

MARCELLO ZANATTA

**VARIAZIONI
DELL'ODIERNA
ANTIMETAFISICA**

www.filosofia.it | 2023

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



I.

È noto che nel *Protrettico* Aristotele fa valere l'intrascendibilità del filosofare sulla base della considerazione che anche l'asserire di non doverlo praticare, se non sia un mero dire senza dimostrare ciò che si dice, nel qual caso il suo valore è pari a quello della contraddittoria dal momento che *quod gratis asseritur, gratis negatur*, è già fare filosofia¹. Vi fa da *pendant* – almeno sotto un certo, basilare profilo – l'affermazione hegeliana che campeggia nell'Introduzione della *Fenomenologia dello spirito* secondo cui solo nell'assoluto – quell'assoluto che è colto per l'appunto dal λόγος – riposa il vero², e al vero non si perviene ma in esso si è originariamente; si tratta solo di riconoscere la sua identità con l'assoluto e questa nostra condizione³. Ebbene, l'intrascendibilità della filosofia segna uno spazio entro il quale si ricomprendono e, per così dire, vengono risucchiati oggigiorno più che mai non soltanto i suoi detrattori,

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Frammenti. Opere logiche e filosofiche*, a cura di M. Zanatta, testo greco a fronte, Milano 2010, fr. 2 (R2 50, R3 51, W 2): ALEX. APHR., *In Top.*, 149, 9-17; *Scol. in An. Pr.*, cod. Paris. 2064, f. 263 a; OLYMP., *In Alc.*, p. 144 (Creuzer); ELIAS, *In Porph.*, 3, 17-23; DAVID., *Proll.*, 9, 2-12; LACT., *Inst.*, 3, 16; CLEM. AL., *Strom.*, 6, 18, 182, 5.

² G.W.F. HEGEL, *Le ouvertures della Fenomenologia dello spirito*, traduzione e commento della Prefazione e dell'Introduzione, a cura di O. Meo, testo tedesco a fronte, Milano 2022, p. 144: «solo l'assoluto è vero, solo il vero è assoluto (*das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist*)».

³ Mette conto richiamare ciò che, sulla scorta di Hegel, Gustavo Bontadini era solito affermare nelle sue memorabili lezioni di filosofia teoretica nell'Università Cattolica di Milano, e cioè che «nel vero si è originariamente o bisogna disperare di pervenirvi».

coloro cioè che la considerano un pretenzioso e labile pseudo-sapere destinato a lasciare il posto, per verità e rigore, alla scienza e, in specie, al ragionamento della matematica e della logica matematica, ma anche i detrattori di quella originarietà del λόγος nel cui guadagno, oltrepassando il racconto del μύθος, la filosofia stessa ha il suo atto di nascita e la cifra della sua speculazione. Ed è singolare che nella medesimezza di una siffatta condizione ricadano parimenti due concezioni radicalmente opposte della scienza: tanto quella di chi inneggia al valore veritativo indiscutibilmente sovrano di essa in virtù del rigore logico-matematico dei suoi asserti, quanto quella di chi, pur riconoscendo l'importanza pratica della scienza, denuncia l'inconsistenza della sua pretesa di dire la parola definitiva e dunque il vero delle realtà che studia. E questo, in conseguenza del suo distacco – a suo tempo già avvistato e ben messo in chiaro da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*⁴, ma ora mostrato con novità di argomentazioni – dal mondo della vita, delle cui pratiche elementari e primarie quelle poste in atto dalla scienza stessa sono considerate sofisticate derivazioni e prolungamenti.

Tanto l'inneggiare alla scienza e al suo impianto logico-matematico quale paradigma del sapere che rende noto come realmente stanno le cose, la loro autentica condizione e dunque la verità di esse, quanto il negare che la verità di queste sia manifestata dagli asserti della scienza – posizioni manifestamente contrastanti fino al limite massimo della reciproca contraddizione, ove si consideri che nell'una si afferma e nell'altra si nega alla scienza la prerogativa di dire la verità delle cose, di farla e di non farla risiedere nei suoi enunciati – si risolvono, in ultima analisi, in una denegazione della filosofia quale sapere assoluto: operata per vie diverse e sulla base di presupposti diversi, ma anch'essi, in ultima analisi, impiantati su un medesimo: sull'autocontraddittorio disconoscimento della originarietà intrascendibile del λόγος. Proprio un tale ripiombare di entrambe le opposte visioni in questo medesimo, e il ricadervi esattamente a motivo dell'autocontraddittoria denegazione posta

⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, a cura di W. Bimel, trad. it. di E. Filippini, avvertenza e prefazione di E. Paci, Milano 1968; in proposito si veda, tra gli altri, l'ottimo saggio di P. Bucci, *La crisi delle scienze europee di Husserl*, Roma 2013, soprattutto pp. 45-56.

in essere da entrambe di quella prerogativa del λόγος di essere il luogo originario del pensiero filosofico, luogo su cui la filosofia s'impiana fin dal suo atto di nascita e che ne rappresenta la cifra saliente, testimonia l'intrascendibilità del sapere che sul fondamento del λόγος essa professa. L'intento di questo saggio è esattamente quello di portare alla luce questa condizione.

2.

In rapporto ai personaggi cui si farà diretto riferimento, Piergiorgio Odifreddi e Carlo Sini, assunti come esemplari dei due suddetti atteggiamenti in virtù dell'alto livello di penetrazione delle loro teoresi, sarebbe altrettanto corretto parlare di variazioni dell'odierno laicismo, in quanto la loro critica della metafisica s'accompagna di pari passo alla critica del pensiero religioso, presentato come superstizioso e primitivo, e alla professata dichiarazione di ateismo. S'inscrive anche la critica della teologia, naturale e soprattutto rivelata. Ma benché il nesso tra la metafisica e la teologia rivelata costituisca uno dei capisaldi della storia dell'una e dell'altra disciplina, a partire dall'impostazione tomista per la quale la filosofia, nella valenza di metafisica, è *ancilla theologiae* in quanto fornisce il *preambulum fidei* su cui la teologia riflette scientificamente, e benché il rapporto tra la religione, specificamente quella cristiana, e la metafisica abbia costituito – se non altro sotto il profilo culturale – il tema di fondo su cui si è sviluppato il problema della cosiddetta ellenizzazione, o deellenizzazione del cristianesimo⁵, in questa sede si ometterà ogni riferimento che non sia strettamente relativo alla metafisica. Per questo motivo non si parla di variazioni del laicismo contemporaneo.

⁵ Sul piano strettamente teologico, a favore dello sganciamento della religione e della teologia dalla metafisica classica si sono espressi Hans Küng (cfr. *Cristianesimo*, Milano 1999; *Essere cristiani*, Milano 2012; *Religione e spiritualità*, Milano 2014) e Walter Kasper (cfr. in particolare *Introduzione alla fede*, Brescia 1972; *Gesù il Cristo*, Brescia 1975; *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984; *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989; *Teologia e Chiesa 2*, Brescia 2001). Contrario alla deellenizzazione si è schierato decisamente G. Bontadini (cfr. *Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1995).

3.

Va subito fatto presente che Odifreddi distingue religione e fede, attribuendo a questa seconda, per le problematiche che solleva circa «l'origine del mondo, la natura della realtà e dell'anima, la relazione fra lo spirito individuale e quello universale», la dignità di «unico possibile aspetto intellettualmente serio della religione»⁶, che invece egli considera mera superstizione fantasiosa.

Proprio le suddette problematiche poste in campo dalla fede egli ritiene che costituiscono «quella filosofia perenne che trascende la contingenza»⁷. Si tratta di problematiche che, non soltanto nel corso della tradizione filosofica, ma per il fatto stesso di concernere il trascendente, si attestano come capisaldi della speculazione metafisica (e precisamente della *metaphysica specialis*), che dunque, *qua talis*, ossia per i problemi che pone e affronta, qui parrebbe che Odifreddi abbia in stima. Ma poiché di fatto da cima fondo dei suoi interventi egli ne fa oggetto di critica e persino di derisione, pare che il suo disaccordo (chiamiamolo così) dalla metafisica riguardi non i problemi, bensì il modo di trattarli e risolverli. Un modo che è in contrasto con quello della scienza matematica e che per questo non è accettabile.

Al fondo di questa posizione si può in un certo senso intravedere – attribuendo a Odifreddi una veste che per il paragone stesso gli va larga – una somiglianza con la posizione kantiana in ordine alla metafisica: essa con i suoi problemi su Dio, anima e mondo, costituisce la massima aspirazione della ragione, ma proprio la ragione quando si accinge ad affrontare questi sommi problemi fallisce perché pretende di trattarne analogamente a come l'intelletto opera nel campo della matematica e della fisica. Così, riguardo a essi, dice Kant, «ho [...] dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi

⁶ P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, Torino 1999, p. 12.

⁷ *Ibid.*

la fede»⁸. Se Odifreddi avesse fede, si potrebbe dire che in un certo senso fa lo stesso.

Tra i molti scritti e i molti interventi consegnati informaticamente agli ascoltatori mediante YouTube in cui Piergiorgio Odifreddi discute di metafisica, teologia e religione in rapporto alla scienza, di fatto, in realtà, giudicandole al vaglio della matematica e della logica matematica, da lui erette a momento saliente dell'indagine scientifica *tout court*, il citato *Il vangelo secondo la scienza* e due conferenze focalizzano le sue tesi di fondo in senso scientifico e ateo in modo particolare incisivo.

3.1

Nel capitolo finale del *Il vangelo secondo la scienza* dal titolo «Opzioni per il terzo millennio», egli, sintetizzando le conclusioni dell'indagine precedente, presenta la creazione al vaglio della moderna fisica e, giudicandola col metro di quest'ultima, afferma: «sia la creazione che la fine dell'universo sono risultate essere, da un punto di vista cosmologico, possibilità, ma non necessità. Sbagliavano dunque quei teologi scolastici che credevano di aver trovato dimostrazioni della necessità della creazione, e dunque di un Creatore»⁹. E in effetti, nella sezione precedente del libro egli prende in esame le dimostrazioni dell'esistenza di Dio a partire dalla creazione, ma incorre in un duplice sviamento metodologico:

(a) giudica la “necessità” della creazione, postulata per dar conto di aspetti dell'universo che sollevano problemi, come la causa e il fine del suo sussistere, usando il metro di una nozione matematica di necessità su un terreno in cui la necessità chiamata in gioco è di ordine metafisico. La prima, come ben si evince anche dall'analisi di Odifreddi, è la necessità della conseguenza poste certe premesse, la secondo invece è la necessità di certe condizioni per spiegare un fenomeno (il condizionato). “Necessità”, infatti, è nozione polivo-

⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e L. Lombardo Radice, settima edizione riveduta da V. Mathieu, Bari 1959, I, p. 28.

⁹ ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza*, cit., p. 80.

ca, non ha un'unica e identica valenza semantica e dottrinarica, pur ammettendo un focus delle sue diverse valenze nell'idea di "non poter essere che così", ovvero del "verificarsi di una contraddizione se non fosse così". È esattamente quella struttura che Aristotele ha indicato come omonimia in rapporto all'uno (cfr. *Met.* IV, 2). Dunque non è metodologicamente corretto "valutare", ossia "giudicare" l'adeguatezza di un ragionamento che utilizza una certa accezione di necessità col metro di una accezione diversa di questa polivoca nozione. Insomma, le prove a posteriori dell'esistenza di Dio e della necessità della creazione vanno giudicate sulla base della nozione di necessità richiesta dal tipo di speculazione cui si applicano, e in rapporti a questa e a questa soltanto se ne dovrà valutarne la consistenza o l'inconsistenza, non sulla base di una nozione di necessità consona ad altre indagini.

Ma Odifreddi tira in ballo non soltanto i filosofi scolastici, ma pure Kant. Anch'egli, infatti, proprio sulla base della necessità "filosofica", nella parte della "dialettica trascendentale" dedicata all'esame della cosmologia razionale aveva formulato delle antinomie e in particolare la quarta: quella per la quale alla tesi secondo cui esiste un essere "necessario" che è causa del mondo si contrappone con uguale forza probante che non esiste alcun essere "necessario", né nel mondo né fuori di esso. Inoltre, sempre sulla base della nozione "filosofica" di necessità, nella parte della "dialettica trascendentale" dedicata all'esame della teologia razionale aveva mostrato che la prova cosmologica (oltre a presupporre la prova ontologica, già dimostrata non valida) opera con l'idea di creazione, ossia di causazione del mondo da parte di Dio, un salto dal piano dei fenomeni a quello dei noumeni. Per Odifreddi, che calibra il rilievo critico esclusivamente sul piano della cosmologia pur chiamando in causa il concetto di creazione che entra in gioco anche nella prova cosmologica della teologia razionale, «sbagliava <anche> Kant, che credeva di avere ravvisato nell'idea stessa di creazione un'antinomia della ragione», mentre la moderna «teoria cosmologica ammette [...] modelli con o senza creazione, così come modelli con o senza distruzione: solo l'osservazione potrà decidere fra le varie alternative, e dunque sull'esistenza di un Creatore o di un Distruttore, ma non l'ha ancora fatto» (p. 80). Ancora una volta salta agli occhi lo

sfasamento di piano su cui si calibra la nozione “scientifica”, e specificamente fisica e matematica di necessità, rispetto alla necessità di ordine filosofico e metafisico su cui si fondano le stesse critiche kantiane della creazione.

b) Ma v'è di più. La disamina di Odifreddi sulla creazione nella sua valenza metafisica e teologica è carente non soltanto sotto il profilo della profondità d'investigazione, basata com'essa è su un uso metodologicamente improprio e scorretto del concetto di necessità, ma lo è altresì per un'informazione limitata e dunque insufficiente.

A due livelli: egli intende esaminare la posizione dei “teologi scolastici”, come abbiamo letto, tra i quali campeggia quella di san Tommaso, ma di fatto dal raggio della sua informazione sul tomismo sono interamente escluse le posizioni del cosiddetto tomismo analitico¹⁰, che ampia parte hanno nell'odierno panorama filosofico in merito ai concetti su cui Odifreddi discute.

Inoltre, egli parla della creazione o come di una mera credenza religiosa, o come nozione rilevante sul piano cosmologico, ignorando totalmente quella che sul piano metafisico – sul quale fissiamo l'attenzione – è con alto grado di probabilità la nozione di creazione la cui necessità è mostrata nel modo più rigoroso in ordine alla capacità di levare la contraddittorietà dal divenire. Mi riferisco alla “prova dialettica dell'esistenza di Dio” istituita da Gustavo Bontadini come “teorema” della creazione: “teorema”, per l'appunto, in quanto in essa la creazione compare come conclusione di una vera e propria dimostrazione¹¹. Ma – ancora un volta – si tratta di una dimostrazione – che è tale in tutto e per tutto – di natura dialettica, perché questo tipo di ragionamento “dimostrativo” è richiesto nel fare metafisica, e non di natura logico-matematica, che connota

¹⁰ Per una puntuale e accurata presentazione critica di queste posizioni rimando ai libri di M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Brescia 2006 e di G. VENTIMIGLIA, *To be or esse. La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma 2012.

¹¹ G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, Milano 1996, II, pp. 143-150. Di questo filosofo su vedano anche i saggi *Per una filosofia neoclassica*, in *Conversazioni di metafisica*, cit., I, pp. 285-304 e *Per una teoria del fondamento*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, cit., pp. 3-34.

invece un tipo di ragionamento che solo surrettiziamente può essere traslocato in un ambito a esso non proprio.

In ogni caso, ciò che in questo momento interessa precipuamente rilevare è la totale assenza di riferimento da parte di Odifreddi a questo “teorema” della creazione persino là dove discute e dichiara inconsistente la nozione teologica e metafisica di creazione, concludendo che, da un lato, «le prove della teologia naturale» sono «sorpassate dagli sviluppi moderni perché fondate tutte su un rifiuto dell’infinito ormai completamente superato nella teoria e nella pratica», da un altro che «la versione matematica della prova cosmologica, ne mostra [...] una vera e propria inconsistenza»; donde la conseguenza: «la conclusione dell’analisi logica è dunque che non solo non è razionale credere in Dio ma è razionale non credervi»¹². L’esame della dimostrazione dialettica non trova posto né in quello delle prove della “teologia naturale” né in quello della prova cosmologica.

3.2

Non meno sorprendente e al contempo non meno eloquente nel testimoniare l’impianto riduttivamente scientificistico di Odifreddi nel misurare istanze metafisiche col metro di teorie scientifiche è l’affermazione che «l’anima e la coscienza, intese come principio di vita spirituale interiore», si riconducono, secondo alcune interpretazioni della meccanica quantistica che egli mostra di condividere, a «un effetto» del «collasso della funzione d’onda, che corrisponde al passaggio dalla molteplice potenzialità del mondo microscopico alla univocità del mondo macroscopico» (p. 80); insomma all’effetto di un processo di natura elettrica che ha per risultato l’unificazione in un fenomeno macroscopico di eventi microscopici molteplici e singolarmente irrelati. Donde la «decostruzione» della coscienza ad «attuazione degli eventi quantistici che avvengono nel cervello» (p. 80).

Ora, poiché in sede filosofica la coscienza viene costitutivamente associata a fenomeni quali l’intenzionalità, innanzitutto (tanto che

¹² ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza*, cit., p. 80.

Husserl ha potuto asserire che *Bewusstsein ist Intentionalität*), e poi la memoria, l'immaginazione, la proiezione estatica ovvero la progettualità esistenziale e altro, sarebbe stato interessante che Odifreddi, sulla base delle interpretazioni della meccanica quantistica che condivide, avesse mostrato come si forma elettricamente ciascuno di questi fenomeni, ovvero (a) "quale" collasso di funzione d'onda e "quali" potenzialità" microscopiche si collegano strutturalmente a ciascuno di essi, (b) e inoltre – dal momento che s'intende sostituire con una spiegazione di natura fisica un'istanza di natura filosofica quale per l'appunto è la coscienza, e in filosofia lo "spiegare", ma in senso generale il "conoscere" consiste nell'indicare la causa, ossia il "perché" qualcosa è o avviene – "perché" un determinato collasso della funzione d'onda porta a unificare in uno dei suddetti fenomeni coscienziali una pluralità di potenzialità microscopiche. Ma tanto nella pagina di sintesi della precedente trattazione dell'anima quanto nelle pagine in cui questa trattazione viene espressamente eseguita e sviluppata, siffatte "spiegazioni" non si trovano affatto: né come formulate dalle interpretazioni della fisica quantistica cui Odifreddi si riferisce, né come formulate da Odifreddi stesso sulla base di quelle interpretazioni.

Donde, almeno in sede filosofica, un amaro destino incombe sulla riduzione della coscienza e dell'anima a effetto di un collasso della funzione d'onda, stante che – così vige in filosofia – ciò che non è sorretto da alcuna spiegazione, in ordine al "quale" e al "perché", non ha consistenza.

3.3

Nell'Introduzione al libro (da Odifreddi chiamata "Introito", opino sulla base del calcolo, lui che è un matematico, di quanto gli avrebbe reso la pubblicazione se per redigere cose di questo tipo ha lasciato l'insegnamento universitario!) subito si afferma che la matematica e la logica matematica si connotano di «aspetti trascendenti, che rendono queste discipline le vere eredi moderne della teologia scolastica»¹³. Ancora una volta, l'affermazione ci interessa solo per

¹³ Ivi, p. 4.

quanto tocca la metafisica che si sottende alla suddetta teologia, o che la sorregge, in merito alla quale intenzionalmente tralascio d'intervenire.

Se questa prerogativa, estensionale e intensionale, compete in modo sommo alla matematica e alla logica matematica in quanto paradigmi del rigore scientifico, è chiaro che anche tutte le scienze che se ne servono devono parteciparne, nella misura in cui se ne servono. E così anche la moderna “scienza” dell'anima: la psicologia, alla quale Odifreddi attribuisce un'estensione di giudizio molto ampia e impegnativa attribuendole competenza di giudicare “sull'esperienza del trascendente”. Egli afferma infatti che «da un punto di vista psicologico l'esperienza del trascendente si configura come una negazione del mondo esterno e un'uscita da esso mediante un illusorio appagamento di desideri primordiali». Pertanto, «l'esperienza del trascendente è [...] tipica di coloro che hanno un senso della realtà poco sviluppato e mostrano invece un esagerato interesse per la propria soggettività: in una parola, l'adolescente e lo psicotico»¹⁴.

Il giudizio della psicologia nell'intenzione di Odifreddi dovrebbe riguardare l'esperienza del trascendente che è propria delle religioni e della mistica. Ma poiché lo studioso non specifica determinatamente quale tipo di trascendente è chiamato in causa, come invece il rigore scientifico richiederebbe, stante che “trascendente” è nome (participio sostantivato) polivoco e sotto di esso ricadono “esperienze” diverse di accostamento al metempirico, e d'altro canto in una certa misura anche la metafisica ad avviso dello studioso è implicata nelle religioni, va subito precisato che soltanto un imperdonabile fraintendimento può permettere di dire che la metafisica afferma l'esistenza del trascendente per negare l'esperienza del mondo, per evadere e distogliere da esso, essa che – tutto all'opposto – afferma l'esistenza del trascendente e la sua necessità proprio per rendere conto (*rationem reddere*) della realtà del mondo, presa in considerazione sotto tutti i profili in cui si manifesta: quello della mutevolezza, quello della causazione, quello della contingenza, ossia dell'”esperienza” sensibile e mondana del tramontare dei fe-

¹⁴ Ivi, p. 8.

nomeni che nell'esperienza s'incontrano, quello della sua bellezza intesa come un livello di perfezione e della sua finalità. Dunque, tutt'altro che un'evasione, infantile e psicotica.

3-4

Analoghe limitazioni circa l'oggetto delle nostre riflessioni vigono anche per ciò che attiene alle tesi di Odifreddi in merito alla teologia, da lui divisa in "razionale o *a priori*" e in "naturale o *a posteriori*" a seconda che le sue argomentazioni procedano da puri concetti o dall'esperienza. Essa, comunque, in entrambe le direzioni, «è un tentativo di indagare il divino mediante il linguaggio, il discorso e il ragionamento»¹⁵. Sotto questo profilo è evidente che confini in ampia parte con la metafisica, e proprio su questo territorio di confine s'intende intervenire. «Poiché la tecnologia – afferma lo studioso – è oggi il paradigma culturale dell'Occidente, diventa necessario rivisitare le argomentazioni della teologia naturale alla luce degli sviluppi della scienza, della matematica e della logica matematica»¹⁶.

L'idea che sottostà a queste considerazioni e le sorregge è che le prove *a posteriori* considerano il mondo come un "prodotto" di Dio, e poiché la produzione fin a partire da Aristotele, che la ascrive alla τέχνη come sua virtù (*Eth. Nic.* VI 4), ma soprattutto nella cultura contemporanea trova la sua forma più efficace e rigorosa nella tecnica¹⁷, perché si avvale della matematica e della logica matematica, è doveroso valutare la "produzione" del mondo indicata dalla teologia (quella naturale, per l'appunto) sulla base di quella che è la forma paradigmatica del produrre, ossia della tecnica.

Vi sarebbe subito da osservare che le prove *a posteriori* (ma anche quelle *a priori* o logiche, nell'accezione di Odifreddi) argomentano la «creazione» e non la «produzione» del mondo, e che creazione e produzione sono attività diverse (la prima è, notoriamente, *ex*

¹⁵ Ivi, p. 9.

¹⁶ Ivi, p. 10.

¹⁷ Non ci sfugge, tuttavia, la differenza strutturale tra la τέχνη antica e la tecnica moderna, quale è stata magistralmente messa in chiaro da Martin Heidegger nel saggio *La questione della tecnica*, in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, trad. it. G. Vattimo, Milano 1976, pp. 5-27.

nihilo, la seconda procede da una materia già esistente) e solo metaforicamente si può parlare della creazione come di una produzione.

Ma non è questo ciò su cui interessa appuntare primariamente l'attenzione. Importa invece far notare che la produzione tecnologica si compie mercé l'impiego di congegni e macchinari potentissimi di cui la tecnica costituisce la conoscenza per la relativa costruzione e il relativo impiego. Si tratta, dunque, di un impiego meccanico, e i mezzi che la tecnica usa per realizzare nel modo più efficace ed efficiente la produzione sono diversi dalla tecnica stessa in quanto conoscenza su base matematica della costruzione e dell'impiego di tali mezzi. Insomma, i mezzi della produzione tecnologica sono distinti dalla tecnica in quanto conoscenza del costruirli e dell'impiegarli; essi ne sono, per così dire, esterni. Ma la "produzione" (in realtà la "creazione", impropriamente chiamata "produzione") del mondo da parte della realtà trascendente, di cui danno dimostrazione le prove a posteriori della teologia in quanto metafisica, non avviene mercé l'impiego da parte della realtà trascendente di mezzi distinti da sé; essa è operata "direttamente" dalla realtà trascendente e, per così dire, ma in modo del tutto improprio, è un processo "interno" a questa realtà, almeno nel senso che e se non altro perché fuori di essa, prima della creazione/produzione, non vi è niente.

Ne consegue l'assoluta inadeguatezza di valutare la "produzione" del mondo a opera della realtà trascendente alla luce e col metro della produzione tecnologica, in quanto si tratta di due "produzioni" diverse, nell'impianto stesso del loro concepirsi.

3.5

Circa la dottrina metafisica della creazione (la "produzione" del mondo, nella prospettiva di Odifreddi), in parte si è detto qual è la concezione di quest'interprete. Ma mette conto riflettere su altre sue considerazioni in proposito. Quando la metafisica se ne occupa, dice Odifreddi, allora «la riflessione filosofica costituisce [...] un pensiero prescientifico, il cui maggior problema è di usare il linguaggio naturale per scopi diversi da quelli per i quali è stato sviluppato nei secoli. Quando il pensiero entra invece in una fase scientifica, non si accontenta più di risposte informali e impone

alla dimanda sull'origine dell'universo la necessità di argomenti formalizzati e matematizzati. Nel caso della creazione il problema passa allora dal campo della filosofia a quello della fisica»¹⁸.

La natura scientifica del rilievo è palese e sarebbe ozioso tornare a insistere su quest'aspetto. Interessa invece riflettere come sia singolare e strana l'opinione che la scienza opera in modo pienamente razionale, mentre la filosofia (la metafisica) usa un ragionamento ancora imperfetto perché non formalizzato. Questo, se si pensa ad Aristotele, è storicamente falso, e la semplice lettura degli *Analitici* basta a provarlo. Ma soprattutto appare il carattere riduttivo del concetto di ragione persino nell'uso che di essa fanno le scienze, una volta che se ne confini l'ambito a quello solo della formalizzazione. Stando a questo presupposto, bisognerebbe dire che tutte quelle "scienze" che non si esprimono in termini formalizzati, ossia matematici e logico-matematici, non sono razionali. Così, non sarebbe razionale la medicina, la psicologia, gran parte dell'economia.

E poi, fuori del campo delle scienze, occorrerebbe dire che la ragione dialettica, per il fatto di non essere formalizzata non è una ragione, e così la ragione estetica, la ragione che opera in campo giuridico e sociale, e così di seguito. Insomma, posta l'equazione ragione = formalizzazione, non soltanto viene meno la "razionalità" di molte scienze, ma pure di molti altri saperi.

Quanto poi al fatto che la filosofia nell'occuparsi dell'origine del mondo (e dunque la metafisica) faccia uso del "linguaggio naturale", quello cioè che s'impiega per comunicare cose ordinarie, ma lo usi "per scopi diversi da quelli per i quali è stato sviluppato nei secoli", ossia per la comunicazione di cose ordinarie, da quest'affermazione è immediato dedurre che allora la metafisica, se fa questo e così opera, carica i termini del linguaggio "naturale" di una valenza concettuale e dottrinale ben precisa nel formulare le sue asserzioni. Ma, a ben vedere, è proprio questa la caratteristica prima della sintassi di una scienza – ancorché, ben inteso, essa non esaurisca la costituzione di quella sintassi. Almeno sotto questo profilo, il "sospetto" che la metafisica nel parlare della "produzione" del mondo non sia poi una mera chimera dovrebbe sorgere.

¹⁸ ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza*, cit., p. 18.

3.6

La sezione su «essere e non-essere» (pp. 24 ss.) meriterebbe di essere esaminata con particolare attenzione in tutti i suoi snodi, ma poiché questo non è possibile per ragioni di estensione del saggio, mi limiterò ad alcuni particolarmente significativi.

3.6.1

Uno di essi è senza dubbio quello dedicato a Parmenide. Costui, sostiene Oldifreddi, (a) “dimostrò” «l’esclusione del nulla dalla storia del pensiero greco», e la “dimostrazione” fu la seguente: «il non-essere deve non essere niente; se però esistesse, sarebbe appunto il non essere; ma niente può nello stesso tempo non essere ed essere». (b) In questa dimostrazione «sono espliciti [...] il principio di non contraddizione [...] e l’equilibrismo semantico di confondere l’affermazione di una negazione con la negazione di una affermazione», (c) con ciò Parmenide avendo «confuso la sintassi con una semantica» e non avendo capito «ciò che aveva dimostrato: non la contraddittorietà del non-essere come entità, ma l’inconsistenza dell’esistenza come predicato»; (d) incomprendimento la cui radice sta nell’aver «cercato di «penetrare l’essenza di», in sostanza nell’aver subito l’influsso ed essere rimasto vittima di due «avvenimenti linguistici» propri del suo tempo: «la progressiva presa di coscienza dei vari significati del verbo essere (εἶναι), complicata dall’introduzione di un suo uso esplicito come copula, fino ad allora sconosciuto» e l’unificazione per negare del «controaffermativo οὐ», adeguato ai «modi oggettivi», e del «proibitivo μή», adeguato per «i modi soggettivi o potenziali»; (e) conclusione: i «problemi metafisici e teologici» relativi all’essere e al non-essere «sarebbero semplicemente sintomi ed espressioni di difficoltà del linguaggio», cosicché «in metafisica non ci sarebbero soluzioni perché non ci sono problemi»¹⁹.

Nessuno di questi rilievi è accettabile; alcuni, anzi, denotano una vera e propria nescienza di Parmenide e in generale della filosofia

¹⁹ Ivi, p. 25.

antica: (a) per Parmenide l'esclusione del non essere è la sua indicibilità e impensabilità (cfr. DK 28 B 2), le quali non sono affatto l'esito e non sono affatto "provate" con una "dimostrazione", ma sono la rivelazione (chi la proferisce è la dea) della suprema impossibilità, espressa con un divieto. La dimostrazione è procedimento che non appartiene all'orizzonte concettuale di Parmenide, e quella che Odifreddi presenta non trova riscontro in nessuno dei frammenti del Presocratico, ma soltanto nella pagina del suo libro (!). (b) Non è affatto in causa il principio di non-contraddizione, che viene formulato (implicitamente) da Platone e tematizzato da Aristotele con l'ἔλεγχος di *Met.* IV 4, ma il principio di identità, che è altra cosa. E non c'entra assolutamente la confusione tra l'affermazione di una negazione e la negazione di un'affermazione, in sostanza tra l'affermare il negativo e il negare il positivo, che entrano in causa là dove si è già costituito un contesto logico che in Parmenide non sussiste ancora perché verrà istituito soltanto da Aristotele. Per Parmenide hanno rilevanza esclusivamente lo ἔστι e lo οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, senza neppure il soggetto di questi verbi (come in DK 28 B 2), che hanno perciò valore assoluto. Ogni tentativo di trascriverli entro un contesto di logica già costituita e formalizzata – e a maggior ragione di logica matematica – è una violenza al dettato di Parmenide e una scorrettezza metodologica nel presentare il "suo" pensiero, perché in realtà se ne presenta un altro. (c) Dunque, nel presocratico Parmenide non esiste una "sintassi" logica, ma esiste, semmai, esclusivamente una semantica, (d) e con ciò si mostra del tutto inadeguato anche il rilievo relativo alla presunta unificazione/confusione di un modo oggettivo e di un modo soggettivo e potenziale del negare, che sono distinzioni di pertinenza linguistica con le quali si introducono differenti modulazioni del pensiero nell'esprimere la negazione di un contenuto. Ma ove il contenuto sia assoluto in quanto detto da un ἔστι e da un οὐκ ἔστι μὴ εἶναι che hanno valore assoluto in quanto neppure sono verbi di un soggetto, ma valgono per qualsiasi soggetto si pensi e per ciò stesso non possa che essere pensato nell'è e giammai nel non è, sulla scorta, peraltro, di DK 28 B 3 secondo cui «sono la stessa cosa (ταυτό) pensare ed essere (νοεῖν τε καὶ εἶναι)», questa diversa modulazione non ha senso ed è fraintendente assegnarla.

L'inconsistenza di questa critica porta poi seco l'inconsistenza di quella che è stata formulata come sua conseguenza, e cioè che la metafisica si risolve in una difficoltà di linguaggio, e che si supera constatando che essa non enuncia soluzioni, perché enuncia soltanto vuoti problemi.

3.6.2

Un secondo snodo meritevole di particolare attenzione riguarda la concezione agostiniana del male come *defectio boni*²⁰, «privazione del bene» secondo l'espressione adottata da Odifreddi. Il che ripropone in estrema sintesi la dottrina di *Conf.* III, 7, e sotto questo profilo *nulla quaestio*. Solo che Odifreddi accusa questa dottrina di essere un «trucco» (*sic!*), e ciò per il fatto che essa si risolverebbe nell'assurda equazione $0=1$, in cui 0 esprime per l'appunto il male in quanto negazione e 1 l'Uno. Manca soltanto il dar conto dell'uguaglianza (del segno =), ma non è un problema: sia la materia che l'Uno «spogliano l'essere di tutte le caratteristiche», in due opposte direzioni, certamente, ma sempre lo spogliano, e per questo anche l'Uno, come la materia, «non può essere definito che negativamente». Conclusione: sia la materia che l'Uno sono «due specie di nulla», in quanto risultato entrambi di due «spoliazioni», e questo spiega in termini matematici il segno =, sicché «veramente» in termini matematici la dottrina agostiniana del male corrisponde all'assurda eguaglianza di 0 e 1.

Non è neppure il caso di contestare a Odifreddi sul piano dell'esegesi storica il suo fraintendimento della dottrina agostiniana del male²¹. A lui, logico-matematico, basta contestare che l'indefinibilità della materia e dell'Uno plotiniani in quanto «spoliazioni» dell'essere non può concludersi in entrambi i casi con lo 0, giacché la «spogliazione di essere» della materia è una progressiva diminu-

²⁰ Ivi, p. 26.

²¹ A riguardo gli si può, però, far presente quanto ha scritto Nietzsche nell'aforisma n. 424 de *La volontà di potenza*, che nella traduzione italiana di Angelo Treves e Pietro Kobau (ed. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano 1992, p. 233) suona: «tartuferia della scientificità. Non bisogna affettare *scientificità* quando non è ancora tempo di essere scientifici» (corsivo dei traduttori).

zione e dunque, in termini matematici, un andare verso 0, mentre nel caso dell'Uno la "spoliazione di essere" è, in termini matematici, un andare verso l'infinito, perché l'Uno per Plotino trabocca di essere. Ma poi, sia nell'uno che nell'altro caso si tratta di un "andare verso", non di una coincidenza, giacché sia 0 che l'infinito sono valori-limite. Dunque, in termini logico-matematici, $0 = 1$ è un "duplice" errore in ordine alla dottrina del male come *defectio boni*.

3.6.3

Un'osservazione, breve e minuscola questa volta, può farsi anche a proposito del modo in cui Odifreddi ricostruisce in termini logici la meditazione del domenicano Maestro Eckhart sul versetto 10,8 degli Atti degli Apostoli, giacché anche in essa entra in causa il niente, che è pur sempre una dimensione metafisica. Così lo studioso ricostruisce la conclusione di Eckhart: «tutto è niente, ma niente è Dio, dunque tutto è Dio»²².

Si tratta di un sillogismo in prima figura, ma costruito in forma indiretta. Non sarebbe stato "logicamente" più corretto costruirlo nella forma diretta, giacché questa ne è la forma basilare: "niente è Dio, ma tutto è niente, dunque tutto è Dio"?

3.7

Odifreddi ha poi riassunto in un intervento del 2011 apparso in YouTube, in termini molto efficaci, il contenuto del suo libro focalizzandone i momenti salienti, e anche a questa sintesi è bene rivolgere l'attenzione.

Dal momento che il suo discorso ha come prospettiva il confronto con il volume dell'allora cardinale Joseph Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Brescia 1969), egli asserisce che vi sono tre modi di essere cristiani: appoggiarsi alla metafisica, alla metastoria, alla metabiologia.

Per la ragione che guida questo saggio, mi occuperò esclusivamente del primo modo.

²² ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza*, cit., p. 26.

Le tesi di fondo in proposito sono le seguenti:

a) Poiché la metafisica per definizione va oltre la fisica, ossia lo studio della natura, e la natura è tutto ciò che c'è, allora la metafisica è un «parlare di nulla». La spiegazione con cui si illustra questo ragionamento e, in specie, l'asserzione che la natura è tutto ciò che c'è, è interessante per comprendere il fraintendimento su cui esso si costruisce e che ne sta alla base. Odifreddi afferma che “credere” (*sic!*) che ci sia qualcosa oltre ciò che si può sperimentare con i nostri sensi, ebbene, questo è la metafisica e questi sono la prima condizione e il primo modo di essere cristiani. L'accento batte su “credere”, che denota esattamente l'opposto di ciò che la metafisica fa e in cui costitutivamente consiste, ossia “dimostrare” l'esistenza di una realtà che trascende il mondo fisico, formulare prove della sua necessità. Si può certo affermare (meglio: provare) che le sue dimostrazioni sono inconsistenti (si pensi, a titolo di esempio eminente e per antonomasia, a Kant nella parte della dialettica trascendentale della *Critica della Ragion pura* dedicata alla teologia trascendentale), e questo è certamente un atteggiamento “razionale” di opporsi alla metafisica: razionale perché la prende in esame e la giudica per quello che realmente fa e in cui realmente consiste. Ma dire che essa “crede” nel trascendente, è fraintenderla totalmente.

E il fraintendimento dello scambiare per credenza quelle che in realtà sono dimostrazioni persiste e si radica, mettendo in mostra che non si tratta di una svista, grave e imperdonabile ma pur sempre una svista, ma di una effettiva *defaillance*, giacché Odifreddi prosegue dicendo che vi sono anche estensioni dei sensi, per esempio il cannocchiale, ma la metafisica “crede” di andare oltre anche a queste estensioni. E qui s'aggiunge un'annotazione storiografica: si tratta di una filosofia di tipo platonico basata su una credenza.

A voler essere rigorosi si dovrebbe allora dire che la critica di Odifreddi alla metafisica s'indirizza ad altro dalla metafisica, epper ciò la “bordata”, andando fuori bersaglio, la lascia del tutto intatta.

b) Prima di essere teologici – prosegue Odifreddi – si è filosofi perché si è metafisici: e questo primo modo di essere cristiani è tutto nella tradizione continentale, e consiste nel parlare dell'essere, identificato al suo livello massimo con la divinità. E qui Odifreddi ancora mette assieme l'essere divino della metafisica col Dio della

Bibbia, riproponendo ancora una volta la convinzione, che a questo punto appare davvero radicata, che la metafisica sia una “credenza” in un essere trascendente. E fa presente che “io sono ciò che sono” non è adeguato perché il verbo sarebbe al futuro: “io sono ciò che sarò”, ma i Settanta tradussero col maschile e col presente “colui che sono” facendo così intervenire la metafisica. Ma è singolare – egli annota – che una religione che pretende di essere universale come il cattolicesimo parli di essere e si basi sull’essere, (1) che è un verbo che non esiste in tutte le culture, adducendo a sostegno il volume di Andrea Moro, *Breve storia del verbo essere* (Milano 2010). Non solo, ma la sostantivazione del verbo essere è un’operazione che in molte lingue non si può fare (così per esempio in inglese). (2) Inoltre, “l’essere è” non significa niente perché è un’espressione analoga a “il vedere vede”. (3) Infine, l’Essere (con l’iniziale maiuscola) è una reificazione o ipostatizzazione, e come tale è «una sorta di gioco delle tre carte con la quale si identifica una persona: quella per la quale vige “io sono colui che sono”». Dunque, anche dal punto di vista filosofico la religione cristiana si basa su un assurdo.

Limitando – come mi sono proposto – a ciò che qui interessa, ossia alla nozione di essere propugnata dalla metafisica e trascurando del tutto il rilievo circa la religione cristiana, non è difficile rispondere che

(1) il fatto che in alcune culture il verbo essere non esiste e alcune lingue in cui pure esiste non ne ammettono la sostantivazione prova che sono culture e lingue la cui capacità di concettualizzazione filosofica è inferiore a quelle in cui detti fenomeni si danno, e l’inglese con la sua scarsa capacità di permettere l’esprimersi per astrazioni ne è una testimonianza lampante. In ogni caso, la nozione dell’essere va discussa là dove si dà, non là dove non si dà.

(2) E là dove si dà, è falsa l’analogia di “l’essere è” con “il vedere vede” in quanto in questa seconda espressione il predicato e il soggetto sono la stessa cosa perché “vedere” è termine e nozione univoca, mentre nella prima espressione, stante la polivalenza del termine e della nozione di “essere” (si veda *Met.* IV 2: «l’essere si dice in molti sensi»), il predicato e il soggetto non indicano la stessa cosa.

Ma poi lo stesso Andrea Moro prima espone i rilievi ripresi da Odifreddi e aggiunge che «il verbo essere da solo viene usato come

abbreviazione per indicare l'applicazione di (almeno uno tra) tutti i predicati possibili» «esattamente come il verbo fare viene usato come abbreviazione per tutte le attività concepibili» e che dunque «di per sé [...] né essere esprime un predicato né fare un'azione»; ma subito appresso annota: «sta poi ai filosofi distinguere e soppesare quali sono le implicazioni ontologiche relative al fatto di poter essere soggetto di predicazione. Quello che a noi importa qui è che ogni discorso ontologico, o forse in generale filosofico, non si può basare sulla pretesa di un'evidenza linguistica» (p. 17), rimettendo così implicitamente in gioco gli usi che in filosofia e, più precisamente, in ontologia si fanno di "essere" col fatto stesso di riconoscere che le limitazioni enunciate sono relative all'uso linguistico. L'ontologia – sembra di leggere tra le intelligenti osservazioni di Moro – va oltre la linguistica.

(3) Quanto, infine, alla reificazione o ipostatizzazione di Essere (con la E iniziale maiuscola), l'assunto vale o cade a seconda che un tale Essere sia semplicemente posto (nel caso in specie supposto come esistente per mera credenza) o dimostrato, e qui daccapo si torna al preconetto di Odifreddi di cui al capo (a).

3.8

Credo sia opportuno, ma più esattamente indispensabile, domandarci qual è il filo che collega il rifiuto della metafisica nei termini in cui Odifreddi lo pratica e lo teorizza alla sua concezione massicciamente scienziata, condensabile nell'idea che soltanto la scienza e, in specie, la matematica e la logica matematica dicono il vero, e che tutto va ricondotto al vaglio di queste discipline; ond'è che ciò che se ne discosta, nella misura in cui si discosta, è superstizione. Una posizione, questa, che solo nei momenti più acuti del positivismo ottocentesco era invalsa e che persino nell'opposizione alla metafisica dei Neopositivisti (Reichenbach, Neurath, Carnap)²³, i quali pur ne consideravano gli asserti privi di senso, non toccava momenti così confinanti col disprezzo e la derisione.

²³ In proposito si vedano gli ancora insuperati J.R. WEINBERG, *Introduzione al positivismo logico*, trad. it. di L. Geymonat, Torino 1975 e F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, 2 voll., Roma-Bari 1986.

Ora, nella misura in cui il mondo è espressamente ritenuto da Odifreddi razionale (presupposto per cui la scienza ed essa soltanto, che è attività razionale, ne può far conoscere le verità) e d'altro canto la razionalità così come Odifreddi la concepisce è un'autentica chiusura e un effettivo restringimento rispetto ai campi in cui la tradizione ne riconosce l'operare, non è errato credere che quel filo sia da individuare in una concezione limitata e ristretta della ragione. E poiché questa forma limitata e ristretta dell'idea di ragione, confinata nel solo ambito della scienza e in specie della logica matematica, contravviene a quella dell'originaria portata totalizzante del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, quel filo va scorto in ultima analisi nella negazione di questa sua originaria dimensione.

L'istanza, nella sua diretta consequenzialità alla supervalutazione della scienza quale unico ambito di verità, si riscontra e s'attesta nettissima in molti passi della numerosa produzione libraria di Odifreddi, ma è già sufficiente (e forse anche più efficace) richiamarla nel suo manifestarsi in due momenti particolarmente salienti degli interventi pubblici dello studioso, consegnati a YouTube.

Nel *Breve scambio su logica e metafisica* con Cacciari del 28 agosto 2022, Odifreddi chiedeva all'interlocutore se quella che egli indicava come metafisica in realtà non fosse la logica in quanto studio delle regole del ragionamento. Si noti, del ragionamento *tout court*, non del ragionamento formalmente corretto: segno manifesto che il ragionamento, ossia il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nel suo articolarsi, per Odifreddi si esaurisce nella logica intesa come logica matematica. Il che trova conferma, in controluce, nella risposta di Cacciari il quale, avendo ben compreso l'assunto sottostante alla domanda dell'interlocutore, ha risposto che la metafisica comporta un aspetto logico ma anche un aspetto ontologico e che non può essere ridotta all'esattezza del sapere scientifico, anche se non può prescindere dal rigore. Vige cioè (come Odifreddi non ammette) un'analogia tra la dimensione ontologica e la dimensione logica, e Husserl l'aveva ben colto nel denunciare che le scienze non avvertono l'interrogazione metafisica, donde la loro crisi.

Ma la riduzione dell'originaria valenza totalizzante del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ al solo dire della scienza, appare in modo ancor più evidente e diretto nella lezione su scienza e fede tenuta da Odifreddi al Festival della filosofia del 2007, consegnata anch'essa a YouTube, in cui Odifreddi

assolutizza addirittura la ragione scientifica dichiarando espressamente che scienza e fede «vanno assieme» nel porsi entrambe nel segno dell'assolutezza. Anche la scienza, che così s'imparenta con la fede, assume cioè come proprio un carattere che è peculiare della fede. I filosofi – prosegue lo studioso – hanno un'idea inadeguata della scienza riscontrandovi un'espressione del relativismo, e ritenendo che per questo s'accorda con la democrazia (il riferimento implicito è ai pragmatisti americani, Dewey *in primis*, ma anche all'epistemologia popperiana, subito appresso chiamata direttamente in causa). Invece la scienza è «affine alla fede» (*sic!*), ha affermato Odifreddi – malamente interpretando e citando la tesi dell'allora cardinal Ratzinger nella conferenza tenuta all'Università di Ratisbona, dove propugnava la razionalità della fede, non la sua affinità alla scienza, e ciò proprio in nome dell'originaria valenza totalizzante del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ – giacché entrambe sono «assolutiste». E per questo «la scienza è contraria alla democrazia». Ché, le verità matematiche non sono raggiunte democraticamente (affermazione più netta che la ragione è limitata ed esaurita dalla ragione matematica non poteva essere proferita), ma vanno capite. In proposito lo studioso fa presente che il più volte invocato teorema di Gödel stabilisce che i sistemi matematici sono incompleti, ma questo non significa che sono relativistici. Solo non si possono connettere tutti.

Anche le proposizioni della fisica non sono una questione di consenso, ma sono anch'esse «assolutiste» quanto al metodo. E proprio in nome di tale assolutezza Odifreddi impugna il falsificazionismo di Popper, affermando che «nessuno scienziato lavora per falsificare una tesi».

Tornando poi sull'affinità della scienza con la fede nella cifra dell'assolutezza delle rispettive affermazioni, lo studioso sostiene che gli scienziati sono i veri religiosi in quanto «credono» nella ragione e che il mondo è governato da ragione (da qui, a suo avviso, l'accordo con la posizione di Ratzinger nella citata conferenza). Insomma, gli scienziati «credono» che il mondo è razionale, e questa è la loro «fede». Una fede che è comune a scienza e religione nel ritenere che si dà una verità assoluta. Talché l'affermazione evangelica secondo cui il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ si fece carne significa in essenza che l'uomo è un animale razionale. Queta la lettura di Odifreddi.

Ma – osserviamo ancora una volta – questa “ragione” assoluta in cui la scienza ha fede, è la ragione logico-matematica, non il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nella sua originaria integralità. E la considerazione finale di Odifreddi lo conferma a piene lettere: scienza e fede hanno in comune di credere nella verità, e si distinguono per una differenza che attiene al metodo. Stante infatti che per entrambe la verità è assoluta e dunque, per ciò che attiene alla qualità della sua natura, è identica per entrambe, resta però che questa verità assoluta la fede l’assume per l’autorità di qualcuno, la scienza invece la dimostra.

Ora, se il dimostrare è la prerogativa propria del modo in cui la scienza si rapporta all’assolutezza della verità, e il dimostrare è quello posto in campo dalla matematica, allora è evidente che questa ragione capace di cogliere il vero assoluto non è il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nella sua originaria capacità totalizzante, ma una ragione che nega questa capacità, nella misura in cui si pone come capace dell’assoluto nel limite del solo dimostrare logico-matematico.

4.

Una concezione radialmente diversa, anzi opposta della scienza, e tale che l’attribuire ai suoi asserti la prerogativa di enunciare l’autentica realtà delle cose viene considerato una superstizione, si connette costitutivamente nell’esegesi di Carlo Sini al rifiuto della metafisica quale pretesa conoscenza di principi assoluti. E anche nel caso di quest’interessantissimo e stimolante pensiero il tratto che lega assieme in una consequenzialità strutturale le due istanze si rinviene, in ultima analisi, nella denegazione dell’originaria capacità veritativa del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, considerato invece dal filosofo il risultato della pratica della scrittura alfabetica.

4.1

Questa di considerare il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ un prodotto e non una realtà originaria, è istanza che si annuncia, in Sini, già nella sua adesione alla tesi di Derrida, proposta da questo filosofo in più scritti ma in modo eloquentemente tematico nella conferenza sulla *différance*, dell’im-

possibilità di raggiungere il primo, ossia l'origine e il fondamento, in buona sostanza la pretesa ἀρχή della metafisica. La connessione tra quest'istanza e la non originarietà del λόγος è subito palese: nella misura in cui l'originarietà s'inscrive nell'ordine dell'ἀρχή, per cui negare che si dia il primo e l'ἀρχή comporta *eo ipso* che al λόγος non appartenga questa dimensione.

Nella lezione sulla *différance* tenuta il 9 dicembre 2009 e presentata su YouTube, Sini puntualizza subito all'inizio la connessione tematica, nella filosofia di Derrida, tra il fonocentrismo (primato della voce nella cultura occidentale, quale veicolo della presenza vivente della cosa e della coscienza, identificata col sentirsi parlare della voce stessa), la scrittura fonetica o alfabetica e la *différance*, con la quale si ha il differimento senza termine del principio, e con esso la messa in discussione di tutta la tradizione occidentale, che con Aristotele individua nella ricerca dell'ἀρχή il problema della metafisica.

L'analisi di Sini assume un taglio marcatamente teoretico per il quale il problema della metafisica, proposto a partire dalla *différance*, viene immediatamente esteso anche a Heidegger, nel quadro di una riflessione in cui campeggia ed è emergente la sua propria teoresi e la *différance* è utilizzata al fine di questa seconda²⁴. Ed è proprio quest'uso che Sini fa della *différance* derridiana ciò che qui interessa.

²⁴ Heidegger – rileva Sini – rimane ancora imprigionato nella metafisica per non essersi avvenuto della necessità di fare i conti con la scrittura alfabetica, e per parte sua Derrida, che pur opera nel solco della filosofia heideggeriana, non ne mette in luce le difficoltà teoretiche. Heidegger pone la differenza ontologica come ciò che la metafisica ha obliato, ma rimane ancora prigioniero del fonocentrismo perché non si è avveduto della necessità di andare al di là della differenza tra essere ed ente, e questo significa pensarla come *différance*. Ammirabile, insomma, il tentativo heideggeriano di mettere in questione la metafisica, ma ancora imbrigliato in essa per non visto che si sarebbe dovuto problematizzare come fin dall'origine la filosofia ha concepito la voce e il suo rapporto con la scrittura fonetica (o alfabetica), perché da qui nascono tutti i dualismi: anima e corpo, coscienza e fenomeno, soggetto e oggetto, materia e spirito, ecc. Questi, infatti, sono conseguenze del modo in cui sono stati concepiti la voce, come significato, e la scrittura quale suo corpo sensibile ed espressione. Ma qui, come si vede, non è più Derrida a parlare, bensì Sini sulla scorta di Derrida, del quale fa presente che alla fine egli stesso ha sostenuto che occorre rassegnarsi e dire che non si può andare oltre la *différance*, ovvero che non esiste un luogo oltre la metafisica.

Viene così messo a fuoco che l'obiettivo di Derrida nel proporre la *différance* è la tesi husserliana secondo cui la verità consiste nel riempimento di senso che si ha nell'apprensione del *Wesen*, ossia della cosa "in carne e ossa", una volta depurata dai ricoprimenti che se ne hanno, nel momento dell'autocoscienza. A questo livello, infatti, essendo la coscienza presente a se stessa, si supera la distanza tra il significato e la sua espressione (il rosso, per esempio, è un significato, vale a dire un'essenza, ma la parola "rosso" con cui lo si dice non è un'essenza) e neppure vi è bisogno di creare un ponte tra il proprio interno e l'interno degli altri che invece è necessario quando si comunica con loro, ed è realizzato dalla "necessità" di comunicare, ma il significato è immediatamente appreso nel momento stesso della sua espressione.

Ma questo è impossibile. Già il significato e il significante, come ha messo in chiaro De Saussure, sono fenomeni differenziali. La *langue* è un sistema, per cui non si può mai isolare un significato, ma questo è sempre dato entro la totalità degli altri significati e per differenza da essi. Il significato è perciò una serie di differenze. E anche il significante è una serie di differenze.

Non soltanto, ma significato e significante si collocano entro il fenomeno linguistico in una differenza che si prolunga all'infinito perché a nessun livello si dà un significato senza il darsi di un significante nella sua differenza dal significato (non essendo possibile dire qualcosa senza il darsi di una voce articolata nella sua differenza dal qualcosa che significa) né un significante senza il darsi di un significato (giacché un significante è tale se significa qualcosa differente da sé da significare²⁵); ma proprio il darsi del significante e del significato nella loro differenza è la condizione che permette il costituirsi della parola, ossia il dire il significato, cosicché, prolungandosi questa differenza all'infinito e dunque scomparendo, con essa scompare il significato. Non vi è, dunque, un primo, una presenza di significato, ma un differimento all'infinito.

²⁵ C. SINI, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia con in appendice La scrittura e il debito*, Milano 1999, p. 7: «non può darsi "segno" se non in connessione e in funzione del "significato". Qualcosa, cioè, assume il valore di segno, esplica una funzione segnica, solo in quanto trasmette, incarna, "veicola" un significato (cioè significa qualcos'altro)».

nito al quale è affidato il dire e che d'altro canto proprio per questo, per il fatto di stare a monte del dire in quanto sua condizione, non è esso stesso dicibile e non costituisce esso stesso un significato; è un primo sempre differito e dunque inesistente. Ebbene, questo differire all'infinito e quest'assenza di un primo e di un significato sono la *différance*, in cui la "a" – un segno alfabetico che (in francese) non esiste e dunque non ha suono, ma è una mera traccia – è la inesistente linea di demarcazione tra significato e significante, che pur costituisce la condizione del dire; una traccia che è traccia di tutte le tracce, ossia quella che Derrida chiama "architraccia".

Insomma, rimarca Sini concludendo la disamina derridiana, non vige che vi sia prima la voce e poi la scrittura in quanto trascrizione della voce, ma all'origine vi è la *différance*, che è una "archiscrittura", ossia una scrittura che non è scrittura di una voce, ma la precede e per questo non ha voce e dunque non significa, iscrivendo il significato in un differimento all'infinito.

4.2

Intorno all'esegesi di Sini della *différance*, e più latamente della *différance* stessa mette conto sviluppare alcuni rilievi. E svilupparli proprio sul punto nevralgico di detta nozione costituito dall'assenza di un significato primo, essendo questo l'ἀρχή ricercato dalla metafisica e questo ciò a cui il λόγος è originariamente intenzionato, sicché la sua inesistenza corrisponde *eo ipso* alla denegata valenza originaria del λόγος.

4.2.I

È subito da rilevare che la *différance* non è un racconto, quale è, invece, la nietzschiana "morte di Dio" annunciata dal folle nell'apoforisma 125 del terzo libro della *Gaia scienza*, dove pure si dice, in ultima analisi, del venir meno di un'ἀρχή, ma è una "dimostrazione", ossia una tesi "argomentata". Come tale, essa si vale non soltanto di parole, ma di un nesso di consequenzialità tra esse. Tralasciamo per il momento la significatività delle parole e fissiamo invece l'attenzione sul nesso di consequenzialità. La quale null'altro è e può essere se

non un'operazione "logica", dunque eseguita in forza di un λόγος. E con ciò ecco la ricaduta nell'intrascendibilità del λόγος proferita nel *Protrettico* di Aristotele nel dichiarare l'intrascendibilità della filosofia quale esercizio del λόγος e di cui il λόγος è l'organo. La stessa "dimostrazione" della non esistenza del principio e del significato operata dalla *différance* presuppone quel λόγος all'interno del quale e in base al quale si conduce questa stessa dimostrazione. Con la conseguenza (e qui l'intrascendibilità del λόγος si manifesta nell'ἔλεγχος istitutivo della sua βεβαιωτάτη ἀρχή: il principio di non-contraddizione) che essa, ossia la *différance*, negando ciò all'interno di cui e su cui si costituisce, dichiara la propria inconsistenza.

4.2.2

Ma anche sul piano del logo semantico e non soltanto su quello del logo apofantico la *différance* si rivela inconsistente. Sini, per il fatto stesso di illustrarla e dividerla, e poi ogni lettore di Derrida, comprende che cosa essa è e che cosa non è (che è una archiscrittura e non è un'essenza) e lo può esporre, come effettivamente Sini la espone. Dunque, deve esserci un luogo di comprensione che sopravanza la *différance* in quanto archiscrittura e non essenza. Altrimenti la stessa *différance* non si saprebbe che cosa vuol dire. Si badi: non si sta affermando che non si "direbbe", ma che non si "capirebbe". E per potersi capire deve darsi un significato in cui il rimando del significante s'arresta. Il che non è altro che il non poter procedere all'infinito nel rinvio differenziale tra significante e significato, giacché questo porterebbe al non-significato; ma anche questo non-significato è un significato che si comprende.

Sini stesso, del resto, in qualche modo connette un significato alla *différance*: non teoretico, bensì etico, ma pur sempre un significato. Dopo aver osservato che in virtù della *différance* la metafisica non è sormontabile in un originario più originario, che l'assenza di significato e di verità non si oltrepassa in un'ulteriore pienezza di significato e in un'ultraverità, conclude che nella metafisica si può solo restare rendendosi conto di non potervi uscire. E già questo – osservo – è il raggiungimento di una sua significazione. Ma Sini dice di più: afferma che nell'archiscrittura si iscrive la morte come

insignificanza del senso della vita e subito aggiunge che la si deve accogliere col sorriso e con la danza con cui Nietzsche mette in gioco ogni passo della danza stessa. Dunque, se sul piano teoretico la *différance* è assenza di significato e non vige che essa non sia in-nominabile “provvisoriamente”, ma non lo è *tout court* in quanto gioco che rende possibile la denominazione; e ancora, se non vi è essenza della *différance* perché essa è traccia di una traccia, e una traccia non è un'essenza, essa si offre però a una valenza etica: quella per l'appunto di accoglierla nel modo non disperato ma “leggero” e nietzscheanamente scherzoso che Sini ha detto. E questo è pur sempre accoglierla in un senso.

4.2.3

Uno spunto di riflessione è poi offerto dal rapporto tra la *différance* e la dichiarazione della fine della metafisica che con essa si attesta. Se la *différance* è il differimento all'infinito e dunque il non darsi mai di un primo, di un significato totalmente pieno e di un'ἀρχή, e la fine della metafisica è la fine di quel pensiero che acclama l'esistenza di un'ἀρχή e di un significato pieno, allora con i due fonemi si indica la stessa cosa. Ma altro è dire “che cos'è” la *différance* (compito impossibile, si afferma, perché essa non è un'essenza ma un'archiscrittura e un'architraccia) e altro è dire che essa accade, ossia si dà come quell'assenza che è a monte di ogni dire. In questa seconda battuta è in causa un giudizio di esistenza (vertendo sull'esistenza il giudizio che nega che alcunché esista), laddove nella prima lo è un giudizio sull'essenza. Ora, il fatto che la prima battuta si possa dire e in realtà viene detta (cfr. 4.2.2) è un fenomeno linguistico che può essere compreso come quello secondo cui ogni tentativo di oltrepassare la metafisica è destinato a restare imprigionato nella metafisica, che pertanto è non-oltrepassabile e insuperabile. Si potrebbe mettere in discussione la validità di semantizzare come “metafisica” l'intero corso del pensiero occidentale finanche a comprendere quei momenti in cui espressamente si nega la possibilità della metafisica come sapere intorno ai principî supremi (si pensi a Kant, innanzitutto) o si afferma la necessità del suo rovesciamento (si pensi al nietzscheano rovesciamento del platonismo, innanzitutto),

e non limitarsi soltanto a quel tratto specifico di detto corso in cui l'ἀρχή è identificato col trascendente o comunque si pongono uno o più principi che attengono alla totalità dell'esistete, ossia all'ente in quanto ente. Ma non è su questo che ora importa riflettere. Importa invece riflettere sul fatto che se nella dichiarata impossibilità di oltrepassare la metafisica, questa risulta essere un "destino" non valicabile perché persino la necessità del suo superamento ricade nell'ambito della metafisica, non vige allora che la metafisica rappresenta "il fatto", anche se non il "diritto" della verità? Ossia: di fatto essa è la verità, perché dice quel vero che risucchia in sé ogni affermazione che il vero non esiste in quanto differisce all'infinito o non alberga nella metafisica. Insomma, posta che essa sia un fatto e non un diritto, l'insuperabilità di questo fatto annulla, "di fatto", il diritto. Dunque, nella metafisica si attesta "il fatto" della verità, cancellandosi così "di fatto" la *différance*.

4.3

In una prospettazione sistematica del pensiero di Sini l'adesione alla *différance* rappresenta soltanto il prodromo di un'elaborazione teorica asserente il carattere di produzione del significato²⁶ e del λόγος quale organo della sua conoscenza. La *différance* sancisce infatti l'assenza del "primo", dell'ἀρχή e dell'originaria datità del significato, ma questo non prova ancora il suo essere prodotto, ne è soltanto il presupposto, nel senso che per dire che il significato è originato occorre previamente mostrare che non può essere una realtà originaria e prima. Ma che il significato si produca e che la sua produzione avvenga nel cosiddetto triangolo semiologico, cioè nel plesso di rapporti triadici che lo vede in causa assieme al segno e all'interpretante, e, in ultima analisi, come si evidenzierà, in relazione a pratiche di vita in funzione di fattore che di volta in volta declina in modo diverso l'oggetto, ossia ciò che dà segni²⁷, nella relazione con l'interpretante, è teoria ulteriore.

Benché la produzione semiologica del significato e la sua ogget-

²⁶ Ivi, p. 2: «la domanda è che cosa sia un significato e come si produca».

²⁷ Cfr. ivi, p. 9.

tivazione a opera della scrittura alfabetica rappresentino il nucleo della teoresi di Sini e per questo siano tematiche che si ritrovano al fondo di moltissimi suoi interventi, forse però la prima parte del citato volume su *L'origine del significato*, che raccoglie le lezioni di un corso universitario tenuto dal cattedratico su questo specifico argomento, è un testo in cui esso, venendo presentato nella scansione progressiva dei suoi momenti, si offre alla possibilità d'essere più marcatamente scorto nelle sue strutture portanti.

Vi si riconosce l'influenza di Peirce e di Heidegger. Di Charles S. Peirce, Sini riprende l'assunto che per interpretare occorre avere già interpretato²⁸. Si tratta, notoriamente, di una tesi sostenuta anche dall'ermeneutica, ma che nella valenza in cui è affermata da questa linea di pensiero Sini ritiene insufficiente perché non analizzata nei suoi presupposti semiologici; cosa che invece trova adeguata esecuzione in Peirce. Di Heidegger si sente risuonare in Sini, con accento calcato con insistenza persino terminologica, l'idea di "evento", ma anche nella concezione heideggeriana dell'evento (*Ereignis*) Sini riscontra un'insufficienza, consistente, anche qui, nella mancata analisi della dimensione semiologica di questo concetto.

Il significato è un prodotto perché si origina nella relazione col segno che «è messa in opera da una "interpretazione", cioè da un "abito di risposta»²⁹. L'interpretante è quest'abito³⁰ e il significato «viene colto [...] in quanto produce abiti di risposta»³¹.

²⁸ Ivi, p. 8.

²⁹ Ivi, p. 7.

³⁰ Ivi, p. 8.

³¹ Ivi, p. 9: «l'interpretante non correla [...] dati "dal di fuori" di segno e oggetto [...] c'è un segno in quanto qualcosa rinvia a un oggetto, ma c'è un oggetto in quanto colgo il significato del segno (cioè l'essere segno o il funzionare come segno di qualcosa); ma questo cogliere è possibile solo attraverso abiti di risposta, cioè mettendo in opera l'interpretante; ma l'interpretante è un abito in quanto è un segno dell'aver già interpretato, dell'aver già risposto a segni». Questo aver già interpretato è in ultima analisi l'usare una lingua, ossia un'interpretazione di segni già avvenuta, giacché l'interpretante non costruisce egli stesso la lingua, ma in essa si trova a essere collocato. Un concetto, questo, che richiama quello heideggeriano di "gettatezza" (*Geworfenheit*). Mette conto osservare la distanza dalla teoria aristotelica del "significato", concetto che s'identifica con quello di essenza o "che cos'è" della cosa. Questo non si "costruisce", ma è già nella cosa, stante che l'essenza è in essa. Interpretare (*ἑρμηνεύειν*) è pertanto

Ma l'interpretante per essere tale deve trovarsi in una previa e anonima condizione di apertura all'interpretare (indichiamola così, approssimativamente e in prima istanza), che Sini denomina come l'"Interpretante" (con la I maiuscola), la quale è un evento e non un'essenza giacché all'interpretante (con la i minuscola) "accade" di esservi collocato. L'Interpretante non ha un principio; di esso, cioè, non vi è un atto primo che lo origini, per via del differire all'infinito del rapporto tra segno e significato già prospettato dalla *différance* e riproposto ora in ordine all'evento dell'interpretazione, essendo invece la condizione che ne permette il verificarsi. E in quanto evento e dunque mancanza d'essenza, ossia di significato, proprio per esserne la condizione di possibilità nell'accadere dell'interpretazione, neppure può essere detto.

Si avverte in questa figura dell'Interpretante l'eco, da un lato, della *Lichtung* heideggeriana e, dall'altro, come Sini stesso riconosce, della dottrina aristotelica del primato dell'atto rispetto alla potenza (come bisogna essere già in atto per far passare dalla potenza all'atto, così per interpretare bisogna trovarsi in un'interpretazione già accaduta e circoscritta all'interpretare, e questa a sua volta in un'altra genealogicamente anteriore, e così di seguito all'infinito), ma nella minorazione del non essere problematizzata in chiave semiologica. Questi comunque i termini in cui Sini lo presenta: «c'è l'interpretante (Interpretante) come evento dell'abito di interpretazione. Cioè come soglia della risposta originaria. Originaria non significa antica; significa originante un abito, infinitamente replicabile. Interpretante primordiale nel senso di "primo nell'ordine". Esso esprime l'accadere di questo fatto dell'interpretazione vivente che ora accade. Non c'è un'origine, ma un rinvio infinito. Per interpretare le parole che ora ascolto devo avere già interpretato il linguaggio»³².

esprimere questa essenza, ossia il significato, con un segno – fonico, innanzitutto, e poi anche grafico – che rinvia a esso. Così la parola rinvia al concetto, e questo alla cosa (cfr. *De int.* I, 16 a 3-8. Per l'esegesi del passo mi permetto di rinviare all'edizione italiana del trattato aristotelico da me curata, Milano 2023, pp. 159-168).

³² Ivi, p. 10.

4.3.I

È subito opportuno rilevare che al di là della diversità tra la *différance* e l'Interpretante – subito evidente dal ricorso alle figure dell'abito di risposta e delle pratiche di vita per ora appena accennate ma, come subito puntualizzeremo, di portata costitutiva nella speculazione di Sini e invece assenti nella dottrina della *différance* – sussiste però un'identità d'impianto tra le due teorie, centrata sul fatto che entrambe sono costruite sulla base del rapporto tra segno e significato. Ed è per quest'identità che Sini – com'è risultato – applaude alla *différance*. L'identità consiste nell'indicibilità della *différance* e dell'Interpretante quale conseguenza dell'essere entrambe eventi e non essenze, a loro volta ancorate all'essere entrambe rinvii all'infinito. Ma allora, come già a proposito della *différance*, anche a proposito dell'Interpretante siniano occorre osservare che se ne ha comprensione: a tal punto da capire e (da parte di Sini) da far capire che cosa si intende quando si pronuncia questa parola.

Dunque, sul piano del logo semantico proprio l'Interpretante annuncia il darsi di un significato primo: di un "significato", perché si comprende che cosa vuol dire questo semantema, e di un significato "primo" perché nella dottrina di Sini l'Interpretante sta a monte di ogni interpretare, essendone la condizione di possibilità.

Ma anche sul piano del logo apofantico nell'Interpretante si annuncia il darsi di un significato primo, nella misura in cui all'Interpretante Sini perviene mercé un *λόγος*, un procedimento argomentativo, scandito sull'uso del nesso di causalità, che subito s'attesta nella posizione dell'Interpretante quale "condizione di possibilità" dell'interpretante e in generale dell'interpretazione, eppoi nella sua stessa indicibilità "per il fatto di" non essere un'essenza, e ancora nel suo prolungarsi all'infinito "perché" a ogni livello nel regresso genealogico l'interpretazione lo richiede. A questo livello, infatti, non soltanto è chiaro che cosa significa "Interpretante", ma è chiaro anche la struttura argomentativa che ne sorregge l'istituzione. E – daccapo – trattandosi del significato che sta a monte del darsi di ogni interpretazione, si tratta anche a questo livello del significato "primo".

4.4

Sini afferma – come abbiamo sentito – che l'interpretazione è un «abito di risposta» e così anche lo stesso interpretante, e subito precisa che non bisogna pensare che «la parola “abito” designi “qualcosa” che sta in sé nel mondo [...]. In concreto l'abito sta nelle concrete pratiche di vita che ogni volta interpretano le loro circostanze»³³; e che le cose stiano proprio così, ossia «che le pratiche siano il “fondamento” e la circostanza “prima” di ogni interpretare [...] è una cosa “ovvia”, non appena si rivolga a esse l'attenzione»³⁴.

Dunque – osserviamo – si dà un “fondamento” che è “primo” e, in particolare, si dà un’“ovvietà”, ossia un significato palese per sé stesso.

Senonché nella logica del discorso di Sini un tale significato palese per sé stesso è soltanto l'effetto della retroflessione operata dal linguaggio. Questo infatti, egli osserva, «è immemore di essere il luogo generale di traduzione (nei segni del linguaggio) di tutte le pratiche del mondo. Perciò la pratica del linguaggio riflette indietro i suoi oggetti (vale a dire i suoi significati linguistici) illudendosi che essi designino una corrispondente presunta realtà in sé»³⁵. Il che, peraltro, non è una sorta di perversione del linguaggio, ma «il linguaggio fa ciò che deve fare e che solo lui [*sic!* Leggasi esso] sa fare: esercita la sua pratica “oggettivante in generale”», ossia opera «la retroflessione dei significati linguistici in supposti “oggetti” in sé, esistenti come tali fuori del linguaggio»³⁶.

Nel caso in specie, gli “oggetti in sé” non sono “cose in sé”, bensì “significati in sé”, e come tali il loro essere “in sé” corrisponde al loro stesso essere trasparenti all’“organo” conoscitivo che li coglie, e non importa a questo livello che si tratti della husserliana coscienza nella sua finzione intrinsecamente intenzionale (*Bewusstsein ist Intentionalität*) o dell'aristotelico intelletto che opera l'astrazione della forma. Ciò che in questo momento importa è che in ogni caso, della

³³ Ivi, p. 13.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, p. 14.

stessa pratica retroflettente del linguaggio si ha una comprensione che non è a sua volta l'esito di una retroflessione, bensì la "semplice" comprensione di un processo inerente al linguaggio: "semplice", cioè "non complicata" da alcun altro, previo processo linguistico e, in specie, da quel processo che è la retroflessione. Altrimenti detto: comprendere che questa è il processo per cui il linguaggio si flette all'indietro su un suo prodotto (il significato linguistico), ossia su sé stesso come processo che lo ha prodotto sì da duplicarlo in un oggetto in sé (il significato per sé stesso), non è null'altro che afferrare un effetto che – nell'ipotesi siniana della retroflessione – la capacità retroflettente del linguaggio ha in se stessa e attua per se stessa: dunque, il darsi di un significato che non è più "prodotto dal" linguaggio in virtù della sua capacità di retroflettere, ma che "è presente nella" capacità retroflettente del linguaggio in quanto tale (ossia, come descritta da Sini nella sua teoria semiologica della genesi del significato), o – il che è lo stesso – è il collocarsi del linguaggio stesso nella sua (supposta) funzione retroflettente nell'orizzonte intrascendibile del λόγος che ne coglie il significato.

4.5

Ulteriormente Sini precisa che il retroflettere non appartiene soltanto alla pratica del linguaggio, ma «è un tratto costitutivo e costante di ogni pratica» e «fa tutt'uno con l'evento dell'Interpretante» (con la I maiuscola)³⁷. La differenza, cioè la specificità del retroflettere del linguaggio è di dar luogo all'oggettivazione del significato, ossia far credere che esso sia un oggetto (un significato) in sé; ma in ogni pratica si opera una retroflessione³⁸. Questa situazione è ciò che Sini denomina STACCO (con tutte le lettere maiuscole), ossia lo "stagliarsi" di un medesimo significato, generato dall'abito di risposta dell'interpretante (con la i minuscola) nelle concrete pratiche di vita, in ogni interpretazione, lungo la serie genealogica delle precedenti

³⁷ Ivi, p. 15.

³⁸ Secondo la classificazione aristotelica della divisione del genere in specie per opera di differenze si potrebbe dire che il retroflettere rappresenta il genere entro il quale l'oggettivazione del significato è la differenza che ritaglia la specie costituita dal retroflettere del linguaggio.

interpretazioni (dato che ogni interpretare è un aver già interpretato), e per questo lo STACCO «fa tutt'uno con», ossia s'identifica con l'Interpretante (con la I maiuscola). Lo STACCO, insomma, è il rendersi di volta in volta visibile del medesimo oggetto sulla soglia di ogni nuova interpretazione «a partire da una situazione che non lo conteneva»³⁹.

Poiché lo STACCO chiama in causa la figura dell'Interpretante, anzi “fa tutt'uno” con esso, anche a proposito dello STACCO vige l'osservazione sulla comprensione che nel § 4.3.I si sono svolte sull'Interpretante.

Ma nel discorso di Sini testé riferito, l'accento batte sulle pratiche di vita quale fattore sinergicamente essenziale per il prodursi del significato e dell'oggetto. «Lo STACCO – dice Sini – si produce per uno spostamento di attenzione e di intenzione all'interno di pratiche definite e continuamente mutanti»⁴⁰. In sequenza causale: (a) «le pratiche fanno catena, si innescano l'una nell'altra»; (b) «così facendo operano spostamenti che mutano la prospettiva, l'orizzonte, la finalità del fare». (c) Questi spostamenti hanno per effetto che «l'attenzione sia rivolta ad altri scopi»; (d) ne consegue che vengano sollecitati «nuovi oggetti, sebbene in connessione con i primi oggetti»; (e) la pratica del linguaggio alfabetico, staccando gli oggetti «da precedenti pratiche di oralità» e stagliandoli dentro di sé, conferisce loro «una visibilità all'indietro» e tale visibilità è “l'illusione” che i significati e gli oggetti siano per sé⁴¹.

È subito palese che la retroflessione nel suo stesso modularsi in rapporto alle pratiche lungo la sequenza genealogica di queste, “si comprende” che cosa sia; è cioè significativa non sulla base, a sua volta, di una retroflessione, bensì per il darsi in un significato che prescinde da tale operazione. Insomma, che cosa significhi la retroflessione non si coglie nell'ambito e in virtù del processo di retroflessione. E non soltanto sul piano del logo semantico il “processo” della retroflessione – si badi, “il processo” e non la parola “retroflessione”, nella “illusione” di cui al livello e – non è un evento semiologico, ma

³⁹ Id., *L'origine del significato*, cit., pp. 15-16.

⁴⁰ Ivi, p. 19.

⁴¹ *Ibid.*

non lo è neppure sul piano del logo apofantico, giacché neppure la concatenazione, ossia il nesso di consequenzialità tra i passaggi in cui si articola il discorso di Sini è l'effetto di una retroflessione. Ma poi (e tornando al logo semantico): ammesso anche che il significato si istituisce nel triangolo semiologico entro il processo di infinita regressione degli STACCHI, ossia degli Interpretanti, in rapporto con le corrispondenti pratiche di vita, e ammesso altresì che la retroflessione oggettivante del significato posta in essere dal linguaggio accade simultaneamente all'accadere del significato, per il fatto che appartiene alla natura del linguaggio di flettere indietro il significato, resta che l'accadere del significato di retroflessione – di questo specifico significato, e non degli infiniti altri significati – si colloca in un dato momento nell'infinito processo genealogico di produzione del significati, e di conseguenza, attesa la simultaneità del retroflettersi del significato e della sua produzione, anche la retroflessione del significato di retroflessione si colloca in un dato momento. Pertanto, ammessa anche la dottrina semiologica del significato quale Sini ha elaborato, e ammesso altresì che lo stesso concetto di retroflessione del significato abbia la stessa vicenda semiologica di qualunque altro concetto, resta che si dà un momento in cui questo concetto, in virtù della sua oggettivazione, si offre al pensiero in sé e per sé stesso, nella sua immediata datità, fuori del processo semiologico infinito. Insomma, vi è un momento "originario" del concetto di retroflessione, e questo basta per la sua immediata comprensione. E lo stesso va detto della "comprensione" dell'azione causale operata dalle pratiche di vita nell'accadere dello STACCO.

Sullo sfondo della dottrina testé esposta si prospetta, in ogni caso, una situazione che in modo molto più congruo risulta chiara sulla base di una logica non semiologica, ma facente ricorso alla causazione formale e materiale. A ben vedere, infatti, nel delinearci dell'evento della produzione del significato e dell'oggetto nella teoria di Sini si affacciano due cause: lo STACCO nella sua coincidenza con l'Interpretante e le pratiche di vita. Ora, per un verso nessuna delle due è indipendente dall'altra né può rivendicare una primatà cronologica rispetto all'altra (non si comprende la dinamica della causalità operata dallo STACCO in ordine alla produzione del significato e dell'oggetto senza quella delle pratiche, né la causali-

tà delle pratiche fuori del rapporto con lo STACCO, e neppure una delle due si attua se non in sinergia anche cronologica con l'altra), ma per altro verso ciascuna delle due si profila con una specificità funzionale, e quindi con un'identità propria. Dunque, a questo livello, la causazione si sdoppia in due fattori tali che né l'uno è comprensibile senza l'altro, né tuttavia nessuno dei due consegna la sua identità all'altro. Ma questa causalità "con-fusa" si chiarisce una volta che si scorga nello STACCO l'operare della causa formale della produzione del significato e dell'oggetto e nelle pratiche quello della causa materiale; insomma, si esca, nella stessa prospettiva della produzione del significato e dell'oggetto (di questa, si badi, e non – a questo livello – della datità in sé del significato e dell'oggetto come ente), dalla mera impostazione semiologica e si acceda a un differente e più chiarificante ordine di comprensione.

4.6

Resta ancora da far presente che per Sini gli stessi concetti scientifici soggiacciono alla genesi semiologica del significato e per questo vengono considerati, nella loro radice genealogica, come una sorta di prolungamento di gesti corporei. Ben altro, dunque, che una posizione acclamante al valore veritativo della scienza, fungente da criterio di validità di ogni altro giudizio, che a esso va dunque riferito e sottoposto.

Già in un basilare passaggio di una importante lezione tenuta alla "Casa della Cultura di Milano" nel 2017 e riproposta su YouTube sul tema "Cartesio e la nascita del metodo e del destino della scienza", Sini ha molto efficacemente affermato che ogni pratica scientifica è preceduta da una serie di pratiche e di credenze di cui tutti siamo investiti. Si tratta del discorso, pensato come pratica universale (che, ad avviso del Nostro, dovrebbe essere fatta oggetto di una scienza universale, al modo in cui l'aveva preconizzata Vico nella "scienza nuova"). Ma in alcune pagine della prima parte del volume *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali* (che racchiude anch'esso un corso universitario) il giudizio di Sini sugli asserti della scienza trova un'analitica e puntuale documentazione. Alcuni di questi giudizi saranno sufficienti a illustrare la sua concezione.

La «verità oggettiva e perciò indubitabile» ricercata dalla scienza – sostiene Sini – ha come «fine, però, quello di rendere tale “oggettività” una condizione della universale usabilità e manipolabilità delle cose»⁴². A tutta prima il giudizio sembrerebbe formulato sulla scia della concezione heideggeriana della tecno-scienza quale momento culminante e conclusivo della metafisica in quanto nella tecno-scienza si attua nel modo più efficace l'esecuzione della manipolabilità dell'essere pensato alla stregua dell'ente a seguito dell'oblio della differenza ontologica, che costituisce l'essenza della metafisica stessa⁴³; ma sarebbe un'impressione del tutto fuorviante. Sini si muove in un'altra prospettiva. A suo vedere anche i giudizi della scienza, che pure è dominata dall'idea di utilizzabilità e di manipolazione⁴⁴, provengono in ultima analisi da “pratiche di vita”, proprio quelle pratiche a misura delle quali – abbiamo sentito – si definisce lo STACCO. E in effetti, anche l'idea di natura – di quella natura in senso globale su cui operano le scienze biologiche e fisico-matematiche – è una «superstizione oggettivistica e naturalistica»⁴⁵ derivata dalla «retroffessione dell'organizzazione sociale dell'*homo faber*: uomo fabbricante pratiche di vita, di parola e di conoscenza, nelle quali si compendia via via il suo essere *sapiens*; cioè l'abitatore e insieme il prodotto delle sue tecniche di “scrittura” delle cose. Proprio la scrittura, in senso lato e specifico, consente la traduzione della diretta esperienza del mondo che sempre facciamo in cose del mondo; anzitutto la scrittura della voce, che dà luogo al linguaggio articolato ed

⁴² Id., *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, Milano 2004, pp. 8-9.

⁴³ Questa concezione della tecno-scienza è efficacemente esposta da M. Heidegger, oltre che in altri scritti, in *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 2007, pp. 173-192. Un'ottima guida per la comprensione di questo trattato heideggeriano è offerta dal volume di A. GALVAN, *Leggere “La fine della filosofia e il compito del pensiero”*, Como-Pavia 2012. Per parte sua Sini ha dedicato nel 2011 un'apposita lezione allo scritto heideggeriano consegnata a YouTube.

⁴⁴ «*L'homo abilis* – scrive Sini – è il cuore pulsante dell'*homo sapiens*. Infatti informazione, manipolazione, combinazione in base a necessità del tutto “soggettive” guidano di fatto e di fatto promuovono le scoperte “scientifiche”» (SINI, *La materia delle cose*, cit., p. 14).

⁴⁵ Ivi, p. 17.

educa il gesto»⁴⁶. Così, «la natura viene pensata in analogia all'opera della tecnica umana: l'essere umano fabbrica "cose", quindi anche la natura è un "fabbricato"»⁴⁷. Quanto poi alla dipendenza degli asserti scientifici, è una significativa testimonianza ciò che Sini pensa della scienza dei materiali, ma che va esteso allo studio delle proprietà di tutti gli oggetti indagati dalle scienze: «le famose "proprietà" della materia derivano [...] da "storie" e dagli intrecci di pratiche molto diversi da quelli che <lo studente> ha imparato frequentando il Politecnico; intrecci per chiarire i quali la scrittura matematica e la scomposizione fisico-chimica non hanno presa alcuna». Così, la scienza dei materiali, su cui nel citato scritto ragiona Sini, «rimanda alle complesse pratiche sociali e politiche di vita e di sapere intrecciate nei modi più imprevedibili e storicamente determinati»⁴⁸. Ebbene, degli intrecci di queste pratiche di vita gli asserti delle scienze sono una sorta di prolungamento e, soprattutto, la riscrittura in termini matematici; ché, «ogni scienza <è> la sistemazione *a posteriori* di una pratica o di un intreccio di pratiche»⁴⁹.

5.

Ecco, dunque, una concezione della scienza completamente capovolta rispetto a quella di Odifreddi, ma convergente con essa per il comune carattere di essere antimetafisica. Le motivazioni in base alle quali entrambe si attestano su questa linea sono assolutamente diverse, come si è visto; diverse anche in rapporto alla valutazione della filosofia, alla quale Sini attribuisce massima importanza nel

⁴⁶ Ivi, pp. 16-17.

⁴⁷ Ivi, p. 19.

⁴⁸ Ivi, p. 33. Nel prosieguo del passo Sini così scrive: «Così il "commercio" di elettroni non spiega per nulla perché il nostro scienziato è, per esempio, di idee decisamente conservatrici in politica; né la sua spiccata propensione per le signore prospere, per la musica di Haendel, per le vacanze in montagna e per la marmellata di cotogne». Esempi che – scrive Sini – mostrano «come, osservando le cose a partire dagli abiti che caratterizzano i soggetti, la complessità degli intrecci dei nostri saperi, pratici e teorici, sia pressoché inseparabile».

⁴⁹ Ivi, p. 27

campo del sapere, mentre per Odifreddi il suo valore oscilla tra la favola, per l'aspetto per cui la filosofia ostacola il sapere della scienza e, in particolare, della logica matematica, e una sorta di valore per così dire "gregario" in ordine al sapere vero e autentico della logica matematica, là dove le teorie professate dai filosofi s'accordano con questa, sia pur in prospettiva e comunque senza minimamente possederne il rigore. In ogni caso, quando la filosofia si configura come metafisica non merita, agli occhi di Odifreddi, alcuna considerazione in ordine al poter dire il vero. E, quanto a Sini, la metafisica per un verso ha raggiunto il suo compimento nella tecnica, secondo la ben nota ermeneutica heideggeriana che Sini per quest'aspetto condivide, ma soprattutto ha mancato di fare i conti con la scrittura in ordine alle problematiche su cui essa si è impegnata.

La domanda si sposta, pertanto, su quale sia il carattere che accomuna queste due diversissime motivazioni antimetafisiche.

Ebbene, sulla base dell'analisi di queste due "filosofie" è risultato che al fondo di entrambe riposa una netta negazione che il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sia costitutivamente atto ad attingere verità stabili. Proprio quelle verità di cui la metafisica "dimostra" la validità, pone cioè in campo argomenti intesi a "provarle", a partire da quello che il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ stesso è, per l'appunto, costitutivamente aperto a intenzionarle.

Ma dalle stesse analisi è altresì risultato che quelle negazioni della capacità veritativa del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ vengono per così dire risucchiate nel dover "ammettere" verità stabili e prime; ma che non si avvedono di questa loro condizione, con la necessaria conseguenza che grava sul valore della loro stessa opposizione alla metafisica.