di contro, Ockham prima e Hume poi sottolineano che la connessione tra causa ed effetto non è necessaria, dunque a priori, ma solo legata all'esperienza: il rapporto causale non si fonda sulla deduzione, ma sull'induzione. Quando Kant afferma che il rapporto di causalità configura una categoria, cioè un concetto a priori, egli non dice che dalla causa è deducibile l'effetto, ma dice che la natura, per essere pensata come natura, deve essere ordinata mediante relazioni causali, giacché la causalità è una condizione della sua pensabilità o conoscibilità.
Stuart Mill, infine, si incarica di precisare che la costanza che si rileva nella connessione causale non è di natura deduttiva, ma di natura induttiva, così che la necessità logica viene chiaramente distinta dalla necessità empirica. E tuttavia, nell'un caso come nell'altro si ha a che fare con un tessuto di relazioni, che strutturano l'esperienza e ne consentono la conoscenza.
Con Mach, dunque, il concetto di causa viene sostituito dal concetto di funzione e con Cassirer[8] la funzione simbolica viene ad avere un valore fondamentale nel processo conoscitivo: essa costituisce l'attività stessa del conoscere, giacché la relazione è il modo d'essere delle cose intese come simboli o rappresentazioni.
Il punto è di estrema rilevanza, perché concerne la realtà delle relazioni. La domanda è: le relazioni hanno la stessa realtà degli oggetti dell'esperienza sensibile, oppure si

collocano ad un diverso livello? Come si vede il discorso che era stato fatto per la relazione causale può venire fatto per la relazione in quanto tale: le relazioni hanno valore ontologico o valore epistemico?
Esula dalla presente ricerca il compito di analizzare questo tema, ancorché esso sia fondamentale. Basterà qui ricordare che per Russell, almeno all'inizio della sua ricerca, la trama delle connessioni logiche costituisce il rispecchiamento fedele o la copia della struttura formale della realtà, così che non esisterebbero solo cose e qualità, ma anche relazioni. Sullo stesso problema riflette Wittgenstein, il quale nega che la logica aggiunga qualcosa alla struttura della realtà, così che egli la considera solo analitica e la conoscenza si rivela soprattutto empirica. Strumento essenziale diventa il linguaggio, che vale come l'espressione stessa della realtà, in modo tale che le relazioni linguistiche vengono fatte coincidere con le relazioni che sussistono tra gli elementi della realtà e l'analisi del linguaggio viene progressivamente fatta coincidere con l'analisi della realtà.
Particolarmente significativa risulta la posizione di Carnap, il quale ne La costruzione logica del mondo[9] mette in evidenza in forma paradigmatica il ruolo costitutivo che ha la relazione nella configurazione di quel sistema dei concetti della conoscenza (Konstitutionssystem), che deve valere come una ricostruzione razionale dell'intera impalcatura della realtà. Il "dato vissuto" e non ancora elaborato si regge su una struttura fatta di relazioni fondamentali (Grundrelationen), le quali fungono da "postulazioni d'ordinamento" del sistema.
L'impostazione di Carnap può venire considerata classica, per la ragione che le relazioni fondamentali assumono il carattere di categorie generali del processo conoscitivo, senza tuttavia che ad esse venga attribuito quel valore ontologico che caratterizzava l'impostazione russelliana. Per Carnap la relazione costituisce la struttura logica del linguaggio, svincolata da ogni riferimento ontologico e considerata non di meno nella sua strumentalità costruttiva.

Da un lato, quindi, Carnap tende a risolvere l'oggetto nel campo che lo determina, in modo tale che la "descrizione qualitativa" (Eigenschaftsbeschreibung) viene sostituita dalla "descrizione relazionale" (Beziehungsbeschreibung); dall'altro, non può eliminare il riferimento al dato inteso nella sua immediatezza, cioè a quei "dati vissuti" (Erlebnismässigen) che fungono da fondamenti oggettivi del sistema.
Il punto cruciale, al di là della differenti impostazioni, è il seguente: il concetto di relazione risulta il fondamento della concezione scientifica del mondo. E tuttavia, di questo concetto noi abbiamo cercato di mettere in evidenza il limite di validità, affinché potesse mergere con forza la necessità di un ulteriore livello. La struttura razionale del mondo mette capo all'esigenza di una ragione non più solo formale, ma trascendentale. Di una ragione, cioè, che esprima fino in fondo l'esigenza metafisica di un fondamento autentico, dell'intero inteso come assoluto, quell'intero del quale il "qi" incessantemente spinge alla ricerca.
La necessità di questo livello, che sia ulteriore rispetto a quello nel quale opera il concetto inteso ancora in senso formale, cioè come sintesi, deve risultare in tutta la sua evidenza. Con questo intendimento, approfondiamo dunque l'indagine.

12. Qualità e quantità

Per svolgere il compito, muoviamo da questa considerazione: ogni cosa si distingue da un'altra in quanto è in sé una qualità, e tuttavia la qualità può venire determinata solo in relazione ad un'altra, cioè solo mediante la comparazione e la distinzione.
Lo status è complesso: se non venisse postulata la qualità in sé, allora la cosa non esisterebbe (l'identità non si porrebbe) e non potrebbe esistere la differenza con le altre cose. Da questo punto di vista la differenza poggia sull'identità, perché la cosa si differenzia solo in virtù della sua identità intrinseca. Da un altro punto di vista,

però, senza la relazione, ossia senza la differenza, l'identità non può venire determinata, giacché de-terminare significa lasciar operare un limite, una relazione.
Si potrebbe così sintetizzare: se la cosa non è, non si differenzia; ma se non si differenzia, non si determina. Con che, il determinarsi della cosa non risolve in sé il suo "essere cosa", ma anzi lo richiede come fondamento, come condizione di intelligibilità.
Eravamo già pervenuti a questa conclusione, ma è necessario ribadirla per la sua importanza e per il ruolo che essa riveste nel passaggio dall'ordine del conoscere formale, che coincide con il conoscere scientifico, all'ordine del fondamento: è necessario pensare l'identità in un senso che consenta il suo emergere oltre la modalità ordinaria, che la assume in forma determinata.
L'identità, intesa in senso non ordinario, cioè non formale, costituisce una necessità teoretica, un prerequisito innegabile, senza del quale non risulta intelligibile la stessa identità formale (l'identità determinata descritta dall'esperienza sensibile e dal conoscere concettuale che ancora poggia sul primato della forma) e non risulta intelligibile neanche la differenza, né la relazione che le costituisce entrambe.
Comprendiamo bene che vi possano essere resistenze ad accettare l'idea di una qualità (identità) che non sia determinata e che, pertanto, debba avere un valore "metafisico" più che "fisico". Ciò nonostante non vediamo come si possa evitare di richiedere un tale fondamento, senza cadere in un circolo vizioso, per il quale l'identità formale (o determinata) rinvia alla differenza e la differenza all'identità, senza che l'una possa fondare l'altra, non essendo in grado di fondare se stessa.
Le perplessità nascono dal fatto che, allorché si parla di una qualità che emerge oltre l'ordine dei determinati, non si può non intenderla nel senso che compete all'assoluto, poiché solo l'assoluto è effettivamente oltre la relazione, oltre la differenza, oltre il limite. E tuttavia, la necessità di

richiedere un’emergenza del qualitativo, che venga intesa in questo senso, a noi pare un punto irrinunciabile per ogni ragione che intenda valere come speculativa, e non come meramente strumentale o pragmatica.
Per cercare di superare le resistenze, per loro natura solo psicologiche, e le perplessità, legate ad un universo culturale che vive con sempre maggiore insofferenza ogni ricerca di tipo speculativo, rileviamo che le proprietà, che vengono attribuite a (predicate di) una cosa, non possono non richiedere l’essere della cosa come condizione di intelligibilità della stessa attribuzione, così che, se la cosa non fosse a prescindere dalle sue proprietà, queste non potrebbero più venire definite “sue”, venendo meno ciò a cui vengono riferite.
La qualità fondante – questo è il nodo, tanto decisivo, quanto “irritante” – non può non porsi come assoluta, dunque come irrelata, dunque come indeterminabile. Il definirla tale, ossia l’averla determinata come indeterminabile, non configura una contraddizione, poiché l’intenzione è solo quella di dire che essa emerge oltre ogni dire: ciò che viene detto non è ciò che essa è in sé, ma la sua necessità, il suo non poter non essere, il suo non poter non venire richiesta da quello stesso ordine formale che poi finisce per contraddirla perché pretende di inglobarla (riducendola a determinazione), ancorché l’abbia richiesta proprio per il suo valore incondizionato, che le consente di valere come autentico fondamento.
Definirla “identità metafisica” equivale, quindi, ad indicare non altro che la sua esigenza, che è appunto esigenza metafisica di fondazione. Cosa esprime il “qi”, se non questa esigenza metafisica? Se non lo slancio dello spirito verso l’assoluto? Se non l’esigenza di infinito che si manifesta nel finito?
Allorché la qualità metafisica viene determinata, essa viene inscritta nella relazione ed è ridotta a qualità determinata, a qualità formale: essa diventa un qualunque “A”. Il presente discorso, pertanto, non nega di certo che le cose, che si

presentano nell'esperienza, siano determinazioni; ciò che mediante esso si contesta è la pretesa di negare la necessità di una Cosa che ad esse sia irriducibile e che valga come loro condizione.
Con il presente discorso, insomma, si intende affermare che anche la qualità formale, posta in essere dalla relazione e per questo determinata, richiede una qualità che la trascenda, e sulla quale essa deve poggiare: solo così la qualità formale può aspirare a mantenere una sua identità che valga in forza di una qualche autonomia e di una qualche autosufficienza.
Se l'autonomia e l'autosufficienza della qualità (identità) metafisica sono assolute – o, per usare un'altra espressione, ideali –, di contro nel caso della qualità fisica si può parlare solo di autonomia e di autosufficienza relative, fermo restando che esse devono venire, almeno in una qualche misura, conservate, se si vuol continuare a parlare di identità.
Il problema è che, quando si parla di identità determinata, si viene risucchiati nel solito circolo vizioso, che la ragione autentica non può certo accettare, anche se la pratica lo impone come insuperabile. Tra la qualità (identità) determinata e la relazione si instaura, infatti, una reciprocità per la quale, se la qualità determinata si pone in forza della relazione, quest'ultima, reciprocamente e scambievolmente, si pone solo in forza dell'identità (qualità) determinata.
Non solo. V'è da aggiungere un altro elemento, che sarà essenziale per procedere nell'analisi: l'identità determinata, proprio in quanto tale, non può non capovolgersi immediatamente nella quantità, poiché essa si trova a postulare la relazione tra due qualità differenti.
I punti che meritano, quindi, di venire opportunamente precisati sono due: da una parte si impone una precisazione in ordine a quanto abbiamo scritto a proposito del principio di identità; dall'altra dovrà venire specificato il capovolgimento della qualità in quantità.
Parlando del principio di identità, per il quale "A" è "A", non si può non rilevare che esso tende a risolversi nel

principio di non contraddizione, che afferma che “A” è “A” solo perché “non è non A”. Ciò che qui vogliamo porre in evidenza è che, se questa risoluzione è inevitabile quando si parla di una identità determinata, l’esigenza di una identità che emerga oltre la relazione permane innegabile.
L’inevitabile è, insomma, inintelligibile, e lo è per questa ragione fondamentale: se l’identità abbisogna della differenza per porsi – anche se di una differenza negata (“A” è negazione di “non A”) –, allora l’identità è in sé differenza, è in sé negazione, è il suo stesso contraddirsi.
Il secondo punto, sul quale merita riflettere, è il seguente: la relazione si instaura tra due identità distinte, in modo tale che, per quel tanto che sono distinte, esse configurano due qualità. La distinzione risulta dunque non solo la relazione tra i termini che la compongono, ma anche l’elemento che qualifica ciascuno di essi per il suo non essere l’altro.
E tuttavia la distinzione è la medesima per entrambi, cosicché non si comprende come possa qualificarli. Ci si trova ancora in un circolo, quello per il quale la qualità presuppone la distinzione e la distinzione presuppone la qualità, nonostante che, in effetti, l’una tenda a capovolgersi immediatamente nell’altra.
Si potrebbe anche dire: l’uno presuppone il due e il due presuppone l’uno, all’infinito. Od anche: la qualità (l’uno), che ormai è una qualità determinata perché inscritta nella relazione, presuppone la quantità (il due) e, viceversa, la quantità presuppone la qualità.

Note
[1] C.G. Hempel, Filosofia delle scienze naturali, il Mulino, Bologna 1968.
[2] K.R. Popper, Congetture e confutazioni, il Mulino, Bologna 1972,
[3] W.V.O Quine, Il problema del significato, Ubaldini, Roma 1966.
[4] B.C. van Frassen, L’immagine scientifica, Clueb, Bologna 1985.

[5] W.C. Salmon, 40 anni di spiegazione scientifica. Scienza e filosofia 1948-1987, Muzzio Editore, Padova 1992.
[6] E. Mach, Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca, Einaudi, Torino 1982.
[7] H. Reichenbach, Causdalità e probabilità, in A. Pasquinelli (a cura di), Il neoempirismo, Utet, Torino 1969.
[8] E. Cassirer, Sostanza e funzione, La Nuova Italia, Firenze 1973.
[9] R. Carnap, La costruzione logica dl mondo, Fabbri, Milano 1966.

Assonanze tra ba gua – 8 trigrammi e rosa camuna

Sergio Perini*

Suggestiva è l'ipotesi dell'esistenza di una analogia tra il *Ba Gua* e la Rosa Camuna, incisione rupestre della media Valle Camonica (Provincia di Brescia) dell'epoca eneolitica.

Le incisioni rupestri della Valle Camonica costituiscono una delle più ampie collezioni di petroglifi preistorici del mondo e sono state il primo Patrimonio dell'umanità riconosciuto dell'UNESCO in Italia.

L'UNESCO ha riconosciuto oltre 140.000 figure anche se nuove ininterrotte scoperte hanno progressivamente aumentato il numero, concentrate nei comuni di Capo di Ponte, Nadro, Cimbergo e Paspardo (provincia di Brescia).

Le incisioni sono state realizzate lungo un arco di tempo di ottomila anni, fino all'Età del ferro (I millennio a.C.); quelle dell'ultimo periodo sono attribuite al popolo dei

Camuni ricordato dalle fonti latine.

La maggior parte delle incisioni è stata realizzata con la tecnica della martellina; in numero minore quelle ottenute attraverso il graffito.

Le figure si presentano a volte semplicemente sovrapposte senza ordine apparente, ma spesso appaiono in relazione logica tra loro, a illustrazione di un rito religioso o di una scena di caccia o di lotta; tale impostazione spiega lo schematismo delle immagini, ognuna delle quali è un ideogramma che rappresenta non tanto l'oggetto reale, ma la sua "idea".

La loro funzione è riconducibile a riti celebrativi, commemorativi, iniziatici o propiziatori dapprima in ambito religioso, in seguito anche laico, che si tenevano in occasioni particolari, singole o ricorrenti.

Tra i segni più noti rinvenuti in Valle Camonica spicca la cosiddetta **Rosa Camuna** che è stata adottata come simbolo ufficiale della Regione Lombardia con legge 353 del 7/2/1975.

Nel documento ufficiale della Regione Lombardia si pone l'attenzione sulla ricerca svolta da Leonardo da Vinci su alcuni emblemi come : il centro, il nodo, lo snodo, intesi come equilibrio tra forze contrapposte, tensione tra centro e fuga dal centro, tra perno e articolazioni. Viene individuato nella "croce" o "rosa" della Valle Camonica una radice culturale della Lombardia con assonanze ai temi universali leonardeschi.

I 4 elementi circolari della rosa sono messi in inclinazione nord-est come se si proiettassero ai 4 estremi geografici della Regione e l'inclinazione sottrae il simbolo ad un equilibrio statico ma gli imprime un moto in senso orario, perfetta e razionale disposizione degli oggetti disposti nel sistema in rotazione, rappresentati dai punti denominate coppelle: otto coppelle in posizione simmetrica ed una centrale . Le coppelle simmetriche sono caratterizzate da

quattro incise all'interno della rosa mentre le altre quattro incise nello spazio esterno alla rosa. Sembrano un incastro perfetto tra l' Essere e il Non-Essere,cioè il Tutto

Una versione 'dinamica', a svastica, della cosiddetta 'Rosa camuna' compare tra le incisioni rupestri a testimonianza della parentela indo-ariana.

La Rosa Camuna indica una condizione 'statica' di atemporalità dell'immanifesto, anteriore nel tempo e nello spazio, dell'Essere, come Anassimandro, filosofo della antica Scuola di Mileto, avrebbe poi chiamato '*apeiron*', dal termine greco ἄπειρον, composto da α, *a*, «non», e πέρας, *péras*, «limite».

Secondo Anassimandro, quindi, l'*ápeiron* è una materia indeterminata, oltre che infinita. Questo principio abbraccia e governa ogni cosa che E', e, in questo, tutte le cose che Sono hanno origine e si dissolvono secondo una legge cosmica.

Anassimandro riteneva che in origine tutte le cose fossero armoniosamente unite nell'*ápeiron*, ma proprio mediante il movimento rotatorio dell'*apeiron* stesso, le cose presero a separarsi a coppie di contrari, dando origine al cosmo: così dall'*ápeiro*n uscirono luce e tenebre, notte e giorno, vita e morte.

Sempre nella Cultura greca Eraclito ci rammenta che nella Natura

Pánta rhêi (πάντα ῥεῖ), *tutto scorre*.

Analogamente a questi concetti filosofici anche nella Cultura Cinese il processo della Conoscenza Taoista inizia dalla presa d'atto del Grande Uno da cui scaturisce il dualismo degli opposti del *Dao*. Dal 2 nasce il 3 e dal 3 nascono i 10.000 Esseri.

Dal *Dao* si sviluppano anche, secondo la *medicina I* , i *Ba Gua* (8 trigrammi) nell'ambito della agopuntura dell'anello

ombelicale.

Nella definizione grafica del *Ba Gua* la circolazione energetica inizia da *KAN-QHL (Qi Huan Lam) 1* (elemento Acqua:Rene e Vescica Urinaria) per giungere a *KUN-QHL 2* (Elemento terra:Milza); quindi a *ZHEN-QHL 3* (Elemento Legno:Fegato) per indirizzarsi a *XUN QHL 4*(Legno:Vescica Biliare). Dopo aver attraversato *QHL 5* (Terra nel centro dell'ombelico), si giunge a *QIAN-QHL 6* (Elemento metallo:Grosso Intestino) per spostarsi a *DUI-QHL 7*(Elemento Metallo:Polmone). Da *DUI* si genera *GEN-QHL 8* (Elemento Terra:Stomaco) per giungere infine a *LI-QHL 9* (Elemento Fuoco:Cuore e Piccolo Intestino).

Osservando con attenzione l'evoluzione del movimento energetico dei *Ba Gua* emerge con evidenza la conformazione di una rosa posta in diagonale in modo del tutto analogo alla stilizzazione della Rosa Camuna della Valle Camonica con le sue 8 coppelle (4 +4) e la coppella centrale corrispondente all'elemento Terra del *Ba Gua*.

La mia ipotesi filosofica e antropologica è nel ritrovare nell'Inconscio collettivo Junghiano il parallelismo esoterico tra queste due rappresentazioni altamente simboliche e sincretiche che esprimono una profondità concettuale e filosofica dell'Essere e dell'Esistenza posta a cavaliere tra 2 culture così "lontane" ma anche così "vicine".

Per Comunicazioni:

Sergio Perini, Via De Amicis 7,25013 Carpenedolo (Brescia)

Cellulare 3385069161

Sito www.sergioperini.it Email: dottore@sergioperini.it

Lo shock in agopuntura e in medicina tradizionale cinese

Nicolò Visalli*

Lo shock

Di norma per shock circolatorio si intende un’insufficienza circolatoria globale che insorge in seguito ad uno squilibrio che si produce tra gittata cardiaca ed effettiva esigenza di irrorare tutti gli organi. In clinica è peculiare la comparsa improvvisa di sintomi quali sonnolenza, confusione, caduta della pressione arteriosa, pallore terreo, tachipnea, torpore, iperventilazione e mani e piedi freddi e umidi. Diversi sono i fattori causali che provocano lo shock per primo lo squilibrio idroelettrolitico o un’allergia medicamentosa o di diversa natura o anche una profusa emorragia, l’anestesia, complicanze durante interventi chirurgici, le affezioni cardiache ed anche un grave trauma. Queste sono le cause che si riscontrano con maggior frequenza.

In Medicina Tradizionale Cinese lo shock viene definito come “fuga dello Yang”, “fuga dello Yin”, “collasso” etc. ed è causato dall’esaurimento di Cuore e Milza che provocano deficit muscolare e deficit della circolazione sanguigna.

Il principio terapeutico consiste quindi nell’incrementare il Qi di Cuore e Milza e rimuovere la stasi di sangue nei canali e nel trattenere lo Yang e lo Yin “che fuggono”. Vengono selezionati a tal fine i punti sui canali di Milza, Vaso Concezione e Vaso Governatore.

Punti principali selezionati

– Yinbai (SP1) che regola e tonifica la Milza (Yang); Baihui (GV20) che interviene sul collasso dello Yang; Diji (SP8) che regola e tonifica la Milza (Qi). Per il collasso circolatorio.

– Shanzhong (CV17) che regola il Polmone e il Riscaldatore Superiore, espande e rilascia il torace, diffonde il Qi di Polmone; Baihui (GV20); Qihai (CV6) che recupera il collasso dello Yang e dello Yin. Per il collasso dell'Energia.

– Guanyuan (CV4) e Qihai (CV6) che ristorano il collasso dello Yang e dello Yin. Per il collasso dello Yin.

– Baihui (GV20); Guanyuan (CV4). Per il collasso dello Yang.

Trattamento

Il trattamento consiste nella Moxibustione diretta con coni. Si selezionano i punti secondo lo schema precedente e si applica su ogni punto dai 3 ai 9 coni. Bisogna fare attenzione in gravidanza ad applicare la moxa su Guanyuan (CV4), infatti il punto deve essere moxato con estrema prudenza, e solo se estremamente necessario.

Bibliografia

– N. Visalli – R. Pulcri, Moxibustione, CEA, Milano, 2000

– C. Tian, Appunti del Master di Agopuntura, Ed. OMOIOS, 2004

J. Ross, Combinazione dei Punti di Agopuntura, CEA Milano 1999

– Procedure di Moxibustione WFAS maggio 2013

Il “qi” nella cultura e nella filosofia dell’Occidente – terza parte

Aldo Stella*

8. Il passaggio dal livello sensibile a quello concettuale: l’oggetto nel realismo critico e sofisticato

Il discorso che abbiamo introdotto sul concetto di realtà funge da retroterra speculativo di quanto viene oggi affermato da chi si occupa del valore e del significato delle conoscenze scientifiche.

Non si può non riconoscere, infatti, che i convincimenti più recenti espressi dalla filosofia della scienza nonché dalla ricerca epistemologica indicano tutti la consapevolezza dell’impossibilità di una effettiva verificazione della teoria, per l’impossibilità di attingere l’autentica realtà, cioè per l’irriducibilità del *reale* all’*oggettuale*.

Ogni osservazione, dunque, è *intrisa* di teoria, come ha indicato Bacone, che della scienza empirica, insieme a Galilei, è stato l’autentico inventore. Bacone proponeva una *expurgatio intellectus*, ossia una liberazione della mente da pregiudizi, che consentisse una conoscenza autentica delle cose. Se non che, questa *catarsi* è un ideale che non può mai venire pienamente realizzato, perché il soggetto non può liberarsi da se stesso e quindi dal sistema di riferimento che condiziona, di volta in volta, il conoscere.

Il “paradosso della categorizzazione”, come oggi viene definito, esprime proprio l’impossibilità, per il soggetto, di cogliere l’oggetto nella sua oggettività richiesta, così che il “problema di Bacone”, come lo chiama Popper, si traduce nella consapevolezza che il ricorso all’esperienza, come banco

di prova per *verificare* una teoria, è improponibile in forma ingenua. Esso si converte sempre in un confronto inter-teorico: due teorie che si contendono il campo.

Il più autorevole critico del *giustificazionismo* e dell'*induttivismo* è stato proprio Popper, il quale abbandona ogni pretesa verificazionista, riconoscendo che, per quanti casi si osservino che confermano una teoria, la teoria non può mai venire considerata vera (veramente verificata). Il progetto non è più quello di verificare una teoria, ma di distinguere una teoria scientifica da una teoria pseudoscientifica. Il *discrimen* è la fallibilità: teoria scientifica è solo quella che può venire falsificata o, come dice Popper in forma più elegante, quella che prevede una classe di *falsificatori potenziali* non vuota.

Tuttavia, anche nel caso del *falsificazionismo*, si ripropone il problema del rapporto con la cosiddetta base empirica, rapporto problematico proprio per l'impossibilità di cogliere la realtà nel suo essere in sé, ossia di coglierla senza filtrarla attraverso il sistema di riferimento di chi la coglie. Questa difficoltà ha indotto Kuhn e Lakatos a discutere il progetto popperiano, così che Lakatos non ha potuto non accogliere il suggerimento convenzionalista di Poincaré (e la tesi olistica di Duhem), riconoscendo che il cuore di un programma di ricerca scientifico viene considerato non falsificabile, ma solo "per definizione", cioè per *decisione* soggettiva, non già per la sua intrinseca verità.

Lakatos, inoltre, accusa il falsificazionismo ingenuo di non avvedersi che, se una teoria non può venire verificata da fatti, altrettanto non può venire falsificata da essi in senso dogmatico, giacché il fatto non è mai neutro, ma – si potrebbe dire, per usare una espressione teoretica – è "fatto essere" in una qualche misura da quel sistema teorico che lo rileva.

Chi porta alle estreme conseguenze questa consapevolezza è Feyerabend, il quale dichiara che il confronto non è mai tra

una teoria e l'esperienza, ma sempre tra teorie rivali e il prevalere dell'una sull'altra è legato soprattutto al caso, cosicché lo sviluppo della scienza risulta "anarchico". Una teoria prevale sull'altra non perché sia più vera, ma, al contrario, poiché prevale – e prevale per motivi contingenti – viene assunta *come se* fosse più vera.

Ciò che risulta acclarato, dunque, è quanto segue: i fatti sono intrinsecamente vincolati alle teorie, cosicché usare fatti per smentire teorie equivale, in un certo senso, a porre alcune teorie contro altre teorie. Basare la legittimazione di una teoria sull'osservazione fattuale è fare uso di un concetto *debole* di legittimazione o, detto altrimenti, è assumere il fatto come realtà oggettiva, ignorando la differenza – essenziale dal punto di vista logico-speculativo – che sussiste tra di essi.

Ciò che siamo in grado di cogliere della realtà oggettiva, va ribadito, è legato al nostro *sistema di riferimento* (di*rilevamento*), il quale assume così il significato di un filtro, di un paio di lenti che consentono di vedere solo ciò che, tautologicamente, consentono di vedere. Più teoreticamente, si potrebbe affermare che *riferirsi all'esperienza significa riferire l'esperienza al proprio sistema di riferimento*, così che *modi* e *forme* del riferimento strutturano l'esperienza stessa e dunque l'oggetto percepito.

Ovviamente, non va mai dimenticato che questo non significa ricadere in un idealismo assoluto, che ritiene il fatto *creato* dal soggetto. Abbiamo affermato che un *fattore oggettivo* non può non venire postulato, giacché il fatto *viene modellato* dal soggetto, non creato da esso.

Precisamente a questo punto si impone una rilevante considerazione: l'*intenzione* di chi si volge alla realtà (l'intenzione, quindi, che presiede al progetto conoscitivo) è quella di cogliere la realtà così come essa è, senza nulla aggiungere e nulla togliere: senza alterarla. L'*intenzione* è

di *vedere*, giacché la *visione* rappresenta l'immagine più pura del coglimento della realtà nel suo autentico essere. Un vedere, dunque, che appartiene all'occhio dello spirito, non all'occhio del corpo; tant'è vero che la parola "idea" trae il suo etimo dal verbo greco *orao* (infinito aoristo: *idein*), che significa appunto "vedo".

Se non che, se questa è l'*intenzione*, *di fatto* ciò che si coglie della realtà non è mai il suo essere in sé (*kata physin*), ma sempre il suo essere per noi (*pros emas*). Altrimenti detto: di fatto noi siamo costretti – e questa è una imposizione legata alla prassi, inclusa la pratica teorica – ad assumere *come se* fosse reale ciò che invece è fatto essere dal nostro punto di vista, cosicché si compie sempre uno scambio surrettizio: ciò che vale come *oggettuale* – e dunque è vincolato strutturalmente alla soggettività – viene assunto come se fosse *oggettivo*, dunque come se fosse autonomo e indipendente, cioè assoluto: come se valesse quale autentica realtà.

L'intenzione di pervenire a qualcosa che sia oggettivo, perché trascende l'arbitrio legato al punto di vista, *si capovolge nella pretesa che sia oggettivo ciò che è solo oggettuale* e che coincide con l'oggetto della comune esperienza. Solo la considerazione speculativa, evidenziando l'equivoco che sostanzia il modo ordinario di conoscere, evita che si assolutizzi ciò che è e resta solo relativo: legato cioè al sistema di chi "fa" esperienza, dunque sempre ad esso *relativo*.

Ebbene, proprio questa *intenzione di verità* costituisce, vogliamo ribadirlo, quel *soffio di verità* che è presente anche nella ricerca scientifica occidentale. Quella *spinta* verso la verità che non si esaurisce *proprio perché la verità non è mai definitivamente determinabile*.

Del resto, una verità che si sottrae alla determinazione svolge una funzione fondamentale: evita che la ricerca possa

venire considerata definitivamente conclusa, così che la tiene sempre viva. E questa perenne vita della ricerca costituisce, a nostro giudizio, la vita stessa dello *spirito*, quel *soffio* che non smette mai di spirare e che trasporta verso la verità.

In virtù della considerazione speculativa, la realtà assume il significato di *ideale immanente* alla ricerca. Reale, insomma, è ciò al quale si *tende*, non ciò che di volta in volta si trova. Ciò che si trova, pertanto, non esaurisce mai ciò che veramente si cerca e per questa ragione la ricerca permane infinita. Tutte le verità, incluse le verità della scienza, sono relative al sistema che le pone in essere, così che la consapevolezza critica, che evidenzia il loro intrinseco *limite*, costituisce anche la spinta per l'ulteriore ricerca.

In questo senso è lecito affermare che il fondamento del conoscere è teoretico, laddove i presupposti del suo dispiegarsi costituiscono gli assunti propri del sistema della teoria. Teoresi, quindi, è coscienza critica del procedere teorico, capacità di questionare i suoi assunti, i suoi risultati – legati agli assunti – nonché quella *relazione di conseguenza logica*che costituisce l'essenzializzazione logica del procedimento.

Ciò nondimeno, è altresì da ribadire con forza – come abbiamo fatto poco sopra, *contra* l'idealismo assoluto – che l'oggetto dell'ordinario esperire, seppure vincolato al soggetto, mantiene una sua *relativa* autonomia e una sua *relativa*indipendenza. Proprio in ragione di ciò, *nessuna teoria risulta perfetta, neanche per l'oggetto che essa descrive*. E non a caso lo stesso Kuhn, che pure è ben consapevole del valore dei *paradigmi* teorici in ordine alla costituzione dell'oggetto osservato, tuttavia riconosce l'inevitabile comparsa di *anomalie*, che mettono in crisi il sistema della teoria e che preparano le future rivoluzioni scientifiche.

Come si può spiegare questo *status*, nel quale coesistono due

momenti tra di loro antitetici, e cioè il momento della dipendenza dell'oggetto dal soggetto e il momento dell'indipendenza da esso? Come si può affermare che il sistema di riferimento si oggettiva nei dati empirici, e poi riconoscere che questi ultimi conservano anche una propria identità, la quale si oppone alla loro riduzione a "prodotti" del soggetto? Come evitare, insomma, da un lato l'assolutizzazione dell'oggetto e, dall'altro, l'assolutizzazione del soggetto?

Cercare di rispondere a queste domande impone che si analizzi proprio il concetto di "relazione", il quale, assieme al concetto di "realtà", costituisce il centro speculativo di ogni progetto volto a conoscere, di ogni ricerca, la quale si specifica sempre e comunque come *rapporto* tra un soggetto conoscente e un oggetto che deve venire conosciuto.

9. Il concetto di relazione

Che cosa si intende allorché si usa l'espressione "relazione"? Ordinariamente, si fa riferimento ad un *costrutto* costituito da due *estremi* e da un *medio*. Gli estremi sono i termini relati, il medio è il nesso che li vincola. In tale configurazione, anche il nesso acquista valenza ipostatica, ossia si presenta come un nuovo termine, il termine medio: *quid medium.*

In questo costrutto i termini estremi si trovano in una situazione particolarissima: essi, per un verso, devono avere una propria identità, perché solo così possono differenziarsi; per altro verso, devono avere un'identità che si apra, per così dire, all'influsso della differenza, poiché altrimenti non si potrebbe parlare di relazione, la quale si dispone necessariamente tra *due* identità.

Proprio questo *status* si rivela intrinsecamente problematico. La sua problematicità è stata posta in evidenza già da Platone

nel *Parmenide*[1] e consiste nel fatto che, se il medio si colloca *tra* gli estremi, allora esso, per questa sua collocazione, non può non instaurare una nuova relazione con ciascuno di essi, riproducendo la nota aporia detta del "terzo uomo all'infinito". L'aporia, propriamente, consiste in questo: assumere la relazione come un fatto, come un dato – non come il *riferirsi in atto* di un termine all'altro, ma come il *fatto* del loro avvenuto riferimento –, moltiplica le relazioni all'infinito.

Il costrutto triadico (mono-diadico) non ha il valore di una *tensione*, che sia immanente all'identità di ciascun termine e la spinga oltre la sua determinatezza formale, ma riduce la relazione ad un "dato", che subentra *a posteriori* e si pone *estrinsecamente* rispetto all'identità dei termini. Questi ultimi sono descritti dall'ordine formale – ossia dalla forma ordinaria del conoscere – come esistenti a prescindere dalla relazione e come in grado di "entrare" e di "uscire" da essa, proprio in virtù di questa loro "autosufficienza".

Il *discrimen* che sussiste tra la concezione speculativa e quella ordinaria si colloca proprio qui: per la concezione ordinaria, la relazione è un *modo*, una *forma* di considerare i dati; questi, che pure esistono ciascuno con una propria identità, possono venire anche messi in relazione l'uno con l'altro, e diventano così "termini". Di contro, la considerazione speculativa riconosce che la relazione costituisce intrinsecamente l'identità, giacché il riferimento alla differenza si impone innegabilmente e non è un semplice *modo* d'essere del dato, uno dei tanti possibili. I dati, concettualmente, sono dei termini, dunque la loro identità merita di venire attentamente ripensata.

Ciò che ci proponiamo di evidenziare è quanto segue: la considerazione ordinaria – che è *formale* perché si sforza di mantenere la relazione come "medio" – si trova a negare ciò che essa stessa è costretta, per altro verso, necessariamente a postulare. La considerazione speculativa incalza quella

ordinaria proprio su questo punto nodale, e lo fa in virtù della domanda fondamentale, la domanda di verità: la relazione, intesa come costrutto, è effettivamente intelligibile?

La domanda fondamentale si precisa nelle altre: che cosa implica il mantenere una dualità all'interno dell'unità del riferimento? Come si fa a mantenere l'identità dei termini *insieme* all'essere l'uno il riferimento all'altro? Pervenire alla consapevolezza del *limite di intelligibilità* della relazione, ridotta a costrutto, significa che di essa ci si può sbarazzare, sostituendola? Oppure il costrutto permane comunque *inevitabile*, anche se di esso si dimostra la *non innegabilità* (la *non verità*), e permane *inevitabile* per il fatto che solo in forza del costrutto si configura l'architettura dell'esperienza e del conoscere?

Per rispondere a queste domande, riprendiamo l'analisi dal punto in cui l'avevamo interrotta. La determinatezza dei termini – essenziale al configurarsi formale della relazione – dice che ciascuno dei due ha una sua identità e l'identità impone che il primo termine si ponga con una sua consistenza, autonoma e indipendente da quella del secondo (e viceversa). Se non che, se l'autonomia e l'autosufficienza fossero totali (assolute), allora i termini non potrebbero venire considerati in relazione l'uno con l'altro. Se il primo termine, che indichiamo con la lettera "A", si ponesse a prescindere dal secondo, "B", allora non si potrebbe affermare che essi sono relati.

La conseguenza è questa: né ad "A" né a "B" possono venire attribuite delle identità che valgano per la loro assoluta indipendenza; piuttosto si deve parlare di *indipendenza relativa*.

Per converso, allorché si parla di relazione, si intende bensì una dipendenza tra i termini, ma questa stessa dipendenza, che pure non può non sussistere, non può valere come assoluta: se

la dipendenza fosse assoluta, allora l'un termine si capovolgerebbe immediatamente nell'altro, si con-fonderebbe con l'altro, così che entrambi verrebbero meno, venendo meno la determinatezza di ognuno (che poggia sulla loro identità e che consente di distinguerli), e verrebbe meno,*a fortiori*, anche la relazione. Con questa conseguenza: anche la *dipendenza* va intesa in *senso relativo.*

Si dovrà pertanto affermare che la relazione si costituisce come tale solo conciliando due momenti, che sono però tra di loro *inconciliabili*, almeno secondo il principio di non contraddizione: il momento della *relativa indipendenza* dei termini e il momento della loro *relativa dipendenza*. Eppure è su tale conciliazione che poggia tutta l'impalcatura della teoria e della prassi, che alla teoria è vincolata e subordinata.

Vogliamo qui ribadire che, poiché ogni identità determinata (ogni "A") si pone per il fatto che si riferisce alla differenza (a "non-A"), il discorso che viene fatto ora per la relazione non può non estendersi ad ogni determinazione empirica, ad ogni "fatto": il dato, ogni dato, viene assunto come una autentica identità, ossia come se si potesse prescindere dal suo rapporto con ogni altro dato – e solo così è possibile assumere –, ma in effetti, dal punto di vista logico-concettuale, è la sua stessa determinatezza che impone la relazione e, dunque, impone di considerare l'identità solo in senso relativo: relativamente ad ogni altra identità, relativamente all'esigenza di assumere, relativamente all'esigenza di procedere, relativamente al punto di vista di chi assume, relativamente al contesto, relativamente alle premesse, ecc.

Per *procedere* non si può non *assumere* e per assumere non si può non *astrarre*. Questo è il *limite di intelligibilità* dell'ordine formale.

La relazione *postula* dunque la relativa indipendenza dei

termini, ma la postula conciliabile con la loro *relativa dipendenza*. L'indipendenza è postulata perché i termini possano permanere due; la dipendenza è richiesta per il fatto che, se l'un termine non "agisce" sull'altro (non lo influenza), allora la relazione non si pone. Che è quanto dire: i termini devono differenziarsi, ma la condizione del loro differenziarsi è precisamente il nesso che li vincola, stante che la differenza è essa stessa una relazione; i termini, inoltre, devono relazionarsi, ma la condizione del loro connettersi è precisamente il loro mantenersi distinti, il loro essere irriducibili l'uno all'altro, stante che, solo se permangono due, la relazione può configurarsi come costrutto.

In sintesi e per quanto possa apparire paradossale: la relazione vincola *perché* distingue e distingue *perché* vincola. Questa è la problematicità intrinseca del suo *status*.

La *dialettica* di relativa indipendenza e relativa dipendenza dei termini costituisce la *dinamicità* propria della relazione, quella che le consente di valere come la *spinta* che genera ogni procedimento, teorico o pratico che sia. Non per niente, tanto l'esperienza quanto il conoscere si costituiscono come *relazione di soggetto e oggetto*, così che questi, ancorché intrinsecamente vincolati, non possono non mantenere una certa autonomia l'uno dall'altro.

V'è un punto che merita, però, di venire ulteriormente precisato: poiché il soggetto e l'oggetto sono irriducibili, essi devono configurare due *forme* diverse della medesima *struttura*. Essi, cioè, strutturalmente sono ciascuno il riferimento all'altro, ma la forma che esprime questo riferimento comune è diversa, e solo questa diversità formale evita che la loro reciprocità strutturale comporti la loro dissoluzione.

In che cosa consiste la differente forma del riferimento? Nel fatto che il soggetto ne costituisce il momento attivo e

l’oggetto il momento passivo: il soggetto *si riferisce*, l’oggetto *viene riferito*. Quanto detto non può non comportare l’*emergenza* del soggetto sull’oggetto, per lo meno dal punto di vista del *modo* del riferimento.

Ebbene, a noi pare che proprio tale emergenza consenta di dire che il soggetto (o il sistema di riferimento che opera in lui) modella l’oggetto (il dato, il fatto), lo plasma, lo configura secondo le forme con cui ad esso si riferisce; fermo restando che non può non permanere un *residuo* irriducibile *a parte obiecti*, che impedisca il dissolversi di entrambi e della loro relazione.

L’indipendenza dell’oggetto, insomma, deve mantenersi, ma inscrivendosi nel suo dipendere dal soggetto, laddove la dipendenza del soggetto si configura come il suo scontrarsi con la “resistenza dell’oggetto” ad ogni coglimento esaustivo e conclusivo.

In effetti, non tutti accetterebbero questa formulazione. E tuttavia è innegabile che le principali concezioni filosofiche, che hanno inteso descrivere il *processo del conoscere*, si sono caratterizzate per avere valorizzato in modi diversificati la dipendenza e l’indipendenza di soggetto e di oggetto.

Il realismo ingenuo valorizza a tal punto l’indipendenza dell’oggetto da considerarla assoluta, così che si caratterizza come il punto di vista che afferma la massima indipendenza dell’oggetto e la massima dipendenza del soggetto. Già la concezione empirista tende a considerare l’importanza della relazione, così che l’indipendenza dell’oggetto risulta sempre più relativa. Ci pare interessante sottolineare ancora come, a muovere dalla considerazione della relazione propria della concezione empirista, si sia pervenuti alla progressiva valorizzazione del soggetto, fino a che, con Berkeley, si sia approdati ad una posizione che non può non venire definita “idealista”.

Se il realismo ingenuo valorizza dunque l'indipendenza dell'oggetto, di contro l'idealismo tende ad evidenziare la dipendenza dell'oggetto e l'indipendenza del soggetto, fino ad un punto di massima dipendenza del primo e massima indipendenza del secondo: l'idealismo assoluto, nelle sue forme meno sofisticate, appare come l'assolutizzazione della soggettività, così che il soggetto sembra avere valore *tetico*, ponente l'oggetto. Diciamo "sembra" per la ragione che né Fichte né Schelling né Hegel hanno inteso parlare del soggetto empirico, ma questa è questione che ora non può venire approfondita.

Chi ha inteso evidenziare la relativa indipendenza dell'oggetto è stato Kant. Il concetto di *noumeno*, lo abbiamo già rilevato, non fa che di indicare, da un lato, l'impossibilità di considerare l'oggetto ordinario come in sé; dall'altro, l'impossibilità di dissolvere l'oggetto nel soggetto. Il concetto di *noumeno* dice che l'esperienza, e dunque la conoscenza – per Kant non a caso le due cose coincidono –, si conserva a condizione che permanga la relazione, dunque l'irriducibilità dei termini.

I termini sono irriducibili, nonostante siano intrinsecamente vincolati: questo è il punto di vista kantiano, che per un verso valorizza il ruolo della soggettività nella costituzione dell'esperienza (conoscenza), per altro verso evidenzia l'impossibilità di risolvere l'oggetto nel soggetto, poiché ciò equivarrebbe a negare proprio quella relazione che consente la posizione di entrambi.

La conoscenza, per Kant, è effettiva perché la realtà che viene conosciuta coincide con quell'oggetto che viene posto in essere dalle forme *a priori* del soggetto. Non si pone più, pertanto, il problema dell'attingimento di un'oggettività "altra", e irrimediabilmente "altra", dal soggetto: l'oggetto dell'esperienza è ormai un "fenomeno", ossia un oggetto che il soggetto *costituisce* in forza delle proprie forme.

Ciò che ci preme rilevare è che la condizione che funge da *a priori fondante* è proprio la relazione, che vale quale condizione di possibilità dell'esperienza e, quindi, della stessa conoscenza dell'oggetto. Va ribadito che quest'ultimo, per quanto risulti vincolato, mantiene comunque una qualche identità distinta dal soggetto, così che non lo si può considerare una sua "creazione". Per questa ragione, del resto, anche se il sistema di riferimento del soggetto ha valore costitutivo dell'oggetto, non si darà una teoria totalmente in grado di inglobarlo, in modo tale che il momento della relativa indipendenza di soggetto e oggetto costituisce, al tempo stesso, la ragione dello scarto che permane tra la teoria e l'oggetto da essa descritto nonché dell'impossibilità di assumere come oggettivo (reale) ciò che, in quanto solo relativamente indipendente, è un mero fenomeno.

Se la relazione funge da condizione fondamentale che, nel vincolare il soggetto e l'oggetto, costituisce la stessa struttura dell'esperienza e del conoscere, allora si dovrà sempre tenere a mente che ogni forma del conoscere non può non poggiare su questa medesima struttura. Che equivale a dire: la relazione, fungendo da struttura fondamentale, si ripropone in ogni forma particolare del conoscere, anche se immediatamente non appare.

Quali conseguenze comporta questa consapevolezza? La prima conseguenza è che l'oggetto del conoscere risulta esso stesso una relazione, e ciò in un duplice senso. Da un lato ogni oggetto si costituisce come tale in forza del riferimento alla differenza che è esterna ad esso; dall'altro, ogni oggetto è *in sé* relazione, ossia si costituisce come insieme di elementi, così che la differenza è intrinseca alla sua stessa identità. Si potrebbe così affermare che la primitiva relazione di soggetto e oggetto tende a reduplicarsi, nell'oggetto, come relazione inter-oggettiva (intercorrente *tra* oggetti) e come relazione intra-oggettiva (appartenente alla intrinseca costituzione di ciascuno).

Per quale ragione non può non porsi la relazione inter-oggettiva? La ragione è già stata indicata: senza il riferimento agli altri oggetti, nessun oggetto potrebbe porsi in forma determinata. Il limite, cioè la relazione, è ciò che consente la posizione determinata di ciascun oggetto, perché solo in forza del limite l'oggetto si configura come una identità.

A sua volta, ogni oggetto determinato (ogni "A") si costituisce in forza di una relazione intrinseca, una relazione intra-oggettiva, che consente di assumerlo come una totalità di parti, come un insieme di elementi, i quali possono venire ottenuti mediante l'operazione dello sciogliere la relazione intra-oggettiva, secondo le modalità proprie dell'*analisi*.

3. Relazione sensibile e relazione concettuale

Il discorso svolto sul concetto di relazione ci consente di ricapitolare quanto fin qui affermato. La prima forma di relazione, mediante la quale si struttura il mondo degli oggetti, è quella che potremmo definire, secondo l'insegnamento kantiano, "sensibile". Kant parlava di *a priori* della sensibilità e li individuava nelle forme di spazio e tempo. Tali forme, in effetti, possono venire essenzializzate nella relazione di coesistenza e nella relazione di successione: la relazione di coesistenza indica la relazione spaziale, cioè la compresenza di oggetti che, nel medesimo tempo, occupano spazi diversi; la relazione di successione indica che oggetti, in tempi successivi, occupano il medesimo spazio.

L'una relazione si pone riferendosi all'altra, come è proprio di ogni relazione, in modo tale che è possibile connotare entrambe con l'espressione "relazione sensibile", intendendo, appunto, la relazione spazio-temporale. Diciamo "sensibile"

poiché essa costituisce la condizione che consente all'oggetto di configurarsi come oggetto sensibile, ossia come il corrispettivo del sistema percettivo-sensibile del soggetto. Senza la collocazione nello spazio e nel tempo, infatti, l'oggetto non potrebbe venire percepito, anche se la percezione non si costituisce solo in forza di queste due forme.

Accanto alle forme della sensibilità, devono operare anche le forme dell'intelletto, come le definisce Kant, o "forme concettuali", come potrebbero anche venire definite. La dualità di sensibilità e intelletto è essa stessa, del resto, espressione della struttura relazionale del conoscere, struttura che impone il continuo sdoppiarsi di ciò che, vincolandosi, tende a restituire una unità. E non è un caso, infatti, che le forme concettuali fondamentali siano proprio quelle di unità e dualità, là dove quest'ultima rappresenta la molteplicità *in nuce*.

L'esperienza si costituisce come un'unità molteplice, nella quale ciascun dato è una unità che si relaziona ad una molteplicità di altre unità, le quali sono, ciascuna in sé, una unità di molteplicità. Da questo punto di vista, le categorie di unità e di molteplicità sono sovrapponibili a quelle di identità e differenza, proprio in ragione del fatto che l'identità vale come unità con sé dell'identico e la differenza è, per sua natura, una dualità.

In effetti, sia la categoria di unità-identità sia la categoria di dualità-differenza meritano di venire questionate, poiché ad esse si dà, *di fatto*, un significato che nega il valore logico-concettuale che esse hanno *di diritto*. Su questa questione si dovrà opportunamente meditare.

Prima, però, intendiamo riflettere su un altro aspetto, e cioè quello per il quale ogni cosa può venire espressa mediante il linguaggio. Com'è noto, il linguaggio si configura come un insieme di segni che si riferiscono ad un insieme di

significati. Anche il linguaggio, dunque, si costituisce in forza della relazione: la relazione sintattica, che vincola tra loro i segni; la relazione semantica, che vincola tra loro segno e significato; la relazione "reale", che si dispone – o si presume che si disponga – tra i significati. Abbiamo già evidenziato che quella relazione, che si dispone tra gli oggetti dell'esperienza, è una relazione tra fenomeni, così che solo impropriamente può venire considerata reale, oggettiva.

Tuttavia, il senso comune tende ad assumere i fenomeni, che nel loro insieme costituiscono l'oggettuale, come l'autentica realtà, come l'oggettivo. È da rilevare, a questo proposito, che il senso comune si trova di fronte a questa situazione: da un lato deve assumere il *significato* come il referente oggettivo (reale) del *segno*; dall'altro, però, esso deve considerare il significato come distinto dalla cosa reale, perché, in quanto viene "significato", esso è ancora un momento del sistema semantico, laddove l'ente reale dovrebbe oltrepassare tale sistema, proprio per valere come reale.

Anche seguendo questa linea di ricerca, pertanto, ci si avvede che ciò che ordinariamente viene considerato un ente reale altro non è che un fenomeno, cioè un significato. L'intenzione è quella di far riferimento all'oggettivo, al reale, a ciò che è autonomo e autosufficiente, ma in conseguenza del fatto che questo "reale" viene determinato, esso cessa di valere come *in sé* ed entra a far parte del sistema posto in essere dalla relazione, quel sistema nel quale l'identità è tale soltanto per il suo differenziarsi dalla differenza.

A livello della realtà autentica, l'identità non può non costituire il fondamento, giacché essa vale come la condizione di pensabilità della stessa differenza. Affinché l'identità valga come *condizione incondizionata*, cioè come autentico fondamento, essa non può dunque porsi in forma determinata. Se, infatti, l'identità si pone in forma determinata, allora non può non vincolarsi alla differenza e, pertanto,

subordinarsi ad essa. Con questa conseguenza: solo se assoluta l'identità è autentica o, detto con altre parole, solo l'assoluto costituisce un'autentica identità, dunque *il fondamento*.

Di contro, al livello della esperienza e del conoscere ordinari, l'identità si pone solo perché viene determinata, così che essa perde il suo valore di fondamento e decade a momento di quel circolo che dall'identità rinvia immediatamente alla differenza, e viceversa.

L'autentica realtà, cioè la realtà che valga quale autentico fondamento, non può venire espressa mediante le forme semantiche, dunque non può venire ridotta ai *modi* con cui la relazione la "dice", dopo averla inglobata in sé. La relazione, ossia il discorso – non per niente l'espressione "relazione" ha anche il significato di "discorso" –, intende riferirsi al reale per poterlo riferire, ossia per poterlo esprimere nella sua verità; se non che, poiché riferirsi a qualcosa significa riportare (riferire) il qualcosa al proprio modo di riferirsi ad esso, il discorso (la relazione) non può riferirsi al reale se non riferendo il reale a se stesso, ossia se non riducendolo a forma semantica: le cose dell'esperienza comune si rivelano così dei meri "significati".

Riconoscere che l'esperienza si configura come un "universo semantico" implica molte conseguenze. La prima è che la molteplicità degli universi semantici – cioè degli universi teorici di riferimento – fa essere una molteplicità di mondi, così che non è più possibile considerare uno di essi più reale degli altri. Anche se non esiste un mondo o un universo empirico che sia più reale, di fatto però ciascun soggetto considera reale il mondo che il suo sistema di riferimento teorico pone in essere e che egli tende a condividere con gli altri soggetti, così che ciò che normalmente viene assunto come*oggettivo* risulta, in effetti, *intersoggettivo*. Mantiene, cioè, valenza soggettiva, anche se viene condiviso da un certo

numero di soggetti, che, quando diventano “maggioranza”, impongono il loro mondo come l’unico possibile.

Il discorso, pertanto, non è un discorso sul mondo, ma è già in sé mondo o, che è lo stesso, il mondo è in sé un*discorso*, e proprio per questa ragione può venire esplicitato mediante un *discorso proferito*, cioè mediante una serie di enunciati. L’enunciato, a sua volta, si struttura in forza della relazione, e ciò non solo perché si compone di segni che si riferiscono a significati, ma altresì perché si configura, almeno quando è un enunciato dichiarativo, nella forma di un giudizio.

La forma generale dell’enunciato dichiarativo è “S è p”, dove “S” indica un qualunque soggetto, “p” un qualunque predicato ed “è” indica la copula, ossia la congiunzione operata dal verbo “essere”. La copula, dunque, congiunge il soggetto al suo predicato, ossia vincola la cosa, presunta reale, alle proprietà che sono “sue” perché le appartengono. Come si vede, v’è perfetta corrispondenza – e la corrispondenza è ancora una relazione – tra cosa e giudizio. Il giudizio non fa che rendere palese la relazione che sussiste tra la cosa e le sue proprietà, in modo tale che l’ordine sintattico riproduce l’ordine che sussiste tra i significati.

La cosa, questo è il senso del nostro discorso, dovrebbe valere come *cosa reale*, cioè come *fondamento*. Che lo si sappia o meno, orientarsi nell’esperienza significa comunque cercare un fondamento. Un fondamento su cui erigere l’edificio dell’esistenza e del conoscere. Inizialmente, la realtà viene identificata con la cosa percepita: perché dubitare dei sensi, se quando vedo un oggetto poi posso anche afferrarlo e disporne nei modi e nelle forme che più mi aggradano? L’oggetto percepito diventa così la realtà *oggettiva*, quella di cui non ha senso dubitare.

Se non che, abbiamo a lungo insistito sull’impossibilità di pensare l’oggetto come indipendente dal soggetto e ciò impone

la necessità di andare in cerca di un fondamento che si disponga ad un diverso livello di profondità. Poiché soggetto e oggetto sono realtà correlative, la relazione si impone, a questo livello di analisi, come il vero fondamento.

Tuttavia, anche la relazione esibisce un suo intrinseco *limite di intelligibilità*: essa è la contraddittoria conciliazione di unità e dualità, di identità e differenza, di indipendenza e di dipendenza dei termini.

Ciò impone di ricercare il fondamento ancora più in alto e per questa ragione abbiamo affermato che solo l'identità dell'assoluto è autentica identità, così che solo l'assoluto è autentico fondamento.

Ebbene, il "qi" altro non è che questa spinta alla ricerca del vero fondamento che anima la vita degli uomini e il processo del loro conoscere. La conoscenza, se è effettiva, non si accontenta di pervenire alla spiegazione dei fatti, ma cerca la ragione ultima del loro essere.

Non di meno, il passaggio dal livello della semplice percezione sensibile a quello della conoscenza concettuale è fondamentale. La conoscenza scientifica fa uso di un concetto ancora formale, perché lo intende come *sintesi*, dunque come *relazione*. Il "qi", però, non si accontenta di un *intero* che sia ridotto ad un *insieme*, ad un *composto di parti*: il composto non può essere originario, perché presuppone un'analisi che abbia prodotto le parti, che la sintesi poi riunifica.

Ad avere valore originario, dunque a valere come fondamento, può essere solo l'intero, cioè l'assoluto. Ma dell'assoluto non si dà conoscenza. Se si desse conoscenza, esso verrebbe negato nella sua assolutezza e, da condizione incondizionata, passerebbe ad oggetto condizionato dal sistema con cui lo si conosce. Questo non significa rinunciare al processo del conoscere. Significa, al contrario, mantenerlo sempre vivo e

riconoscerlo nel suo valore, che non è mai assolutizzabile.

Ebbene, a noi sembra che, quando il conoscere scientifico afferma la valenza statistico-probabilistica delle sue leggi e delle sue "verità", riconosca il carattere relativo della conoscenza. Il processo del conoscere è sempre relativo alle premesse da cui prende avvio, ancorché il suo *ideale immanente*, il suo "qi", sia quello di pervenire alla conoscenza vera e definitiva: alla conoscenza della verità assoluta.

Per precisare ulteriormente la dialettica che anima il processo conoscitivo, ci proponiamo ora di specificare in una forma più chiara il senso per il quale, a nostro giudizio, la struttura relazionale dell'esperienza si identifica nella sua struttura razionale, così che il livello della concettualizzazione formale si traduce nella conoscenza scientifica del mondo.

Note

[1] Platone, *Parmenide*, 130 e – 134 a.

3 – continua nel prossimo numero