

# Il coraggio (e il bisogno) di regredire. Dalla semantica alla fonetica, dal significato al puro e semplice suono di parole

*Silvano Tagliagambe*

*English title* The courage (and need) to regress. From the semantics to phonetics, from meaning to the mere sound of the words

*Abstract* Much contemporary thinking about language is animated by the idea that the core function of language is to represent how the world is and that therefore the notion of representation should play a fundamental role in any explanation of language and language use. But the increasing misuse and abuse of language impairs conceptual knowledge as well as semantic knowledge and causes a word or phrase to lose meaning for the listener, who then perceives the speech as repeated meaningless sounds. It can therefore be instructive a step backward, a regression to the level of phonetics, to the mere sound of the words and examine the radically deflationary account inspired by Tarski and propagated by Quine and others. Where “disquotation” appears, our semantic theories tend to lose explanatory power. The original insight of Tarski was that the truth conditional semantics of any language must be stated recursively in a distinct metalanguage in terms of satisfaction of formulas consisting of predicates and free variables to avoid the paradoxical forms of self-reference. This position is stipulated not to include semantic knowledge of the target language, that appears at the phonological or orthographic level.

*Keywords* truth, demonstrability, self-reference, disquotation, verisimilitude, phonetics.

## *1. L'esigenza di fare un passo indietro: il problema della verità*

Oggi siamo tutti talmente colpiti, in misura minore o maggiore, dalla sindrome della crescita, del progresso, dell'avanzamento, del procedere a tutti i costi che l'idea di fermarsi a riflettere sembra eretica e l'invito a fare un passo indietro addirittura sacrilego.

Eppure, se si vuole davvero procedere, spesso è necessario non solo arrestarsi, ma fare proprio il “passo del gambero” e arretrare.

Prendiamo, per argomentare questa esigenza, il problema della verità, che per molto tempo è stato considerato il fattore discriminante tra il discorso scientifico e altri stili di pensiero. Esso presenta, allo stato attuale, una complessità tale da indurre approcci e orientamenti pur assai differenti tra loro a un significativo ridimensionamento del suo significato e della sua importanza. Questo orientamento è determinato dalle crescenti difficoltà che si sono frapposte a ogni tentativo non solo di fornirne una definizione condivisa, ma anche e soprattutto di indicare criteri operativi efficaci di discriminazione tra ciò che può essere considerato “vero” e ciò che invece non lo è.

Se dovessimo fornire una prima indicazione approssimativa in grado di avvicinarci a un corretto inquadramento del problema in questione potremmo cominciare con il dire che la “verità” è il tratto distintivo di quelle proposizioni che concordano con la realtà, specificando che cos’è che di fatto avviene. Questo approccio consente di tracciare una linea di demarcazione significativa tra il *problema scientifico* e quello *filosofico* della verità. Mentre il fine di una scienza è infatti quello di scoprire quali proposizioni siano vere nel suo campo, cioè quali possiedano la proprietà della verità, la filosofia si pone l’obiettivo di individuare la natura della verità in quanto tale. Perciò il quesito filosofico non è “Cosa è vero?”, ma piuttosto “Cosa è la verità?”, “Cosa diciamo di una proposizione quando diciamo che è vera?”. L’importanza di un quesito così posto deriva dalla varietà e dalla profondità dei principi in cui si impiega il concetto di verità. Siamo tentati di pensare, per esempio, che la verità è il fine proprio e il risultato naturale della ricerca scientifica, che le credenze vere sono utili, che il significato di un enunciato è dato dalle condizioni che lo renderebbero vero, e che il ragionamento valido conserva la verità. Perciò, nella misura in cui desideriamo non solo comprendere, ma affermare e affinare queste tesi epistemologiche, etiche, semantiche e logiche, abbiamo bisogno di una spiegazione della natura della verità.

È proprio di fronte all’esigenza di fornire questo tipo di spiegazione che si manifesta la natura elusiva della questione da affrontare.

La credenza, per esempio, che la neve sia bianca deve la sua verità a una certa caratteristica del mondo esterno: il fatto che la neve è bianca. Analogamente, la credenza che i gatti miagolino è vera perché i gatti

miagolano. Queste semplici osservazioni conducono a quella che è forse la concezione della verità più naturale e più ampiamente accettata, la *teoria della corrispondenza*, secondo cui una credenza (asserzione, enunciato, proposizione, ecc.) è vera purché esista un fatto a essa corrispondente. Questa tesi è stata proposta in modo compiuto e coerente da Aristotele, il quale nella *Metafisica* (iv (Γ), 7, 1011 b.) la espresse con le parole seguenti: «dire [...] che ciò che non è e ciò che è non è, è falso, mentre dire che ciò che è e ciò che non è non è, è vero; e così anche colui che dice che una cosa è o che una cosa non è dirà [a seconda dei casi] vero o falso».

Questa tesi aristotelica è in sé ineccepibile ed è stata più volte ripresa e riproposta nel corso dei secoli da diversi autori. Basta pensare all'*adaequatio intellectus et rei* di Tommaso d'Aquino, che ne costituisce un'esplicita riformulazione. Tuttavia, se deve darci una teoria completa della verità – ed essere qualcosa di più che solo un modo di fornirci una sorta di rassegna, pur degna di nota, di tutti gli esempi di “la credenza che *p* è vera se e solo se *p*” – deve essere integrata con la spiegazione di cosa sono i *fatti* e cos'è per una credenza *corrispondere* a un fatto; e sono appunto tali problemi sui quali la teoria corrispondentista si è incagliata.

Per questo parallelamente a quest'ultima prospettiva se ne è sviluppata un'altra, la quale identifica la verità con la verificabilità. Alcuni fanno risalire l'origine di questa alternativa a Platone, per il fatto che egli ipotizzò uno stretto legame tra verità e coerenza. Va tuttavia osservato che per il maestro di Aristotele “coerenza” significa non soltanto assenza puramente logico-formale di contraddizioni, ma anche e soprattutto unità e armonia logico-materiale che cresce a partire dalle cose e dai rapporti intellegibili tra esse. Non a caso egli, in uno dei suoi più noti dialoghi (*Cratilo*, 385 b.) a un certo punto afferma che il discorso vero è «quello che dice gli enti come sono», e che il discorso falso è «quello che dice gli enti come non sono»; analogamente, in un altro dialogo (*Sofista*, 263 b) possiamo ritrovare una formulazione pressoché coincidente: il discorso vero «dice le cose come sono», quello falso «cose diverse da quelle che sono». Come si evince da queste due citazioni, già con Platone era dunque matura l'idea secondo cui la verità riguarda il rapporto tra il linguaggio (o il pensiero) e la realtà, tra ciò che si dice o si pensa e ciò che esiste; ed era già abbastanza chiaro – sebbene ancora da spiegare in modo soddisfacente – che tale rapporto doveva essere espresso in termini di “corrispondenza”, e cioè una congruenza delle

parti di una teoria che può essere effettivamente raggiunta solo quando questa congruenza può essere posta in relazione con l'ordine e la struttura che caratterizzano la realtà alla quale ci si sta riferendo.

L'identificazione delle verità con la coerenza logica e la verificabilità può assumere varie forme. Una prima versione implica l'ulteriore assunzione che la verifica è *olistica*, vale a dire che una credenza è verificata quando fa parte di un intero sistema di credenze "armonioso". Questa è la cosiddetta *teoria coerentista* della verità, sviluppata da Bradley e Brand Blanchard. Un'altra versione, dovuta a Dummett e Putnam, comporta l'assunzione che esista, per ogni proposizione, qualche procedura specifica per trovare se dovremmo crederla o no. Secondo questa tesi, dire che una proposizione è vera significa asserire che essa sarebbe verificata dalla procedura appropriata. In matematica ciò equivale all'identificazione della verità con la dimostrabilità – è quella che viene detta, a volte, *verità intuizionistica*. Queste teorie mirano a scartare nozioni oscuramente metafisiche e a spiegare la stretta relazione tra conoscibilità e verità.

È chiaro però che esse esagerano la forza di questo legame: infatti possiamo facilmente immaginare un enunciato vero ma che trascende il nostro potere di dimostrarlo tale.

Una terza importante concezione della verità è la *teoria pragmatica* di William James. Come abbiamo appena visto, il verificazionista sceglie una proprietà prominente della verità e l'identifica con la sua stessa essenza. Analogamente, il pragmatista mette in primo piano un'altra caratteristica importante – che la credenza vera è una buona base per l'azione – e la assume come la natura stessa della verità. Sono considerate, per definizione, assunzioni vere quelle che provocano azioni con risultati desiderabili. Di nuovo, abbiamo una tesi che fa ricorso a una singola – e attraente – caratteristica esplicativa. Ma, ancora una volta, l'obiezione di fondo è che la relazione postulata fra la verità e il suo presunto *analysans* – in questo caso l'utilità – è troppo stretta per essere plausibile. È indubbio che le credenze vere tendano a favorire il successo. Il requisito però, pur necessario, non può essere legittimamente considerato sufficiente, come mostra il fatto che spesso azioni basate su credenze vere portano al disastro, mentre false credenze possono, per puro caso, produrre risultati estremamente positivi.

Uno dei pochi fatti pressoché indiscussi riguardo alla verità è che la proposizione "la neve è bianca" è vera se e solo se la neve è bianca, la pro-

posizione “mentire è immorale” è vera se e solo se mentire è immorale, e così via. Le teorie tradizionali della verità riconoscono questo fatto ma lo considerano insufficiente e, proprio per questo, lo integrano con qualche altro principio della forma “ $X$  è vero se e solo se  $X$  possiede la proprietà  $P$ ” (per esempio, corrispondenza alla realtà, verificabilità, adeguatezza come base per l’azione), che si suppone specifichi cosa sia la verità. Se si rifiuta la necessità di una simile specificazione ulteriore, si produce una collezione di alternative radicali alle teorie tradizionali. Per esempio, potremmo supporre (con Ramsey, Ayer e Strawson) che la teoria fondamentale della verità non contenga nient’altro che equivalenze della forma “La proposizione che  $p$  è vera se e solo se  $p$ ” (escludendo casi come l’enunciato “Questa proposizione non è vera”, che generano una contraddizione).

## *2. Il tentativo di ridurre la verità alla “dimostrabilità”*

La criticità di tale questione e la difficoltà di venirne a capo sono tra le ragioni che hanno spinto, soprattutto nella seconda metà dell’Ottocento, a cercare di sostituire la teoria *semantica* della verità con un approccio puramente *sintattico* a quest’ultima, sostituendola *in toto* con la nozione (sintattica, appunto) di *dimostrabilità*.

Punto di riferimento obbligato di questo approccio è la posizione di Hilbert, per il quale la questione della verità può essere posta e affrontata in modo rigoroso solo all’interno di un sistema formale relativo a un certo campo della matematica, che non solo è un “sistema chiuso”, ma esso “*rappresenta in modo fedele e completo* i nostri pensieri rispetto a quel campo. Queste determinazioni trovano un’esplicita e rigorosa espressione nell’affermazione, secondo la quale, in ogni dato sistema assiomatico, «i modi inferenziali del sistema sono orientati secondo l’immagine di una *realtà chiusa, totalmente determinata*, e danno espressione formale a questa immagine». <sup>1</sup> Questa affermazione, a sua volta, si basa su principi altrettanto chiaramente enunciati, come i seguenti:

<sup>1</sup> D. Hilbert e P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik II*, Springer, Berlin 1939, p. 289.

- 1) quando si fissano gli assiomi per una data scienza, essi devono contenere «una precisa e completa descrizione delle relazioni che sussistono tra i concetti elementari di quella scienza. Gli assiomi fissati sono nello stesso tempo definizioni di quei concetti elementari»;<sup>2</sup>
- 2) una volta dati i principi della scienza assiomatica corrispondente a un certo campo conoscitivo, «il successivo sviluppo del singolo campo consiste poi nell'ulteriore sviluppo logico dell'intelaiatura di concetti già prodotta»;<sup>3</sup>
- 3) ogni proposizione, appartenente al dominio della scienza considerata, «vale per vera solo se essa può essere derivata dagli assiomi stabiliti mediante un numero finito di inferenze logiche». <sup>4</sup>

Per Hilbert, dunque, la questione fondamentale da affrontare è quella di garantirsi la possibilità, per una data classe di problemi, di arrivare comunque a una soluzione mediante una successione *finita* di istruzioni, la cui esecuzione non lasci alcun margine di dubbio o di ambiguità. La disponibilità di *procedure meccaniche* è pertanto finalizzata a dare una risposta concreta alla questione suddetta e a assicurare che, nel caso di una funzione, per esempio, esista un algoritmo per calcolare il valore della variabile dipendente a partire da quello della variabile indipendente (o delle variabili indipendenti, nel caso si tratti di una funzione a più argomenti). In questo caso possiamo dire che la funzione sia effettivamente *calcolabile* o *computabile*; e, d'altro lato, qualunque algoritmo definisce la funzione computabile che associa ai dati del problema la risposta data dall'algoritmo stesso. L'obiettivo che ci si pone, seguendo questa via, è quello di mostrare che ogni problema matematico è *decidibile* con un numero finito di operazioni e di considerare questa procedura generale di decisione la questione principale della lo-

<sup>2</sup> D. Hilbert, "Mathematische Probleme", in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Springer, Berlin 1935, p. 299 (trad. it. parziale in D. Hilbert, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, a cura di V.M. Abrusci, Bibliopolis, Napoli 1978, pp. 145-162).

<sup>3</sup> D. Hilbert, "Axiomatisches Denken", in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, cit., p. 147 (trad. it. in D. Hilbert, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 177-188).

<sup>4</sup> D. Hilbert, "Mathematische Probleme", cit., p. 300.

gica matematica.<sup>5</sup> È proprio l'esigenza di dare una risposta concreta a questo *problema di decisione* (*Entscheidungsproblem*) che spinge Hilbert ad assumere il metodo assiomatico come «il metodo generale di ricerca, che nella matematica moderna sembra valersi sempre di più»<sup>6</sup> e come lo strumento indispensabile per ogni ricerca esatta in qualsiasi campo, proprio in quanto esso facilita la precisazione dell'impostazione del problema e aiuta a preparare la sua soluzione. Quest'ultima richiede infatti che i sistemi formali siano governati da regole le quali «costituiscono un sistema chiuso, che si lascia scoprire e formulare in modo definitivo».<sup>7</sup> Che esse costituiscano un sistema chiuso significa che il sistema è determinato da un insieme di regole che non può essere né esteso, né modificato successivamente.

L'importante, nella visione di Hilbert, non è quindi l'oggetto che si considera ma la *coerenza* del sistema formale che lo tratta, degli assiomi e delle norme di ragionamento che lo regolano, l'assenza di intrinseche contraddizioni e paradossi:

- a) tutte le discipline matematiche sufficientemente sviluppate devono essere dotate di un proprio sistema di assiomi e regole di ragionamento, che permettano la formazione di sequenze finite di proposizioni – le dimostrazioni – delle quali i teoremi rappresentano gli ultimi passi;
- b) il requisito fondamentale che ognuno di questi sistemi formali deve soddisfare è l'intrinseca coerenza. Infatti, visto che le teorie matematiche formalizzate non sono altro che collezioni di proposizioni di per sé prive di significato intuitivo, l'assenza di contraddizioni (e non il ricorso a una presunta evidenza) costituisce l'unico criterio discriminante di accreditamento.

<sup>5</sup> È importante notare che “decidibile” non equivale a “risolvibile”. Un problema matematico è decidibile quando esiste un algoritmo che a ogni istanza del problema, fornisce sempre una risposta, sia essa positiva o negativa; si veda M.L. Dalla Chiara, R. Giuntini, F. Paoli, *Sperimentare la logica*, Liguori, Napoli 2004.

<sup>6</sup> D. Hilbert, *Axiomatisches Denken*, cit., p. 146.

<sup>7</sup> D. Hilbert, “Die Grundlagen der Mathematik”, in «Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität», 6, 1928, p. 79 (trad. it. in D. Hilbert, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 267-289).

Secondo Hilbert, dunque, è essenziale che per ogni sistema formale vengano fissati, in modo appropriato e coerente, i fondamenti da cui partire (gli assiomi) e i metodi con cui ragionare (le regole di deduzione). Ciò che chiamiamo “Matematica” si riduce esclusivamente a quanto il sistema deduce meccanicamente al suo interno, come pura manipolazione di simboli.

Il sistema teorico che ne risulta è dunque incardinato su tre caratteri fondamentali che devono essere rispettati congiuntamente:

- *coerenza*: partendo da degli assiomi ed eseguendo determinati passi logici, si può arrivare a *contraddizioni*?
- *completezza*: nel nostro sistema assiomatico ogni *asserzione* è *dimostrabile*?
- *decidibilità*: è possibile *determinare* in un numero finito di passi se una *asserzione* è *vera* oppure è *falsa*?

Una volta rispettati questi tre criteri, come viene detto chiaramente da Wittgenstein nel *Tractatus*, nessuna sorpresa dovrebbe essere possibile, dal momento che non soltanto non viene conferita alcuna attenzione al ragionamento di un agente che in presenza di un’informazione incompleta, prende decisioni ragionevoli che possono essere scartate successivamente quando si ottenga nuova informazione (il cosiddetto ragionamento non monotono), ma l’obiettivo al quale si tende è quello di rimpiazzare la libera iniziativa del matematico con un procedimento meccanico, che consenta di controllare tutto e di eliminare ogni elemento di imprevedibilità. Per dirla con le parole (certamente polemiche) usate da Poincaré per commentare l’opera di Hilbert, tutto vi è esplicitato in modo da permettere di fare Geometria anche a un cieco; per dimostrare un teorema, non è più necessario e nemmeno utile sapere cosa vuol dire e l’intera ricerca scientifica sembra ridursi a una macchina in cui si introducono gli assiomi da una parte e si raccolgono i teoremi dall’altra.

Nel 1933 però Kurt Gödel dimostrava, com’è noto, un doppio risultato limitativo di enorme portata tecnica e filosofica. Il primo teorema di Gödel si può esprimere così: “Ogni teoria consistente che contenga l’aritmetica di Peano è incompleta, cioè non contiene tutti gli enunciati veri”. Ci sono dunque enunciati aritmetici veri  $G$  che non possono es-



sere dedotti da un sistema assiomatico contenente l'aritmetica di Peano e che sono, di conseguenza, indimostrabili. A questo risultato Gödel aggiunge un altro elemento, e cioè che per enunciati come G, non solo G, ma anche la negazione di G è indimostrabile. Quindi l'aritmetica è *incompleta* e anche *indecidibile* in quanto la verità o falsità di enunciati come G non può essere stabilita con i mezzi del sistema.

Il secondo sistema di Gödel, corollario del primo, consiste nel far vedere che se un sistema come l'aritmetica di Peano può dimostrare la formula che esprime la sua stessa consistenza, allora potrebbe dimostrare G. Ma poiché G non è dimostrabile, la formula che esprime la consistenza dell'aritmetica non è neppure dimostrabile entro l'aritmetica di Peano. Il programma di Hilbert, che aspirava a dimostrare la consistenza dell'aritmetica usando il frammento finitista della stessa, si rivelava quindi infondato.

Questo doppio risultato sanciva quindi l'impossibilità di poter rispecchiare adeguatamente, a livello sintattico, il momento semantico. I teoremi di Gödel mostrano che vi è un nuovo protagonista nella riflessione teorica logico-matematica, la *complessità logica*. Infatti, la meccanizzazione della relazione di conseguenza logica funziona per i primi livelli, ma *non* funziona per livelli superiori e in particolare quando si voglia meccanizzare la nozione di verità aritmetica anche solo elementare, o nel caso della logica del secondo ordine. Il punto è che il concetto di verità aritmetica elementare risulta radicalmente più complesso (in un senso rigorosamente precisabile) di quello di dimostrabilità.

### *3. Il "passo del gambero" di Tarski*

Ed è proprio qui che comincia a evidenziarsi non solo l'opportunità, ma l'esigenza del "passo indietro" di cui abbiamo parlato. Le difficoltà di inquadrare in modo soddisfacente il problema della verità e di darne una soluzione capace di resistere alle obiezioni di vario genere che potevano essere via via formulate, hanno indotto la logica e l'epistemologia contemporanea a un significativo arretramento di posizioni.

Questo arretramento di posizioni si manifesta concretamente nel cosiddetto *schema di Tarski* o *schema T*, considerato dal suo autore non tanto una teoria in sé adeguata della verità, quanto piuttosto una spe-

cificazione di cosa dovrebbe comportare ogni definizione adeguata. Il suo sistema mostra come dare una definizione esplicita della verità per tutti gli enunciati di certi linguaggi formali a partire dai referenti dei loro nomi e predicati primitivi. Si tratta della cosiddetta *teoria semantica* della verità.

Per cercare di capire in che cosa consista la novità di questa impostazione e cogliere la sua specificità rispetto a quanto era stato anticamente affermato da Platone e Aristotele, è necessario tener conto del fatto che Tarski propone di valutare la verità degli enunciati facendo ricorso a un linguaggio esterno (*metalinguaggio*) a quello in cui sono espressi gli enunciati in oggetto (*linguaggio oggetto*). Questa “mossa” consente di venire a capo con successo di un celebre *insolubile* della storia della filosofia: il paradosso del mentitore, la cui formulazione si deve a Ebulide di Mileto, il quale, nel IV secolo a. C., fu famoso in tutta l'antichità per i suoi “argomenti dialettici”, nei quali faceva grande uso di una tecnica confutatoria diretta a mostrare le lacune degli dottrine trionfanti di Platone e Aristotele, e specialmente contro i loro presupposti che il linguaggio fosse sempre in grado di tradurre in enunciati scientifici la realtà e che di una proposizione ben formulata fosse sempre possibile stabilire se essa fosse vera o, al contrario, fosse falsa. A quest'ultimo presupposto, in particolare, Ebulide oppose la seguente antinomia: «Un uomo dice: ‘Io sto mentendo’. Mente o dice il vero?» (Ebulide, 330 a. C.). Questa proposizione, palesemente, è vera se e solo se è falsa e falsa se e solo se è vera. Questo paradosso fu ripreso e riformulato in varie forme: valga per tutti l'esempio di Cicerone che ne fornì la seguente versione: «Se tu dici di mentire e dici che questo è vero, menti o dici il vero?» (Cicerone, *Academica priora*, II, 20).

Nell'approccio di Tarski al problema della verità questo tipo di antinomia viene risolta in quanto si evita, con l'utilizzo di un linguaggio superiore, il meccanismo dell'autoriferimento causa del sorgere della difficoltà. Dislocare la proposizione in questione su due livelli, quello del linguaggio oggetto e quello del metalinguaggio, permette infatti di trasformarla in un'enunciazione del tutto innocua, depurata cioè della difficoltà precedente, e precisamente: “Io dico di me stesso che sto mentendo”. Il germe della contraddizione esemplificata nella “antinomia del mentitore” viene così identificato nel fatto che il linguaggio ordinario è “semanticamente chiuso”, con la conseguenza di dover conte-

nere anche i nomi delle espressioni e i termini semantici riguardanti le espressioni del linguaggio medesimo.

La riformulazione tarskiana della *verità* modifica pertanto la concezione adeguazionista nella forma secondo la quale “l’enunciato (detto *p*) è vero se *p*”. Questo vuol dire che è possibile attribuire valori di verità soltanto se l’enunciare si svolge in una maniera che lo consenta. Così l’enunciato *p* sarà vero se, e solo se, si dà (nella realtà esterna) *p*, ossia se la realtà è come dice *p*. Resta, comunque, che la *verità* costituisce una relazione tra un rappresentante e un rappresentato o tra verificante e verificato che in tanto “adeguano” in quanto appartengono a piani diversi tra i quali non c’è interferenza né possibilità d’esser compresi in un unico livello. Il problema che va a questo punto affrontato e risolto è quello di stabilire come debbano esser fatti i due piani affinché la relazione di verità abbia senso e significato. Nelle teorie tarskiane e post tarskiane il linguaggio è definito come contenente non un semplice insieme ma una successione ordinata di nomi (termini denotanti cose). In questo modo, le cose si adeguano all’intelletto in quanto vengono disposte in ordine (in serie) mediante nomi che le denotano e per poterne parlare è necessario che siano disposte in serie. L’essere delle cose, in altri termini, non consiste solo nel loro essere percepite, ma anche nel “*modo* in cui le cose sono percepite. Così, la proposta, o la concezione, tarskiana della verità assume, appunto, il suo aspetto caratteristico in forza del quale un enunciato vero è quello che *dice* che lo stato di cose è questo-e-questo e lo stato di cose è proprio questo-e-questo”, per esempio l’enunciato *p* è vero se, e soltanto se, *p*; l’enunciato “la neve è bianca” è vero ‘se la neve è bianca’.

Dalle cose dette risulta evidente che il problema della verità in Tarski rimanda alla definizione aristotelica del “vero” e, in modo ancora più preciso, a quella della verità come adeguazione già stabilita da Tommaso, per il quale, come si è visto, la verità viene definita quale conformità [*adaequatio*] dell’intelletto e della cosa [*intellectus et rei*]. La problematicità di posizioni come questa, dal punto di vista logico ed epistemologico, va fatta risalire alla circostanza che esse si basano sulla definizione ma lasciano nel *definiendum* un senso residuo che non si trova nel *definiens*. Infatti, l’intelligibile è nell’intelletto, la cosa-stessa è nella realtà ma il *fatto della loro adeguazione non appartiene né all’uno né all’altra*.

Tarski dunque ritiene che la verità possa essere raggiunta più facilmente e più adeguatamente sostenuta e motivata valendosi di un sistema

di piani paralleli tra loro e compiendo un'ascesa verso livelli superiori del linguaggio e del pensiero, gerarchicamente sovraordinati rispetto a quelli di cui va valutata la condizione rispetto alla nozione di verità.

Per capire ancora meglio il senso dell'approccio di Tarski e rendersi conto concretamente del perché esso comporti il passo indietro di cui abbiamo parlato occorre riferirsi alla sua idea che la verità possa essere catturata dal principio di devirgolettamento: " $\ulcorner p \urcorner$  è vero se e solo se  $p$ ", che consiste nella trasformazione di un enunciato citato in una dichiarazione reale che si ha con la *disquotation*, l'inversione del processo di quotazione o citazione, cioè con l'eliminazione dell'esplicita citazione di un enunciato. Proprio in questo principio consiste quello che abbiamo chiamato lo *schema di Tarski* o *schema T*.

Per rendersi conto in maniera ancora più approfondita del perché, a suo giudizio, questo principio catturi la verità bisogna partire dal fatto che le occorrenze tra virgolette non sono in generale referenziali, cioè non dicono nulla di ciò a cui si riferiscono. Per esempio l'asserzione:

"Cicerone" contiene otto lettere

non dice nulla di Cicerone e non regge al criterio di Frege per la sostituibilità dell'identità.

Infatti, pur essendo Tullio = Cicerone, per cui tutto ciò che è vero di Cicerone deve essere vero *ipso facto* di Tullio, sostituendo Tullio a Cicerone nella proposizione virgoletta abbiamo "Tullio" contiene otto lettere, che è un enunciato falso.

Le virgolette sono dunque il contesto *referenzialmente opaco* per eccellenza. Ricordiamo che un contesto linguistico è estensionale se soddisfa le tre condizioni seguenti:

- i) se fa riferimento solo a oggetti esistenti;
- ii) se ammette la sostituzione dei termini codesignativi (cioè che si riferiscono alla medesima cosa) e delle proposizioni logicamente equivalenti *salva veritate*, senza che si perda il valore di verità;
- iii) se, all'interno di esso, è un procedimento logicamente valido quantificare esistenzialmente (inferire {Esiste un oggetto tale che} ... ecc.) oggetti cui si fa riferimento.

Dal punto di vista della filosofia della mente l'estensionalismo (legato all'opera di Frege, Russell, Quine e alla filosofia analitica più ortodossa) ha la conseguenza di limitare la teoria del significato agli oggetti esistenti e a proprietà e a relazioni meccanico-materiali descrivibili in un linguaggio esclusivamente estensionale, la cui semantica si pone l'obiettivo di spiegare gli apparenti riferimenti a oggetti che non esistono in modo da eliminarli, oppure di dichiarare false tutte le predicazioni riferite a oggetti di questo tipo. L'ontologia che ne scaturisce si propone di eliminare o di ridurre a caratterizzazioni estensionali di stati neurofisiologici gli atteggiamenti proposizionali e gli stati mentali come "crede che...", "teme che...", "ritiene che..." e simili.

È facile mostrare che la citazione è non-estensionale, in quanto non possiamo sostituire liberamente verità a verità e falsità a falsità all'interno di essa senza che ne risenta il valore di verità dell'enunciato più ampio di cui la citazione medesima costituisce una parte, come si evince chiaramente dall'esempio relativo a Cicerone e a Tullio.

Per rimuovere questo inconveniente dobbiamo eliminare le virgolette passando dalla citazione alla compitazione. In tal caso invece di:

Eraclito disse "πάντα ῥεῖ"

possiamo dire, seguendo Tarski:

Eraclito disse pi-alfa-nu-tau-alfa-spazio-ro-epsilon-iota

Ciò che abbiamo fatto in questo modo è utilizzare i nomi delle lettere insieme al trattino inteso come segno di concatenazione. Ora, mentre la versione virgolettata esibiva un enunciato (un enunciato greco) inserito in un enunciato più ampio, non così la versione basata sulla compitazione: qui perciò la questione dell'estensionalità non si pone più. Questa sostituzione rende chiaro che ci si riferisce non più a un pensiero dotato di un significato ben preciso, come "πάντα ῥεῖ", bensì a un *evento esterno, di fonazione e di scrittura*, mediante una *descrizione oggettiva* della forma scritta osservabile o del suono pronunciato. È una descrizione che non è referenziale, che è tutta interna al linguaggio, alla sua struttura e a i suoi meccanismi, come risulta evidente dalla sostituzione della citazione con la compitazione. Dalla semantica di "πάντα

ῥεῖ” si regredisce alla concatenazione, puramente grafica o fonetica, pi-alfa-nu-tau-alfa-spazio-ro-epsilon-iota.

Questo “passo del gambero” consente però di dare un senso non più ambiguo o inficiato dalle difficoltà segnalate al concetto di verità semantica. Siamo infatti autorizzati a dire che la descrizione ottenuta in questo modo è semanticamente vera se e solo se il filosofo greco, vissuto a Efeso tra il VI e il V secolo a. C., ha effettivamente pronunciato quella concatenazione.

Siamo pertanto di fronte a quella che può essere considerato il passaggio da una situazione di opacità, in questo caso referenziale, a una condizione di trasparenza, che mira a eliminare qualsiasi ambiguità e ogni possibilità di equivoco e di fraintendimento attraverso la discesa, in questo caso, da un livello nel quale compaiono le virgolette, e si ha quindi a che fare con una citazione, che è l'espressione del pensiero, del punto di vista e delle convinzioni di un determinato soggetto, e dunque del suo stato mentale – non-estensionale come si è visto – a uno nel quale la citazione è sostituita dalla compitazione e le virgolette sono eliminate (*disquotation*), con conseguente rimozione di qualsiasi riferimento “alto” a stati mentali e ad atteggiamenti proposizionali.

#### 4. Dalla “verità” alla “verisimilitudine”

Popper, quando si trovò ad affrontare il problema della verità, sotto la spinta dell'opera di Tarski, ritenne necessario compiere un ulteriore passo indietro, focalizzando la sua attenzione su un rapporto a *tre*: quello tra due teorie rivali e l'esperienza.

Presupposto e punto di partenza di questa prospettiva è la convinzione che non esista alcun criterio per stabilire la verità di una teoria, che l'esperienza ci consente solo di confutare ipotesi. Dato per scontato questo orientamento di fondo, e quindi l'abbandono della difesa a oltranza della possibilità di venire a capo del problema della verità, ciò che emerge è una nuova questione: anche se, di fronte a due teorie rivali, l'esperienza non ci consentirà mai di dimostrare la verità né dell'una né dell'altra, possiamo tuttavia stabilire un criterio che ci consenta di affermare che l'una è preferibile all'altra perché “più vicina” (in un senso da precisare) alla verità? Se non esiste un criterio per riconoscere la

verità, esiste almeno un criterio per riconoscere una maggiore o minore *vicinanza* alla verità?

Il nodo centrale della problematica popperiana, negli scritti del dopoguerra, si sposta in questo modo dalla falsificazione di una congettura alla scelta tra due (o più) congetture rivali. La risposta di Popper all'interrogativo così posto è nettamente affermativa:

La credenza nella verisimilitudine dei risultati ben corroborati della scienza (come le leggi della meccanica) è senz'altro razionale, e lo rimane anche dopo che questi risultati sono stati soppiantati. Si tratta, inoltre, di una credenza suscettibile di *gradi*. Noi dobbiamo distinguere fra due diverse dimensioni o scale di gradi: il grado di somiglianza al vero [*truthlikeness*] di una teoria, e quello della razionalità della nostra credenza nel fatto che una certa teoria ha ottenuto (un certo grado di) somiglianza al vero. Ho chiamato il primo di questi gradi "grado di verisimilitudine [*verisimilitude*]" e il secondo "grado di corroborazione". Essi sono "comparativi" nel senso che due teorie possono essere confrontate rispetto alla verisimilitudine o alla corroborazione senza, tuttavia, che ciò porti in generale (cioè con la possibile eccezione delle teorie probabilistiche) a valutazioni numeriche. Se due teorie rivali sono state criticate e controllate nel modo più completo possibile, con il risultato che il grado di corroborazione di una è maggiore di quello dell'altra, avremo, in generale, *motivo di credere* che la prima è una migliore approssimazione alla verità della seconda. (È anche possibile dire di una teoria non ancora corroborata che è *potenzialmente* migliore di un'altra; vale a dire, che sarebbe ragionevole accettarla come una migliore approssimazione alla verità, posto che superi certi controlli. Secondo questa tesi, la razionalità della scienza e dei suoi risultati – e perciò della "credenza" in essi – è essenzialmente legata al suo progresso, alla sempre rinnovata discussione dei meriti relativi delle nuove teorie; è legata al *progressivo rovesciamento* delle teorie, piuttosto che al loro presunto *progressivo consolidamento* (o crescente probabilità) risultante dall'accumulazione di osservazioni a sostegno, come credono gli induttivisti.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> K.R. Popper, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. I, Il realismo e lo scopo della scienza*, il Saggiatore, Milano 1984, pp. 83-84.

La teoria della verisimilitudine (o verosimiglianza) è stata messa a punto da Popper per cercare di definire i criteri di preferenza delle teorie in modo da esplicitare e rendere rigorosa l'opinione "ingenua" secondo cui sono da preferirsi quelle teorie che sono più vicine alla verità oggettiva. Essa si basa, come si è visto, sul concetto di *contenuto* di una teoria (o di un asserto). Il contenuto di un asserto  $a$  è la classe di tutte le conseguenze logiche di  $a$ , cioè l'insieme di tutte le informazioni contenute in  $a$  in forma diretta o indiretta. Se  $a$  è vero, questa classe può consistere solo di asserti veri, perché la verità è sempre trasmessa da una premessa a tutte le sue conclusioni. Ma se  $a$  è falso, il suo contenuto consisterà sempre in conclusioni sia vere sia false (per esempio: "a Natale nevicava sempre" è falsa, ma la conclusione che da essa si può trarre, secondo cui lo scorso Natale è nevicato, può essere, casualmente, vera). Poiché, per un falsificazionista, non si può essere certi della verità di una congettura scientifica (che è il tipo di asserto che interessa trattare), bisogna ammettere di aver sempre a che fare con asserti che possono essere falsi, dunque che hanno un contenuto in parte vero e in parte falso. Chiameremo "contenuto di verità" di  $a$  la classe delle conseguenze logiche vere di  $a$ , e "contenuto di falsità" di  $a$  la classe delle conseguenze false di  $a$ . Popper ha elaborato una teoria della misura dei contenuti degli asserti, cioè un metodo per stabilire dei rapporti di uguaglianza, maggioranza e minoranza tra di essi. Questa teoria è fondata sull'idea semplice e ovvia che il contenuto informativo della congiunzione  $ab$  di due asserti qualsiasi  $a$  e  $b$  sarà sempre maggiore, o perlomeno uguale, a quello di ciascuno dei suoi componenti. Per esempio, se  $a$  è l'asserto "venerdì pioverà", e  $b$  è l'asserto "sabato sarà bello", allora, l'asserto congiunzione  $ab$  ("venerdì pioverà e sabato sarà bello") avrà un contenuto informativo superiore a quello dei singoli asserti componenti  $a$  e  $b$ . Se indichiamo con  $Ct(a)$  il "contenuto dell'asserto  $a$ ", con  $Ct(b)$  il "contenuto dell'asserto  $b$ " e con  $Ct(ab)$  il "contenuto dell'asserto  $ab$ " avremo

$$Ct(ab) \geq Ct(a)$$

e, analogamente

$$Ct(ab) \geq Ct(b)$$



Partendo da qui si può arrivare a definire la misura dei contenuti di verità e di falsità di un asserto  $a$ , che indicheremo con  $C_{tv}(a)$  e  $C_{tf}(a)$ . Ciò consente di definire quel concetto di misura di verisimilitudine cui ci premeva giungere. Un asserto sarà da considerarsi tanto più verosimile, quanto maggiore sarà la misura del suo contenuto di verità rispetto a quella del suo contenuto di falsità. Detta  $V_s(a)$  la misura di verisimilitudine di un asserto  $a$ , essa risulta data da:

$$V_s(a) = C_{tv}(a) - C_{tf}(a)$$

Impiegando questo concetto di misura di verisimilitudine, Popper può enunciare un criterio di scelta tra teorie rivali che, in forma sintetica, consiste nel *preferire la teoria che ha un maggior grado di verosimilitudine*. In questo modo egli ha formulato una traduzione in termini assai sofisticati dell'idea intuitiva che sia preferibile scegliere una teoria più vicina alla verità oggettiva, piuttosto che una che si allontani da questa verità. Il confronto tra teorie rivali va fatto sul terreno del loro maggiore o minore approssimarsi alla verità assoluta.

È fondamentale comprendere che in tutta la teoria della verosimiglianza non si tratta mai di una misura della *differenza tra una teoria e la verità assoluta*, ma sempre di una misura di *differenza tra due teorie*. Essendo per Popper inconoscibile la verità assoluta, sarebbe privo di senso parlarne come se fosse nota e la sua distanza rispetto alle varie teorie in gioco fosse in qualche modo determinabile. L'idea di una verità assoluta ha un valore *regolativo*: la teoria della misura della verosimiglianza non la riguarda, anche se questa teoria, senza quell'idea regolativa, non avrebbe giustificazione.

Popper ha elaborato la teoria della misura della verosimiglianza per dare una veste rigorosa all'idea intuitiva di verità assoluta, ma la teoria della verosimiglianza non parla della verità assoluta. Lo scarto esistente tra le teorie ipotetiche e la verità assoluta non sarà mai conoscibile, ma, considerando i rapporti che intercorrono tra le teorie e scegliendo in base alla misura della verosimiglianza, noi non facciamo altro che agire diretti dalla regola di preferire quelle teorie che hanno maggiori speranze di essere vere. La verità, *intesa come l'insieme di tutte le proposizioni vere*, si pone come un obiettivo che noi prendiamo di mira, ma che secondo Popper non possiamo mai raggiungere "consapevolmen-

te”; al massimo, ci possiamo consapevolmente avvicinare sempre più a esso, ma in maniera *asintotica*, ossia senza il supporto della certezza. Di conseguenza, proposizioni e teorie non possono mai essere *dette* vere, ma solo “verisimili”. Alcune delle nostre produzioni concettuali potrebbero pertanto essere vere sin da ora, ma mentre non possiamo mai avere argomenti sufficientemente buoni nelle scienze empiriche per pretendere che abbiamo effettivamente raggiunto la verità, possiamo avere argomenti forti e ragionevolmente buoni per pretendere che possiamo aver fatto un progresso verso la verità. E la nozione di verosimiglianza serve a Popper proprio per spiegare il progresso conoscitivo, misurato in base alla maggiore o minore distanza dalla verità di due o più teorie in competizione. La verità è dunque per lui un bersaglio raggiungibile, e perciò la conoscenza è qualcosa che possiamo ottenere: diventa tuttavia un obiettivo irraggiungibile se considerata dal punto di vista della *certezza* conoscitiva.

Anche questo arretramento dalla verità alla verisimilitudine non è tuttavia esente da peccati tali da metterne in discussione la sostenibilità. Pavel Tichy, David Miller e John Harris hanno infatti dimostrato che le definizioni di Popper sono inconsistenti, in quanto se a una teoria la quale, non potendo essere mai una verità assoluta, e quindi del tutto vera, contiene necessariamente anche delle conseguenze false, aggiungiamo una proposizione  $p$  vera, allora possiamo estrarre da essa anche la congiunzione logica di questa nuova proposizione vera con un  $f$  falsa qualsiasi già presente nella teoria medesima. Questa congiunzione è falsa, e ciò vuol dire che se in una teoria falsificabile e con un contenuto ineliminabile di falsità aumentano le conseguenze vere, aumentano inevitabilmente anche le conseguenze false, risultato che nega la prima definizione di Popper.

Consideriamo il secondo caso: Popper dice che la verisimilitudine di una teoria falsa aumenta se diminuiscono le conseguenze false e non quelle vere; ma anche qui le cose non funzionano, giacché se si toglie dalla teoria in questione una proposizione  $p$  falsa, ci si proibisce di fare una implicazione tra questa  $p$  falsa e un'altra proposizione qualsiasi  $q$ . Indipendentemente dal valore di verità di quest'ultima la proposizione risultante  $p \supset q$  sarà, appunto, sempre vera, trattandosi di un'implicazione con antecedente falso che è sempre vera indipendentemente dal valore di verità del conseguente. Questo risultato è quindi contrario al-

la seconda definizione prospettata da Popper. In altri termini: tra due teorie che hanno un contenuto di falsità, una non può essere in alcun caso più vera dell'altra.

Popper riconobbe subito l'errore compiuto nel cercare di fornire una definizione formale di verisimilitudine, anche se cercò di circoscrivere il danno:

accettai la critica della mia definizione pochi minuti dopo che mi fu presentata, chiedendomi come mai non avessi visto prima l'errore; ma nessuno ha mai dimostrato che la mia teoria della conoscenza, che ho sviluppato a partire almeno dal 1933, e che da allora è gagliardamente cresciuta ed è molto usata dagli scienziati di mestiere, sia minimamente scossa da questa definizione sfortunatamente errata. E non è mai stato dimostrato nemmeno per quale motivo l'idea di verisimilitudine (che non è una parte essenziale della mia teoria) non dovrebbe venire ancora usata nell'ambito della mia teoria come concetto non definito. L'affermazione che la mia *autorità* venga danneggiata da questo incidente è ovviamente vera; ma io non ho mai rivendicato né desiderato avere alcuna autorità. L'affermazione che *la mia teoria* venga danneggiata è stata fatta senza neppure tentare di motivarla, e mi sembra perciò soltanto frutto di incompetenza.<sup>9</sup>

*5. Quando (e perché) conviene regredire. Una discesa di livello dalla semantica alla fonetica: dal significato al puro e semplice suono di parole*

Abbiamo dunque fornito due esempi concreti di arretramento motivato dalle difficoltà di risolvere un problema e dalla conseguente esigenza di rivederne da capo l'impostazione: il primo, quello di Tarski, può essere considerato riuscito, nel senso che consente di riproporre una teoria semantica della verità, sia pure di portata limitata, senza incorrere nelle aporie della sua versione "classica"; il secondo, quello di Popper, è invece fallito, come ha dovuto ammettere il suo stesso autore. La cosa interessante dal nostro punto di vista è che il successo della "mossa" di Tarski è legato, come si è visto, a una discesa di livello dalla semantica alla fonetica, dal significato al puro e semplice suono di parole.

<sup>9</sup> Ivi, p. 25.

Questa “mossa” può essere considerata istruttiva al giorno d’oggi, al di là della specifica analisi problema della verità, che l’ha ispirata, ed essere ripresa e riproposta in un senso più generale. Il motivo è semplice: oggi i significati sono sempre più abusati e sfregiati, vittime come sono di esercizi linguistici che li mortificano quotidianamente nelle pagine dei giornali e, soprattutto, negli sfoghi umorali affidati alla rete e ai social network. Il linguaggio, orale e scritto, diventa sempre più spesso una palestra di pessimo gusto, di esternazioni biliose in cui le parole scorrono appiccicate l’una all’altra, senza concatenazione, senza struttura, senza logica, e ciò che dovrebbero esprimere suona casuale e diventa spesso un *optional*.

La semantica, la nobile teoria del significato ne esce colpita a morte, vittima sacrificale delle aggressioni verbali di chi usa il linguaggio come una clava per colpire alla cieca, per il solo gusto di far male, o di chi lo utilizza in modo così banale e scontato da farne uno strumento per sfornare ovvietà prive di valore e di senso.

Di fronte a questa situazione bisogna avere il coraggio di regredire: fare un primo passo indietro dalla semantica alla sintassi, per recuperare il gusto dell’organizzazione, dell’articolazione, della connessione intelligente, fatta non solo di coordinazioni ma anche e soprattutto di subordinazioni e implicazioni, in una parola di una gerarchia ordinata e di una trama.

Solo così si può sperare di cominciare a recuperare, almeno in parte, quell’ordine delle parole e delle frasi mediante il quale lo scrivente e il parlante pongono in mutuo rapporto gli elementi lessicali per la costruzione di un’espressione compiuta e ben formata.

E fare anche un secondo passo indietro: dalla semantica alla sintassi e da questa alla fonetica, per tornare a riassaporare il gusto del *suono* delle parole. Quel suono che esprime l’intrinseca musicalità del linguaggio, ispirata e guidata da quello che D’Annunzio chiamava «l’infinito e innumerabile ritmo», individuandone la «natività nell’essemplar corpo umano»,<sup>10</sup> per cui è quest’ultimo nella sua interezza a costituire il tramite migliore per comunicare con un testo poetico.

<sup>10</sup> G. D’Annunzio, *Prose di ricerca, di lotta, di comando*, a cura di E. Bianchetti, vol. II, Mondadori, Milano 1954, p. 716 (ripubblicato in due volumi nella collana “I Meridiani”, Mondadori, Milano 2005).

«Leggere “veramente” una poesia non è dunque quello che comunemente si intende per leggere, cioè solo con un cervello, gli occhi e la bocca: è leggerla con tutto il corpo».<sup>11</sup>

Si possono a questo proposito ricordare gli studi sullo stile orale, il ritmo e il gesto e sulle loro relazioni reciproche di Marcel Jousse (1886-1961), in particolare *Le parlant, la parole et le souffle*,<sup>12</sup> pubblicato postumo a opera della sua collaboratrice Gabrielle Baron. Dove, risalendo a antichi testi orientali, viene proposta l'idea che il ritmo della poesia fosse direttamente collegato al movimento fisico, in quanto esso era basato sul ritmo del respiro. Così come la recitazione doveva essere accompagnata dai movimenti del corpo, il ritmo del respiro regolava movimenti e parole, coordinandoli tra loro. Jousse prospetta l'ipotesi generale che il pensiero, la parola e l'espressione umana in tutte le loro forme e modalità di presentazione tendano a equilibrarsi e ad armonizzarsi sotto l'effetto della struttura bilaterale del corpo. Il respiro, dunque, oltre a collegare corpo e mente, come si crede nel pensiero orientale, infonde il ritmo al movimento di un corpo poetico, dando origine ai versi di una poesia. Per questo recitare una poesia facendo attenzione al suo ritmo «aiuta a ritrovare questo accordo con il respiro: a sentire il ritmo originario del nostro corpo».<sup>13</sup>

Per quale motivo sia estremamente significativa e importante la “regressione” dal significato al puro suono della voce e da questo al recupero dell'importanza del respiro ce lo spiega efficacemente Ivan Illich nel suo libro *Descolarizzare la società*, del 1971, che tante polemiche ha sollevato, in gran parte dovute a una incomprensione del suo assunto di fondo, che può essere valutato in modo corretto solo se lo si pone in relazione con un breve articolo successivo dello stesso autore, *Elogio della cospirazione*, e in particolare di un brano di esso che parla del “respiro condiviso”. Vale la pena di riportarlo per intero:

Il termine latino *osculum* non è né molto antico né frequente. È una delle tre parole che possono essere tradotte dall'italiano *bacio*. Rispetto all'affettuoso *ba-*

<sup>11</sup> D. Bisutti, *La poesia salva la vita. Capire noi stessi e il mondo attraverso le parole*, Mondadori, Milano 1992, p. 158.

<sup>12</sup> M. Jousse, *Le parlant, la parole et le souffle*, Gallimard, Paris 1978.

<sup>13</sup> D. Bisutti, *La poesia salva la vita*, cit. p. 159.

*sium* e al lascivo *suavium*, *osculum* fece più tardi la sua comparsa nel latino classico e veniva usato in una sola circostanza per designare un comportamento rituale: nel II secolo divenne il segno dato da un soldato in procinto di partire a una donna con cui egli riconosceva come propria discendenza il figlio da lei atteso. Nella liturgia cristiana del I secolo *osculum* assunse una nuova funzione, diventando uno dei due momenti cruciali nella celebrazione dell'Eucarestia. La *conspiratio*, il bacio sulla bocca, divenne il gesto liturgico solenne con cui i partecipanti all'azione del culto condividevano il loro respiro o spirito. Esso venne a significare la loro unione nell'unico Santo Spirito, la comunità che prende forma grazie al soffio di Dio. *L'eccllesia* si formò attraverso un'azione rituale pubblica, la liturgia, e il cuore della liturgia era la *conspiratio*. La principale celebrazione cristiana viene quindi intesa esplicitamente in un senso affatto corporeo, come un cospirare che produce una comune atmosfera, un milieu divino.

L'altro momento eminente della celebrazione era la *comestio*, la comunione della carne, l'inclusione del credente nel corpo del Verbo Incarnato, ma la *communio* era teologicamente collegata alla *conspiratio* che la precedeva. *Conspiratio* divenne l'espressione somatica più forte, chiara e inequivocabile che designa il processo non gerarchico di creazione di uno spirito di fraternità in preparazione della cena unificante. Attraverso l'atto di mangiare, i compagni cospiratori venivano trasformati in un *noi*, un'assemblea che in greco si dice *ekklesia*. Essi credevano inoltre che il *noi* fosse anche l'*Io* di qualcuno e ricevevano il loro nutrimento trovando riparo presso l'*Io* del verbo Incarnato. Quelle della liturgia non sono parole e azioni mondane, ma eventi che si verificano dopo che il Verbo si è fatto carne. La pace intesa come il mescolarsi del suolo e delle acque suona gradevole alle mie orecchie, ma la pace come risultato della *conspiratio* richiede un'intimità esigente, oggi quasi inimmaginabile.<sup>14</sup>

La cena unificante, la comunione della carne, vale a dire il momento più formale della cerimonia della celebrazione dell'Eucarestia, officiato dal celebrante, presupponeva e richiedeva quindi, come fase preparatoria, un processo non gerarchico e informale di creazione

<sup>14</sup> I. Illich, *Elogio della cospirazione*. Versione ampliata del discorso tenuto il 14 marzo 1998 a Villa Ichon (Brema), in occasione del conferimento del Premio per la cultura e la pace della città di Brema. <http://www.altraofficina.it/ivanillich/Articoli/Elogio%20della%20cospirazione.pdf>, pp. 8-9.

di uno spirito di fraternità attraverso il respiro condiviso, l'atto fisico che successivamente, per effetto di un trasferimento analogico, è passato a significare, metaforicamente, lo spirito come principio immateriale, contrapposto al corpo e alla materia. Il respiro condiviso è un dono reciproco e consapevole che costituisce la comunità e la rafforza. Secondo Illich la *conspiratio* precedeva non solo la *comestio* nelle celebrazioni religiose, costituendone in qualche modo il necessario presupposto, ma anche, sul piano laico e istituzionale, la *conjuratio*, cioè quel giuramento solenne davanti a Dio che sta alla base del contratto sociale nelle città medioevali. Proprio questa endiadi di *conspiratio* e di *conjuratio*, di comunità e forma istituzionale, che si materializza e prende forma in una configurazione storica radicalmente nuova, la *conjuratio conspirativa*, che fece della civiltà urbana europea qualcosa di completamente originale e distinto rispetto agli stili urbani di altre zone, implicava una peculiare tensione dinamica tra l'atmosfera e il clima della comunità solidale e coesa, resa tale dal respiro, cioè dallo spirito, comune, e la sua costituzione legale, di tipo contrattuale. Questa tensione assicurava stabilità e continuità al tessuto urbano e alle sue forme istituzionali, che traevano forza, alimento e solidità dalla *pax*, il respiro condiviso in modo egualitario da tutti.

Ecco perché di fronte alla crescente barbarie del “tutti contro tutti”, dei “confronti” condotti a base di contumelie e di offese reciproche, che evidenziano, oltre a un'evidente incapacità di argomentazione e di dialogo civile e rispettoso delle posizioni altrui, anche il drammatico e preoccupante venir meno di qualsivoglia forma di coesione e la lacerazione, che rischia di diventare irreversibile, del tessuto sociale, il richiamo alla *conspiratio*, al valore e all'efficacia del “respirare insieme”, per trovare uno spirito comune, ha un'indubbia attualità e un significato culturale che non può essere sottovalutato né tanto meno ignorato.

Recuperare le ragioni dell'attenzione nei confronti del respiro e dei suoi ritmi ha un'incidenza significativa sul benessere sia individuale, sia collettivo e sociale. Non a caso le neuroscienze, nel richiamare l'attenzione sull'insieme, tutt'altro che trascurabile, di capacità innate di cui il nostro corpo dispone per rimettersi in equilibrio e riacquistare un salutare senso di armonia interiore, sottolineano sempre più la rilevanza dell'educazione del sistema che regola lo stato generale di attivazione e reattività del nostro sistema nervoso, in risposta a stimoli interni

(soggettivi) o esterni (ambientali e sociali), attraverso il modo in cui respiriamo, cantiamo, ci muoviamo. Principio, questo, utilizzato fin dalla notte dei tempi, in paesi come la Cina e l'India ma, come si è visto, anche agli albori del Cristianesimo, e presente in qualsiasi pratica religiosa e forse proprio per questo guardato per molto tempo con sospetto e diffidenza dalla cultura scientifica.

Oggi invece anche la scienza medica sa che

imparare come fare a respirare lentamente e a rimanere in uno stato di relativa rilassatezza fisica, anche mentre si accede a ricordi dolorosi e spaventosi, è uno strumento di guarigione essenziale. Se, intenzionalmente, facciamo un po' di respiri lenti e profondi, siamo in grado di notare gli effetti del ramo parasimpatico sul nostro *arousal*.<sup>15</sup> Più si sta concentrati sul proprio respiro e più se ne trarranno dei benefici, specialmente se si presta attenzione fino alla fine dell'espiazione e ci si prende un momento, prima di inspirare un'altra volta. Se si continua a respirare e a notare il movimento dell'aria che entra ed esce dai nostri polmoni, è possibile pensare al ruolo che gioca l'ossigeno nel nutrire il nostro corpo e nell'irrorare i nostri tessuti con l'energia necessaria a farci sentire vivi e coinvolti.<sup>16</sup>

Addestrare le persone a rallentare la loro respirazione e a sincronizzarla con il battito cardiaco, producendo uno stato di "coerenza cardiaca", ha un comprovato effetto benefico di rilassatezza e di serenità: non solo ma questa attenzione per gli impulsi e i ritmi interiori del corpo è all'origine della danza e della musicalità della poesia, cioè di quella sonorità, anche elementare che il poeta ascolta nella propria voce e trasmette all'ascoltatore e che ha sempre immancabilmente una tonalità fuori dall'ordinario. Il poeta vuole trascinarci a un ascolto fuori dal contesto abituale della lingua. Egli mira cioè a catturare la nostra attenzione, prima ancora che attraverso il riferimento a un oggetto o a una descrizione, mediante, appunto, *l'azione del canto* come

<sup>15</sup> Per *arousal* s'intende quel sistema che regola lo stato generale di attivazione e reattività del nostro sistema nervoso, in risposta a stimoli interni (soggettivi) o esterni (ambientali e sociali), di cui si è parlato poco sopra.

<sup>16</sup> B. van der Kolk, *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 238-239.



espressività o affettività. I quattordici *Poemi fonetici* del grande pittore, poeta e artista Mimmo Rotella sono un esempio straordinario dell'efficacia di questa azione.

Alla base di essi vi è il “Manifesto dell'epistaltismo” che lo stesso Rotella scrisse nel 1949, per fissare i principi della “poesia epistaltica”, un neologismo che l'autore utilizza proprio per sottolineare l'originalità della propria ricerca nel campo della poesia fonetica. Esso è articolato nei seguenti dieci punti:

- 1) il linguaggio epistaltico che si situa al termine della tradizione astratta nella espressione glossica, fonde le valenze formali insite nel linguaggio, con tutte le possibilità tonali e armoniche;
- 2) il termine ‘epistaltico’ è stato scelto per ragioni puramente formali: ogni riferimento alle sue passate, presenti e future possibili suggestioni semantiche è puramente casuale. Ci è parso che il termine epistaltico contenesse in sé elementi ritmici e melodici di rara potenza evocatrice;
- 3) l'inclusione nelle composizioni epistaltiche di effetti sonori tratti dal vero corrisponde a ciò che sul piano della scultura è l'arte polimaterica e su quello della pittura *collage*;
- 4) linguaggio epistaltico vuol dire inventare tutte le parole, svincolarle dal loro valore utilitario per farne dei razzi traccianti contro gli edifici decrepiti della sintassi e del vocabolario;
- 5) la parola è soprattutto suono: va eliminato il muro divisorio tra la musica e la poesia che sono essenzialmente la stessa cosa;
- 6) nella musicalità e quindi nel suono consiste l'essenza vera della parola;
- 7) in questa riduzione ai minimi termini la parola ritrova la sua autonomia e la sua natura evocativa;
- 8) la voce umana non deve essere limitata alla monotonia del linguaggio articolato;
- 9) essa è una fonte inesauribile di strumenti musicali naturali;
- 10) il linguaggio epistaltico è l'unico valido in sede poetica dei nostri tempi.

Quella che viene così messa in rilievo ed esaltata è la natura di “gesto corporeo” e di azione che la lingua orale esibisce e che ne fa, pri-

ma ancora che uno strumento di emissione e comunicazione di segni e strumento di un patrimonio simbolico fuori di essa, e comunque accanto a queste funzioni, l'espressione di un "ritmo", di una "sequenza motoria" che struttura il succedersi di sonorità e gli dà forma senza l'intervento del "senso". Questo tipo di uso della lingua orale è ciò che dà origine alla *ritmica*, come modalità in qualche modo spontanea di composizione e struttura dei versi, fatta "a orecchio" e senza maggiore osservazione che di certa "cadenza", e che proprio per questo si distingue dalla *metrica*, che è invece una tecnica specifica, che si vale, come nel caso di quella latina, di determinati piedi e di una rigorosa legge di quantità, e che costituisce pertanto il complesso dei sistemi di versificazione, per lo più peculiari e differenziati, tipici di una determinata cultura o letteratura, di un particolare periodo storico, di un singolo poeta. Questo modo di utilizzare la lingua è governato dalla "potenza dell'accento", base della prosodia delle lingue antiche, cioè di quell'insieme delle regole che nella poesia greca e latina, per esempio, riguardano la quantità o la durata sillabica in sé e nel complesso della parola e del verso. Qui siamo dunque in presenza di particolarità accessorie, quali l'intonazione, l'aspirazione, la quantità, che indipendentemente dal significato e dall'articolazione fondamentale di un suono, concorrono a attuare quest'ultimo nella parola.

Questa capacità del corpo di esprimere direttamente i propri impulsi interiori, che si manifesta in *una forma espressiva incarnata nel gesto fisico e nell'azione*, la quale coinvolge l'intera corporeità, ha un'inaspettata quanto indiscutibile funzione salvifica. Come sottolinea Calvino, vi è proprio questa capacità alla base dell'astuzia che consente a Sheherazade di sopravvivere:

l'arte che permette a Sheherazade di salvarsi la vita ogni notte sta nel saper incatenare una storia all'altra e nel sapersi interrompere al momento giusto: due operazioni sulla continuità e discontinuità del tempo. È un segreto di ritmo, una cattura del tempo che possiamo riconoscere dalle origini: nell'epica per effetto della metrica del verso, nella narrazione in prosa per gli effetti che tengono vivo il desiderio di ascoltare il seguito [...]. La novella è un cavallo: un mezzo di trasporto, con una sua andatura, trotto o galoppo, secondo il percorso che deve compiere, ma la velocità di cui si parla è una velocità mentale. I difetti del narratore maldestro enumerati da Boccaccio sono soprattutto of-

fese al ritmo; oltre ai difetti di stile, perché non usa le espressioni appropriate ai personaggi e alle azioni, cioè a ben vedere anche nella proprietà stilistica si tratta di prontezza di adattamento, agilità dell'espressione e del pensiero.<sup>17</sup>

L'importanza e il valore anche autonomo di questo elemento sono tali che:

esistono, non di rado, componimenti poetici in cui i fenomeni metrici sono veri e propri significanti. Sono cioè elementi che concorrono, non meno del discorso logico, alla comprensione del testo e anche, se si tratta di poesia d'immagini, alla 'visibilità' del testo poetico. La metrica, composta dalla rima, dal verso, dal ritmo e dal metro non ha solo una funzione decorativa, ma si fa talvolta essa stessa produttrice di senso. Bausi ha trovato un'applicazione di questo fenomeno in due esempi significativi di Pascoli e di Petrarca. Nei *Poemi conviviali*, in particolare nel componimento 'Gemelli', Pascoli per riprodurre con intensità il momento in cui Narciso, secondo una variante del mito, "vede" nella sua immagine riflessa in una sorgente il volto della sorella gemella defunta, di cui era innamorato, si serve di un endecasillabo sciolto composto di rime bacciate e perfettamente identiche. Petrarca invece contrappone un verso breve, il settenario, a uno lungo, l'endecasillabo, per dare un senso logico e visivo a un aforisma di Ippocrate ('Ars longa/ vita brevis') ripreso nel verso del *Canzoniere* 'Perché la vita è breve/ Et l'ingegno paventa all'alta impresa' della canzone LXXI.<sup>18</sup>

L'aspetto interessante di questo passo è che in esso viene sottolineata un'inversione del tradizionale rapporto tra ritmo e percezione visiva, nel senso che qui è il primo, con la sua scansione, a favorire il progressivo costituirsi della seconda. Questa inversione si manifesta con particolare efficacia in un romanzo del poeta e scrittore russo Boris Nikolaevič Bugaev, più noto come Andrey Belyj, pseudonimo che, ri-

<sup>17</sup> I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano 2004, pp. 46-47.

<sup>18</sup> R. Fenu Barbera, *La donna che cammina*, cit. p. 116. L'opera di Francesco Bausi alla quale l'autrice si riferisce è quella, scritta in collaborazione con Mario Martelli dal titolo *La metrica italiana: teoria e storia*, Le Lettere, Firenze 1993. Il passo citato è a p. 44.

cevuto da Michail Solov'ëv, il fratello del filosofo, finì col sostituire il suo vero nome. Si tratta di *Peterburg*, pubblicato nel 1913-14 a puntate, in tre numeri, dalla casa editrice simbolistica "Sirin" e poi più volte ritoccato e rielaborato, fino a una quinta redazione, molto accorciata rispetto alle precedenti, apparsa nel 1922, in due volumi, per i tipi della casa editrice "Epòcha", a Berlino, e poi riprodotta nelle ristampe sovietiche del 1928 e del 1935. Ambientata nel 1905, nel momento culminante della rivoluzione di quell'anno, quest'opera propone un affascinante quadro, che si sviluppa attraverso continui tagli e montaggi incrociati, di una città sul punto di crollare e di disfarsi, sotto il peso e l'intensità delle sue tradizioni e della sua pur breve storia. Questo lento e inesorabile declino, secondo l'autore, è determinato dal fatto che la città si trova esattamente nel punto di confluenza delle due forme del nichilismo russo – il formalismo della burocrazia pietroburghese e il razionalismo dei rivoluzionari – che, a loro volta, incarnano ed esprimono il razionalismo devastatore dell'Occidente e le forze distruttive della steppa "mongola". Stretta nella morsa a tenaglia di questo duplice aspetto del nichilismo la vita della città cade nella spirale di una decadenza morale e spirituale sempre più profonda e irreversibile. Nata come simbolo di un poderoso slancio in avanti, Pietroburgo langue sempre di più. La storia è centrata su un ordigno infernale, che deve esplodere entro ventiquattr'ore: di questa bomba Belyj ha fatto, oltre che il nocciolo, il ritmo stesso del suo racconto: e la sua prosa è veramente di un'efficacia straordinaria nel riuscire a trasformare questo ritmo nella visione di una città apocalittica, nella quale l'uomo vive ormai in perenne esilio, in un crescente senso d'angoscia e di disorientamento. Tutto il racconto è così pervaso dalla sensazione della fine imminente, in cui sia la città nel suo complesso, sia ogni suo singolo abitante sembrano dibattersi affannosamente. E la trama, più che dagli eventi narrati, è costituita da questo ritmo, dalla successione ossessiva e insensata degli accadimenti, dalla continua accelerazione del tempo del loro svolgimento e del loro rincorrersi senza tregua e senza respiro.

In casi come questi si realizza un intreccio di visione e movimento che libera la prima da ogni forma di rappresentazione semplificata e banalizzante, che tende a farne il risultato di un processo di ricezione più o meno passiva di ciò che ci è dato, per esaltarne invece gli aspetti costruttivi e le analogie con le tecniche che ci consentono di "estrar-

re”, dal mondo indifferenziato che ci circonda e dalla molteplicità dei possibili che lo caratterizza, porzioni d’esistente che tendono verso un significato, cioè punti privilegiati di informazioni e di esperienze che abbiano un senso per noi.

## 6. Conclusione

A conclusione di questa analisi, in coerenza con l’idea che ne costituisce il filo conduttore e per riassumerne il senso, mi sembra appropriato riferirmi al modo in cui Pavel Florenskij presenta la molteplice funzione della parola nel suo saggio *Magičnost’ slova* (Il valore magico della parola),<sup>19</sup> scritto nel 1920. In esso egli presenta la parola come “mediatrice (*posrednik*) tra il mondo interno (*vnutrennij mir*) e il mondo esterno (*vnesnij mir*)”. Questa funzione, a suo giudizio, le compete in virtù del fatto che essa si presenta come:

un’*entità anfibia*, che vive sia nell’uno, sia nell’altro, intesse specifiche relazioni tra questo e quel mondo, e tali relazioni, per quanto l’occhio del positivista stenti a percepirle, tuttavia esistono e stanno alla base di tutte le ulteriori funzioni della parola. Questa base, evidentemente, punta a due direzioni: anzitutto muove *da colui che parla* verso l’esterno, come attività che da colui che parla esce fuori verso il mondo; in secondo luogo, in quanto percezione che riceve colui che parla dal mondo esterno, va *verso colui che parla*. Detto altrimenti: attraverso la parola la vita viene trasformata e assimilata allo spirito. O ancora: la parola è magica ed è mistica. Considerare l’aspetto magico della parola significa comprendere *come e perché* noi possiamo agire nel mondo tramite la parola.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> P.A. Florenskij, “Il valore magico della parola”, in Id., *Il valore magico della parola*, traduzione e a cura di G. Lingua, Medusa, Milano, 2001. Lo stesso saggio è presente, con il titolo “La natura magica della parola” e nella trad. it. di E. Treu, in D. Ferrari-Bravo, *Slovo. Géométrie della parola nel pensiero russo tra ’800 e ’900*, Edizioni ETS, Pisa 2000, pp. 165-211.

<sup>20</sup> Ivi, p. 51.

La parola assume così il ruolo di elemento costitutivo fondamentale di quella trama (fili di connessione), grazie alla quale l'uomo costruisce progressivamente, tra i due mondi contrapposti (quello esterno e quello interno) uno spazio intermedio, quello della cultura. Essa è «il soggetto conoscente e l'oggetto da conoscere, le cui energie unite la tengono in essere»<sup>21</sup> e proprio per questo fa emergere in modo immediato il fatto che:

nell'atto della conoscenza il soggetto non può essere separato dal suo oggetto: la conoscenza è contemporaneamente l'una e l'altra cosa insieme; più precisamente, è conoscenza dell'oggetto attraverso il soggetto, un'unità in cui si può distinguere l'uno dall'altro soltanto nell'astrazione, mentre attraverso tale unità l'oggetto non viene distrutto nel soggetto, né il soggetto si dissolve nell'oggetto della conoscenza che esiste al di fuori di esso. Unendosi, essi non si fagocitano a vicenda, sebbene, pur mantenendo la loro autonomia, non rimangono neppure separati.<sup>22</sup>

A evidenziarlo è la struttura stessa della parola in quanto totalità, unione tra fonema e semema:

Sul piano linguistico tale unione è costituita dal morfema, in quanto da un lato esso determina i suoni dei fonemi, e dall'altro sviluppa, a partire dal significato originario della parola che pure è dato dal morfema, tutta la pienezza dei depositi del semema. Anche il punto di concentrazione magico della parola sarebbe da ricercare nello stesso punto dove abbiamo rinvenuto il centro di concentrazione linguistico. Se attraverso il morfema, che rappresenta la duplicità di suono primario e senso primario, si salda nella parola il suono e il senso, allora bisogna supporre che, nella sua sfera magica, il morfema della parola unisce in sé l'effetto ultrafisico del fonema e l'effetto infrapsichico del semema, agendo così in entrambe le direzioni, oppure, più precisamente, produce degli effetti che si trovano *tra* la sfera puramente fisica e la sfera puramente psichica, fa cioè parte della sfera celata nel senso diretto della parola.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Ivi, p. 33.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 67-68.

È proprio la sua natura anfibia, dovuta al fatto che essa vive in due ambienti diversi, che le consente di svolgere una decisiva e imprescindibile azione di mediazione tra di essi. Ecco perché

la parola guida lo spirito *al di là* dei confini della soggettività e lo mette in contatto con il mondo che si trova oltre i nostri stati psichici. Grazie alla sua *natura psico-fisiologica* la parola nel mondo non svanisce come fumo, ma piuttosto ci mette faccia a faccia con la realtà e può pertanto, toccando il suo oggetto, essere riferita allo stesso modo sia alla *rivelazione dell'oggetto in noi*, sia alla *nostra rivelazione in lui e di fronte a lui*.<sup>24</sup>

Essa è dunque lo strumento fondamentale di costruzione dello spazio intermedio tra universo interiore e mondo esterno, tra visibile e invisibile, tra finito e infinito, estremi opposti tra i quali essa getta ponti che ci consentono di collegare ciò che era separato:

È come prima del temporale: la parola è il lampo che straccia il cielo da est a ovest e rivela in *sensu incarnato*: nella parola vengono compensate e unite le energie accumulate. La parola è un *lambo*, non è l'una o l'altra energia, ma un nuovo fenomeno energetico, costituito da due unità, una nuova realtà nel mondo: un *canale di collegamento* tra ciò che finora era separato. La geometria insegna che per quanto breve sia la distanza tra due punti nello spazio, può essere stabilito un collegamento in cui la distanza equivale a *zero*. La linea di tale collegamento è il cosiddetto *isotropo*, Stabilendo un rapporto isotropico tra due punti, questi vengono direttamente in contatto l'uno con l'altro. Il pronunciare la parola può essere così paragonato a un contatto del conoscente con ciò che dev'essere conosciuto nell'isotropo: seppur separati l'uno dall'altro nello spazio, si rivelano uniti. La *parola* è un *isotropo ontologico*.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> P.A. Florenskij, "La venerazione del nome come presupposto filosofico", in Id., *Il valore magico della parola*, cit., p. 21.

<sup>25</sup> Ivi, p. 33. La traduzione alla quale ci siamo riferiti in questo caso è quella che compare in D. Ferrari-Bravo, E. Treu, *La parola nella cultura russa tra '800 e '900. Materiali per una ricognizione dello slovo*, Tipografia Editrice Pisana, Pisa 2010, p. 447, dove viene corretto il termine "isotopo", che compare nella traduzione di G. Lingua, evidente refuso, sostituendolo con "isotropo".

*Riassunto* Buona parte del pensiero contemporaneo si basa sull'idea che la funzione principale del linguaggio sia quella di rappresentare com'è il mondo e che pertanto la nozione di rappresentazione debba svolgere un ruolo fondamentale in ogni spiegazione del linguaggio e utilizzazione della lingua. Ma il crescente uso improprio e abuso del linguaggio alterano la conoscenza concettuale così come quella semantica e fanno sì che una parola o una frase perdano un significato per l'ascoltatore, che poi percepisce il discorso come suoni senza senso ripetuti. Può quindi essere istruttivo un passo indietro, una regressione al livello della fonetica, al solo suono delle parole, ed esaminare l'approccio radicalmente deflazionistico ispirato da Tarski e propagato da Quine e altri. Laddove appare il "devirgolettamento", le nostre teorie semantiche tendono a perdere potere esplicativo. L'intuizione originale di Tarski era che la semantica vero-condizionale di qualsiasi lingua deve essere indicata in modo ricorsivo in un metalinguaggio distinto in termini di soddisfazione delle formule, che comprendono predicati e variabili libere, per evitare le forme paradossali di autoreferenzialità. Si conviene che questa posizione non includa la conoscenza semantica della lingua di riferimento, che si presenta a livello fonologico o ortografico.

*Parole chiave* verità, dimostrabilità, autoriferimento, devirgolettamento, verisimilitudine, fonetica.

*Silvano Tagliagambe* Professore emerito di Filosofia della Scienza, ha insegnato presso le università di Cagliari, Pisa, Roma "La Sapienza" e Sassari. Attualmente è membro del Collegio dei docenti del Máster en Comunicación Social dell'Universidad Complutense de Madrid e del Consiglio Consultivo Centro de Investigación en Ciencia Política, Seguridad y Relaciones Internacionales dell'Universidad Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa e dell'Universidad Lusófona de Porto. È direttore delle collane "Filosofia della scienza" dell'Aracne editrice e "Didattica del progetto" dell'editore Franco Angeli. Tra le sue oltre duecentotanta pubblicazioni, da segnalare: *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello* (Milano 2002); *Come leggere Florenskij* (Milano 2006); *Lo spazio intermedio* (Milano 2008, ed. spagnola *El espacio intermedio*, Madrid 2009); *People and Space. New Forms of interaction in City Project* (con G. Maciocco, Heidelberg 2009); "Identità personale e neuroscienze", (in S. Rodotà, M. Tallacchini, *Trattato di Biodiritto. Ambiti e fondi del Biodiritto*, Milano 2010, pp. 323-360); *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche* (con A. Malinconico), (Milano 2011); *La libertà, le lettere, il potere*, (con D. Antiseri e P. Maninchedda), (Soveria Mannelli 2011); *Il cielo incarnato. L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij* (Roma 2013); *Jung e il Libro Rosso. Il Sé come sacrificio dell'io* (con A. Malinconico), (Bergamo 2014); *La divergenza nella rivoluzione. Filosofia, scienza e teologia in Russia (1920-1940)*, (con G. Rispoli), (Brescia 2016).