

Ragione scientifica e saggezza umana.
Il problema della verità nella scienza e nella filosofia
Silvano Tagliagambe

1. Le differenti vie di accesso al problema della verità

Il problema della verità, per molto tempo considerato il fattore discriminante tra il discorso scientifico e altri stili di pensiero, 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 dalla 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, p. 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 dare fornire questo tipo di spiegazione che si manifesta la natura elusiva della questione da affrontare.

La credenza, ad 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* è 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 una esplicita riformulazione. Tuttavia, se deve darci una teoria completa della verità - ed essere qualcosa di più che solo un modo 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 questi 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.

E' 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. E' 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 proposizione «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 «supportano» con qualche altro principio della forma « X è vero se e solo se X possiede la proprietà P » (p. es., corrispondenza alla realtà, verificabilità, adeguatezza come base per l'azione), che si suppone specifichi cosa è la verità. Se si rifiuta la necessità di una simile specificazione ulteriore, si produce una collezione di alternative radicali alle teorie tradizionali. Ad 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).

E' utile far riferimento, sulla scia dell'approccio di W. V. Quine, anche alla cosiddetta *teoria deflazionistica*, in quanto da esso scaturisce una spiegazione peculiare della *raison d'être* del nostro concetto di verità, che consiste nell'asserire che la sua funzione non è quella di descrivere proposizioni, come si potrebbe inferire ingenuamente dalla sua forma sintattica, ma semmai quella di metterci in grado di costruire un certo tipo di generalizzazione. Ad esempio, la proposizione «Quel che ha detto Einstein è vero» è intuitivamente equivalente alla congiunzione infinita «Se Einstein ha detto che nulla va più veloce della luce, allora nulla va più veloce della luce; e se Einstein ha sostenuto che non si dovrebbero costruire armi nucleari, allora non si dovrebbero costruire armi nucleari; ... e così via». Ma senza un predicato di verità noi non possiamo catturare questo enunciato. Il deflazionista sostiene, inoltre, che tutti gli usi legittimi del predicato di verità - inclusi quelli della scienza, della logica, della semantica e della metafisica - sono semplicemente esibizioni di questa funzione generalizzante, e che lo schema di equivalenza è soltanto ciò di cui c'è bisogno per spiegare tale funzione.

Nel campo deflazionista ci sono varie proposte in competizione reciproca. Secondo la cosiddetta *teoria della ridondanza* di Frege, i casi corrispondenti di «E' vero che p » e

«*p*» hanno esattamente lo stesso significato, mentre la *teoria minimalista* assume solo che queste proposizioni siano necessariamente equivalenti. Altri deflazionisti non credono nell'esistenza delle proposizioni, per cui ritengono gli enunciati i portatori fondamentali della verità; e infatti la *teoria del devirgolettamento* suppone che la verità sia catturata dal principio di devirgolettamento «*p*» è vero se e solo se *p*. Tarski non considera il principio di devirgolettamento, noto anche come *schema di Tarski* o *schema T*, una teoria in sé adeguata, ma solo una specificazione 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 ad 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 Eubolide, 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, Eubolide oppose la seguente antinomia: «Un uomo dice: "Io sto mentendo". Mente o dice il vero?» (*Eubolide, 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 contenere anche i nomi delle espressioni e i termini semantici riguardanti le espressioni del linguaggio stesso.

La riformulazione tarskiana della *verità* modifica pertanto la concezione adeguazionista nella forma secondo la quale «l'enunciato (detto) *p* è vero sse *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», ad esempio l'enunciato p è vero se, e soltanto se, p ; l'enunciato "la neve è bianca" è vero «sse 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*.

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"¹. Questa affermazione, a sua volta, si basa su principi altrettanto chiaramente enunciati, come i seguenti:

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"²;

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"³;

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"⁴.

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 logica matematica⁵. E' proprio l'esigenza di dare una risposta concreta a questo *problema di decisione* (*Entscheidungsproblem*) che spinge Hilbert a assumere il metodo assiomatico come "il metodo generale di ricerca, che nella matematica moderna sembra valersi sempre di più"⁶ 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"⁷. Che esse costituiscano un sistema chiuso significa che il sistema è

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

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

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

⁴ D. Hilbert, *Mathematische Probleme*, cit., p. 300.

⁵ E' 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.

⁶ D. Hilbert, *Axiomatisches Denken*, cit., p. 146.

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 ad una presunta evidenza) costituisce l'unico criterio discriminante di accreditamento.

Secondo Hilbert, dunque, è essenziale che per ogni sistema formale vengano fissati, in modo appropriato e corente, 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 incardinata 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 ad un cieco»; «per dimostrare un teorema, non è più necessario e nemmeno utile sapere cosa vuol

⁷ D. Hilbert, *Die Grundlagen der Mathematik*, 'Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität', 6, 1928, p. 79 (tr. it. in D. Hilbert, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 267-289).

dire» e l'intera ricerca scientifica sembra ridursi ad una «macchina in cui si introducono gli assiomi da una parte e si raccolgono i teoremi dall'altra».

Nel 1933 però Kurt Gödel dimostrava 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 essere 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. Dalla «verità» alla «verisimilitudine»

Le difficoltà di inquadrare in modo soddisfacente il problema della verità e di darne una soluzione capace di resistere alle obiezioni di varie genere che potevano essere via via formulate ha indotto l'epistemologia contemporanea a un significativo arretramento di posizioni, abbandonando la prima linea, quella consistente appunto nella difesa a tutti i costi della postazione incardinata sulla questione dell'accertamento della verità, per attestarsi su una linea più facilmente difendibile, almeno a prima vista.

È questo il senso della posizione assunta da Popper, il quale, quando si trovò ad affrontare il problema della verità, sotto la spinta dell'opera di Tarski, cominciò a focalizzare 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»⁸.

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 nevica sempre" è falsa, ma la conclusione che da essa si può

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

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 $Ctv(a)$ e $Ctf(a)$. 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 $Vs(a)$ la misura di verisimilitudine di un asserto a , essa risulta data da:

$$Vs(a) = Ctv(a) - Ctf(a)$$

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 verisimilitudine*. 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 «consapevolmente»; 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 $p \Rightarrow q$ 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 alla 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 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 d 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»⁹.

4. Verità e antinomia

Un tentativo originale di affrontare il problema della verità impostando in maniera alternativa la questione, cruciale come si è visto e sempre fonte di difficoltà non facilmente risolvibili, del rapporto tra «verità assoluta» e «verità relativa» è quello compiuto da Pavel Florenskij. Figura complessa ed eclettica, filosofo della scienza, matematico, fisico, ingegnere elettronico, teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, studioso di estetica, di simbologia e di semiotica, filosofo della religione e teologo, nato nel 1882 e morto fucilato nel bosco di Sandormoch, nei pressi di Leningrado, l'8 dicembre 1937 Florenskij ci ha lasciato una proposta teorica che merita di essere approfondita.

La profonda suggestione, la forza e la modernità della sua proposta teorica hanno avuto, anche nel mondo cattolico, un esplicito riconoscimento con l'inserimento, nella *Fides et ratio*, l'enciclica del 14 settembre 1998 di Giovanni Paolo II, del nome di Florenskij tra quelli dei grandi maestri del pensiero credente, dai quali abbiamo molto da imparare. "Il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità. [...]. La conferma della fecondità di un simile rapporto è offerto dalla vicenda personale di grandi teologi cristiani che si segnalano anche come grandi filosofi, lasciando scritti di così alto valore speculativo, da giustificare l'affiancamento ai maestri della filosofia antica. Ciò vale sia per i Padri della Chiesa, tra i quali bisogna citare almeno i nomi di san Gregorio Nazianzeno e sant'Agostino, sia per i Dottori medievali, tra i quali emerge la grande triade di sant'Anselmo, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino. Il fecondo rapporto tra filosofia e parola di Dio si manifesta anche nella ricerca coraggiosa condotta da pensatori più recenti, tra i quali mi piace menzionare, per l'ambito occidentale, personalità come John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques

⁹ *Ivi*, p. 25.

Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein e, per quello orientale, studiosi della statura di Vladimir S. Solov'ëv, Pavel A. Florenskij, Pëtr J. Čaadaev, Vladimir N. Lossky. Ovviamente, nel fare riferimento a questi autori, accanto ai quali altri autori potrebbero essere citati, non intendo avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede. Una cosa è certa: l'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo al servizio dell'uomo dei risultati conseguiti. C'è da sperare che questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori e i suoi cultori per il bene della Chiesa e dell'umanità»¹⁰.

È interessante notare che il nucleo iniziale della riflessione teorica di Florenskij scaturisce da un'analisi attenta della figura di Amleto in un saggio destinato alla rivista 'Vesy' (La bilancia), rimasto inedito per ragioni sconosciute. Di questo personaggio lo attirava, in particolare, la coesistenza di atti contrastanti che, a sua volta, indica la presenza di motivi contrastanti. «Tuttavia, motivi nettamente contrapposti non possono trovarsi insieme in un'unica coscienza; l'unità della coscienza esclude questa possibilità. Per questo l'esistenza di atti di volontà che si escludono reciprocamente esige l'esistenza di *due* coscienze incompatibili, così che una profonda crepa spacca la persona. E tuttavia, escludendosi reciprocamente, le coscienze di Amleto, le sue maschere, non si possono dare contemporaneamente *in actu*, nella realtà. Se ciò accadesse, avremmo *due diverse* persone, e in tal caso non ci sarebbe motivo perché gli atti entrassero in conflitto; essi si svolgerebbero parallelamente e non si avrebbe alcuna tragedia»¹¹. L'unica possibilità, di conseguenza, è che una delle due coscienze sia *in actu* e l'altra soltanto *in potentia*. Tuttavia se le due coscienze fossero date «in modo tale che, dopo un certo periodo, una coscienza passasse *in potentia* e fosse totalmente sostituita dall'altra, avremmo due diverse persone che si succedono e non un unico protagonista, due diverse persone che prendono l'una il posto dell'altra nel tempo, ossia due non-protagonisti che si succedono. In questo senso, la lotta consiste nel successivo avvicinarsi delle coscienze del protagonista che si escludono reciprocamente; questo avviene in modo che una coscienza subentri all'altra prima che questa sia riuscita a manifestarsi in azione. L'azione dell'*Amleto* è costituita appunto dall'alternarsi di atti che si rimuovono a vicenda e dalla reciproca eliminazione che ne consegue. Siamo dunque giunti alla conclusione che la tragicità della situazione amletica è determinata dalla profonda scissione della sua coscienza, dal suo radicale sdoppiamento»¹².

Nell'opera in esame l'aspetto tragico è quindi dato dal «conflitto interiore del principe, non rivolto all'esterno. L'*Amleto* è il dialogo tra le due coscienze del principe danese, il loro conflitto che dilania l'infelice principe. E dal punto di vista

¹⁰ Lettera enciclica *Fides et Ratio* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, § 74.

¹¹ P.A. Florenskij, *Amleto*, edizione italiana a cura di A. Dell'Asta, trad. di S. Zilio, Bompiani, Milano, 2004, p. 41.

¹² *Ivi*, pp. 42-43.

della realizzazione scenica, si può dire che l'*Amleto* è un unico e gigantesco monologo»¹³.

Due coscienze, dunque, ciascuna delle quali si riferisce a un principio assoluto, e percepito *come tale*, che sono dominate da due diverse idee di giustizia, inconciliabili per una sola coscienza. L'impossibilità di assumere una delle due idee di giustizia come ingiusta produce una lacerazione insanabile: riconoscendo come giustizia sia l'una che l'altra, Amleto non può esimersi dal risolvere il loro contrasto, e quindi non può porre fine da solo al tragico contrasto delle due idee di giustizia. Amleto non può annientare se stesso ma deve essere annientato, qui sta la tragicità dell'opera.

Questo problema della coesistenza di due coscienze contrapposte e del rapporto che si stabilisce tra di esse, in seguito al quale una emerge *in actu* e l'altra rimane soltanto *in potentia* lo indusse ad approfondire la funzione svolta dall'*antinomia* non solo nel caso specifico della formazione della personalità umana, ma più in generale nel percorso di sviluppo della conoscenza. Questo interesse lo portò, inevitabilmente, a guardare alla riflessione di un pensatore nei confronti del quale Florenskij non esitò a manifestare più d'una riserva per quanto riguarda l'impianto generale della sua filosofia, tutta centrata su una contrapposizione radicale di fenomeno e noumeno, di apparire ed essere, ma che, a suo modo di vedere, ha saputo però indicare il nucleo delò' approccio corretto al tema della verità. Parliamo, ovviamente, di Kant, il quale "ebbe l'ardire di pronunciare la grande parola 'antinomia', che distrusse il *decoro* della pretesa unità. Anche solo per questo egli meriterebbe gloria eterna. Non importa se le sue antinomie sono malriuscite; importante è la sua esperienza dell'antinomicità"¹⁴.

Com'è noto, le antinomie kantiane sono quattro paradossi logici contenuti nella "Dialettica Trascendentale" della *Critica della ragion pura* (Cap. II, "L'antinomia della ragion pura", sezione seconda "Antitetica della ragion pura"). «Antinomia» deriva dal greco *αντινομια*, composto di *αντι* "contro" e un derivato di *νομος* "legge". Secondo Quintiliano, il termine significa propriamente «conflitto di leggi»; nel *Dizionario di Filosofia* Nicola Abbagnano scrive che Kant estese il concetto ad indicare il conflitto con sé stessa in cui la ragione si trova in virtù dei suoi stessi procedimenti.

Alla maniera dei ragionamenti dei sofisti, le antinomie kantiane sono affermazioni opposte, ciascuna dimostrabile logicamente e in modo ineccepibile, cioè senza che si possa riscontrare alcuna contraddizione nelle ragioni dell'una o dell'altra. Ciò in quanto hanno le loro fondamenta in un presupposto che per Kant è inconoscibile, ossia la realtà, o, nelle sue stesse parole, «la vera natura del mondo». Proprio in seguito all'inconoscibilità di questo presupposto, la ragione non può dimostrare, né provare certamente e in modo perentorio, alcuna delle quattro antinomie.

1ª antinomia

- Tesi: il mondo ha un inizio nel tempo e, nello spazio, è chiuso dentro limiti.

¹³ *Ivi*, p. 46.

¹⁴ P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*. Introduzione di E. Zolla, traduzione dal russo di P. Modesto, Rusconi, Milano, 1998., p. 206.

▪ Antitesi: Il mondo è infinito sia nel tempo che nello spazio.
Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della qualità.

2^a antinomia.

▪ Tesi: ciascuna cosa è composta da parti semplici che costituiscono altre cose composte da parti semplici.
▪ Antitesi: non esiste nulla di semplice, ogni cosa è complessa.
Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della quantità.

3^a antinomia [

▪ Tesi: La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono essere derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per la libertà.
▪ Antitesi: Nel mondo non c'è nessuna libertà, ma tutto accade unicamente secondo leggi della natura.

Nella dimostrazione Kant fa riferimento alla categoria della relazione.

4^a antinomia [

▪ Tesi: esiste un essere necessario che è causa del mondo.
▪ Antitesi: non esiste alcun essere necessario, né nel mondo né fuori dal mondo che sia causa di esso.

A differenza di Kant, che colloca le antinomie oltre il confine entro il quale la conoscenza può legittimamente operare, e ne fa quindi sostanzialmente un «punto di arresto» delle capacità intellettive dell'uomo, Florenskij le considera il punto di partenza di un percorso positivo e produttivo di esplorazione della verità. Il motivo per il quale l'antinomia è inestricabilmente legata al problema della verità e alla sua definizione è stata, a suo giudizio, magistralmente intuita e espressa da un grande poeta, Fëdor Tjutčev, in una sua composizione dal titolo *Silentium!*, scritta probabilmente nel 1830:

«Taci, nasconditi ed occulta
i proprio sogni e sentimenti;
che nel profondo dell'anima tua
sorgano e volgano a tramonto
silenti, come nella notte
gli astri: contemplali tu e taci.

Può palesarsi il cuore mai?
Un altro potrà mai capirti?
Intenderà di che tu vivi?
Pensiero espresso è già menzogna.

Torba diviene la sommossa
fonte: tu ad essa bevi e taci.
Sappi in te stesso vivere soltanto.

Dentro te celi tutto un mondo
d'arcani, magici pensieri,
quali il fragore esterno introna,
quali il diurno raggio sperde:
ascolta il loro canto e taci!...»¹⁵

Il verso centrale, attorno al quale ruota tutto il testo, è: «Pensiero espresso è già menzogna». Dal punto di vista del problema di cui ci stiamo occupando, quello della verità, ciò che Tjutčev pone con forza in evidenza è il fatto, dal quale prende avvio anche la riflessione di Florenskij su questo tema, che «*la verità è contraddizione per il raziocinio, contraddizione che diventa evidente appena la verità riceve una formulazione verbale*»¹⁶.

Questa contraddizione si esprime nella continua e insopprimibile tensione dell'uomo verso un «al di là», rispetto al pensiero razionale e agli strumenti di cui dispone, verso l'*ulteriorità*, verso un qualcosa che si colloca oltre il confine delle nostre capacità intellettive e di cui, ciò nonostante, si avverte la presenza, e che proprio per questo guida i nostri sforzi verso il superamento continuo dei limiti di volta in volta raggiunti. Questa tensione è alla base del concetto di verità e ne costituisce una componente ineliminabile, per cui le condizioni speculative da soddisfare al fine di poter dar luogo effettivamente all'esperienza della verità sono le seguenti:

- 1) la verità assoluta è, cioè è assoluta realtà;
- 2) essa è conoscibile, cioè è assoluta ragionevolezza;
- 3) essa è data come fatto, cioè è l'intuizione finale; ma è anche assolutamente dimostrata e quindi ha la struttura di un'infinita *discursio*.

L'analisi ci dice che la terza tesi implica le altre due. Infatti se la verità è intuizione, significa che è; se la verità è *discursio* significa che è conoscibile. Infatti l'intuitività è l'immediatezza effettiva dell'esistenza, mentre la discorsività è la possibilità ideale della conoscibilità. Quindi tutta la nostra attenzione deve concentrarsi sulla tesi duplice nella forma, ma unica nell'idea ispiratrice. «La verità è intuizione, la verità è *discursio*»:

La verità è intuizione-discorso

Per essere dimostrabile (discorsiva), l'intuizione non deve essere cieca, ottusamente limitata, ma deve aprirsi sull'infinito, deve, per così dire, essere parlante,

¹⁵ F. Tjutčev, *Poesie*, tr. di T. Landolfi, Torino, Einaudi, 1964, p. 40.

¹⁶ P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 195.

ragionevole. D'altra parte la *discursio* non deve andare nell'indefinito, deve essere non solo possibile ma reale, attuale.

Soltanto questa concezione della verità, a giudizio di Florenskij, rende possibile trovare una risposta alla domanda chiave, attorno alla quale ruota l'intero impianto della sua riflessione filosofica così come viene affrontata nella sua opera teologica principale, *La colonna e il fondamento della verità*, e cioè "Come è possibile la ragione". La risposta in questione suona così: «La ragione non è possibile in se stessa ma attraverso l'oggetto del suo pensare e solo quando abbia per oggetto di pensiero un oggetto nel quale combacino le due leggi reciprocamente contraddittorie della sua attività, e cioè le leggi dell'identità e della ragion sufficiente. In altre parole, è possibile soltanto in un pensiero nel quale *ambedue i fondamenti del raziocinio*, cioè i principi della finitezza e dell'infinitezza, diventino in effetti uno solo'. Ancora: 'La ragione è possibile quando, per la natura del suo oggetto, l'autoidentità del raziocinio sia anche la sua alterità, e viceversa quando la sua alterità sia anche la sua autoidentità'. Ancora: 'La ragione è possibile quando la finitezza che essa pensa sia infinita e viceversa'. Infine: 'la ragione è possibile se le è data l'assoluta infinitezza attuale'. Questa infinitezza è l'oggetto del pensiero che lo rende possibile, l'Unità triipostatica. L'Unità triipostatica è l'oggetto di tutta la teologia, il tema di tutta la celebrazione liturgica e infine il comandamento di tutta la vita. Essa è anche la radice della ragione. Il raziocinio è possibile perché esiste il lume triradioso e in quanto vive della luce di Lui"¹⁷.

La verità poggia pertanto su una formula, "Trinità nell'unità e unità nella trinità", che non significa nulla per il raziocinio, che non ha e non può avere senso per esso. Tuttavia proprio la norma costitutiva del raziocinio medesimo, cioè le due leggi dell'identità o non contraddizione e di ragion sufficiente, impongono che questa combinazione abbia senso, che essa sia il punto di partenza di tutto il sapere. Il raziocinio deve esigere la trinità nell'unità ma non la può comprendere: per questo occorre «uscire dal piano dei concetti per entrare nella sfera *dell'esperienza viva*. L'intuizione intellettuale è quell'ultimo anello che conclude tutta la catena delle deduzioni. Senza di essa ci aggiriamo nella cerchia dei *postulati* e dei *presupposti* del sapere attendibile, i quali sono ineluttabili ma inaccertabili, e tutta la catena gettata verso il cielo resta sospesa per aria se non si aggancia 'lassù'. [...] Tra la conoscenza concettuale (postulativi e quindi presuppositiva) della verità, e la conoscenza propria all'intuizione intellettuale della verità (della verità sussistente, che include in sé la propria fondazione e perciò è assoluta) sta un *abisso* che non si può affatto aggirare e che nessuno sforzo riesce a far saltare. [...] Il ponte che conduce *da qualche parte*, forse all'orlo dell'abisso, forse all'Eden delle perenni gioie spirituali, oppure da nessuna parte, è *la fede*. Dobbiamo o morire nell'agonia sulla nostra sponda dell'abisso, o andare verso l'ignoto e cercarvi la 'Terra nuova' dove 'abita la giustizia'. Siamo liberi di scegliere, ma dobbiamo deciderci per l'uno o per l'altro: per la ricerca della Trinità o per la morte nella pazzia. Scegli: o verme, o nulla; *tertium non datur!*

¹⁷ *Ivi*, p. 555.

Forse, proprio considerando l'inevitabilità di questa scelta nacque in Pascal l'idea della scommessa con Dio. Da una parte sta il tutto, ma ne siamo ancora malcerti, dall'altra sta il *niente* e allo stolto sembra qualcosa, ma chi ne conosce il valore reale lo considera assolutamente *nulla* senza quel tutto, ed esso diventa tutto se si trova il tutto»¹⁸.

5. Verità e «mondo intermedio»

Come si è visto, la necessità della coesistenza di due concetti pur antinomici di verità, come, rispettivamente, la «verità in quanto intuizione», presenza *in actu* che pur collocandosi al di fuori di ogni nostra effettiva capacità di «far presa» su di essa, guida tuttavia e orienta i nostri sforzi, e la «verità in quanto discorso», cioè come sviluppo *in potentia*, continuo e inesauribile e perciò sempre rivedibile, perfettibile e, al limite, revocabile, è motivata da Florenskij con la continua e insopprimibile tensione dell'uomo verso un «al di là», rispetto al pensiero razionale e agli strumenti di cui dispone, verso l'*ulteriorità*, verso un qualcosa che si colloca oltre il confine delle nostre capacità intellettive e di cui, ciò nonostante, si avverte la presenza, e che proprio per questo ci assiste e ci supporta nello sforzo di superamento continuo dei limiti di volta in volta raggiunti.

Questa condizione è insopprimibile, in quanto costitutiva della stessa indole umana. Essa è infatti l'espressione di quella che Hegel chiamava la *natura anfibia* dell'uomo, la duplicità e l'ambiguità di fondo che lo caratterizza: «L'educazione spirituale, l'intelligenza moderna, producono nell'uomo *questa opposizione che lo rende anfibio in quanto egli deve vivere in due mondi che si contraddicono l'un l'altro*, cosicché anche la coscienza erra in questa contraddizione e, sballottata da un lato all'altro, è incapace di trovare per sé soddisfazione nell'uno o nell'altro. Infatti, da un lato noi vediamo l'uomo prigioniero della realtà comune e della temporalità terrena, oppresso dal bisogno e dalla necessità, angustiato dalla natura, impigliato dalla materia, in fini sensibili e nel loro godimento, dominato e lacerato da impulsi naturali e da passioni, dall'altro egli si eleva a idee eterne, ad un regno del pensiero e della libertà, si dà come volontà leggi e determinazioni universali, spoglia il mondo della sua animata, fiorente realtà e la risolve in astrazioni, in quanto lo spirito fa valere il suo diritto e la sua dignità solo nell'interdire e maltrattare la natura, a cui restituisce quella necessità e violenza che ha subito da essa»¹⁹.

Questa sua natura anfibia pone l'uomo di fronte alla costante esigenza di raggiungere e mantenere un *equilibrio attivo e dinamico* con il mondo in cui si vive, anche se non è facile, evitando di cadere, da un lato, nella tentazione di restare al di sopra della realtà, con l'utopia, dall'altro, al di sotto, con la rassegnazione. Quanto sia ardua questa sfida lo dimostra quella che Hegel considerava la malattia di certe manifestazioni di utopia romantica, l'ipocondria, quell'alternanza di fasi di furore progettuale e di esaltazione e di fasi di depressione e di rinuncia che, a suo giudizio, colpisce tutti coloro che, per

¹⁸ *Ivi*, pp. 101-102 e 104.

¹⁹ G: W: F: Hegel, *Estetica*, trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino, 1967) p. 65 (il corsivo è mio).

non volere fare i conti con la «riottosa estraneità»²⁰ del mondo, con la sua «burbera ritrosia», che si concede solo a chi sa dominarlo effettivamente, pretendono di saltare oltre la realtà, di proiettarsi nell'ideale e nel possibile senza passare attraverso il tempo presente e lo spazio in cui, di fatto, si svolge la loro esistenza quotidiana. Costoro considerano l'ideale a portata di mano e s'impegnano, di conseguenza, in una frenetica e febbrile attività per realizzarlo: salvo poi concludere, dopo ripetuti e inevitabili fallimenti, che esso è irraggiungibile e sprofondare, di conseguenza, nell'inerzia più totale e nella depressione.

Secondo Florenskij, le due sfere vitali dell'esistenza dell'uomo, quella terrena, con lo sguardo rivolto verso l'esperienza quotidiana e la dimensione corporea, e quella ultraterrena e celeste, che richiede un pensiero orientato verso l'infinito e l'invisibile, sono separate da un diaframma o *granica* (confine) che le separa, appunto, e nello stesso tempo le raccorda. Ciò significa che, sul piano del rapporto tra i due mondi, quello visibile e quello invisibile, sotto il profilo gnoseologico, lo spazio di maggiore interesse e che risulta necessario approfondire risulta proprio quello di confine, cioè intermedio tra i due mondi suddetti, nonostante tutte le difficoltà e i rischi che la sua analisi pone, dal momento che si tratta di una delle questioni più problematiche perché difficilmente definibile con gli strumenti razionali a nostra disposizione. Ciò nondimeno si tratta di una dimensione essenziale per l'interazione tra le due zone, apparentemente inconciliabili, dell'esistenza dell'uomo. E il problema fondamentale che essa pone è quello di riuscire ad attivare una *capacità transitiva* tra i due ambiti che essa distingue e collega nello stesso tempo, attraverso la quale riuscire progressivamente a far sì che il mondo visibile diventi in qualche modo il potenziale specchio dell'invisibile, innescando così un processo di penetrazione nel sovra-reale. Questo spazio intermedio, per la sua natura, non è direttamente accessibile alla rappresentazione, magari attraverso una qualche misteriosa capacità che oltrepassi gli strumenti razionali di cui l'uomo dispone; è invece un fossato che va riempito, una barriera che va progressivamente resa più sottile (senza diventare mai completamente trasparente) attraverso la creatività culturale, nell'ambito della quale occupano una posizione centrale l'arte, in quanto fonte imprescindibile per un'indagine sullo spessore del pensiero umano. Proprio il fatto di raccordare la religione all'intera storia spirituale dell'umanità indica chiaramente come per Florenskij questa sorta di "barriera di contatto" tra lo spazio ultraterreno e l'ambito accessibile all'esperienza diretta, in cui si disloca, appunto, il sentimento religioso, sia un confine mobile, che l'uomo è in grado di spostare sempre più avanti via via che si innalza, di qualità e di livello, la sua ricerca culturale.

Il raccordo e la capacità transitiva tra i due mondi, che si realizzano nello spazio di confine e ne costituiscono anzi il nucleo essenziale, richiedono un'articolazione tra il visibile e l'invisibile che Florenskij esprime con il termine *skvoznoj*, un concetto di luminosità interiore che F. Malcovati rende correttamente con «translucidità»²¹. La translucidità, ovvero quel grado di trasparenza di un corpo che consente di

²⁰ *Ivi*, p. 40.

²¹ F. Malcovati, *Vjaceslav Ivanov: Estetica e Filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1983.

distinguere approssimativamente la forma, ma non i contorni, di un oggetto posto dietro di esso, è la condizione tipica delle realtà di confine, vale a dire di tutto ciò che, pur essendo estraneo alla coscienza, è tuttavia capace di entrare in un qualche tipo di relazione con essa, dimostrata dal fatto che è comunque in grado di far risuonare e produrre significati al suo interno, anche se, ovviamente, non in modo immediato, ma attraverso un prolungato lavoro di scavo e di approfondimento.

«Esistono dunque due mondi», insiste Floresnskij, «e *questo* nostro mondo si cruccia nelle contraddizioni se non vive delle energie dell'*altro* mondo. Negli umori, tendenze contrastanti; nella volontà, desideri contrari; nei pensieri, idee contraddittorie. Le antinomie frazionano tutto il nostro essere, tutta la vita creata. Dappertutto e sempre contraddizioni! Viceversa la fede che vince le antinomie della coscienza e tra esse riesce a respirare, ci offre il fondamento di pietra sul quale possiamo lavorare per superare le antinomie della realtà. Ma come accedere a questa pietra della Fede?»²².

Prendendo certo atto, è la risposta che egli dà, del dilemma: *finito* o *infinito* e della antinomie che ne scaturiscono, senza però forzarle oltre ogni limite e riducendo unilateralmente e artificiosamente una delle due dimensioni all'altra, fino a isterilire il senso stesso del dilemma e a comprimere, sino a occultarla, la realtà delle antinomie medesime. Ciò significa, concretamente, che occorre far riferimento a uno spazio che sia parte del reale, ma distinto dalla realtà, nel quale «si incontrino immanenza e trascendenza, profondità e altezza, le cose di questo e le cose dell'altro mondo, l'assoluto e il relativo, il corruttibile e l'incorruttibile». Questo spazio «è una finestra nella nostra realtà dalla quale si vedono gli altri mondi. E' una breccia nell'esistenza terrena dalla quale irrompono le correnti dall'altro mondo, nutrendola e rinvigorendola. In breve: questo spazio è *il culto*»²³. Quando si entra in questa dimensione «ciò che è invisibile e misterioso è percepito dalla contemplazione sensibile; rivestito dall'empirico, esso si dispone secondo le linee proprie dell'invisibile. Entrando nella sfera del culto, il sensibile vive e s'intreccia non già secondo dei legami a esso immanenti, ma secondo altri, diventando parte di un'altra struttura, una struttura trascendente, che ha leggi *proprie* e sue particolari connessioni. La realtà sensibile è progressivamente attirata verso altri nessi, inconsueti e inconcepibili, verso relazioni inattese e, da quel momento in poi, è come sostenuta da altre forze: staccandosi dalle sfere dell'attrazione terrestre cessa di essere terrena e *soltanto* sensibile. Come non possiamo definire semplicemente superficiale e inerte quel cibo che entra a far parte dell'organismo e, una volta assimilato, manifesta sensibilmente la sua forma vitale fino a quel momento invisibile, così ciò che è terreno, entrando nella sfera del culto, cessa di essere terreno. Pur essendo, da un punto di vista materiale, essenzialmente terreno nella sua caratterizzazione particolare, all'interno della visione propria del culto, nell'aura di mistero che lo circonda, avviene e prende forma qualcosa d'altro, di santo, di consacrato, di trasformato, di transustanziato: è il mistero stesso. Ma ripeto il culto,

²² P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 551.

²³ P.A. Florenskij, *Il timore di Dio*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura e con Introduzione di N. Valentini e L. Žak, tr. it. Di R. Zugan, Piemme, Casale Monferrato, 1999, p. 270.

strano e incomprensibile a guardarlo dall'alto, visto dall'alto verso il basso, appare in tutta la sua integrità e unità. E' come se gli elementi della realtà sensibile fossero distrutti dal turbine che si è abbattuto su di essa, piegati da una forza incomprensibile, smembrati e ricomposti per essere poi riuniti in nuovi segni ancora indecifrabili, mai visti prima, del mondo misterioso. Solo innalzandoci verso l'alto potremo contemplare il loro quadro nella sua interezza. Una forza trascendente racchiusa in essi li ha strutturati secondo leggi che non provenivano dalla loro essenza, sebbene la sottintendessero; questa forza è quel *filo* che collega il celeste e il terreno»²⁴.

Un esempio concreto e particolarmente significativo di come funzioni questa trasformazione e trasfigurazione degli elementi della realtà sensibile è dato da quel particolare procedimento tecnico di rappresentazione delle icone, costituito dalle linee cosiddette "*razdelki*"²⁵. Esse sono «eseguite con un colore diverso dal colore di base nel luogo corrispondente dell'icona, nella maggior parte dei casi con riflessi metallici resi splendidi dall'"*assistka*"²⁶ d'oro, più raramente d'argento, o dalla doratura. Questa sottolineatura del *colore* delle linee della '*razdelka*' significa, secondo noi, che il pittore di icone vi si applica consapevolmente, sebbene essa non corrisponda a nulla di fisicamente visibile, cioè ad esempio a un qualche analogo sistema di linee sugli indumenti oppure sui seggi, ma sia soltanto un sistema di linee potenziali, linee di costruzione di un dato oggetto, simili, per esempio, alle linee di forza di un campo elettrico o magnetico, o a sistemi di curve equipollenti o isoterme e simili. Le linee della '*razdelka*' rappresentano, con forza superiore a quella delle sue linee visibili, lo schema metafisico dell'oggetto dato, la sua dinamica, ma di per se stesse non sono affatto visibili, ed essendo disegnate sull'icona costituiscono, secondo l'idea del pittore, lo schema complessivo per l'attività motoria dell'occhio che contempla l'icona. Queste linee agiscono come schema di ricostruzione, nella coscienza, dell'oggetto contemplato, e se si cercano i principi fisici di queste linee, si trova che le linee di forza, di tensione, in altre parole, non rappresentano le pieghe derivanti dalla tensione, o almeno non ancora le pieghe, ma pieghe solo come possibilità, in potenza; ora invece sono le linee secondo cui si stenderebbero le pieghe se, in generale, cominciassero a formarsi»²⁷.

Siamo così di fronte a quella che possiamo chiamare, a tutti gli effetti, una specifica "realtà aumentata" che riesce a dilatare e ad amplificare il significato sia dei singoli elementi di cui si vale per la rappresentazione, sia della loro organizzazione complessiva. Si tratta di un potenziamento che già l'arte riesce a effettuare, in quanto «l'artista riempie di un certo contenuto una data regione dello spazio, la carica a forza di un contenuto, costringendo lo spazio a cedere e a contenere più di quanto contenga di solito senza questa violenza»²⁸. Ma è soprattutto con il culto e nel culto che esso si manifesta in pieno, proprio perché il culto è quel luogo dove «questo mondo si consegna, per così dire, ad altri mondi più elevati, diventa il loro rappresentante e, in

²⁴ *Ivi*, pp. 299-300.

²⁵ Si tratta delle linee del drappaggio dei vestiti o del corpo sotto gli abiti, per lo più dorate e, talvolta, argentate.

²⁶ E' l'ombreggiatura d'oro, applicata a linee parallele, o a tocchi, presentate soprattutto nelle icone più tarde.

²⁷ P.A. Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, in Id. *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Gangemi, Roma, 1990, pp. 78-79.

²⁸ P. A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. Misler, Adelphi, Milano, 1995, p. 53.

un certo senso, il loro portatore; rifiutando l'autoaffermazione, il suo esistere per se stesso, esso diventa vita *per un altro mondo*. Con ciò stesso, tale mondo sensibile 'dopo aver perso la sua vita', dopo esser diventato lo strumento di un altro mondo, con il suo corpo lo porta *in sé*, incarna in sé l'altro mondo, oppure lo trasfigura, lo spiritualizza. [...] *Questo* mondo, in seguito a questa perdita dell'autonomia e del suo carattere di autosufficienza, illuminandosi del *fuoco* dell'altro mondo, diventa esso stesso di fuoco; è come se si mescolasse con il fuoco»²⁹.

Per poter acquisire e dispiegare a pieno questa sua potenza di trasformazione e trasfigurazione degli elementi dell'esperienza quotidiana e di fondamento della capacità transitiva dal mondo visibile al mondo invisibile il culto, con i suoi riti e servizi religiosi, ma anche con riferimento all'ambiente in cui si svolge, deve però assumere la veste e la dimensione di una *totalità organica e artistica*, in cui ciascuna parte assume un senso specifico ed è gratificata solo in riferimento all'intero contesto. E' proprio quello che avviene nella liturgia ortodossa, dove «Parola (*slovo*) Icona (*ikona*) e Musica (salmi cantati, *cheruvim*) sono realtà intimamente legate nel senso di una profonda corrispondenza incentrata sull'*immagine* o *rappresentazione*. Entrambe sono orientate verso l'alto, verso il mondo spirituale, verso l'armonia celeste, verso l'assoluto: *icona* "finestra sull'assoluto", *parola* "finestra sull'assoluto". L'icona delle grandi feste completa i testi liturgici e durante la liturgia cantata il prete mette l'icona su un leggio. La *vista* e l'*udito* sono, così, uniti: l'orecchio vede e l'occhio ode. L'icona va *ascoltata* perché vi si manifesti la parola. L'immagine dell'icona e il suono della parola sono potenziati dalle note musicali che ne sostanziano l'*esperienza* in una totale sinestesia»³⁰.

Può essere utile, a questo proposito, fare un riferimento a quel che scrive Lina Bolzoni a proposito di un diverso contesto storico, la città di Siena della metà del Quattrocento, quando San Bernardino trasformava i palazzi, le chiese, le strade in un vero e proprio "teatro della memoria" della sua predicazione: un'epoca nella quale «il pittore – come, in grado minore, lo scrittore e il predicatore - in realtà non si limita presentare agli occhi del corpo delle immagini che sono poi trasmesse agli occhi della mente; il pittore opera in una *zona di frontiera, in cui i confini, le barriere, possono anche cadere*»³¹. Anche in questo caso siamo di fronte a una situazione nella quale non solo il testo diventa traducibile in immagini, ma l'immagine può a sua volta generare nuovi segmenti di testo, in un processo continuo di diffrazione, di moltiplicazione e di creazione e uso efficace di "immagini miste". A questo si può arrivare perché l'età in questione è l'erede di anni nei quali ci si era abituati a usare «immagini che possono essere delineate solo con le parole, oppure si possono presentare agli occhi del corpo, ma mettendo in scena un rapporto tra pittura e scrittura tale da controllare minuziosamente il modo in cui il tutto si imprime negli

²⁹ P. A. Florenskij, *Empiria ed empirismo*, in Id., *Il cuore cherubico*, cit., pp. 101-102.

³⁰ D: Ferrari-Bravo, *La parola e l'icona. Dalla verità della conoscenza alla verità della visione e ritorni in Pavel Florenskij*, in 'Humanitas', 2003, n. 4, pp. 620-621.

³¹ L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino, 2002, p. 226 (il corsivo è mio).

occhi dell'anima. In ogni caso siamo di fronte a un rapporto aperto tra testo e immagine, un rapporto fatto di interscambio piuttosto che di passiva derivazione»³².

Questa fitta e affascinante rete di legami e associazioni fra parole e immagini, che si inseguivano, potenziandosi a vicenda, è finalizzato a comunicare efficacemente con il popolo, a creare un nuovo senso comune, capace di agire sull'intelletto, sulla memoria, sulla volontà, imprimendo nella mente di un largo pubblico i modelli di comportamento da seguire. Uno "sfondo condiviso", in grado sia di contenere conoscenze, sia di riattivarle e di proiettare la vita quotidiana in un'altra dimensione, quella inesorabile dell'eternità e del giudizio divino.

Nell'antica Rus', come rileva Lichačëv, questo stretto nesso tra scrittura e pittura costituiva la regola. Nell'ambito di essa l'icona, vera e propria "teologia in immagine" che, come la parola, veicola la tradizione della chiesa, aveva proprio per questo, al pari della parola medesima, una valenza liturgica, totalizzate e testimoniale. In quell'epoca "la parola e l'immagine erano legate più di quanto non sarebbero state in seguito. Tale compenetrazione è un dato di fatto della loro struttura interiore che va considerata [...] anche dal punto di vista teorico»³³. L'icona, anche per il significato assunto in quella tradizione e ereditato da essa, è il *confine* in cui il mondo visibile e quello invisibile si sfiorano senza confondersi, «debole frontiera di quaggiù e baluardo di lassù»³⁴: essa è «porta regale», attraverso la quale l'invisibile viene incontro a chi contempla, finestra che lascia entrare la luce, lo spazio d'oro che rende presente l'eterno. Pertanto «ogni icona è una rivelazione»³⁵, grazie alla quale possiamo spiccare un *salto*, e lo possiamo fare a patto di rispettare «la stabilità religiosa della concezione del mondo, la sacra metafisica della *comune* coscienza popolare», evitando di disgregare l'una e di corrodere l'altra con «l'arbitrio individuale del *singolo* con il suo *singolo* punto di vista ed inoltre con il singolo punto di vista di quel determinato momento storico»³⁶.

Qui sono chiari e molto forti i richiami sia all' «antica Rus», ai suoi riti e alle sue tradizioni, sia all'idea di *sobornost'* che costituisce uno dei punti centrali della riflessione degli slavofili. Il pensiero e l'impostazione filosofica di Florenskij riflettono e condensano in maniera straordinaria il carattere profondo della Russia, sempre in bilico tra occidente e oriente, tra la modernità, che con Pietro il Grande è diventato uno dei punti di riferimento imprescindibili della sua storia, e la forte carica di originalità e di autonomia rispetto all'occidente, costantemente rivendicata dagli esponenti più significativi della sua cultura. *Modernità e specificità* sono certamente i tratti distintivi anche dell'opera di Florenskij, la cui formazione e le cui concezioni sono fortemente incardinate sul pensiero logico e scientifico, ma che guarda altresì con estrema attenzione all'eredità di una tradizione che ha potentemente modellato il modo di porsi nei confronti della realtà circostante e inciso sulla formazione di

³² *Ivi*, p. 70.

³³ D. S. Lichačëv, *Le radici dell'arte russa. Dal medioevo alle avanguardie*, Bompiani, Milano, 1991, pp. 42 e 48.

³⁴ P. A. Florenskij, *Le porte regali, Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano, 1977, p. 32.

³⁵ *Ivi*, p. 74.

³⁶ P.A. Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, cit., p. 81.

un'identità che presenta differenze talmente accentuate nei confronti di quelle dei paesi europei da non poter essere sottovalutate né, tanto meno, ignorate.

Degli slavofili e, soprattutto, dei *raskol'niki* Floresnkij rifiuta però con estrema decisione la staticità che caratterizza i rispettivi approcci e che li induce ad accontentarsi del già acquisito e a sopravvalutare la portata e il significato di ciò che è già disponibile, in quanto frutto dell'eredità del passato: la sua metodologia è infatti caratterizzata da un perenne rinnovarsi, dalla tendenza a non trascurare le oscillazioni, anche minime, di un processo evolutivo e a non fossilizzarsi nell'antagonismo di due punti di vista in opposizione, per cercare invece le vie di un superamento che pur non potendo mai abbattere totalmente il diaframma e lo spartiacque che li divide, sposti però sempre più avanti la relativa linea di demarcazione, in una tensione dinamica che è il punto nodale intorno al quale si coagulano le aspirazioni più profonde dell'uomo e in cui si esprimono le sue migliori capacità intellettuali.

Più che a raccogliere e a preservare l'eredità degli antichi ideali la concezione storico-religiosa florenskiana, come evidenzia Nina Kauchtschischwili, è quindi diretta a stabilire «se e fino a che punto il culto possa fungere da intermediario tra le esigenze concrete e le aspirazioni ultraterrene dell'uomo ovvero essere il veicolo che conduce dal visibile all'invisibile. Le indagini rivelano che l'uomo si sente stimolato a trasporre le proprie esigenze interiori in espressioni cultural-rituali che si riversano man mano in opere artistiche assimilabili come codice d'una cultura che permetterà d'indagare sul valore e lo spessore ideologico della cultura stessa. Pertanto l'antica profase culturale assolve una funzione determinante per individuare l'evolversi della storia spirituale e per elaborare una metodologia che si muove secondo i seguenti criteri: soffermarsi su quei periodi storici ritenuti decisivi per il consolidarsi del culto (*miroponimanie*); esaminare poi le fasi evolutive del pensiero, il loro cristallizzarsi nelle forme culturali (*mirovosprijatie* - assimilazione del mondo). Lungo questo iter si individuano i fenomeni di mutamento, di *sdvig* (scarto), tappe che assolvono funzione coagulatrice allorquando si cristallizzano lungo quest'arco evolutivo i momenti chiave della storia del culto (*mirosozercanie* - contemplazione del mondo) per avvicinarsi al *mirovozzrenie*, la fase nella quale inizia il processo creativo-metafisico che dovrebbe culminare nella storia della Weltanschauung, nella sintesi universal-cosmologica della *sobornost'* »³⁷.

L'antica «profase culturale», anziché essere idealizzata e resa intangibile e irrevocabile, viene pertanto inserita in un processo evolutivo che non è riducibile a nessuna delle forme (riti sacramentali, formulazioni dogmatiche, regole canoniche, conformazione temporale dell'ordinamento ecclesiastico) che l'ecclesialità assume nel corso della storia. Questo carattere evolutivo ne fa qualcosa di assimilabile alla *vita*, che non può essere identificata con nessuna delle sue manifestazioni esteriori: e in questa assimilazione consiste la specificità dell'ecclesialità ortodossa, che non è *concetto*, ma *vita*, *vita nuova* nello Spirito. «Dove non c'è vita spirituale è necessario

³⁷ N. Kauchtschischwili, *Problemi di metodologia. A proposito di "Naplastovanija egejskoj kul'tury" di P. A. Florenskij*, in AAVV, *Filologia e letteratura nei paesi slavi* (Studi in onore di S. Graciotti), Carocci, Roma, 1990, p. 425.

qualcosa di esteriore che assicuri l'ecclesialità. Per il cattolico sono segni di ecclesialità un certo ufficio (il papa) o un sistema di uffici (le gerarchie). Per il protestante il criterio è invece una formula confessionale (un simbolo) o un sistema di formule (il testo della Scrittura). In fin dei conti per gli uni e per gli altri è decisivo un *concetto*: un concetto ecclesiastico-giuridico per i cattolici, ecclesiastico-scientifico per i protestanti. Divenuto criterio supremo, il concetto per ciò stesso rende superflua ogni manifestazione di *vita*. Anzi, siccome non c'è vita commensurabile a un concetto, ogni moto vitale inevitabilmente trascende i confini tracciati dal concetto e appare quindi dannoso, intollerabile. Per il cattolicesimo (evidentemente parlo qui del cattolicesimo e del protestantesimo al limite, nei loro principi) ogni manifestazione autonoma di vita è *anticanonica*, mentre per il protestantesimo è *antiscientifica*. Nell'uno e nell'altro caso il concetto falciava la vita che si è anticipatamente rifiutata in nome del concetto. [...] Se nel cattolicesimo c'è il fanatismo della canonicità, nel protestantesimo il fanatismo della scienza non è da meno.

Il carattere indefinibile dell'ecclesialità ortodossa è la miglior prova della sua validità. [...] Non esiste il *concetto* dell'ecclesialità, ma esiste l'ecclesialità stessa e per ogni membro vivo della Chiesa la vita ecclesiale è la cosa più certa e percepibile che egli conosca. Questa vita ecclesiale è attinta solo dalla vita, non dall'astrazione e dal raziocinio. Se poi si devono applicarle dei concetti, i più appropriati saranno quelli biologici ed estetici, non quelli giuridici e archeologici. Che cos'è l'ecclesialità? E' una vita nuova, la vita nello Spirito. Qual è il criterio di verità di questa vita? La bellezza»³⁸.

L'esplicito riferimento all'inadeguatezza non solo dei concetti giuridici, ma anche di quelli archeologici per "far presa" sulla realtà della Chiesa costituisce una inequivocabile e decisa presa di distanza da tutte le concezioni, come quelle dei *raskol'niki*, ma in parte anche degli slavofili, che considerano «i concetti di 'antichità' e 'perfezione' strettamente collegati» e per le quali "la parola 'antichità' assume un duplice significato: di antichità cronologica e di superiorità qualitativa»³⁹. «La Chiesa è una *realtà divino-umana* che, come mistero dell'equilibrio e dell'unità dei suoi due principi costitutivi, si rende 'accessibile' solo in un'esperienza concreta di fede, ovvero solo a colui che partecipa alla vita stessa della Chiesa: qualsiasi tentativo di analizzare razionalmente questo mistero finisce con lo scontro dei due principi che, per il raziocinio, appaiono nella posizione di reciproca contraddizione ed esclusione»⁴⁰.

La necessità di affrontare con strumenti adeguati questo mistero costituisce, secondo Florenskij, un'ulteriore motivo di differenziazione tra la concezione ortodossa dei canoni e quella cattolica. «Secondo quest'ultima, il canone è una norma ecclesiastico-giuridica, una 'legge', che deve essere osservata e la cui trasgressione deve essere compensata con la 'soddisfazione' (*satisfactio*). Invece per la concezione ortodossa, i canoni non sono leggi ma *simboli regolatori* della società ecclesiale. Mai sono stati

³⁸ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 38-39.

³⁹ *Ivi*, p. 401.

⁴⁰ L. Žak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città nuova, Roma, 1998, p. 393.

osservati completamente e non lo potranno mai essere a perfezione, tuttavia sempre si è dovuto e si deve averli presenti per avere una più chiara coscienza della propria colpevolezza davanti a Dio»⁴¹.

Comincia così ad emergere l'autentica pietra angolare della filosofia di Florenskij, quello che, con felice sintesi, Valentini definisce un «ardito tentativo di epistemologia del simbolo»⁴². E' lo stesso filosofo a dircelo in modo esplicito parlando di sé, come spesso fa soprattutto nei racconti autobiografici, in terza persona: «Aderendo al pensiero anglo-americano e ancor più a quello orientale, Florenskij ritiene ogni sistema correlato in modo non logico, ma soltanto teleologico, e vede in questa disorganicità (discontinuità) e contraddittorietà (antinomicità) logica l'inevitabile conseguenza del processo della conoscenza, che si basa non sui piani inferiori del modello e dello schema, ma su quelli superiori del simbolo. La logica dei simboli è una delle questioni fondamentali della teoria della conoscenza»⁴³.

Come osserva ancora Valentini «la rilevanza attribuita alla logica dei simboli è attestata non soltanto dalla decisività che riveste il problema dei simboli in tutta la sua vita e la sua opera, ma anche dall'imponente progetto relativo al *Symbolarium* (o *Dizionario dei simboli*), ideato agli inizi degli anni Venti, del quale venne portata a termine soltanto la prima e unica voce, *Il punto*. L'intento di questo progetto era quello di fissare i significati delle immagini visibili utilizzate quali designazioni dei concetti, nonché di sistematizzare in modo comparativo 'sia i segni grafici degli antichi sistemi ideografici, sia la moderna creazione grafica in tutte le sue manifestazioni'»⁴⁴.

Il concetto di spazio intermedio – coerente con la sua natura di *tertium non datur* – ha in sé, come si è visto, elementi di incertezza e di complessità insuperabili, che sono stati colti e sintetizzati in maniera stupenda ed efficacissima in una densa pagina di un severo scrittore israeliano, Amos Oz: «andò alla finestra per mettere un po' ordine nei suoi pensieri. Osservò la luce invernale che si dispiegava come materia nobile sulle vette e sui pendii. La luce baciava i picchi, scivolava per le valli, risvegliava in ogni albero e in ogni pietra l'entità dormiente, raggianti, rimasta sepolta per giorni sotto una quotidianità grigia, inanimata ... meditò sul fatto che, di tanto in tanto il sonno gli sembrava meno intaccato dalla falsità di quanto non fosse lo stato di veglia, mentre a volte, al contrario, proprio il restare sveglio fino allo stremo era ciò che desiderava più d'ogni altra cosa. *Ora gli venne in mente che forse non erano due bensì tre gli stati: il sonno, la veglia e questa luce che inonda tutto da fuori e anche da dentro, sin dal primo mattino. In mancanza di una determinazione confacente, per sé stesso definì questa luce con le parole: il «terzo stato» ... non esiste al mondo, pensò, una privazione più tragica che la perdita del «terzo stato».* La perdita avviene ... per colpa di futili desideri e per correre dietro a vanità e minuzie. Tutte le

⁴¹ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 490.

⁴² N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 40.

⁴³ P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach (Opere in quattro volumi)* a cura di A. Trubacëv, M.S. Trubacëva, P.V. Florenskij, Mysl', Moskva, 1994-1999, vol. I, p. 40.

⁴⁴ N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, cit., p. 39 n.

sofferenze, rifletté, tutta l'insulsaggine e il ridicolo non sono altro che il frutto della perdita del «terzo stato»».⁴⁵

Il «terzo stato» indica dunque una prospettiva di conquista, qualcosa che si colloca al di là del nostro sguardo e della nostra stessa capacità di comprensione e che, proprio per questo, solo gli spiriti forti possono conseguire. Secondo Florenskij, per la sua natura profondamente e necessariamente antinomica, la verità è, come la luce di Oz, un «terzo stato» che si colloca nel mondo intermedio, situato *tra* il visibile e l'invisibile.

6. Conclusione

Proprio per questa particolare ubicazione della verità tutta la cultura, a giudizio di Florenskij, può essere interpretata come l'attività volta a dare una risposta soddisfacente al problema della relazione tra «visibile» e «invisibile», problema che non riguarda solo la religione e lo spazio del culto, ma anche l'arte e la scienza. La prima, infatti, condivide la *visibilità* dello spazio della tecnica e l'*astrattezza* degli spazi della scienza e della filosofia e ne costituisce una sorta di ibridazione. Proprio le modalità e le forme di questa ibridazione caratterizzano la creatività artistica, il cui «scopo è il superamento del visibile sensoriale, della scorza naturalistica di ciò che è casuale, e [questo scopo] si trova nella manifestazione di ciò che è stabile e immutabile e che ha un valore e un significato universali nella realtà. In altre parole, scopo dell'artista è la trasfigurazione della realtà; ma dal momento che la realtà è soltanto una particolare organizzazione dello spazio, il compito dell'arte è quello di *riorganizzare lo spazio*, cioè di organizzarlo in modo nuovo, di costruirlo a modo proprio»⁴⁶.

Quanto alla scienza, l'essenza della sua ricerca consiste proprio in quel tipo di relazione tra il mondo della realtà effettuale e i modelli esplicativi che essa ne fornisce così magistralmente descritto da Calvino quando, nella *Città invisibili*, parla del rapporto tra la città di Eudossia e il tappeto, che si conserva in essa, e «in cui puoi contemplare la vera forma della città. A prima vista nulla sembra assomigliare meno a Eudossia che il disegno del tappeto, ordinato in figure simmetriche che ripetono i loro motivi lungo linee rette e circolari, intessuto di gugliate dai colori splendidi, l'alternarsi delle cui trame puoi seguire lungo tutto l'ordito. Ma se ti fermi a osservarlo con attenzione, ti persuadi che a ogni luogo del tappeto corrisponde un luogo della città e che tutte le cose contenute nella città sono comprese nel disegno, disposte secondo i loro veri rapporti, qual sfuggono al tuo occhio distratto dall'andirivieni dal brulichio dal pigiapigia. Tutta la confusione di Eudossia, i ragli dei muli, le macchie di nerofumo, l'odore del pesce, è quanto appare nella prospettiva parziale che tu cogli; ma il tappeto prova che c'è un punto dal quale la città mostra le sue vere proporzioni, lo schema geometrico implicito in ogni suo minimo dettaglio».

⁴⁵ A. Oz, Fima, Feltrinelli, Milano, 2004 pp 226-227 (il corsivo è mio).

⁴⁶ P. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano, 1995, p. 51.

E' dunque il tappeto più vero della città? O, per meglio dire, la città vera non è quella che si coglie negli occhi e nelle menti dei suoi abitanti, bensì quella consegnata e riflessa nell'ordito e nelle trame del tappeto? «Ogni abitante di Eudossia confronta all'ordine immobile del tappeto una sua immagine della città, una sua angoscia, e ognuno può trovare nascosta tra gli arabeschi una risposta, il racconto della sua vita, le svolte del destino.

Sul rapporto misterioso di due oggetti così diversi fu interrogato un oracolo. Uno dei due oggetti, -fu il responso,- ha la forma che gli dei diedero al cielo stellato e alle orbite su cui ruotano i mondi; l'altro ne è un approssimativo riflesso, come ogni opera umana.

Gli àuguri già da tempo erano certi che l'armonico disegno del tappeto fosse di fattura divina; in questo senso fu interpretato l'oracolo, senza dar luogo a controversie. Ma allo stesso modo tu puoi trarne la conclusione opposta: che la vera mappa dell'universo sia la città d'Eudossia così com'è, una macchia che dilaga senza forma, con vie tutte a zigzag, case che franano una sull'altra nel polverone, incendi, urla nel buio»⁴⁷.

Il tappeto, dunque, non *describe* certo la città com'è, ma la *spiega*, aiuta a non smarrirsi nei suoi meandri e nella sua sovrabbondanza di significati: «Perdersi a Eudossia è facile: ma quando ti concentri a fissare il tappeto riconosci la strada che cercavi in un filo cremisi o indaco o amaranto che attraverso un lungo giro ti fa entrare in un recinto color porpora che è il tuo vero punto d'arrivo»⁴⁸. Il tappeto, cioè, non si occupa delle evidenze macroscopiche, riscontrabili a livello della percezione, le trascura volutamente: i suoi fili e le sue trame parlano soltanto dei *meccanismi soggiacenti* rispetto a quelle evidenze, meccanismi che si suppone siano esplicativi di queste ultime. Esso, pertanto, non vuole rendere conto dei fenomeni così come li si osserva, ma vuole fornirne una ragione partendo da qualcosa di diverso da essi stessi, ed associandoli secondo relazioni, stimate come valide per tutti, indipendentemente dai punti di vista, dagli obiettivi, dai desideri, dalle angosce di ciascuno. Queste diverse ottiche si suppone che agiscano soltanto sui fenomeni macroscopici, sulle evidenze empiriche di quell'approssimativo "riflesso" del tappeto che è la città, mentre il tappeto in quanto tale ne rimarrebbe immune. Così facendo, però, tra Eudossia e il suo tappeto si registra una scissione che induce a ritenere che quest'ultimo possa acquistare una sua completa autonomia rispetto alle manifestazioni fenomenologiche di cui dovrebbe costituire la spiegazione, col risultato di pervenire a una totale svalutazione di questa fenomenologia descrittiva. Si annida, qui, il tarlo del riduzionismo, che corrode ed erode, fino a cancellarli del tutto, le "vie tutte a zigzag, le case che franano una sull'altra nel polverone, incendi, urla nel buio", cioè la realtà della città e dei suoi abitanti.

Un corretto rapporto tra Eudossia e il suo tappeto può essere costruito solo se si ricorda che quest'ultimo non è la vera sostanza "divina", ma più semplicemente il modello della prima, e che il modello, ogni modello, è un'*analogia* tra un fenomeno

⁴⁷ I Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino, 1979., pp. 100-104.

⁴⁸ *Ivi*, p. 103,

qualunque X (nel nostro caso la città) e un oggetto costruito M (il tappeto) che permette, in quanto simula X, di rispondere a un qualche quesito P, posto a riguardo di quest'ultimo. Le legittimità del modello è legata al rispetto delle seguenti condizioni:

- 1) che M abbia una sua coerenza interna;
- 2) che la costruzione di M sia determinata dall'esigenza di trovare una risposta al problema P concernente X;
- 3) che questo problema sia traducibile in un problema P', concernente M, il che significa possibilità di tenere costantemente sotto controllo l'analogia X-M tra un fenomeno e un oggetto (teorico-formale) costruito con un certo linguaggio. E' questa la condizione a cui fa riferimento Calvino quando dice che chi si perde a Eudossia può e deve trovare la strada che cercava e il suo punto d'arrivo nel tappeto;
- 4) che la soluzione S' trovata grazie al modello al problema P' possa, a sua volta, venire tradotta nella soluzione S al problema di partenza P, essere sottoposta a una verifica sperimentale (giustificazione *a posteriori* mediante il meccanismo della corroborazione/falsificazione);
- 5) che il carattere esplicativo del modello, che si esprime proprio in questa sua capacità di trovare la soluzione cercata, si manifesti anche sotto forma di produzione di un livello più alto e astratto di "visualizzazione", nel senso che esso, facendo intervenire processi tra entità invisibili (la sostituzione al visibile complicato di una struttura o un meccanismo più semplice, non osservabile a livello di evidenza fenomenologica, che generalmente caratterizza la costruzione di M) permetta di ricostruire, a uno stadio più elevato, la morfologia visibile.

In queste condizioni possiamo trovare i sei criteri di giustificazione dei modelli usualmente invocati e proposti: coerenza razionale, rispondenza ai dati sperimentali, unicità, minimalità, falsificabilità, potere di previsione⁴⁹. Non solo, ma esse segnalano il distacco da ogni tentazione riduzionistica, in quanto legano l'esistenza stessa del modello e la sua legittimità alla possibilità, che si realizza grazie alla elaborazione di esso, di trovare una risposta a un problema riguardante l'oggetto di riferimento, a cui la validazione del modello rimanda dunque ineluttabilmente. Ma, validazione a parte, il modello, come si è detto, grazie all'analogia che pone e istituisce con la realtà di cui parla con il suo specifico linguaggio, costruisce nuove modalità di visualizzazione di quest'ultima e trae una sua ulteriore legittimità e giustificazione proprio da questa capacità di produzione di inediti stili percettivi. Di Eudossia, attraverso le sue trame, il tappeto fornisce la *forma ideale dell'organizzazione*. Questa non è, di per sé, un fenomeno sensibile. E' invisibile in quanto tale, benché la sua realizzazione sostanziale (i problemi a cui consente via via di rispondere) e i suoi effetti siano osservabili e assoggettabili a protocolli sperimentali ben definiti. Il tappeto disegna non la città, ma la sua struttura, che non è un fatto, ma un oggetto teorico, che è *reale* senza essere *effettuale*, senza essere cioè vincolato a un *qui* e a un *ora*, a determinazioni spazio-temporali che lo attualizzino

⁴⁹ Su questi aspetti si può vedere, ad esempio, M.B. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1980 e M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca (New York), 1962 (tr. it, *Modelli, archetipi, metafore*, Pratiche Editrice, Parma, 1983).

in senso kantiano⁵⁰. La struttura "si incarna" nel suo substrato, vi si "esprime" e "concretizza", ma non vi si attualizza mai *in quanto tale*. Il tappeto non come oggetto specifico e concreto, ma in quanto mappa di un territorio, a cui è legato da una relazione di analogia (in senso logico e astratto) chiaramente specificabile, è una trama, cioè un insieme di relazioni tra punti, la cui descrizione è fornita da una teoria che è anche quella che conferisce realtà (e, ancora una volta, non effettualità) alla trama medesima. Le relazioni di cui questa consiste sono realizzate attraverso un oggetto visibile ed osservabile (la città di Eudossia, che consente di dare un senso non letterale al «filo cremisi o indaco o amaranto che attraverso un lungo giro ti fa entrare in un recinto color porpora che è il tuo vero punto d'arrivo»).

L'analogia di cui si parla tra tappeto e città non è, ovviamente, una somiglianza (il tappeto non vuole riprodurre la forma della città e rappresentarla), ma un isomorfismo strutturale che è basato su un senso che è necessariamente ed unicamente *di posizione*: il filo cremisi o indaco o amaranto non hanno né una designazione estrinseca, né una significazione intrinseca, legata alla scelta del colore o a qualsivoglia altra caratteristica. Ciò che importa, invece, è la corrispondenza tra la posizione del filo medesimo e quella della via o sentiero a cui rimanda e, soprattutto, tra la relazione reciproca tra i fili, da una parte, e quella tra le strade che si cercano, dall'altra. Il tappeto, da questo punto di vista, è una combinatoria costituita da elementi puramente formali, è un affresco che ha significato *topologico* e *relazionale*. Ma non è solo questo l'aspetto importante segnalato da Calvino, bensì anche e soprattutto il fatto che per chi si sia perso a Eudossia e non sappia ritrovare la via smarrita, la città *parla attraverso il tappeto*, nel senso che è in quest'ultimo che bisogna cercare la risposta al proprio problema. La città non dice alcunché, se interrogata direttamente, i fenomeni in quanto tali, in quanto «oggetti indeterminati di un'intuizione empirica», come diceva Kant, restano muti: ritrovano la loro voce quando vengono interrogati attraverso un'ideazione teorica, cioè una costruzione semiotica e concettuale. E' questa costruzione che determina e specifica il possibile contenuto della realtà oggettiva dei fenomeni, fa ritrovare il filo del loro significato smarrito: sotto questo profilo essa non li "simula", non li "traduce", ma piuttosto li "costituisce" come oggetti d'esperienza. Un'utile "rivisitazione" della filosofia kantiana la si può avviare proprio a partire dalla consapevolezza del fatto che un modello non può e non deve essere riferito direttamente ai fenomeni, ma soltanto indirettamente, attraverso i principi e le categorie che li "legittimano" sotto il profilo razionale, cioè le forme dell'intuizione che ne condizionano l'apparire (per esempio lo spazio e il tempo come intuizioni pure, che sono matematicamente determinabili). Questo tessuto spazio-temporale è dunque la base imprescindibile di cui occorre disporre per dare contenuto ed espressione matematica ai fenomeni. Questa "attualizzazione" della lezione kantiana vale a far comprendere che se un modello è troppo dipendente dalla complessità e dalla eterogeneità fenomenica, e non tiene adeguatamente conto del principio di schematizzazione, cioè della necessaria

⁵⁰ Per una più ampia e approfondita specificazione della differenza tra "effettualità" e "realtà" si veda il capitolo V del mio volume *L'epistemologia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

mediazione delle forme, ha un interesse teorico presso che irrilevante, in quanto produce una qualche "replica" e reduplicazione della complessità di partenza, la cui validità sperimentale non dà luogo a alcun dubbio. Se invece ha un contenuto concettuale preponderante, possiede sì uno spessore teorico non trascurabile, ma non essendo sufficientemente "condizionato" dalla diversità fenomenica, corre sempre il rischio di funzionare in maniera puramente speculativa.

Qui la necessità di trovare una qualche forma di convergenza e di composizione tra i due aspetti della verità di cui parla Florenskij, e cioè il suo essere *intuizione* con una funzione in qualche modo euristica, orientativa della ricerca, e il suo presentarsi necessariamente come *discorso*, come ricerca che non ha mai fine, emerge in forma chiara. Ed è per questo che, guardando alla sua opera, approfondendola e sviluppandola, si può rintracciare qualche utile indizio per venire a capo della *vexata quaestio* del problema filosofico della verità.