



VERITÀ

REALTÀ



# PIETRANGELO BUTTAFUOCO

*L'estrema eredità positivista del pensiero occidentale è da individuarsi nell'idea di verità come conformità del giudizio all'oggetto. Due sembrano essere le alternative: delegare la realtà alla cosa, e la verità all'intelletto – rimanendo forzatamente all'oscuro del reale – oppure utilizzare la dimensione sociale del linguaggio per accantonare il valore di verità in favore di quello di appropriatezza. Nonostante possa sembrare paradossale, una via per superare l'impasse è l'imaginale, nell'accezione indicata dal filosofo Henry Corbin, per allacciare interiore ed esteriore, visibile e invisibile, materiale e spirituale.*

La questione della verità, posta in termini platonici, pone di fronte a una scelta: esiste una misura esterna al reale, o è da individuarsi nell'uomo la misura di tutte le cose? La cultura della tecnica ha fatto della verità una semplice valutazione di conformità al reale, e non è un caso che la cultura illuminista dell'*Enciclopedia* abbia formulato una delle enunciazioni più semplici di questo postulato: «Conformità del giudizio all'oggetto»<sup>1</sup>.

L'inadeguatezza del criterio di conformità è ancora più evidente quando applicata al bello che, sempre Denis Diderot definisce – portando il proprio pensiero alle estreme conseguenze – come «conformità dell'immagine alla cosa»<sup>2</sup>. È un criterio che non è neppure fedele al significato originario del pensiero greco; verità era un sottrarsi alla dimenticanza, *a-létheia*.

*Lantháno*, il nascondimento, condivide infatti la radice con *léthe*, il fiume dell'oblio dal quale, tuffandosi – spiega Virgilio nell'*Eneide* – si «bevono acque e lunghe dimenticanze»<sup>3</sup>.

1. DIDEROT 1771, p. 238: «Qu'est-ce que la vérité? La conformité de nos jugements avec les êtres».

2. *Ibidem*: «Que'est-ce que la beauté? La conformité de l'image avec la chose».

3. VIRGILIO, *Eneide*, VI 714-715.

A costo di sfiorare il paradosso, il cammino della metafisica ha progressivamente dimenticato l'oblio della propria origine. «Non si medita abbastanza questo svelamento»<sup>4</sup>, scrive Martin Heidegger nell'ultimo volume dei *Quaderni Neri*, proprio a riguardo dell'*alétheia*. L'intuizione della fase finale del suo pensiero si spinge ancora oltre: «L'*alétheia* – scriverà in *Tempo ed essere* – non è ancora verità». La fine della metafisica necessita un ulteriore spingersi oltre; è forse proprio la verità a velare ciò che le sta dietro, la realtà? Tramite l'erranza del pensiero, è possibile un superamento (*Überwindung*<sup>5</sup>) dello stesso nichilismo? La totalità si esprime nell'immediatezza.

Nulla che possa essere già conosciuto può farsi ri-conoscere e solo l'*espressione*, dunque – l'istante nell'immediato, la freccia che scocca dall'arco di un dio – avvia il fondamento della sapienza. L'immediatezza è nell'espressione, è l'oralità pre-alfabetica della misteriosa origine del *logos* ed è il nostro più grande patrimonio: la filosofia alla radice della quale c'è la stupefacente sapienza greca.

La conoscenza sempre rivolta al discorso – che è lo scorrere delle parole – è coincisa con la vecchia poesia cui Platone, con l'invenzione del dialogo, ha offerto la navicella per sopravvivere al naufragio verso un mondo nuovo che non sa saziarsi, assoggettati a Socrate, il demoniaco, «colui che – annota Giorgio Colli – ragiona troppo, che pensa troppo, che parla troppo (sebbene sia capace, come si sa, di misteriosi silenzi)».

La contemplazione gioiosa dell'esistenza, pur con tutto il suo dolore, è amministrata da Dioniso, colui che Sofocle descrive come il dio «custode del transito delle parole notturne».

Nella storia dell'Essere che traccia la narrazione dell'Occidente, l'angoscia non rivela alcuna verità, tantomeno una realtà. Ciò che si manifesta, dopo la fine della metafisica, è il niente. È possibile ipotizzare che l'interruzione dalla via del pensiero sia causata da un dualismo errato?

#### REALTÀ DELLA COSA E VERITÀ DELL'INTELLETTO

L'*adaequatio rei et intellectus* come criterio di verità pone ulteriori problemi: la realtà è solamente di tipo scientifico, o ne esistono di natura differente? L'aspetto meno considerato, però, è che nell'ottica di conformità, l'intelletto viene ritenuto un monolite, e perciò coerente in sé stesso. Una riflessione di tipo fenomenologico mostra immediatamente l'inconsistenza non solamente del pensiero, ma della volontà e talvolta anche della memoria, le tre facoltà agostiniane che costituiscono l'essenza della persona.

4. HEIDEGGER 2019.

5. HEIDEGGER 1976, p. 46.



La non-verità può essere sia involontaria, ed è il caso degli errori, della fantasia e dell'illusione, sia intenzionale, come nella menzogna. Il problema della verità è quindi strettamente legato a quello, apparentemente soltanto morale, dell'intenzione. Un tentativo di risoluzione è quello neuroscientifico. La possibilità di conoscenza del cervello, sia nella sua costituzione molecolare, tramite il sequenziamento del genoma umano, sia nelle sue modalità di attivazione, grazie alla registrazione multi-elettrodo e alla risonanza magnetica funzionale, ha permesso – o illuso – di avere accesso alle attività più alte del pensiero. Questa idea è in realtà meno rivoluzionaria di quanto sembri; già Democrito ed Empedocle consideravano solo le cause materiali come possibili principi delle cose. La vera biforcazione avviene tra Cartesio e Spinoza; mentre il primo argomenta un parallelismo tra mente e corpo – ricevendo durissime critiche dall'ambito neuroscientifico moderno<sup>6</sup> – il secondo afferma, nell'*Etica*, che «gli uomini formulano giudizi secondo la disposizione del loro cervello». Le neuroscienze contemporanee, ovviamente, percorrono la seconda strada, dimenticando però spesso il monito democriteo: «Della realtà non afferriamo nulla che sia assolutamente vero, ma soltanto ciò che avviene per caso, a seconda della disposizione momentanea del nostro corpo e delle influenze che hanno un effetto su di noi, colpendoci»<sup>7</sup>. Della verità e della realtà, anziché una definizione, rimane solo una fisiologia<sup>8</sup>.

#### VERITÀ E LINGUAGGIO

La questione di verità e realtà, per sfuggire alla riduzione nei termini di *res-intellectus*, coinvolge il linguaggio. Nelle teorie linguistiche, come intermedio tra verità e linguaggio si trova il significato; affinché un linguaggio sia tale, affermano, deve essere possibile identificare come il significato di una frase dipenda da quello delle parole che la costituiscono; la mancanza di questo legame determinerebbe l'impossibilità dell'apprendimento – e quindi dell'uso – del sistema linguistico<sup>9</sup>. Anche il sistema linguistico più preciso e univoco nell'associazione tra parola e significato, e al tempo stesso più trasparente nella costruzione della frase, si imbatte in limiti che ne ostacolano – fino addirittura a impedirli – l'assegnazione del valore di verità.

6. È la tesi principale del testo di DAMASIO 1995.

7. TAYLOR 2010, p. 217.

8. CHANGEUX 2009.

9. DAVIDSON 1967, p. 93.



Un altro fattore, che «controlla e distribuisce le possibilità»<sup>10</sup>, è la dimensione profondamente sociale del linguaggio. È un dato di fatto che sta alla base perfino delle considerazioni sulle forme di comunicazione etologiche, e che nella sua relazione con la verità implica un giudizio di valore.

Nello studio heideggeriano esistono due termini, etimologicamente connessi, che rappresentano le funzioni antitetiche del linguaggio: *Rede* è la conversazione, la cui modalità svilita dalla quotidianità diventa *Gerede*, la chiacchiera. Questa riflessione sulla banalità del dire è fortemente legata al concetto di realtà: *Gerede*, infatti, «esenta l'uomo dal compito della comprensione vera»<sup>11</sup>. Mentre in *Essere e Tempo* la stessa intuizione sfocia nella pessimistica conclusione secondo la quale «il linguaggio, per sua stessa struttura, allontana l'esser-ci dalla sua primordiale relazione con l'Essere»<sup>12</sup>, nella produzione più tarda si aprirà all'ipotesi di un «pensiero poetante»<sup>13</sup> in grado di esprimere l'Essere tramite una diversa forma di linguaggio, *più vera*.

L'ambivalenza del linguaggio, da una parte banalmente chiaro, e dall'altro inconcludente fino alla frustrazione, è stata constatata e discussa ampiamente nell'ambito della logica moderna: «Sembra di utilizzare sempre similitudini» scrive Ludwig Wittgenstein, inappagato dalla poca chiarezza del linguaggio etico e di quello religioso<sup>14</sup>. Certamente, il linguaggio *comune* – secondo la distinzione di Wittgenstein<sup>15</sup> – che non denomina nulla, non è neppure passibile di un valore di verità.

Ecco che, di nuovo, il tentativo di circoscrivere la verità naufraga. Così come è impossibile ridurla ad adeguamento al reale, è fallimentare assegnarla univocamente all'ambito linguistico. Il legame del linguaggio con il significato è una strada interrotta nella ricerca del valore di verità; è possibile, però, seguire un'altra intuizione, sempre derivante dall'ambiente linguistico, secondo la quale esiste un'ulteriore funzione della lingua: quella rappresentativa.

A riprova del fatto che il percorso che stiamo intraprendendo non voglia essere né anacronistico, né forzatamente metafisico, ma ambisca soltanto a essere una via per riscoprire il vero secondo l'*alétheia*, ricordiamo che il concetto di rappresentazione mentale è il nucleo della scienza cognitiva moderna. Perfino nelle teorie più computazionali del pensiero, laddove l'analogia mente-calcolatore si trasforma in equivalenza, lo stato cognitivo altro non è che trasformazione e immagazzinamento (nella mente / cervello) di strutture foriere di informazione (rappresentazioni).

10. HEIDEGGER 1962, p. 211.

11. HEIDEGGER 1927, p. 169.

12. DREYFUS 2000, p. 229.

13. Cfr. la lezione *Poeticamente abita l'uomo*, in HEIDEGGER 1976, pp. 125-140.

14. WITTGENSTEIN 1967, p. 15.

15. WITTGENSTEIN 2009.

La scienza cognitiva, però, valuta le rappresentazioni secondo un criterio – ancora una volta – di verità, appropriatezza e accuratezza. Le due opzioni che si ripresentano sono entrambe impercorribili; sia il criterio di verità, così come formulato in chiave illuminista, discusso nella prima parte di questo saggio, sia la dimensione sociale del linguaggio che, spesso, ne riduce la potenza comunicativa, svalutandosi in chiacchiera. L'intuizione della dimensione rappresentativa, perciò, deve seguire un'altra via ancora. Rappresentazione e immaginazione sono temi che, seppure ammessi come importanti dalla scienza cognitiva, sono rimasti appannaggio della filosofia. Che si tratti di immagini o proposizioni, *repraesentatio* era già un termine chiave della filosofia medievale. Nelle traduzioni latine di Avicenna, ad esempio, si applica a tutte e cinque le facoltà umane, individuando una comunanza tra l'azione di immagazzinare le forme percepite attraverso i sensi «comuni» nella *phantasia* fino alla facoltà che intenzionalmente valuta il significato e infine sfocia nella vera e propria attività intellettuale. La più importante, però, è la facoltà che Avicenna stesso considera la prima: quella *cogitativa*, o *imaginativa*, che divide le rappresentazioni contenute nella *phantasia* per crearne di nuove<sup>16</sup>.

È proprio raffigurando che l'uomo ha accesso a un immaginario, anzi un *imaginale*<sup>17</sup>. Si tratta di un termine coniato dal filosofo Henry Corbin, per identificare il frutto della coscienza immaginativa, concetto mutuato dalla filosofia persiana. La sua esistenza è provata da un'analogia di Sadra Shirazi<sup>18</sup>; così come l'anima percepisce l'immateriale indipendentemente dal corpo fisico, la facoltà immaginativa ha accesso all'imaginale, senza la distrazione dei sensi corporei.

Per Corbin la soluzione va cercata nella variante neoplatonica-iranica della gnosi, in quella che lui stesso chiama «visione smeraldina». L'imaginale, però, non va inteso come una fuga dal reale, ma come un tentativo di allacciare interiore ed esteriore, visibile e invisibile, materiale e spirituale. Nuovamente, il nostro approccio cercherà di costituire un'ulteriore apertura<sup>19</sup>. Non ci si accontenterà, infatti, neppure dell'imaginale corbiniano, ma la chiave di soluzione sarà il trascendente. Seguendo ancora Wittgenstein, tenderemo ora di condurci a una possibile soluzione, consapevoli che «chi ascolta è incapace di vedere la via per cui è condotto e la meta a cui conduce»<sup>20</sup>.

16. GARDINALI 1992, pp. 375-388.

17. CORBIN 2005.

18. RAHMAN 1975.

19. CORBIN 2005, par. 2: *Mundus Imaginalis*.

20. WITTGENSTEIN 1967, p. 6.



## TEOLOGIA DEL VERO

Il superamento persiano della spaccatura tra vero e reale ha però radici ancora più profonde, nell'origine della Rivelazione islamica. Il Corano è, per i musulmani, il Libro disceso dal cielo, quindi «dis-velamento», anche se il suo ruolo si spinge oltre: il linguaggio poetico della Rivelazione, infatti, è quello che riesce a frantumare ogni velo, e manifestare «l'apertura dell'ente nel suo essere, il farsi evento della verità»<sup>21</sup>.

Proseguendo nel susseguirsi di nascondimenti e illuminazioni, il Libro rimanda al suo autore, «luce su luce»<sup>22</sup> per usare un'espressione coranica, e la verità si fa finalmente ente. A sua volta, l'ente si fa nome, ed è lì il luogo in cui verità e realtà si trovano riuniti. Ed è forse proprio la *filosofia del nome*<sup>23</sup> di Pavel Florenskij, ravvivamento novecentesco delle diatribe medievali tra realismo e nominalismo, a poter favorire l'atteggiamento conoscitivo adeguato. Florenskij rifiuta il fatto che il nome sia apparenza, ricollegando invece manifestazione e sostanza, tra nome e nominato.

Il nominato, dunque. Il Dio del Corano ha novantanove nomi, dei quali il più caro ai mistici è al-Ḥaqq. Tra i teologi, è il genio medievale di al-Ghazālī, sistematizzatore dell'edificio dogmatico dell'islam, a commentarlo, delineando il rapporto che – solo in Dio – sussiste tra vero e reale. Il punto di partenza, come per le riflessioni di Wittgenstein e Florenskij, è il linguaggio: «Ciò di cui si può parlare è o assolutamente falso o assolutamente vero, oppure è vero in un aspetto e falso in un altro». Repentinamente, il piano si sposta da quello linguistico all'ontologia: «Ciò che non è in grado di esistere per propria essenza è irreal. Ciò che è necessario tramite la sua essenza è reale».

Verità e realtà, in ultima analisi, sono solo quelle divine: «L'unica conoscenza che merita di essere chiamata reale è quella di Dio; poiché è vera in sé stessa, ovvero corrisponde con l'oggetto conosciuto eternamente e per sempre».

Se solo Dio è al-Ḥaqq – la creatura non può attribuirsi alcuno dei Nomi – l'uomo stesso può considerarsi soltanto verosimile.

Parlare di verità in questo mondo, quindi, è autocontraddizione. Stavolta è Florenskij ad arrivare alla conclusione<sup>24</sup>. Anche lui, come al-Ghazālī, ammette che lo scontro dialettico tra verità e realtà può essere superato solo «nell'occhio di Dio»<sup>25</sup>.


21. HEIDEGGER 2000.

22. Corano, 24:35.

23. FLORENSKIJ 2019.

24. FLORENSKIJ 2010, p. 194.

25. Ivi, pp. 58-63.

Ed è forse proprio la dimensione di trascendenza assoluta della realtà-verità islamica a poter capovolgere la riduzione di verità a conformità al reale. Non c'è, in questo mondo, un reale al quale la verità si debba adeguare, esistono solo – e tornando a Heidegger si finisce di percorrere il sentiero – repentine «schiarite», di fronte alle quali l'unico atteggiamento possibile del pensiero è quello di abbandono 

## BIBLIOGRAFIA

- J.P. CHANGEUX, *The physiology of truth. Neuroscience and human knowledge*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- H. CORBIN, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Tome IV, Livre 7, Gallimard, Paris 1971.
- IDEM, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995.
- D. DAVIDSON, *Truth and meaning*, «Philosophy, Language, and Artificial Intelligence» (1967), pp. 93-111.
- D. DIDEROT, *Œuvres de théâtre de M. Diderot, avec un discours sur la poésie dramatique*, Rey, Amsterdam 1771.
- H.L. DREYFUS, *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, Cambridge 2000.
- P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo Edizioni, Roma 2010.
- IDEM, *Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo e la filosofia del nome*, SE, Milano 2019.
- M. GARDINALI, *Da Avicenna ad Averroè: "Questiones super librum De Anima"*, Oxford 1250 ca. (ms. Siena Com. L. III. 21), «Rivista di Storia della Filosofia» XLVII (1992) 2, pp. 375-388.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927.
- IDEM, *Being and Time* (trad. J. Macquarrie – E. Robinson), Harper & Row, New York 1962.
- IDEM, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- IDEM, *L'origine dell'opera d'arte*, Marinotti, Milano 2000.
- IDEM, *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 99: Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947-1950)*, Peter Trawny (Herausgeber), Klostermann, Frankfurt am Main 2019.
- F. RAHMAN, *The Philosophy of Mullā Sadra*, SUNY Press, New York 1975.
- C.C.W. TAYLOR (ed.), *The Atomists. Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, University Press of Toronto, Toronto 2010.
- L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e Conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967.
- IDEM, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Milano 2009.