

Avere un mondo, fare un mondo.....

Carlos Muñoz Gutiérrez

In un punto dell'esposizione del giovane Nietzsche (1873) nell'opuscolo dettato al suo amico Gersdoff, "*Su verità e menzogna nel senso extramurale*", incontriamo uno dei frammenti più citati nella storia della filosofia. E' il seguente:

" Che cos'e' dunque la verità? un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si e' dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si e' consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come moneta".¹

Nonostante la giovinezza del Nietzsche di questo scritto, troviamo qui uno dei pilastri fondamentali della sua filosofia: l'analisi genealogica. Comprendere da dove arrivino i nostri concetti meglio consolidati, le nostre più ferme credenze ed i nostri valori servirà a Nietzsche, e a tutta la filosofia posteriore, per sospettare dell'idea di mondo e di tutto ciò che è contenuto o realizzato al suo interno, idea che dai Greci si era diffusa nelle società occidentali determinandole completamente. Perché è indubitabile che dal nostro modo di concettualizzare il mondo e dalla relazione con questo, dipenderanno tutte le nostre relazioni sociali, produttive, economiche, scientifiche e vitali. Ora, iniziato il XXI secolo, e a cento anni dalla sua morte, credo che non siamo ancora riusciti a vedere tutta la forza del suo pensiero, la chiarezza della sua analisi e l'importanza delle sue conclusioni. Senza dubbio il suo linguaggio epico, la sua arroganza e la necessità permanente di interpretazione hanno reso difficile questo compito di valorizzazione e rivendicazione della sua filosofia che ha avuto inizio negli ultimi anni.

Nietzsche è un maestro del sospetto, e come tale ci ha messo in guardia rispetto al fatto che tutto ciò che prendiamo in considerazione, per quanto stabile sia, possa essere analizzato, riconsiderato e finalmente trasformato. Certamente, questo principio generale, che se fosse accettato dovrebbe essere denominato *principio del sospetto di Nietzsche*, sviscera profondi pericoli, ma contiene anche profonde speranze. Nichilismo e transvalutazione dei valori sono poli che già che ricorrevano già nel pensiero dello stesso Nietzsche, forse anche nella sua vita. Dimenticando forse il suo insegnamento, la filosofia occidentale contemporanea si è lanciata per la stessa strada, e dopo essersi fermata dietro ad un oscuro nichilismo, sembra uscire più stabile e decisa verso un vincolante/ impegnativo lavoro di ricostruzione della vita umana, che è anche quello che Nietzsche si era riproposto.

Ma torniamo al nostro frammento. Che significa? E' un'altra provocazione del nostro pensatore tedesco o, al contrario, vi risiede un'idea potente e produttiva? L'intenzione di questo lavoro è, mentre seguiamo le tracce di *Su verità e menzogna in senso extramurale*, offrire una tesi elaborata di come concettualizziamo il mondo e di come il mondo dipenda dalle nostre categorie e concetti. Se si vuole di come abbiamo/entriamo in possesso/ci appropriamo del un mondo. Per questo, in un passaggio intermedio, dopo esserci soffermati

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III – tomo II, Adelphi, 1973, pag.361.

sulla nozione di metafora, mi rifarò a lavori recenti di semantica cognitiva, per purificare e estendere le intuizioni che contiene il lavoro di Nietzsche.

1) **Metafora e concetto in Nietzsche.**

Al fondo della definizione di verità che ci offre Nietzsche come *un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi*, incontriamo un'altra idea generale che ci presenta la storia intellettuale dell'umanità come una storia della metafora, dell'illusione, e, per finire, della menzogna. Questa visione torneremo ad incontrarla posteriormente in autori come Derrida o perfino Rorty. Accettarla in questi termini comporta il paradosso di cui lo stesso Derrida ci avvertiva nella *Mitologie Blanche*², secondo la quale non c'è un luogo non metaforico dal quale si possa considerare la metafora. Questa situazione paradossale, della quale credo si rendesse conto anche Nietzsche, è ciò che giustifica la diffusione nei suoi scritti della parola menzogna e l'attitudine alla diffidenza ed al rifiuto verso il genere umano, il quale viene classificato come finto, adulatore, ingannatore, menzognero, fraudolento, mormoratore, farsante, in una frase: *“un volteggiare incessante attorno alla fiamma della vanità”* è la regola di condotta dell'essere umano. Considerare le cose in questo modo non è particolarmente grave, la lettura di Nietzsche finisce consolandoci, ma personalmente vorrei re-interpretare lentamente il ragionamento nietzscheano al fine di, salvando le sue tesi fondamentali, offrirne una versione distinta.

Il punto di partenza di Nietzsche è di considerare la capacità intellettuale dell'essere umano, ossia, la sua intelligenza come un attrezzo adattabile. Questa idea è oggi alla base della scienza cognitiva contemporanea, che dopo aver avuto a che fare con diversi modelli d'intelligenza, è arrivata a questa conclusione dal momento che è l'unica produttiva.

“E' degno di nota che tutto ciò sia prodotto dall'intelletto, il quale è concesso - unicamente come aiuto- agli esseri più infelici, delicati e più transitori, allo scopo di trattenerli un minuto nell'esistenza, onde essi altrimenti, senza quell'aggiunta, avrebbero ogni motivo di sfuggire tanto rapidamente quanto il figlio di Lessing.” (ibid., pag.356)

Effettivamente, solo da una posizione evolucionista, per la quale l'intelligenza umana è arrivata ad essere il principale strumento per la sopravvivenza del genere umano, possiamo analizzare la conoscenza ed il suo obbiettivo, la verità, senza cadere in pretese ontologiche che non sono potute sfuggire ai dubbi dello scetticismo. La conoscenza è il mezzo di cui dispone la scienza umana per rappresentarsi il mondo in cui vive, come vede bene Nietzsche. Se può dedurre, in maniera fondata, l'idea che ogni tipo di entità esistente ha bisogno di qualche rappresentazione del mondo o di quello che le risulta interessante per la sua esistenza nel mondo; però, nel caso dell'essere umano, che non possiede corna, o affilata dentatura, che possiede un repertorio di istinti limitato, perché per l'uomo il mondo è cangiante e necessita di un continuo apprendimento, la conoscenza intelligente è l'unica risorsa per catturare un mondo vario e cangiante attraverso simboli che gli permettano di predire il futuro, ricordare le esperienze passate e collocarsi davanti all'accadere delle cose in una posizione vantaggiosa.

Secondo Nietzsche ciò lo si ottiene fingendo, ma perché fingendo? Senza dubbio Nietzsche scopre la finzione in questa tendenza alla verità che incontra nell'uomo. In questo senso, la critica nietzscheana si indirizza a tutta un'impostazione oggettivista e rappresentazionalista ereditata da Cartesio, ma che non era assente nemmeno nella filosofia anteriore. L'uomo finge di credere che ci sia un mondo indipendente dal soggetto, che possa

² J. Derrida. *Mythologie Blanche, Poétique 5* (1971).

averne una rappresentazione corretta e che la correttezza di questa descrizione del mondo passi attraverso la corrispondenza fra pensiero e realtà.

Per smontare la versione oggettivista imperante nella storia del pensiero, Nietzsche revisiona il linguaggio perché è al suo interno che risiede la costruzione del mondo. *"E' il linguaggio l'espressione adeguata di tutta la realtà?"*, si domanda l'autore. Il linguaggio, sebbene sarebbe meglio combinare e ampliare questa idea a tutta la nostra attività concettuale (e non solo al linguaggio), che effettivamente si fonda su un meccanismo di oblio -pensare è dimenticare le differenze, diceva Borges³- organizza il mondo in generi, categorizza gli oggetti in funzione delle necessità umane e costruisce un mondo raggruppando ed ordinando il suo contenuto in funzione di preferenze umane incontrate in certe proprietà delle cose.

Una breve riflessione di linguistica comparata serve a Nietzsche per appoggiare questa idea:

"Le diverse lingue, poste l'una accanto all'altra dimostrano che nelle parole non ha mai importanza la verità, né un'espressione adeguata. In caso contrario non esisterebbero infatti così tante lingue".⁴

Naturalmente qui Nietzsche non può sfuggire all'*impulso essenzialista* che da Aristotele a Kant pensava una realtà in sé, accessibile o no all'intelletto umano, ma costitutiva e determinante delle cose che compongono il mondo. In qualche modo, sebbene percorra comparativamente i differenti universi che altri esseri potrebbero creare, Nietzsche continua a mantenere l'idea che la realtà è, in qualche modo, indipendente dall'essere che la concettualizza e la nomina. Il realismo, che ci rende bugiardi e falsi, risulta essere il vetro contro il quale più volte, perfino lo stesso Nietzsche, sbatte nel cercare di uscire dalla bottiglia.

Nietzsche comprende la necessità umana di costruire concetti mediante il raggruppamento schematizzato di esperienze simili, ma molto diverse, equiparando casi, dimenticando differenze, perché abbiamo bisogno di rappresentarci il mondo per pensarlo. Nel momento in cui la rappresentazione è stata creata, il processo si è già invertito e adesso è la realtà ciò che vediamo avvicinarsi alle nostre rappresentazioni. L'idea platonica, come archetipo, legifera e giustifica la nostra conoscenza.

Arriviamo così alla definizione di verità con la quale abbiamo iniziato la nostra riflessione. E' indubitabile dunque che la nostra conoscenza consista nel porre in movimento un esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi. Ma quindi, che cos'è una metafora? Perché ne abbiamo bisogno?

³ Cfr. J.L. Borges. Funes el Memorioso in *Artificios*, 1944

⁴ *ibid.* Pag. 359. Sarebbe interessante qui indirizzare il lettore alla lettura di lavori contemporanei nei quali analisi comparate sui sistemi categoriali di distinti linguaggi pongono più che in evidenza perfino le specie naturali. Per esempio in G. Lakoff. *Women, Fire, and Dangerous Things*, specialmente nel capitolo 6 che dà il titolo al libro ed anche nei capitoli 8 e 12. The University of Chicago Press, Chicago, 1987. Sebbene con distinte intenzioni si può consultare anche S. Pinker.

2.- La Metafora.

Da che Aristotele definì la metafora come:

“La metafora consiste nel traslare ad una cosa un nome che ne designa un'altra, in una traslazione da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o secondo un'analogia”⁵

E la attribuì all'ambito della lexis, ovvero la parola, l'elocuzione, il discorso, la dizione o come meglio si voglia tradurre il termine, il compito restava aperto: costruire una teoria del linguaggio coerente con le traslazioni, proiezioni o spostamenti che le metafore producevano nel significato delle espressioni linguistiche; soprattutto se volevamo mantenere la nostra maniera convenzionale di pensare il significato come quello che ci viene fornito dalle espressioni linguistiche, che configurano un linguaggio come mezzo di espressione o rappresentazione di una realtà eternamente riproducibile dal suddetto linguaggio.

Così, le fonti di riflessione originali sulle metafore hanno girato attorno al proposito di contestualizzarle adeguatamente. E' un problema delle parole, degli enunciati, del discorso? In secondo luogo, come comprendiamo e spieghiamo il significato delle espressioni metaforiche? Interpretiamo, riduciamo ad un significato letterale, compariamo significati come compariamo due fuochi? E se è così, in che modo? O al contrario, mancano di significato?

Parallelamente all'analisi del significato della metafora, oltre ad una teoria coerente del linguaggio si pone naturalmente la questione della verità degli enunciati metaforici: sono veri, falsi, mancano di contenuto di verità?

Finalmente, la domanda che ha permesso di portare le metafore oltre il mero ambito linguistico e letterario: possiedono o no un contenuto cognitivo? Se lo possiedono, la psicologia dovrebbe avere qualche cosa da dire riguardo alla loro comprensione, rispetto al fatto che siano ragioni, giustificazioni per la credenza o loro causa. Neppure i logici o i filosofi della scienza possono evitare il piacere di entrare nella discussione, per quanto le prove della credenza esigano una logica, e per quanto le credenze configurino immagini del mondo certificate da teorie scientifiche.

Nietzsche suscita già in noi queste domande dal momento in cui ci siamo posti il compito di comprendere la sua definizione di verità. Abbiamo già detto che per dare una qualche risposta dobbiamo pensare alla storia intellettuale come ad una storia della metafora. Questa idea nietzscheana, che colloca l'enfasi nel passaggio dalla metafora viva alla metafora morta, si ripete in un certo numero di analisi, per esempio Derrida la qualifica come *consumata* e Le Guern⁶ come *lessicalizzata*. Così, l'intelligenza sarebbe la capacità di creare nuove metafore e di convertirle, a suo tempo, in significazioni letterali. Questo punto di vista contiene la distinzione tra un significato letterale ed un altro metaforico, tra un uso del linguaggio letterale ed un altro metaforico, ed anche una concezione della verità che passa attraverso il significato. Così un significato metaforico sarebbe chiaramente falso, sebbene il processo di morte della metafora, nella misura in cui ricomponesse la realtà concettualizzata, può farci vedere, nel suo uso metaforico, gli enunciati nei quali compaiono le metafore morte.

Questa idea si è estesa a partire da Nietzsche, Lakoff⁷ qualifica questo punto di vista in *Teoria dell'interazione*, ed ingloba autori come Max Black e I.A. Richards. Allo stesso modo di Lakoff, non crediamo che le metafore terminino morendo o lessicalizzandosi nei

⁵ Aristotele, Poetica.

⁶ M. Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973.

⁷ Cfr. G. Lakoff y Mark Turner. *More than Cool Reason*. The Chicago University Press, Chicago, 1989, pág. 218

linguaggi; al contrario, continuano ad essere metafore e come tali esigono da parte nostra la comprensione dei loro significati e delle loro valutazioni di verità.

Mantenendo l'idea nietzscheana della storia intellettuale come una costante creazione di metafore, ma invertendo l'idea della morte della metafora, incontriamo la posizione di Ricoeur, che recupera la tradizione aristotelica più fedelmente.

Ricoeur afferma, prendendo da Gadamer l'idea della possibilità di una metaforica: *“L'idea di una metaforica iniziale distrugge ogni tipo di opposizione tra linguaggio proprio e linguaggio figurato, fra ordinario e strano, tra l'ordine e la sua trasgressione; e suggerisce l'idea che lo stesso ordine proceda dalla costituzione metaforica di campi che sono quelli che danno origine ai generi ed alle specie”*.⁸

Per complicare un po' di più le cose, possiamo aggiungere il punto di vista di Rorty⁹, che accettando questa spiegazione della storia intellettuale, che per lui include ogni aspetto della attività mentale, diretta ad una ridefinizione costante in cerca del *miglior io che possiamo*, sembra esigere una spiegazione della metafora e, di conseguenza, del linguaggio nei termini in cui lo fa' Davidson. Negando fundamentalmente la possibilità di una verità metaforica e che le espressioni metaforiche possiedano un contenuto cognitivo.

Alla fine abbiamo un importante lavoro di semantica cognitiva che Lakoff e Johnson iniziarono a realizzare dagli anni ottanta. Per questi autori la metafora è fundamentalmente concettuale, e primariamente si produce nella necessità che ha l'essere umano di comprendere il mondo mediante un processo di rappresentazione che in qualche modo lo costituisce.

Per loro sarebbe meglio dire che possediamo un mondo grazie ad un processo di categorizzazione, mediante schemi di immagini e proiezioni metaforiche; più avanti ci occuperemo in maniera più estesa di questa posizione. Per Lakoff e Johnson, le metafore sono proiezioni di un dominio concettuale origine, ben compreso per la sua vicinanza alle nostre esperienze corporali nel mondo, verso un dominio concettuale destino che vogliamo comprendere. In questo modo, il significato non viene attribuito tarskianamente¹⁰ per un riferimento agli oggetti, ma per l'atto cognitivo di comprensione.

Il significato dipenderà dalla comprensione che abbiamo della metafora e naturalmente non è possibile pensare in un processo di letteralizzazione o di morte; funzionano come metafore, perché il mondo funziona nel nostro possederlo metaforicamente. E' questo il punto in cui voglio fare avanzare l'intuizione iniziale di Nietzsche. Proprio adesso, iniziando un nuovo ciclo.

Da un altro lato, se la metafora produce una comprensione categoriale, e se lo fa' principalmente per esemplificazione, come afferma Goodman¹¹, allora la metafora può estendersi fino alla nozione di archetipo o modello, come spiega M. Black¹² e come ha descritto mirabilmente M. Hesse¹³ nella sua opera. La posizione di Black rispetto alla possessione da parte della metafora di un contenuto cognitivo, coincide con le tesi di Lakoff

⁸ P. Ricoeur. *La Métafore Vive*. Editions Du Seuil, Paris, 1975.

⁹ I riferimenti a Rorty si concretizzano principalmente nel capitolo I *“La contingenza del linguaggio”* in *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma, 1989, ed in *Unfamiliar Noise: Hesse and Davidson on Metaphor* in *Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp 162-174.

¹⁰ Mi sto riferendo alla definizione di verità che Tarski elaborò sistematicamente per i linguaggi formali accettando il realismo aristotelico, e che anche Davidson adotta come programma per i linguaggi naturali. Il lavoro classico di Tarski possiamo trovarlo in: *Logic, Semantics, Metamathematics*, Hackett Indianapolis, 1983.

¹¹ N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, Il Saggiatore, 1968.

¹² M. Black. *Models and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press, 1962.

¹³ M.B. Hesse. *The Explanatory Function of Metaphor on Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam. North-Holland, 1965.

e Johnson e tuttavia, l'altra affermazione di Black rispetto alla irriducibilità del significato metaforico le avvicina alle tesi di Davidson-Rorty.

Come può essere così complesso tutto ciò? Possiamo sintetizzare queste posizioni così differenti, ma che, allo stesso tempo, condividono elementi comuni? A quale di questi dovremo rinunciare per unificare le posizioni? La risposta a questa domanda spero che possa giustificare questa presentazione così scoscesa degli studi sulla metafora, che aveva l'intenzione di offrire la profondità del problema, da un lato, ma anche di inserire nel dialogo la posizione di Nietzsche assieme a quella degli altri autori contemporanei.

Il conflitto è denso (ed esso stesso è una metafora) dunque deve articolarsi da un lato la concezione del linguaggio di Davidson, l'idea di verità di Nietzsche e la descrizione dalla storia contingente dell'umanità e dei soggetti di Rorty, con l'esposizione di Lakoff e Johnson sull'attività cognitiva e con l'idea di narrazione, come il mezzo o prodotto di questa attività che hanno costruito le descrizioni di come si determina il processo per mezzo del quale si possiede un mondo. Rispetto alla possessione o no di un contenuto cognitivo, bisogna porre a dialogare la credenza sostenuta da Davidson con la presenza che incontriamo in Ricoeur, Black, Lakoff e Johnson. Ed anche valutare l'irriducibilità di significato che accettano Davidson e Black, l'interpretazione che dello stesso fa' Ricoeur ammettendo un riferimento mimetico, o quella che realizzano Lakoff e Johnson mediante la comprensione concettuale della metafora.

Crediamo che questo conflitto potrà essere addolcito in qualche misura solamente se troveremo una risposta interessante a: si lessicalizza, si consuma o muore una metafora viva?

Questa dinamica per cui i rumori non familiari si integrano nelle nostre pratiche comuni è la porta che ci permette di passare dalla comprensione della nostra esperienza nel mondo alla nostra costante ridefinizione del mondo e di noi stessi. Un'analisi di questa questione mostrerà, spero, che Rorty-Davidson non sono tanto lontani da Johnson e Lakoff, da un lato, ne' da Black-Hesse dall'altro. E nello stesso tempo, che l'insistenza di Ricoeur nel traslare la metafora dal piano del significato a quello della referenza ha un senso, precisamente quello di descrivere il mondo, quello di averlo/possederlo.

Davidson, in modo particolare in *A Nice Derangement of Epitaphs*¹⁴, prova a rompere l'idea del linguaggio come un mezzo, che sia di espressione o di rappresentazione, come qualcosa che media tra pensiero e realtà. Per Davidson, il linguaggio non è un mezzo di espressione del pensiero, neppure il mezzo di rappresentazione della realtà. Il linguaggio non è qualcosa ne' apprendibile, ne' insegnabile, e, di conseguenza non permette di acquisire un'abilità rispetto a sé stesso. Davidson vuole perfino disfarsi dell'idea del linguaggio come una convenzione. Al contrario, mostra il linguaggio esclusivamente all'interno di teorie momentanee che si inscrivono in teorie momentaneamente più ampie, ossia, congiunti di congetture riguardo a quello che le persone faranno in ogni momento. E' momentanea perché deve essere corretta continuamente, per poter assumere errori, improprietà, metafore, paradossi, colpi di genio o di stupidità. Per Davidson, parlare lo stesso linguaggio è simile a coincidere in teorie momentanee.

Ma questa posizione riguardo al linguaggio, specialmente la rinuncia all'idea che esista una posizione definita, posseduta e comune, che gli utenti del linguaggio dominano e quindi applicano alle situazioni¹⁵, significa unicamente che il linguaggio non è qualcosa di stabilito una volta per tutte, possibilmente alla luce referenziale che offre una realtà esterna e data. E questa è precisamente la tesi filosofica basica con la quale comincia lo studio di Nietzsche e con la quale lavorano anche Lakoff e Johnson. Però, mentre per loro il linguaggio è attraversato da metafore, creato e sviluppato conformemente alla creazione di

¹⁴ D. Davidson. *A Nice Derangement of Epitaphs* en Lepore (comp.). *Truth and Interpretation*. Oxford. Backwell, 1984.

¹⁵ *ibid.* pág. 446

proiezioni metaforiche, Davidson non accetta questo punto, per cui si perde la tensione dinamica che l'uomo stabilisce nella sua azione tra linguaggio e realtà. Alla fine la critica di Johnson a Davidson può essere pertinente. Davidson scommette, nonostante tutto, sulla letterarietà del linguaggio che la teoria tarskiana esige. Per questo Davidson nega l'esistenza di un significato metaforico sullo stile reclamato da M. Black, e ciò risulta ammissibile. Effettivamente, che significato può avere una metafora?

Solo quello che apportano le espressioni che la formano. Ed il valore di verità dell'orazione che contiene la metafora -come avvertivano i positivisti- o è chiaramente falso, o al massimo manca di valore di verità, poiché la sua emissione si prodotta nel gioco del linguaggio all'interno del quale non ha spazio. E' possibile che gli autori di metafore vive non pretendano di trasmettere un contenuto cognitivo perché realmente non c'è parafrasi possibile, ne' esiste un'interpretazione adeguata, c'è, come dice Rorty, un rumore non familiare per mezzo del quale si evoca una nuova relazione, una nuova teoria. Per Davidson, le metafore sono come fotografie, secondo la frase di Diane Arbus:

“Una fotografia è un segreto su un segreto , quello che più ti dice è quello che meno sai”.

Sono le metafore quelle che creano la somiglianza -come avvertono Johnson e Lakoff- e davanti a queste nuove relazioni dall'impertinenza semantica¹⁶, come dice Rorty, solo è possibile assaporarle o sputarle. E qui è dove interviene il gusto, che è analizzabile ricorrendo alla storia di coloro che affrontano la metafora, come colui che affronta una fotografia che conosce il segreto anche in quest'istante.

Storie che, nonostante tutto, risultano essere storie compartite, per quanto sembri accettabile l'esistenza di un livello basico di produzione metaforica che ha la sua origine nelle nostre forme di sentire il corpo nella sua relazione con il mondo.

Davidson¹⁷ si domanda come funzionano le metafore e risponde, come vediamo, che non funzionano in nessun modo particolare, perché, per offrire una teoria soddisfacente si dovrebbe uccidere, consumare o lessicalizzare la metafora viva. E per Davidson le metafore morte non sono più metafore. In ciò/questo coinciderebbe con la teoria di Lakoff e Johnson. E questo è il punto chiave: mentre per Nietzsche o Derrida le metafore seguono il processo di creazione e morte e come morte configurano principalmente la nostra comprensione del mondo, per Davidson la metafora termina lì dove si produce come uno strano rumore, come questa evocazione originale che esige una correzione alla nostra *teoria momentanea*.

Secondo Davidson, *“l'errore comune -(che commettono coloro i quali credono di vedere nelle metafore un contenuto cognitivo; un messaggio o un significato metaforico)-, consiste nell'afferrarsi ai contenuti dei pensieri che provoca una metafora e nel leggere questi contenuti dentro la stessa metafora.”*¹⁸

Il commento che fa' Rorty di questa situazione ci deve bastare per comprendere quello che sto cercando di esprimere. Effettivamente, le metafore non avranno contenuto cognitivo, ma sono responsabili di una grande quantità di cognizioni:

*“But as metàforas get picked up, bandied about, and begin to die, and as a paradoxes begin to function as conclusions, and later as premises, of arguments, both sorts of noises start to convey information. The process of becoming stale, familiar, unparadoxical and platitudinous is the process by which such noises cross the line from “mere causes of belief to reasons for belief”.*¹⁹

¹⁶ L'espressione è di Ricoeur.

¹⁷ D. Davidson, *What Metaphor Means*. op. cit.

¹⁸ D. Davidson, op. cit.

¹⁹ R. Rorty. op. cit. *“Quando le metafore iniziano ad essere comprese, estendersi come rumori, ed iniziano a morire, e quando i paradossi iniziano a funzionare come conclusioni, e finalmente come*

E' questo il momento in cui il nostro mondo è cambiato, quando ho già una ragione per credere qualcosa di diverso, per modificare, aumentare o cambiare il mio sistema di credenze. Se la metafora mi piace perché la narrazione della mia storia avverte che la storia evocata dalla metafora è simile, troveremo questo luogo comune ed è per questo, il motivo per cui posso integrare questa nova metafora nella mia narrazione.

Rorty prosegue a continuazione:

*“crossing this line is not the acquisition of new metaphysical character, but simply the process of becoming, through increasingly predictable utterance, usefully describable in intentionalistic language- describable as an expression of belief. For a noise to become so describable is for it to assume a place in a pattern of justification of belief ”.*²⁰

Quanto detto dovrebbe risultarci molto familiare, familiare a Johnson e Lakoff e familiare all'idea di Hesse che le metafore sono strumenti indispensabili del progresso morale ed intellettuale, ed in ciò non differisce tanto dall'idea che ha Rorty della filosofia come metafora , come raccolta da Nietzsche.

Forse l'errore principale di Davidson-Rorty è stato quello di non ponderare sufficientemente il fatto che il valore della metafora risiede precisamente nella quantità di cognizioni che produce o, come ha avvertito molto bene Rorty utilizzando un termine kantiano, il valore della metafora viva è quello di farci pensare di più:

“La metafora non è viva solo in quanto vivifica un linguaggio costituito. Se lo è in quanto iscrive l'impulso dell'immaginazione in un “pensare di più” al livello del concetto.

*Questa lotta per il “pensare di più”, sotto la direzione del “principio vivificante”, è l’“anima” dell’interpretazione.”*²¹

Da lì la necessità che ha Ricoeur di prolungare la metafora viva dall'ambito del significato fino a quello della referenza. Non la referenza in senso fregeano, che già da Nietzsche risulta inammissibile, ma il senso goodmaniano, secondo il quale la referenza acquista questo doppio ruolo di denotazione ed esemplificazione. Ed in questo secondo ruolo , il mondo cambia a seconda di come si esprime. La nostra capacità di creare mondi a partire dalla ridescrizione di altri antichi esige che la metafora abbia una referenza mimetica, *poietica* forse. La metafora configura una nuova narrazione che racconta in un altro modo la storia passata. Questo si produce quando la metafora viva comincia a morire, secondo Nietzsche. Evidentemente, ne' Davidson, ne' Lakoff e Johnson, ne' Ricoeur accettano questa distinzione, In molti casi la metafora viva è l'interpretazione metaforica. E' viva perché esige di essere interpretata.

“Non possiamo dire che l'interpretazione metaforica, al far sorgere una nuova pertinenza semantica sulle rovine del senso letterale, suscita anche un obbiettivo referenziale, in favore dell'abolizione della referenza corrispondente all'interpretazione letterale dell'enunciato?..

premesse, di argomenti, entrambi i tipi di rumori iniziano a trasmettere informazioni. Il processo di rimanere articolato, familiare, non paradossale e pieno di luoghi comuni è il processo per il quale tali rumori attraversano la linea di separazione tra mera causa e credenza a ragioni per la credenza.”

²⁰ *“ Attraversare questa linea non è l'acquisizione di un nuovo carattere metafisico, ma semplicemente un processo di farsi, mediante l'incremento della predicibilità della preferenza, descrivibile completamente in un linguaggio intenzionale –descrivibile come un'espressione di credenza-. Perché un rumore diventi così descrivibile è perché assume un posto in un modello di giustificazione della credenza”*

²¹ P. Ricoeur. op. cit. Il riferimento kantiano si trova nel paragrafo 49 de La critica del giudizio.

...Al senso metaforico corrisponderebbe una referenza metaforica, nello stesso modo che al senso letterale impossibile corrisponde una referenza letterale impossibile.”²²

Per questo possiamo parlare di verità metaforica, perché se è capace di creare credenze, queste devono mantenere una (qualche) relazione con la realtà. Qual è questa relazione? Senza dubbio la possibilità di avere un mondo conforme alle nostre proiezioni metaforiche lo rende accessibile alla nostra comprensione. Ma ciò esige anche di abbattere la divisione tra un significato letterale ed un altro metaforico, che francamente risulta del tutto incomprensibile. Comprendere che non ci sia un significato letterale nelle nostre preghiere o nelle nostre parole, si stacca/si deduce dal lavoro di Nietzsche. Questo è allo stesso modo/tempo il punto di partenza della semantica cognitiva, l'affermazione che il significato viene mediato da un atto di comprensione nel quale usiamo i concetti con i quali ci rappresentiamo il mondo. Per rispondere alla domanda di cosa significhino le parole o le espressioni del linguaggio, dobbiamo occuparci più che delle cose della nostra facoltà di intendere. Il significato delle orazioni viene dato dai nostri atti di comprensione di queste stesse, attraverso i quali, a sua volta, comprendiamo il mondo che ci circonda.

Questo è il fondo nietzscheano che la filosofia contemporanea ha recuperato e nel quale ho approfondito per mezzo delle sue analisi genealogiche, e questo è quello che ci permette sospettare dell'idea realista ed obbiettiva che il mondo è ora e per sempre in una determinata maniera.

Questo è il senso che soggiace al passaggio con il quale Nietzsche termina la prima parte del suo lavoro:

“Ogni conformità a leggi , la quale ci fa’ talmente impressione nel corso degli astri e nei processi chimici, coincide in fondo con quelle proprietà che noi stessi introduciamo nelle cose, cosicché siamo noi che facciamo impressione a noi stessi. Da ciò risulta senza dubbio che quella formazione artistica di metafore, con cui comincia in noi ogni sensazione, presuppone già quelle forme originarie, ossia viene compiuta in esse; è soltanto la salda permanenza di queste forme originarie, che può spiegare la possibilità della susseguente costituzione, in base alle metafore stesse, dell’edificio dei concetti. Tale edificio è infatti un’imitazione dei rapporti temporali, spaziali e numerici sul terreno delle metafore” (pag. 367, op.cit.).

Nello stesso senso possiamo citare Paul Valery:

“Che possiamo fare con quei termini che non possiamo chiarire senza ricrearli? Pensiero, la propria mente, ragione, intelligenza, comprensione, intuizione o ispirazione?...ognuno di questi nomi è allo stesso tempo un mezzo ed un fine, un problema ed una soluzione, uno stato ed un’idea, e ognuno di questi è, in ognuno di noi, sufficiente o insufficiente, secondo la funzione che gli assegna la circostanza. Loro sanno che quindi il filosofo si fa’ poeta, spesso gran poeta; ricorre alla metafora e, mediante immagini magnifiche che dobbiamo invidiarli, convoca tutta la natura per l’espressione del suo profondo pensiero.”

Tanto Nietzsche come Valery si pongono dunque la nuova questione che dobbiamo domandarci adesso, come arriviamo ad essere poeti? Come produciamo metafore nel nostro intento di comprendere quello che ci circonda, per rappresentarci il mondo che abitiamo?

Per rispondere a questa domanda utilizzeremo, come abbiamo annunciato, le teorie della semantica cognitiva, che coscientemente o no, sono eredi almeno del sospetto che Nietzsche aveva sollevato nel pensiero occidentale.

²² P. Ricoeur. op. cit. pág.

3.- Significato e Verità nella Semantica Cognitiva.

Riassumiamo dunque la tesi forte che ha voluto riscattare il pensiero nietzscheano: l'uomo per comprendere il suo mondo ha bisogno di creare concetti all'interno dei quali collocarlo. Questo è quello che Nietzsche definisce *impulso verso la costruzione di metafore*, queste metafore restano rinchiusi all'interno del linguaggio ed in questo processo vengono assunte, consumate come la vera realtà, sotto l'ipotesi che il significato delle nostre espressioni, e della scienza, come edificio di parole, denoti letteralmente una realtà indipendente da noi.

Questo è il passaggio:

“Quell' impulso a formare metafore, quell' impulso fondamentale dell'uomo da cui non si può prescindere neppure per un istante, poiché in tal modo si prescinderebbe dall'uomo stesso, risulta in verità non già represso, ma a stento amministrato, dal fatto che con i suoi prodotti evanescenti, i concetti, sia stato costruito per lui un nuovo mondo, regolare e rigido, come roccaforte” (pag.368)

Quello che Nietzsche non si azzarda a dichiarare, se non è abbastanza chiaro, è che non è possibile parlare di un significato letterale, che non c'è quindi un mondo che lo verifichi oggettivamente, come Frege o Tarski proponevano. Però se è così, non è possibile parlare nemmeno di morte della metafora. Le metafore sono tali una volta emesse e producono la rete del linguaggio che ci permette di parlare del mondo che abbiamo compreso in funzione di esse.

Quello che soggiace al pensiero di Nietzsche lo esprimono perfettamente Lakoff e Johnson nell'insieme della loro opera ²³, ossia:

1. La metafora è primariamente una questione di pensiero ed azione e solo in maniera derivata di linguaggio.
2. La metafora si può basare su somiglianze, sebbene più frequentemente queste somiglianze si basano a loro volta su metafore convenzionali, altrimenti dette consumate, morte o lessicalizzate, che non sono fondate su nessuna somiglianza. Tuttavia queste somiglianze vengono accettate socialmente come reali, effettivamente le metafore convenzionali definiscono parzialmente quello che consideriamo reale.
3. E' accettabile che alcune somiglianze reali costruiscano metafore, cosa che ha provocato lo spostamento della metafora nel campo esclusivo del linguaggio e la distinzione tra significato letterale e metaforico, ma l'importanza di queste metafore per il processo cognitivo di comprensione della realtà che ci circonda è in gran parte marginale.
4. La funzione primordiale della metafora è proporzionare una comprensione parziale di un tipo di esperienza nei termini di un altro tipo di esperienza, che normalmente per la sua vicinanza con il corpo e per la sua interazione con gli oggetti, comprendiamo meglio.

Vediamo alcuni esempi prima di continuare la nostra indagine su come costruiamo il mondo. La concezione tradizionale della metafora come una comparazione nascosta o

²³ E' fondamentale a questo punto seguire il lavoro di autori come G. Lakoff e M. Johnson, specialmente

Philosophy in the Flesh. The Chicago University Press, Chicago, 1999. Di Lakoff è fondamentale, *Women, Fire and Dangerous Things*, The Chicago University Press, 1987. risulta anche interessante il lavoro sugli spazi mentali che sviluppa, fra gli altri, Giles Fauconnier, *Mental Spaces*, 1994 e *Mappings in Thought and Language*, 1997, entrambi per Cambridge University Press.

un'uguaglianza funziona, in effetti. Dire di qualcuno che è un leone è dire che A è B rispetto alla proprietà X che incontriamo in B similmente a come la incontriamo in A. Ma dire, per esempio, che "felice è su" è creare una somiglianza che non esisteva, ma che, a partire dalla consolidazione di questa metafora convenzionale, crediamo di trovarla già nel mondo. Senza dubbio, la convenzionalità della metafora risiede nel suo carattere incarnato (in-corporato), ossia, nella nostra esperienza a trattare con gli oggetti. Quando ammucciamo degli oggetti in una pila, la pila cresce; possiamo raggruppare gli oggetti che ci circondano creando dei gruppi che si faranno più grandi conformemente al fatto che incorporiamo più elementi.

Allo stesso modo, sentiamo che gli avvenimenti o le situazioni possiedono qualitativamente gradi di intensità. A partire da questa somiglianza, creata nella produzione metaforica alla quale concediamo statuto di realtà, proiettiamo questa situazione ad altre meno chiare per assicurarne la comprensione. Così produciamo tutta una serie di nuove metafore come "la felicità è su", "la salute è su", "forza o controllo stanno su", in generale "è su tutto ciò che è buono".

Abbiamo già la chiave per vedere come generiamo concetti, concetti che possibilmente riuniscono proiezioni da diversi ambiti, i quali non sono necessariamente compatibili ed omogenei. Da qui il fatto che noi stessi non siamo incoerenti dal momento che neppure i nostri concetti lo sono; da qui il fatto che non siamo razionali come la logica deduttiva esige, che i nostri concetti possiedono una logica interna che determina perfino la nostra logica formale, deduttiva ed esternata del concetto. Così per esempio, possiamo comprendere l'amore in termini di guerra o di forza fisica e operare spesso aggressivamente nelle nostre relazioni più desiderate, cosa che evidentemente sembra contraddittoria. In realtà, ciò che dobbiamo accettare della nostra idea di razionalità è la sua produzione complessa, all'interno della quale le creazioni esteriorizzate e formalizzate si mescolano con i concetti delle nostre emozioni e dei nostri valori, dei quali normalmente non siamo coscienti, e molto meno siamo coscienti del loro processo di costruzione; questi appartengono, come molti dei nostri compiti cognitivi, a quello che Lakoff denomina come *innocenza cognitiva*. Spesso, quello che chiamiamo irrazionalità non è altro che l'opposizione di vari ambiti distinti e opposti dai quali proiettiamo metafore in maniera congiunta (che uniamo in un solo concetto) per comprendere certe situazioni con le quali ci confrontiamo. Il problema è piuttosto che la nostra nozione di ragione (che è un'altra metafora) è riduzionista, non vi abbiamo integrato la complessità con la quale ci comportiamo nelle nostre vite, forse perché fino ad ora non abbiamo compreso il nostro processo cognitivo di comprensione e di possesso del mondo.

Credo che questo sia il grande insegnamento di Nietzsche che non si mostra solo in *Su verità e menzogna...*, ma in tutta la sua opera ed è quello che le conferisce un carattere rivoluzionario o trasgressore. Ciò che risulta ovvio è che per trasformare bisogna conoscere il tipo di trasformazione da fare. Se il nostro mondo dipende in grande parte dalla comprensione che ne abbiamo, la trasformazione del mondo deve iniziare dalla trasformazione dei nostri concetti e dalla creazione di metafore migliori, migliori nel senso che ci apportano logiche e condotte che ci conducano nella direzione desiderata. *Transvalutare i valori, la volontà di potere* o lo stesso *superuomo*, credo che debbano interpretarsi all'interno di questo discorso. Discorso che ha compreso che, in gran parte, ciò che ha a che vedere con l'uomo è un suo prodotto, e di conseguenza può essere cambiato con molta più naturalezza e facilità di quello che pensiamo o ci hanno fatto pensare.

L'importante qui è rendersi conto del fatto che "comprendere" non è solo una questione di riflessione, di uso di proposizioni finite che esprimono esperienza preesistenti e già determinate mediante queste proposizioni. Al contrario, ed è in questa posizione che si radica la novità nietzscheana, la comprensione è il modo in cui "*possediamo un mondo*"²⁴

²⁴ Cfr. specialmente M. Johnson, op. cit. pag.174.

Questo è il punto di partenza del programma di semantica cognitiva che portano avanti Mark Johnson e George Lakoff. La comprensione è il modo in cui sperimentiamo il nostro mondo come una realtà comprensibile. Questa comprensione include la totalità del nostro essere. Al momento di rendere comprensibile e per tanto reale, sensata, qualsiasi nostra esperienza, poniamo in funzione le nostre attitudini e i nostri atteggiamenti, gli stati d'animo, il nostro modo di sentire il corpo, i valori e le tradizioni culturali, la maniera in cui apparteniamo ad una comunità linguistica, il nostro gusto estetico...La nostra comprensione non solo ci presenta un mondo, ma anche il nostro modo di "stare al suo interno". Avere esperienze, vivere, è comprendere queste stesse esperienze, ciò che ci succede. In questo modo, il mondo si presenta davanti a noi come una fusione della nostra esperienza corporale, della nostra cultura, lingua, storia, etc. La nostra comprensione è un avvenimento.

L'ipotesi che si propone, dunque, seguendo diversi autori che fanno parte di quella che si è denominata *semantica cognitiva*, G. Lakoff, M. Johnson, G. Fauconnier, etc., consiste nel fatto che ci rappresentiamo, costruiamo o possediamo un mondo mediante modelli cognitivi (Lakoff), schemi cognitivi (Johnson) o specie mentali (Fauconnier).

Effettivamente, un concetto è qualcosa di molto più ricco della parola che lo nomina, però più povero dell'immagine che può generare. Senza dubbio risulta confuso, un concetto non è la parola, neppure l'immagine che frequentemente provoca e che stranamente è previa. Come vediamo un concetto o modello cognitivo riunisce una grande quantità di elementi dispersi. Pensiamo, per esempio, ad una tazza di caffè; il suo aroma, sapore o colore, i movimenti che realizziamo con essa, o le sensazioni che abbiamo associato a prendere una tazza di caffè sono incluse nel nostro concetto.

Oltretutto ci sono diversi tipi di concetti e si producono anche diverse maniere di raggrupparli. Per esempio, il caffè può essere integrato nella categoria delle bevande, per la quale può stabilirsi una struttura di attributi (colore, sapore, tipo, effetto, etc...) con cui, al variare dei valori che diamo a questi attributi, otterremo i diversi membri della categoria. Ma pensiamo ad altri concetti come quelli dell'amore o del tempo: che possiamo dire di questi? Praticamente tutto quello che può dirsi per definire questi concetti saranno metafore che ci permettono di comprenderli in funzione della comprensione previa di altre esperienze. Lakoff e Johnson riuniscono i nostri sforzi per comprendere la realtà che ci circonda in ciò che denominano *modello cognitivo* e lo definiscono così: "*Un modello cognitivo è un modello ricorrente, una forma o una regolarità in o delle attività di ordinamento delle esperienze. Questi modelli sorgono come strutture significative principalmente a partire dai nostri movimenti corporali nello spazio, dalle nostre manipolazioni di oggetti e dalle nostre manipolazioni percettive*".²⁵

Il suo processo di costruzione come vediamo procede da una struttura preconettuale che è eminentemente incarnata (in-corporata), nel senso che parte dal corpo ed è questo che determina i nostri prodotti. Questa struttura preconettuale è di due tipi.

1. Strutture di livello basico: sono categorie definite dalla convergenza della nostra percezione gestaltica, la nostra capacità di movimento corporale e la nostra capacità di formare ricche immagini.

2. Strutture schematiche di immagini cinestetiche: schemi d'immagini che costantemente appaiono nella nostra esperienza corporale quotidiana: contenitori e relazioni, sopra e sotto, parte-tutto, centro-periferia, etc.

Il resto del nostro sistema concettuale e categoriale, quello che Aristotele denominò astrazione, si forma mediante proiezioni metaforiche che prendono come dominio di origine qualcuna di queste immagini schematiche o categorie basiche, un dominio fisico, per formare un dominio destino, che è quello che si vuole concettualizzare, un dominio dell'*astratto*. Anche mediante proiezioni metonimiche da categorie di livello basico ad altre subordinate o superordinate.

²⁵ Ibid.

Non è questo quello che ha voluto dire Nietzsche in quest' opera? Non ha combattuto con forza le pretese razionaliste e realiste dell'essere umano, perché nascondevano una forma di dominazione? Osserviamo il seguente passaggio:

“Come essere ‘razionale, egli pone ora il suo agire sotto il controllo delle astrazioni; non ammette più di essere trascinato dalle impressioni istantanee e dalle intuizioni, generalizza tutte queste impressioni traendone concetti scoloriti e tiepidi, per aggiogare ad essi il carro della sua vita e della sua azione”. (pag. 362)

Ma, e qui la forza delle sue parole ci può confondere, non c'è niente di male in questo se comprendiamo il suo processo, perché, continua Nietzsche:

“Tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale dipende da questa capacità di sminuire le metafore intuitive in schemi; insomma, cioè di risolvere un'immagine in un concetto. Nel campo di quegli schemi è possibile cioè qualcosa che non potrebbe mai riuscire sotto il dominio delle prime impressioni intuitive: costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi; creare un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga ormai all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come qualcosa di più solido, più generale, più noto, di più umano e, quindi, come l'elemento regolatore ed imperativo”. (ibid.)

Questo è il nostro meccanismo di possessione del mondo e questo è il rischio.

I nostri valori e le nostre norme, le nostre istituzioni e leggi, la nostra scienza ed i suoi principi, le nostre credenze e condotte procedono dallo sforzo di comprendere ciò che ci circonda e noi stessi. Pensare che c'è qualcosa indipendente da questo processo per il quale *“possediamo un mondo”*, che lo fondi e lo renda valido, ha come conseguenza il preservare privilegi e posizioni, generare ordini e regole inamovibili, in generale, pensare un mondo statico e dato una volta per sempre. Ma se dobbiamo apprendere è perché il mondo non è etichettato né dato una volta per tutte, o, se si preferisce, poiché il mondo ci si presenta in questo modo, dobbiamo apprendere, ossia, usare la nostra intelligenza per adattarci alle novità ed al cambio, per produrre nuove condotte, per rivisitare il nostro proprio processo di comprensione, sarebbe a dire, per dubitare.

Ogni trasformazione scientifica o politica, economica o educativa, sociale o personale, non è forse iniziata con una ricategorizzazione delle cose? Quando ci vediamo sottomessi non diciamo forse *“io non sono uno di questi”*, o *“noi non siamo così”*, o *“loro sono come noi”*?

Per questo Nietzsche si identifica con il bambino che deve iniziare a possedere un mondo, a creare valori e norme, anche a costo di distruggere l'esistente.

Questa posizione significa puro nichilismo, distruzione delle possibilità di accedere alla verità, o di distinguere il vero dal falso? E' una conseguenza inevitabile di questa posizione l'uguaglianza dei discorsi, il relativismo, lo scetticismo radicale?

Senza dubbio no, la filosofia nietzscheana o la posizione esperienzialista della semantica cognitiva non terminano a mezzanotte quando l'uomo vuole morire davanti al vuoto aperto nell'accettazione della *“morte di Dio”*, o, che è lo stesso, davanti all'*“impulso alla costruzione di metafore”*. Al contrario, solo attraverso il nichilismo si può uscire da questa situazione, transvalutare tutti i valori. Dobbiamo riconsiderare i nostri concetti di ragione, di verità, di significato ed ampliarli perché possano accogliere la complessità che contengono, i processi che li elaborano e le relazioni tra uomo e mondo che racchiudono.

Abbandonare il realismo, il rappresentazionalismo ingenuo e l'obiettività non comporta necessariamente un relativismo radicale.

Ci mette soltanto in guardia dal fatto che i nostri concetti esteriorizzati per definire scienza, verità, significato o conoscenza debbano subire una modifica per avvicinarli meglio ai propositi che contengono e che non spariscono in nessun caso.

Questa è la strategia esperienzialista della semantica cognitiva:

- Il pensiero significativo non è meramente la manipolazione di simboli astratti che non hanno significato in se stessi e che lo acquisiscono solo in virtù della loro corrispondenza con le cose del mondo.
- La ragione non è astratta e disincarnata, un'istanza di una qualche razionalità trascendentale, ma:
 - La ragione sorge dalla natura del nostro cervello, dal corpo e dall'esperienza corporea. Gli stessi meccanismi neuronali e cognitivi che ci permettono di percepire e di muoverci creano anche il nostro sistema concettuale ed i nostri metodi razionali.
 - La ragione è evolutiva, nel senso che la ragione astratta si costruisce su e fa uso delle forme della percezione e dell'inferenza che sono presenti anche negli animali "inferiori". Così la ragione non è una essenza che ci separa dal resto degli esseri viventi, ma, al contrario, ci situa in un *continuum* con essi.
 - La ragione non è universale nel senso di trascendente, non è parte della struttura dell'universo. È universale, al massimo, dal momento che è una capacità che condividono tutti gli esseri umani, perché dispongono di corpi che si situano, percepiscono, si muovono e si comportano in maniera simile nei confronti del mezzo in cui vivono e che, di conseguenza, sviluppano le nostre menti incarnate usando mezzi comuni.
 - La ragione non è completamente cosciente, ma principalmente incosciente. Il pensiero è fondamentalmente incosciente, non nel senso freudiano, ma nel senso che opera dietro il livello cosciente, inaccessibile a questo e tanto rapido che non possiamo contemplarlo in modo diretto.
 - La ragione non è letterale, ma metaforica ed immaginativa.
 - La ragione non è spassionata, ma vincolata emozionalmente.

La mente non è semplicemente uno "specchio della natura", ed i concetti non sono meramente "rappresentazioni interne della realtà esterna". Come abbiamo visto, i concetti riflettono la natura corporea della gente che li elabora, poiché dipendono dalla percezione gestaltica dei movimenti motori e, in gran misura, sono il risultato di un processo dell'immaginazione umana che dipende dalla nostra capacità di formare immagini mentali, di organizzare la nostra conoscenza in categorie di livello basico e di comunicare (tra di noi).

- Il significato non è un oggetto, un qualcosa, ma è per noi un risultato. Niente ha significato di per sé, ma il significato viene derivato dal funzionamento di un determinato essere in un mezzo determinato. I nostri concetti di livello basico sono significativi per noi perché sono caratterizzati in funzione del nostro modo di percepire le cose che ci circondano, in termini di certi schemi di immagini e di come gli oggetti si relazionano ed interagiscono con i nostri corpi. Gli schemi di immagini sono significativi per noi perché strutturano la nostra percezione ed i nostri movimenti corporali. I nostri concetti generati da proiezioni metaforiche e metonimie sono significativi per noi, perché si fondano su concetti che sono direttamente significativi, o meglio in correlazioni alla nostra esperienza nel mondo.

- Il significato fonda la comprensione. Una proposizione si comprende se i concetti che le sono associati sono direttamente significativi. Ugualmente gli aspetti di una determinata situazione sono direttamente *esperiti* se svolgono un ruolo causale nell'esperienza. Per esempio, comprendo il ruolo che ha nella mia esperienza il computer col quale scrivo, ma per questo non ho bisogno di arrivare fino ai suoi segreti elettronici, non ne ho bisogno per comprendere il fatto di scrivere questo articolo. Sebbene possa aver bisogno di comprenderlo in un'altra situazione. In generale un aspetto di una situazione direttamente *esperita* si comprende direttamente se questa è strutturata preconettualmente.
- La verità, dunque, è relativa alla comprensione diretta e può caratterizzarsi come una corrispondenza tra comprensione della proposizione e comprensione della situazione, secondo i nostri propositi. Strettamente parlando le nostre proposizioni, o i modelli cognitivi associati che ci permettono di comprenderle, non si riferiscono direttamente a qualcosa, ma sono dei ricorsi che possiamo usare per fare riferimento al reale. All'interno di questi modelli cognitivi o spazi mentali esistono elementi che non possono avere un referente diretto nel mondo e nemmeno la forma linguistica li specifica con chiarezza. In qualche modo il significato si negozia:
 - La nostra teoria popolare sulla verità contiene l'idea che la verità è una ed assoluta. In linea di massima può essere così fintanto che non sorge nessun conflitto. Una proposizione come "il fiore sta sul tavolo" può essere vera o falsa, ma che valore possiamo dare ad una affermazione come "gli impiegati rubano all'impresa quando sprecano il tempo prendendo caffè"? La verità o falsità di questa proposizione pare fondarsi sulla possibilità che il tempo possa essere rubato, ma questa è una metafora, e dal punto di vista oggettivo, una metafora è o carente di valore di verità o semplicemente falsa. Ma, nella misura in cui comprendiamo questa proposizione possiamo concederle qualche valore, quindi per decidere riguardo al suo valore di verità abbiamo bisogno di ricorrere al nostro modo di comprensione della proposizione.
- Possediamo un mondo. La posizione oggettivista e realista presenta un mondo indipendente dal soggetto, dato una volta per tutte e che possiede una struttura che può o meno essere conosciuta. Però, per esempio, in che misura è parte di questo mondo oggettivato un tempo perduto o rubato? Molte delle nostre più profonde verità, che conformano il nostro sistema di credenze, che determinano le nostre condotte, che riguardano il mondo, non sono verità fisiche o verità su realtà fisiche, ma verità che risultano dal modo di agire degli esseri umani d'accordo con il sistema concettuale del quale non possiamo dire che fissi una realtà separata dall'esperienza umana, che pure è reale. Così dunque non è né nichilista, né relativista dire che il mondo è in nostro possesso o che il mondo è il nostro stare al suo interno.
- E' possibile la conoscenza? A partire da ciò che abbiamo visto fino a questo momento, scopriamo che la verità è un concetto metonimico che contiene effetti prototipici. Se partiamo da un'idea oggettivista della conoscenza dobbiamo comprendere che conoscere qualcosa significa sapere che questa cosa è vera. Effettivamente abbiamo conoscenze, quelle che si fondano su di un livello basico, nella nostra esperienza corporea immediata, che sono migliori esempi di conoscenza vera che quelli in cui le proiezioni metaforiche o

metonimiche sono incluse inevitabilmente. Non è strano che la nostra tecnologia sia consistita fondamentalmente nell'ampliare la nostra esperienza corporea immediata. Telescopi, microscopi, etc., hanno avvicinato alla nostra percezione diretta ambiti della realtà dei quali inizialmente solo potevamo avere esperienze derivate. Dato che la scienza si è fondata sulla tecnologia per produrre nuove conoscenze vere, abbiamo confidato in essa ed abbiamo accettato le sue teorie e leggi come buone rappresentanti della conoscenza vera, però non possiamo neppure dedurre da questo che "possano scoprire" una struttura o realtà oggettiva del mondo. Al massimo ciò che possiamo affermare è che la conoscenza e la conoscenza vera è ciò che risulta coerente con la nostra esperienza corporea immediata, ed è l'unica cosa che ci fornisce una comprensione socialmente accettabile di ciò che siano il mondo e noi stessi.

- La conoscenza è sempre conoscenza umana basata sulla nostra maniera di comprendere ciò che ci circonda.

Tutto ciò ci toglie la speranza? E' puro nichilismo? E' la postmodernità che la filosofia di Nietzsche ha inaugurato una rinuncia ai valori dell'illuminismo? Non sembra; al contrario, sembra di più una base stabile sulla quale fondare una nuova relazione con il mondo e con noi stessi. Una relazione arricchita tramite la nostra migliore comprensione dei processi di comprensione. Questa mi sembra la migliore eredità di Nietzsche. La sua rivendicazione di una *gaia scienza*, di una vita in tutta la sua complessità, con tutti i suoi pericoli, ma anche con la sua piena allegria.

di
Carlos Muñoz Gutiérrez

Traduzione di
Angela Foresta