

La metafora trascendentale

Lorenzo Palombini

Laureato in filosofia presso l'Università di Torino, ha discusso nel 2019 la sua tesi di dottorato dal titolo "Metafora e realtà" presso l'Università degli Studi di Perugia. Ha pubblicato su Philosophy Kitchen articoli sulla schismogenesi batesoniana, sul cyberpunk e sulla filosofia di Enzo Melandri.

palopalombini.lorenzo@gmail.com

Metaphors are as old as time, yet metaphor studies have recently undergone new and exciting developments. This article aims at questioning the logical and epistemological status of metaphors, adopting a critical approach toward classical metaphor theory and exposing a deeply rooted anti-metaphorical prejudice in the history of philosophy. The paper suggests a new way of conceiving of metaphors by drawing on cybernetic epistemology, which allows to widen the scope of the metaphorological discourse.

29

Polisemia metaforologica

A seconda dello strumentario utilizzato, dell'ambito disciplinare coinvolto, della serie di questioni sollevate, è possibile parlare di metafore, e di metafora, in molti modi. Ciascuna tematizzazione della metafora – estetica, semiotica, psicologica, retorica, linguistica, antropologica o filosofica che sia – si determina a partire da una diversa serie di interessi e presupposti teorici definiti dal contesto specifico della disciplina stessa, cosicché la ricerca di precisione e di efficacia entro ciascun approccio aumenta la polisemia del termine di partenza.

È facile esemplificare questo fenomeno attraverso esempi: si può chiamare metafora un fenomeno linguistico, un particolare tipo di proposizione caratterizzata dall'utilizzo inconsueto di un nome, oppure riferirsi con lo stesso termine piuttosto al processo cognitivo attraverso il quale l'essere umano produce o interpreta metafore testuali. Attraverso la teoria dell'informazione possiamo studiare la metafora come dispositivo semiotico in senso lato, le cui strutture fondamentali sono riconoscibili al di là della sfera della comunicazione umana. [1]

Lo spettro di fenomeni che cadono sotto il termine metafora si fa ancora più complesso se si introduce una distinzione fra ontogenesi e filogenesi della metafora, che la riguarda sia come fenomeno linguistico che come fenomeno cognitivo.

A livello ontogenetico, sul piano del linguaggio chiamiamo la metafora la singola espressione metaforica, e sul piano della cognizione il processo che porta alla comprensione di questa: questo tipo di impostazione ha il vantaggio di produrre un "oggetto" metaforico testuale o un processo cognitivo metaforico tangibile, studiabile empiricamente ed analizzabile statisticamente.

A quello che potremmo chiamare livello filogenetico, si tratterà piuttosto di individuare quelle stratificazioni del linguaggio e del pensiero delle quali l'istanza metaforica non è che una manifestazione. Non si tratta dunque di capire che genere di cosa sia una metafora, ma di comprenderne la possibilità e la necessità. Potremo allora riconoscere la singola metafora come l'emersione di una tendenza metaforica che percorre più o meno larvamente il linguaggio, il pensiero e il comportamento umano.

Alla costruzione scientifico-statistica di un oggetto di studio testuale, si sostituisce in questo caso l'indagine delle precondizioni metaforiche del linguaggio e del pensiero, addentrandosi così in un *trascendentale metaforico* la cui operatività non si limita ai luoghi esplicitamente metaforici della nostra espressione linguistica, ma coinvolge la nostra concezione del linguaggio e del pensiero nella sua interezza.

La metaforologia blumentberghiana costituisce un esempio di questa prospettiva: le metafore assolute alle quali l'essere umano si affida, nel tentativo di comprendere una realtà la cui complessità e ricchezza eccedono le sue risorse cognitive, costituiscono secondo Blumenberg la meta-dinamica dei concetti centrali della tradizione filosofica, così che la metafora si trova ad essere non tanto il fenomeno osservato, quanto il noumeno il cui movimento sotterraneo rimane riconoscibile nell'evoluzione della concettualità che attraverso essa si sviluppa e può essere letta. In altri

[1] Il riferimento obbligato in questo ultimo caso è alla Biosemiotica, disciplina che deve molto agli stessi creatori della Conceptual Metaphor Theory, e in particolare a Lakoff. Nel contesto della biosemiotica, la comunicazione e il "linguaggio" non hanno più a che fare unicamente con il linguaggio umano, ma con la formazione di codici come il DNA, che si replicano senza riferirsi necessariamente a un emittente o a un ricevente concepiti come soggetti coscienti.

termini, la metafora assoluta non compare sullo sfondo del linguaggio, ma costituisce essa stessa lo sfondo che ci permette di studiare la comparsa e la trasformazione di una concettualità, determinandone la coerenza e le rivoluzioni. [2]

Espresso in un lessico disciplinare radicalmente eterogeneo a quello della metaforologia blumenthaliana, un rovesciamento analogo e un'analoga generalizzazione si ritrova nella Conceptual Metaphor Theory iniziata da Lakoff e Johnson, che fa della metafora uno strumento trasversale, esaminandola non solo nel campo del linguaggio, ma nell'interazione dell'individuo nel mondo e nello strutturarsi della sua esperienza.

Nell'epoca contemporanea gli studi sulla metafora, da sempre prolifici e disparati, hanno dimostrato una nuova produttività, corroborata dai contributi della pragmatica, della linguistica cognitiva, della psicologia, dell'antropologia. Questa convergenza di approcci sembra segnalare la metafora come un tema capace di divenire punto di incontro di discipline e repertori teorici differenti. Perché questo incontro sia produttivo si dovrà in primo luogo rendere espliciti quegli elementi che attraversano e le coinvolgono in uno sforzo collettivo, ma questa ambizione sintetica non può esimersi dal considerare anche gli attriti fra i *presupposti* dei diversi approcci teorici e le conclusioni alle quali ci conducono i loro progressi.

Evocando una complessità che eccede i campi specifici e li induce a riferirsi gli uni agli altri, la metafora è un tema perfetto per il rilancio di un olismo metodologico che sappia riequilibrare la tendenza contemporanea alla specializzazione diasporica delle discipline. Esso rischia di scontare la stessa tendenza nella forma di una riemersione di quelle contraddizioni che la prudente suddivisione degli ambiti poteva mantenere larvate. Come spesso accade a quelle contraddizioni che si muovono *fra* i saperi, si tratta di contraddizioni difficili da risolvere all'interno di un paradigma disciplinare, dal momento che ciascun paradigma ne impedisce l'emersione, ma che possono essere messe a tema solo attraverso una tematizzazione che coincida con la critica delle epistemologie coinvolte.

Sintesi filosofica

Dal punto di vista della filosofia, partecipare allo sforzo multidisciplinare evocato nel paragrafo precedente significa evidentemente rendere conto del rapporto fra la metafora da un lato, e il pensiero, la mente, l'esperienza, il linguaggio dall'altro, ovvero rilevare i risultati relativi alla metafora delle discipline specifiche che tematizzano ognuno di questi aspetti, per sottolinearne la significatività in senso più generale.

A un livello più profondo, l'operazione sintetica e omogeneizzante alla quale la filosofia è chiamata dovrà rivolgersi al rapporto fra ontologia ed epistemologia. Secondo uno *hysteron proteron* aristotelico, ciascuno di queste nozioni fondamentali si deforma e si problematizza nella misura in cui viene portata al suo limite, e al tempo stesso tale problematizzazione segna la possibilità di una nuova consapevolezza.

Non è mai stato semplice per la filosofia arrivare a questa resa dei conti: come ha messo in luce Melandri nel suo monumentale trattato

[2] La nozione di una metadinamica dei concetti nasconde una critica del concetto di fondazione del pensiero. Se *al fondo* non vi è ciò che è più solido, ma piuttosto un magmatico slittamento di metafore la cui emersione sul piano del pensiero è sempre parziale e prospettica, e dunque destinata a rovesciarsi nel suo opposto, l'ambizione alla fondazione definitiva si rivelerà illusoria.

sull'analogia *La linea e il circolo*, nella tematizzazione della razionalità analogica è coinvolta un'archeologia del pensiero che deve ritrovare lo sviluppo di tale razionalità in duplice veste: da un lato, nel modo in cui da sempre l'analogia costituisce un aspetto ineliminabile del pensiero filosofico, dall'altro, nel modo in cui da sempre il pensiero filosofico si qualifica come *altro* dal pensiero analogico e metaforico.

La filosofia della metafora implica un'analisi della filosofia in senso quasi psicoanalitico: non si tratta di un'analisi che lascerà indifferente chi la compie subendola, anzi richiederà un ritrovarsi della filosofia *fuori di sé*, uno spiazzamento, deterritorializzante o riflessione corrosiva che dovrà portare alla luce l'inconscio filosofico sfidando le forze della rimozione ancora attive intorno alla cicatrice di una ferita arcaica.

Operativamente, si tratta di praticare una lettura trasversale dello sviluppo storico della filosofia, seguendo una linea eterogenea e a tratti sotterranea, e prestando attenzione alle resistenze e alle alterità che ogni tentativo di sintesi filosofica produce e rimuove. D'altra parte, è proprio attraverso questo incessante *ritorno* su sé stessa, che è insieme critica, decostruzione e riconcettualizzazione che la filosofia procede marciando sul posto, vale a dire in profondità.

Per attribuire il giusto peso filosofico agli sviluppi del pensiero metaforologico – e alla svolta metaforica nelle scienze cognitive, linguistiche, semiotiche e psicologiche – la filosofia dovrà dunque tornare sul luogo del suo trauma originario, ovvero alla prima definizione, aristotelica, di metafora.

La metafora e il suo altro

La nozione aristotelica di metafora si presenta in primo luogo attraverso una opposizione assiale: quella fra *letterale* e *metaforico*. Benché la questione della possibilità di un linguaggio perfettamente letterale – che da un punto di vista retorico potrebbe essere definito *grado retorico zero* – sia stata più volte sollevata, occorre ripartire proprio da questa distinzione per qualificare il ruolo assegnato alla metafora fin dalla sua prima tematizzazione nel discorso filosofico, sottolineando il fatto che la metafora può essere riconosciuta come tale solo a partire dall'emersione della logica, ed è questa a fornire gli strumenti per la sua prima definizione. [3]

Un po' come la parola *barbaro* designa l'altro, qualificandolo proprio per la nostra ignoranza di ciò che egli dice – e la sua incapacità di farsi capire nel nostro codice – la parola *metafora* designa un nome che non funziona come un nome comune: una tale classificazione tuttavia può darsi solo laddove si sia già formulata una teoria del funzionamento "comune" del nome.

La metafora, a partire dalla sua etimologia, è qualificata come *spostamento*. Di cosa? In quale spazio? A partire dalla teoria classica potremmo rispondere che si tratta di uno spostamento del nome, nello spazio categoriale rispetto al quale lo spostamento riceve le sue coordinate: è proprio l'*ordine* del linguaggio a garantire la riconoscibilità delle variazioni, e della metafora come tale. Non potrebbe essere altrimenti, dal momento che è proprio sulla semantica nominale che viene fondato il

[3] Di grado retorico zero si occupa ampiamente anche Paul Ricoeur, ne *la metafora viva*. Il filosofo francese ne evidenzia lo statuto di linguaggio-limite ideale, difficilmente esemplificabile data la presenza costante, anche minima, di uno scarto nella pratica effettiva del linguaggio. La stessa conclusione raggiunge il gruppo M di Liegi nella *Retorica generale*.

rapporto fra il pensiero e il linguaggio del quale la verità è uno dei possibili modi. Per sapere cosa significa *metafora* bisognerà saper riconoscere quando un termine non è impiegato *letteralmente*, e dunque presupporre una teoria generale del funzionamento del linguaggio – paradigma che ci permette anche di individuare e catalogare il suo negativo, ciò che lo esorbita e gli sfugge.

Non è detto che sul piano estetico, poetico, pragmatico tale fuga abbia risvolti negativi: la novità dell'espressione metaforica rende il discorso più piacevole e brillante, lo dota di qualità estetiche e persuasive che mancherebbero al discorso proprio o letterale, e l'interesse del retore e del poeta è riferito al linguaggio come ad uno strumento in grado di produrre effetti.

Fin dalla sofistica, una certa tradizione filosofica ha inteso esaltare questa efficacia del linguaggio, al prezzo di una certa relativizzazione della nozione di verità, che risulta anche essa coinvolta nel gioco degli *effetti* linguistici. Chi non è stato disposto a pagare questo prezzo – da Aristotele a Wittgenstein – ha spesso invece posto la costruzione di un linguaggio compiutamente logico e privo di effetti retorici come condizione per l'espressione della verità.

Questa distinzione dei campi, tuttavia, appare sospetta: l'eleganza e la persuasività della metafora, il suo statuto retorico-poetico mettono in ombra il suo rapporto con la logica e la semantica. Se confrontiamo l'eccezionalità della metafora rispetto a questi ambiti con quella di un errore, ci accorgeremo subito che laddove la proposizione mal formata logicamente è priva di senso, la metafora delinea un *sovrappiù* di senso, una occasionale estensione logico-semantica, una eccezione *positiva*, che reclama una altrettanto positiva tematizzazione.

La metafora aurorale

A partire dalla produttività logico-semantica della metafora, Aristotele è il primo a riconoscerle qualità eristiche: attraverso la metafora si mettono in luce aspetti ancora non colti della realtà. Si tratta di un errore felice, di uno strappo che permette di vedere oltre. Ma essa è anche vaga, imprecisa, evocativa. Nel rapporto precedentemente evocato fra linguaggio e pensiero, essa è sia la traccia di una carenza del linguaggio, sia lo strumento espressivo di un salto intuitivo nel pensiero, il segno di una precarietà e indefinitezza che caratterizza gli strumenti cognitivi e linguistici umani e nel contempo li consegna a una rivoluzione permanente in un orizzonte creativo e aperto.

Allontanarsi alla scoperta di ciò che si trova al di là dalla frontiera del *kurion onoma* tuttavia è pericoloso: si rischia di perdersi, e in definitiva la concezione aristotelica rimane in qualche senso legata a un imperialismo logico: dopo i viaggi degli esploratori arriveranno le recinzioni dei coloni, dopo i poeti, i filosofi, e infine gli scienziati.

Come sottolinea Derrida ne *La mitologia bianca*, secondo la tradizione del pensiero filosofico occidentale è proprio dalla cancellazione progressiva degli aspetti metaforici, da una erosione dell'aspetto immaginifico della metafora, che si dovrà pervenire alla generalità precisa e astratta del concetto, secondo una concezione razionalista la cui lunga e prolifica tradizione arriva fino a tempi recenti.

In questo senso la metafora può essere concepita come l'affioramento di una intuizione ancora pre-concettuale: essa si adatta al momento della prima scoperta, ancora non sistematizzata, di alcuni aspetti della realtà. Si spiegherebbe così anche la funzione pedagogica della metafora, nella misura in cui essa deve *condurre* al concetto, e *illustrarlo* a chi – bambino, selvaggio – non ha ancora piena padronanza degli strumenti propri della razionalità concettuale. Le mitologie e le storie che si raccontano fra loro i popoli cosiddetti primitivi, e le storie che si raccontano ai bambini, avrebbero dunque in comunque la stessa funzione, espressa nel primo caso in relazione all'evoluzione culturale, nel secondo caso a quella individuale. [4]

Non si potrà dire, tuttavia, di aver ottenuto una solida comprensione della realtà fino a che essa non avrà ricevuto un suo nome proprio, tramite una serie di definizioni, vale a dire un linguaggio *oggettivo*. Secondo questa concezione del pensiero e del linguaggio – della quale esistono numerose versioni, più o meno raffinate, da Leibniz a Vico a Wittgenstein – questo si sviluppa dalla concretezza delle prime forme alla metaforicità del mito e della poesia fino ad uno stadio di esattezza scientifica caratterizzato dalla precisione di un calcolo concettuale.

La metafora, fenomeno aurorale, scompare per lasciare spazio al concetto sia nel caso della cataresi – in cui un nome venga utilizzato in modo nuovo, per nominare qualcosa che – ancora – non ha un nome proprio, sia nel caso del suo impiego didattico, quando il discente sia finalmente in grado di lasciarsi alle spalle l'illustrazione metaforica a favore di una comprensione astratta e concettuale. Il processo attraverso il quale una metafora smette lentamente di esserlo è descritto da Derrida come erosione della figura, da Ricoeur attraverso la distinzione fra metafore "vive" e metafore "morte". Possiamo considerare questa erosione o morte delle metafore come un progresso verso la concettualità che gradualmente le sostituisce non avendone più bisogno, oppure come uno scioglimento delle metafore stesse nello strato subliminale dell'inconscio linguistico, dove non sono più riconoscibili come tali. In entrambi i casi gioca ancora la figura della metafora come infanzia del linguaggio.

Considerata come elemento cosmetico, o come linguaggio primitivo, la metafora rivestirebbe un ruolo accessorio rispetto ai compiti propri della filosofia: essa apparterebbe alla *superficie* del linguaggio, come sostituzione di un termine che mira a creare un determinato effetto espressivo, o alla *preistoria* di un linguaggio proprio. Ognuno di questi approcci, tuttavia, a partire dalla concezione di eccezionalità della metafora, manca di affrontare alcuni problemi di natura propriamente filosofica.

Se la metafora costituisce un'eccezione alle regole della semantica, e tali regole determinano – implicitamente o esplicitamente – la comprensione del linguaggio, come è possibile per l'essere umano comprendere una metafora? Sembra che laddove la metafora dal punto di vista di una teoria logica del linguaggio si presenti come eccezione, l'antichità e ubiquità del fenomeno metaforico rispetto all'emersione del linguaggio logico – ovvero corredato dalla consapevolezza del suo stesso funzionamento e dalla tematizzazione esplicita della legittimità del suo impiego

[4] Notiamo che in questo caso agisce il paradigma di una evoluzione teleologica e direzionata delle culture verso una maturità razionale-concettuale che corrisponde all'evoluzione della cultura occidentale ed europea nello specifico. Una lettura critica potrebbe vedere in questo paradigma nient'altro che la giustificazione di un paternalismo imperialista della cultura europea verso il suo "altro" selvaggio: tale lettura critica è a sua volta resa possibile dalla relativa crisi "post-moderna" del suddetto paradigma.

– debba invece indicare quest’ultimo come eccezione. [5]

Possiamo individuare in quella denominata da Max Black concezione *sostitutiva* della metafora una espressione più recente – e più nettamente formulata – dello stesso pregiudizio antimetaforico in filosofia, e d’altronde essa va incontro ben presto a un paradosso analogo: se il nome è tale solo in quanto segno che si riferisce a qualcosa, come può il nome stesso cambiare referente, ed essere ugualmente compreso? E in che senso la metafora – intesa come una eccezione rispetto alla semantica consueta – può essere compresa *prima* che questa semantica sia effettivamente stabilita, nel caso della catacresi?

La soluzione di Black a questi problemi, espressa nella forma della teoria *interattiva* della metafora, prevede che il senso della metafora sia dato dall’*interazione* fra il termine metaforico e il resto della proposizione. La teoria di Black ha implicazioni radicali rispetto alla semantica di un termine, il cui senso è distribuito nel complesso dei luoghi comuni associati ad esso, così che risulta possibile la selezione dei sensi rilevanti nel contesto della proposizione: essa infatti mette in luce il fatto che qualcosa succede *nel* linguaggio e *al* linguaggio, ovvero che il *presupposto* del codice è a sua volta il *prodotto* di un processo che la logica manca perlopiù di mettere a tema.

Questo passaggio fondamentale dalla corrispondenza nome-oggetto, significato e significante, al rapporto fra due sistemi complessi di associazioni mentali, la cui giustapposizione genera risonanze e nuove associazioni fa proliferare il significato, rimuove ogni mistero dalla produttività semiotica della metafora, a costo tuttavia di rendere definitivamente complesso lo statuto della logica del linguaggio, ovvero di scuotere da cima a fondo il presupposto di una semantica nominale: non si potrà più dire una volta per tutte quale cosa un nome significhi senza evocare una pluralità e una dinamica.

Autocritica filosofica

Ecco dunque il nocciolo del problema metaforico, per quanto riguarda la filosofia: nel tentativo di accomodare la presenza inquietante della metafora, la riflessione filosofica sul linguaggio sarebbe infatti tenuta a rivalutare lo statuto della logica rispetto al linguaggio, e segnare la sconfitta definitiva di una certa ambizione logicista. [6]

La tradizione della logica impiega non a caso una metafora giuridica quando essa parla di *leggi*. Di che genere sono queste leggi? Laddove le si declini come leggi di natura, ci avviciniamo ad una analisi del cosiddetto linguaggio naturale, dunque scivolando nella teoria degli atti comunicativi e della pragmatica. Se le intendiamo come leggi del pensiero, dovremo specificare che non si intende con ciò in senso psicologico, ma come svelamento della razionalità intrinseca del pensiero, ovvero come leggi in base alle quali esso risulta legittimo o illegittimo.

Rispetto a ciascuno dei campi che si occupano di pensiero o di linguaggio, la logica ha inteso distinguersi

[5] Nello stesso senso, è bizzarro come la coscienza presuma di ritrovare in sé stessa, fin da Cartesio, un “primo” irriducibile, quando allo stesso tempo essa si presenta come fenomeno ultimo e piuttosto eccezionale dal punto di vista evolutivo. L’uomo “misura di tutte le cose” è al tempo stesso sempre fuori posto nel mondo che pretende di misurare.

[6] Nel parlare genericamente di “logica” ci riferiamo non tanto al campo degli studi logici, la cui varietà straordinaria abbraccia logiche fuzzy, adattive, intuizioniste tali da sfidare i presupposti fondamentali della logica classica, ma invece intendiamo riferirci al “polo” logicista del pensiero al quale si oppone l’analogico. In questo senso, i tentativi sopra descritti muovo dalla logica, dal suo strumentario formale, e ne ridefiniscono la potenza esplicativa rispetto ai fenomeni analogici. La bi-logica di Matte Blanco rappresenta una delle punte più avanzate nell’utilizzo degli strumenti formali per riferirsi non solo alla coscienza, ma anche al suo rapporto con l’inconscio. Incidentalmente, la simmetria

soprattutto in ragione del suo rapporto con la *verità*. Ad essa non interessa il linguaggio *in generale* o nel suo aspetto materiale, ma nello specifico il linguaggio che può dire la verità, il pensiero che può pensarla, e le regole di quei procedimenti induttivi e deduttivi che ad essa possono condurre. Questa autodefinizione, se ha il vantaggio di ovviare al fatto che il linguaggio e il pensiero non siano quasi mai logici, ha lo svantaggio di riferirsi ad un *dover essere*, a una deontologia veritativa indipendente dalla consistenza ontologica del linguaggio naturale.

Per chi voglia riferire il discorso logico al fenomeno del linguaggio esistono diversi modi di concepire il rapporto fra l'essere del linguaggio come fenomeno umano, e il suo *dover essere* logico. Si può ritenere che la logica sia da qualche parte nascosta sotto il linguaggio, o ritenere che la logica costituisca un *programma* di razionalizzazione del linguaggio e del pensiero, più che uno svelamento della sua razionalità intrinseca.

Una prospettiva che intende mantenere la priorità della logica sulla metafora, e al tempo stesso riconoscere l'irriducibilità della seconda alla prima, può infatti accettare un compromesso teleologico: che la logica di un linguaggio *proprio* sia non tanto il presupposto necessario, quanto l'obiettivo finale di una evoluzione del linguaggio nel senso di una sempre maggiore precisione e oggettività. Un progetto simile sottende lo sforzo di una *terapia* del linguaggio nel senso wittgensteiniano, come chiarificazione progressiva delle ambiguità e delle vaghezze che esso contiene con gli strumenti della logica.

Questo sforzo incessante andrebbe di pari passo con la conoscenza umana del suo mondo: a partire dalla vaghezza originaria, poetica e mitica, che precede il manifestarsi di una coscienza interrogante filosofica e le fornisce i primi strumenti, la filosofia – e la scienza che ne costituisce una ramificazione specializzata – dovrà porre questioni dirimenti, e attraverso la sua attività costruire un linguaggio di crescente precisione, fino all'orizzonte finale di una *Mathesis universalis* nella quale l'articolazione del linguaggio sia in grado di replicare esattamente quella dell'essere. Questo stadio finale tuttavia rimane finora – e rimarrà presumibilmente per sempre – fra i *desiderata* filosofici. In questo senso, si potrebbe dire che la metafora non costituisce un elemento marginale/emarginato per la filosofia, quanto la condizione della sua originaria impossibilità, secondo il *topos* dell'emersione della filosofia dall'epoca dei miti e delle storie, delle quali ancora esse si nutre, e dalle quali essa tuttavia deve emanciparsi per essere propriamente filosofia.

Wittgenstein ha immaginato nel suo *Tractatus logico-philosophicus* questa emancipazione nella forma di un linguaggio puramente logico, ovvero corrispondente alla *forma* del pensiero e della realtà. [7] Nello stesso *Tractatus* si mette in luce tuttavia l'altro aspetto del linguaggio, di linguaggio nel quale *già* parliamo e pensiamo e nel quale siamo immersi.

Wittgenstein osserva che

L'uomo possiede la capacità di costruire linguaggi, con i quali ogni senso può esprimersi, senza sospettare come e che cosa ogni parola significhi. - Così come si parla senza sapere come i singoli suoni siano prodotti. Il linguaggio comune è una parte dell'organismo umano, e non meno

logica di un linguaggio o pensiero in Matte Blanco corrisponde al tasso di metaforicità in quel linguaggio o pensiero.

[7] Nel *Tractatus* di Wittgenstein viene descritto un linguaggio nel quale le proposizioni *rappresentano* lo stato di cose: l'equipotenza di linguaggio e realtà diventa così il presupposto di un linguaggio dotato di senso. Bateson, all'opposto, prende le mosse dalla massima di Korzybsky secondo la quale *la mappa non è il territorio*, ovvero dalla negazione in linea di principio di questa equipotenza. In questo senso, Bateson si inserisce nella schiera dei costruttivisti, la

complicato di questo. È unanimemente impossibile desumerne immediatamente la logica del linguaggio.

Il linguaggio traveste il pensiero. Lo traveste in modo tale che dalla forma esteriore dell'abito non si può inferire la forma del pensiero rivestito; perché la forma esteriore dell'abito è formata a ben altri fini che al fine di far riconoscere la forma del corpo. (Wittgenstein 1922, 42)

cui riflessione pone per principio la distinzione fra il mondo per come esso è – la realtà *in se* – e ogni possibile rappresentazione di esso, sottolineando come ogni rappresentazione debba venire *prodotta*.

Il linguaggio di cui si parla in questa proposizione, ovvero il linguaggio naturale, viene costruito dagli esseri umani in modo inconsapevole, ignorandone lo statuto logico. La possibilità che un'operazione di simile complessità possa essere compiuta inconsapevolmente non deve suscitare meraviglia: operazioni chimiche assai complesse avvengono nel nostro stomaco, reni, cistifellea senza richiedere da parte nostra alcuna conoscenza al riguardo. Eppure rispetto al linguaggio, inteso come parte dell'organismo umano, si pone un problema che non riguarda altre parti di tale organismo, dal momento che è proprio attraverso il linguaggio che l'essere umano intende prendere coscienza del mondo e di se stesso, e articolare questa coscienza in termini comprensibili ad altri, così da determinare il paradosso di una produzione *inconsapevole* di consapevolezza.

In tal senso, la filosofia si caratterizza come disciplina costitutivamente *incompiuta*, che emerge contemporaneamente all'*aspirazione* a una razionalizzazione, e si sviluppa nel tentativo di portarla a termine – termine che potremo riscontrare in quella scienza ultima e sistematica della realtà della quale la filosofia incarna la necessità e l'incessante ricerca. Essa dipende da una volontà di sapere costitutivamente frustrata, e si misura sempre da capo con la latitanza del suo termine ultimo. Possiamo convincercene d'altronde osservando il rapporto che essa intrattiene con i saperi che da essa si autonomizzano: la filosofia può farsi ancella della teologia, della scienza o di qualunque altra forma il sapere pretenda di assumere nella sua forma compiuta – a seconda dell'epoca – ma la sua stessa esistenza e necessità, il repertorio di quesiti irrisolti e paradossi insoluti che essa conserva testimonia dell'incompletezza di queste forme.

A tale esigenza insoddisfatta – che rovesciata si riflette nell'ideale di un sapere dotato di autosufficienza e *autodikia* – risponde in qualche modo l'evoluzione di linguaggi tecnici, specifici ed oggettivi, la quale tuttavia attraverso una progressiva definizione del campo di studi e dei fenomeni tematizzati: le scienze regionali saranno dunque in grado di rendere conto della propria semantica proprio perché hanno rinunciato a dire l'essere *in generale*, e sono dunque in grado di delimitare il proprio campo, riducendo l'ambiguità a costo della propria universalità, e dunque inaugurando una *Mathesis* unicamente al patto che questa rinunci a valere *Universalis*. [8]

Per quanto riguarda la metafora, possiamo leggere l'idea di *progresso* filosofico, rispetto al quale la filosofia analitica contemporanea si muove nel solco tracciato da Vico: una concezione teleologica ed evolutiva del linguaggio che muove dalla concretezza all'astrazione, dalla figura al concetto, passando per epoche successive, nel senso di una *storia ideale* che costituisce il canovaccio di ogni progresso umano nel senso della civiltà.

Nella misura in cui pensa se stessa come produzione

[8] La diaspora e ramificazione dei linguaggi tecnici segue da un lato un'esigenza di esattezza scientifica e dall'altro il principio della divisione del lavoro, che nel produrre campi disciplinari differenziati elude, più che risolvere, il problema dell'ambiguità del linguaggio rispetto ai suoi concetti primitivi. Così ad esempio, si dà una molteplicità di nozioni funzionali di "mente" dal punto di vista psicologico, cognitivo-comportamentale, neurologico, psicoanalitico, ecologico, e così via. Se da un lato dunque ciò

di una razionalità concettuale, la filosofia si assume il compito di superare e sostituire i modi ingenui, irriflessi e inconsci di una cultura magico-religiosa intessuta di metafore – concezione che è tipica dell’illuminismo, ma le cui conseguenze interessano l’intero sviluppo della modernità e il ruolo strategico della filosofia nel costituirla – e di conseguenza quello di *ridurre* la metafora al suo altro, ovvero alla logica. In questo senso, fanno parte dei discorsi che confortano e rinforzano il privilegio della logica sulla metaforologia quelli che indagano la natura dell’eccezione metaforica, lo scarto retorico che essa introduce nella norma logica del linguaggio, la barbie seducente e pittoresca della metafora.

Per rendere conto della metaforologia come disciplina filosofica, vale a dire per rivoluzionare la posizione di marginalità alla quale essa è consegnata dalla storia del pensiero logicista a partire da Aristotele, ed evidenziare il modo in cui esso viene superato dalla teoria contemporanea della metafora, occorre riaprire una tematica arcaica rispetto alla quale Aristotele rappresenta già una sistemazione, e che riguarda gli assi fondamentali della dialettica filosofica.

Lo stesso e il differente

Per riformulare l’eccezionalità della metafora rispetto a quello che abbiamo definito approccio “logicista” allo studio del linguaggio, è utile a questo punto riferirci a una polarità concettuale che appartiene allo sviluppo scolastico della logica, ovvero quella fra elementi categorematici e sincategorematici nel linguaggio.^[9] Da un lato, avremo quei termini che *si riferiscono* a qualcosa, come i nomi, aggettivi, verbi, dall’altro, quegli operatori logici dai quali dipende la sintassi del linguaggio.

Gli uni, sono definiti dal proprio riferimento: in questo senso, un nome ha senso se *corrisponde* a una cosa. Essi puntano *fuori* dal linguaggio, verso cose, eventi, proprietà *reali*. Gli altri sono definiti dal proprio uso: l’operatore logico si definisce attraverso le condizioni della sua introduzione ed eliminazione: se è vero che A e B, allora è vero che A, ed è vero che B. Questo genere di implicazioni mostrano che gli elementi sincategorematici si risolvono nella relazione fra proposizioni, e che la loro definizione è *formale* nella misura in cui non riguarda i termini categorematici di volta in volta implicati dalle incognite A e B – proprio questa indifferenza della logica per il contenuto permette in linea di principio di usare simboli che rappresentano qualunque proposizione.

La distinzione nel linguaggio fra elementi categorematici e sincategorematici è sovrapponibile a quella fra semantica e logica: degli uni si delinea infatti una definizione semantica, degli altri una definizione puramente logica. In altri termini, si può dire che se i termini categorematici si riferiscono a realtà extralinguistiche gli elementi sincategorematici si limitano a significare relazioni fra quelle parole e proposizioni che compaiono nel linguaggio.

Finora, parlando dell’idea di filosofia come costruzione di una razionalità concettuale che può fare a meno di metafore e immagini poetiche, non abbiamo fatto cenno a questa distinzione: il linguaggio esatto di cui

assolve gli specialisti dal pronunciarsi in ultima istanza sulla nozione primitiva di “mente”, l’ambiguità inizia a muoversi *fra* i paradigmi e inibisce l’integrazione fra i saperi. Ciò rimanda le questioni fondamentali riguardanti i concetti essenzialmente vaghi ad una essenziale precarietà, che il relativismo statuisce, il dogmatismo puntella, il costruttivismo esalta.

[9] Si tratta di una distinzione la cui origine nel pensiero scolastico rimane in parte oscura. Potremmo farla risalire all’opera di Guglielmo di Sherwood intitolata appunto i *Syncategoremata*.

parlavamo infatti intendeva far convergere la determinazione assoluta nei due campi: una semantica compiuta in cui sia esattamente definito ciò a cui ogni termine si riferisce, una logica assoluta in cui si possa determinare esattamente la *forma* del linguaggio.

Osservando più da vicino il rapporto fra logica e semantica, tuttavia, possiamo rilevare che esso non è esente da paradossi, anzi che costituisce esso stesso un paradosso fondamentale per comprendere la necessità della svolta filosofica, e la corrispondente crisi del progetto logicista. Per formulare questo paradosso ricorriamo alla nozione melandriana di *chiasma logico-ontologico*, che egli utilizza per effettuare un taglio sottile eppure decisivo nella nozione di *identità*.

Riprendendo l'esempio che Melandri riprende da Quine, possiamo pensare a un insieme di parti organizzato, come ad esempio una casa fatta di mattoni individuali: se mi è possibile pensare con gli *stessi* mattoni costruire – dopo aver necessariamente distrutto la casa - un *altro* edificio, mi è altrettanto possibile pensare di costruire con *altri* mattoni lo *stesso* edificio, ovvero un edificio della stessa forma. Altrettanto noto ai filosofi è l'esempio della nave di Teseo, che sostituendo via via i suoi componenti con *altri* mantiene tuttavia la sua forma complessiva.

Parlando di un complesso, ci riferiamo all'identità sostanziale degli elementi, o all'identità formale dato dalle relazioni fra elementi che possono individualmente venire sostituiti? La nozione di identità, in altri termini, può essere intesa in senso logico-formale, o in senso semantico-ontologico, e l'alternativa è ricca di conseguenze.

Possiamo esemplificarle e generalizzarle chiamando in causa due opzioni filosofiche radicalmente eterogenee che segnano in qualche modo l'origine della filosofia: da un lato l'essere parmenideo, che fa scomparire ogni molteplicità nell'unità inconcussa di un essere univoco, dall'altro, il divenire eracliteo, che riconosce come unica realtà il Logos, inteso come relazione costitutiva fra gli opposti che incessantemente si trasfigurano gli uni negli altri.

Nei termini che abbiamo finora utilizzato, dovremo dire che la posizione parmenidea è radicalmente ontologica: il suo essere è *lo stesso* al di là di ogni possibile trasformazione della sua forma, tanto che il compito del filosofo è quello di trascendere la mutevolezza della forma stessa nella direzione di ciò che permane. La posizione eraclitea, d'altronde, è radicalmente logica: nel rovesciarsi continuo di ogni cosa nel suo opposto, ciò che permane è la *forma logica* dalla quale questa opposizione dipende. La sua *ortoepia*, ovvero la teoria dei *veri nomi*, non assume l'esistenza di *veri oggetti* ai quali questi debbano corrispondere: il nome eracliteo corrisponde all'opposizione stessa, così da significare la *coincidentia oppositorum* sul piano logico. Non può esservi vero senza falso, luce senza buio, e così via, dal momento che solo attraverso la differenza e l'opposizione ciascuno dei due poli riceve un senso.

Entrambe le opzioni conducono tuttavia al paradosso: dovremo affermare, con Parmenide, che il mutamento, la differenza, la molteplicità dei fenomeni non sono che illusioni? oppure accettare, con Eraclito, che non si dia permanenza alcuna al livello degli oggetti?

La decostruzione di questa opposizione logico-ontologica ci porta a definire l'ambiguità dell'identità non nel senso di una alternativa, ma nel senso di una polarità che include al suo interno uno spettro continuo.

Nel mondo che abitiamo, gli oggetti si trasformano costantemente rispetto alla forma e agli elementi, di modo che la loro identità con sé stessi è sempre l'indice di una soggettivazione in continua transizione piuttosto che la marca di un possesso stabile e definitivo, una oscillazione che, perlopiù inavvertitamente, comprende il piano formale e quello ontologico.

L'operazione che sta alla base della formulazione melandriana del chiasma trascendentale segue questa linea, e include la logica e la semantica in un rapporto inversamente proporzionale quanto alla loro determinatezza: fra i linguaggi nei quali la logica è più determinata, la semantica diviene progressivamente indeterminata, e viceversa.

Il chiasma logico-ontologico risulta così cruciale nel dirimere i rapporti fra ontologia e logica nel discorso melandriano, articolando lo spazio trascendentale dei linguaggi possibili a partire dai due assi logico e ontologico. Al limite, il linguaggio logico non parla di nulla, all'altro limite, l'essere non può più essere detto.

L'insistenza sul tema metaforico, tuttavia, ci consente di immaginare uno spazio "di mezzo" che insieme rende conto della proliferazione dei linguaggi e insieme permette di riferirli gli uni agli altri non secondo la sintesi – le condizioni di possibilità reciproca – ma secondo il discorso trascendentale negativo delle condizioni reciproche di *impossibilità* intesa come indeterminazione.

All'idea che la metafora sia un segno categorematico difettivo o anomalo, alla vaghezza che essa introduce nella semantica del discorso, corrisponde una produttività che appartiene al campo sincategorematico. Anche nella prospettiva che Lakoff introduce è una situazione – un sistema caratterizzato da relazioni fra elementi – a essere "mappato" su un'altra situazione. Ciò che una metafora *trasferisce* non è un nome, ma una *logica*.

Passiamo così da una concezione dicotomica a un'interdipendenza trasformativa: la metafora si presenta allora come spazio intermedio e trasformativo fra semantica e logica, il fenomeno transdimensionale del quale non si può rendere conto in termini puramente logici o puramente ontologico-semantici, ma che proprio per questo diventa la chiave di volta per riferire l'uno all'altro questi piani.

La metafora trascendentale

La concezione kantiana del trascendentale ci fornisce la superficie di contrasto ideale per delineare la rilevanza della trasformazione che abbiamo annunciato, data la statura paradigmatica del pensiero kantiano e la sua emblematicità rispetto al programma razionalista di una *fondazione* del sapere.

Nella concezione kantiana, il trascendentale *puro* precede il contenuto del sapere, e ne determina le condizioni di possibilità. In questo senso, la prospettiva kantiana stabilizza la sua asimmetria: la distinzione fra a-priori e a-posteriori non ammette rovesciamenti. Proprio la purezza del primo e la sua indipendenza dal secondo garantisce la possibilità di fondare un sapere trascendentale, di definire *a priori* la legittimità di un sapere e i limiti di tale legittimità.

Rispetto ad essa, la concezione metaforica del trascendentale

propone un cortocircuito cruciale: che l'*a posteriori* possa diventare a sua volta *a priori*, ovvero la fondazione di un trascendentale empirico. In questo senso, dovrà allora dirsi che le condizioni di possibilità dell'esperienza si danno non una volta per tutte, simultaneamente alla coscienza, ma invece nello sviluppo e nella stratificazione che costituisce il contesto dell'esperienza stessa. In questo senso si sono mosse le ricerche volte alla naturalizzazione del kantismo, come ad esempio quella di Lange, e l'epistemologia storica francese a partire da Bachelard: le une a partire dalle strutture fisiologiche e biologiche implicate nell'esperienza, l'altra alla ricerca delle condizioni reali storiche della produzione delle conoscenze scientifiche.

Una teoria che risponde a questo requisito, presentando l'*a priori* e l'*a posteriori* come stratificazione logica che si costituisce a partire dal flusso dell'esperienza, è anche presente nella teoria dei livelli logici di Bateson. In essa ogni livello logico costituisce l'implicito di ciò che si trova a livello logico inferiore, e a sua volta implica ciò che si trova su un livello logico superiore, così che ciò che si trova a livello logico superiore determina il senso di ciò che si colloca a livello logico inferiore, e ogni atto comunicativo è inserito in una serie di cornici contestuali rispetto alle quali può produrre un attrito, risultando in paradossi e doppi vincoli.

Per spiegare il modo in cui tale stratificazione viene a formarsi, Bateson prende le mosse dal concetto di informazione, che secondo la sua definizione è nient'altro che "differenza che fa differenza", dal momento che essa riferisce necessariamente una complessità, una molteplicità, una variazione a un'altra variazione. La trasmissione di una informazione non implica la sua *identità* nel senso materiale o elementare – un *qualcosa* – ma la sua *identità* nel senso formale, vale a dire il fatto che una differenza possa essere pensata come *trasformata* di un'altra differenza: una nozione di identità derivata, che coinvolge irrimediabilmente la nozione di alterità, e si definisce proprio come corrispondenza fra differenze. Allo stesso tempo, tale identità *formale* non dipende da un codice preesistente: l'equipotenza delle differenze è data dal loro riferirsi le une alle altre, né è possibile stabilire la molteplicità di una differenza prescindendo da un'altra che possa selezionare delle soglie di variazione.

La strutturazione dei livelli nella comunicazione interviene laddove in un sistema si verifica un sistema di feedback – condizione attribuita da Bateson al funzionamento mentale – la differenza fa differenza *sul modo in cui* la differenza fa differenza. L'informazione che percorre l'intero ciclo, determinando un apprendimento – riflesso naturale e inconscio dell'essere umano – struttura i livelli a partire dalla ridondanza dell'informazione.

Lo sviluppo più interessante di questa linea teorica sta nel modo in cui la *struttura* dei livelli logici – la cui schematizzazione precisa d'altronde è impossibile, disegnando essi un *campo* del quale la coscienza può occupare sempre e solo, più o meno ampiamente, un centro – appare come risultato di un flusso di differenza che incessantemente si traduce in *altra* differenza, ovvero si trascrive su differenti superfici le quali agiscono a loro volta da strumenti di iscrizione.

La ridondanza è intensità senza unità di misura, ordine della ripetizione che fa emergere la differenza, potenziale strutturante, dispositivo autopoietico.

La torsione teorica che abbiamo prodotto confrontando la posizione batesoniana con quella kantiana si riflette ed echeggia su alcuni dei temi

fondamentali della riflessione filosofica: in particolare, sul nesso della soggettività e su quello dell'identità.

Sul piano dell'identità, nella quale abbiamo già rilevato il taglio del chiasma logico-ontologico, si determinerà la distinzione fondamentale fra due epistemologie. Da un lato, l'epistemologia ontologica, tesa a spiegare le ragioni di ciò che esiste in quanto esiste. Dall'altro, l'epistemologia cibernetica la cui concettualità non esibisce *ragioni* ma *vincoli*. La teoria dell'evoluzione ci fornisce un esempio di quest'ultima: essa non tematizza la *causa* di una particolare mutazione responsabile della comparsa di una specie o caratteristica genotipica – le mutazioni si presuppongono casuali – ma piuttosto la selezione esercitata dall'ambiente che determina il successo evolutivo di alcune specie o di alcuni caratteri rispetto ad altri.

In questo senso, la teoria contemporanea della metafora non concepisce il senso in modo causale – in che modo un termine che *ha* un senso può riceverne uno nuovo, il problema posto ad esempio dalla teoria sostitutiva della metafora – ma piuttosto in modo cibernetico: ovvero il problema della *determinazione* del senso a partire da uno stato di indeterminazione e pura potenzialità, ovvero pura differenza che può diventare informazione solo laddove essa viene riferita ad una seconda differenza.

Conclusioni

La rivoluzione filosofica implicata da una teoria della metafora non riguarda unicamente la centralità del fenomeno metaforico rispetto al linguaggio, o un nuovo modo di interpretare la cognizione umana: piuttosto, essa scuote in profondità, come avevamo anticipato, lo statuto della logica e dell'epistemologia.

A partire da un paradigma che potremmo chiamare cibernetico – e che ricaviamo tanto dal secondo Wittgenstein quanto da Melandri o da Lakoff, nella misura in cui le intuizioni di questi autori risultano analoghe o allineate – la metafora non costituisce un caso eccezionale del senso, quanto piuttosto il dispositivo di selezione di senso del quale un linguaggio non-metaforico costituisce un caso-limite, una virtualità ideale e regolativa, nel senso in cui si potrebbe dire che intorno a noi non esiste alcunché di fermo, ma solo gradi diversi di movimento – da quello cosmico dei pianeti a quello degli elettroni – e l'idea di uno spazio che possa pensarsi “fermo” serve solo a rendere concepibile il movimento.

La sfida della metafora non è quella di “spiegare” la metafora, ma quella di pensare il senso in modo integralmente metaforico, e di relativizzare dunque la pretesa assiomatica di ogni sistema filosofico-concettuale al suo statuto di degrado metaforico. Si tratta di un passo preconizzato da Nietzsche, le cui conseguenze ultime sul piano etico ed epistemologico si stanno finalmente facendo strada nei vari strati della consapevolezza umana, nonostante le resistenze tradizionali e sempre rinnovate del sapere che vorrebbe pretendersi “fondato” laddove è sempre e solo il riflesso del riflesso di qualcosa che non c'è.

Bibliografia

- Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Trad. it. G. Longo. Milano: Adelphi.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature, a Necessary Unity*. New York: Dutton.
- Black, M. (1983). *Metafore archetipi modelli*. Trad. it. A. Almansi, E. Paradisi. Parma: Pratiche.
- Blumenberg, H. (1981). *Le realtà in cui viviamo*. A cura di M. Cometa. Milano: Feltrinelli.
- Blumenberg, H. (1960). *Paradigmi per una metaforologia*. A cura di E. Melandri. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Danesi, M. (1993). *Vico, Metaphor and the Origin of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hoffmeyer, J. (2008). *A Legacy for Living Systems. Gregory Bateson as Precursor for Biosemiotics*. Berlin: Springer.
- Johnson, M. (2008). Philosophy's Debt to Metaphor. In R. Gibbs (ed.). *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1998). *Metafora e vita quotidiana*. A cura di P. Violi. Milano: Bompiani.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and the Challenge to Western Thought*. New York: Basic Book.
- Gruppo M (1976). *Retorica generale*. Milano: Bompiani.
- Martinengo, A. (2016). *Filosofie della metafora*. Milano: Guerini.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo*. Macerata: Quodlibet.
- Nietzsche, F. (1973). Su verità e menzogna in senso extramurale. In *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II. Ed. It. A cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Ortony, A. (1993). Metaphor, Language and Thought. In A. Ortony (ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *La metafora viva*. Trad. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Whitehead, A.N. (1965). *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*. Milano: Bompiani.
- Wiener, N. (1985). *Cybernetic, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1998). *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*. A cura di A.G. Conte. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1967). *Ricerche filosofiche*. A cura di M. Trinchero. Torino: Einaudi.