

Seminario di filosofia. Germogli

PARADIGMI

Dal corpo insegnante alla costruzione del discorso

Giovanni Fanfoni

Come iniziare è sempre un problema, ma non lo è il fatto stesso di iniziare, essendo chiamati a farlo ogni volta da una nuova urgenza. Ho cominciato a scrivere questo germoglio un anno fa e forse avrei dovuto abbandonarlo, ma lo riprendo con l'augurio che riesca a intrecciare alcuni fili con il nuovo anno delle attività di Mechrì, inevitabilmente dal punto di vista del precedente, essendo ormai concluso, e in generale dell'insieme di esperienze e conoscenze che forma lo sguardo di chi scrive, come quelle che sto per evocare.

Il coraggio della domanda

Un giorno di ottobre del 1991, presso la cattedra di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi Milano, Carlo Sini inizia il corso intitolato *La verità pubblica e Spinoza*¹ interrogandosi sul significato di tale espressione, evidenziando come proprio in questo modo si eredita e al contempo si modifica la tradizione dei saperi che a vario titolo si richiamano al nome di Spinoza, introducendo quindi la figura dell'archivio per descrivere il formarsi della verità pubblica come gioco di continuità (quel che diciamo oggi di Spinoza è prodotto da una vasta storia di discorsi) e differenza (una storia che produciamo parlandone come di un oggetto posto di fronte a noi), secondo un ritmo che si attiva in occasione dell'emergenza di ogni nuovo elemento dell'archivio (qual è lo stesso corso su Spinoza che ne parla).

Similmente, lo scorso 8 ottobre, presso la sede di Mechrì, Carlo Sini inizia il seminario di Filosofia dell'anno 2022/23 intitolato *Textus: architetonica della verità pubblica*, soffermandosi sugli elementi del titolo, considerati singolarmente e nel loro intreccio, mostrando così un esempio di verità pubblica declinata in questa nuova figura, ovvero il *textus/textum* come tessitura di discorsi, la quale viene svolta attraversando una serie di domande che si susseguono come nel gioco della *matrioska* (forse una terza figura, già utilizzata nell'anno 2018/19 delle attività di Mechrì per descrivere il carattere stratificato dell'evoluzione delle specie e degli individui)². Infatti, la domanda su cosa sia la verità pubblica, a partire da quella che intende il linguaggio come rappresentazione della realtà (per cui vengono interpellati Frege e Quine), porta a chiedersi cosa sia la scienza nei suoi procedimenti effettivi (sulle orme di C. S. Peirce e il concetto di abduzione), per chiedersi poi, nell'incontro del 5 novembre, che cosa sia la ragione (con Kant e l'idea di unità sistematica dei molteplici fatti dell'esperienza), venendo infine condotti, nell'incontro del 3 dicembre, alla domanda sulla distinzione tra scienza, conoscenza e opinione (a partire dal *Teeteto* di Platone e dalle considerazioni di E. Husserl, contenute ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, sull'irriducibilità della pienezza dell'esperienza alla matematizzazione operata dalle scienze naturali).

Cronologicamente posto tra questi due inizi, il 16 ottobre dell'anno scorso, Carlo Sini inaugura l'anno 2021/22 di Mechrì col seminario di Filosofia, intitolato *Il corpo insegnante*, descrivendo due paradossi. Per il primo, le domande su cosa sia il sapere, se sia insegnabile e in che modo, nonché su chi sia il sapiente, sono al contempo antiche e sempre attuali, proprio come gli elementi che compongono un archivio in quanto figura della verità pubblica; per il secondo paradosso, tutte queste domande presuppongono già un sapere condiviso, che resta inavvertito o produce una regressione all'infinito se si tenta di tematizzarlo. Di conseguenza, non si tratta solo di rispondere, dato che rispondere è inevitabile, né di esprimere una qualche forma di pietà³ verso un domandare rivelatosi paradossale, piuttosto di esercitare «il coraggio della domanda»⁴, in quanto atteggiamento di chi non si limita a fare uso di un sapere che presume di possedere, ma lo pone in sospenso e chiede

¹ Carlo Sini, *La verità pubblica e Spinoza*, CUEM, Milano 1992 (nuova edizione 2019) ristampato come Carlo Sini, *Archivio Spinoza*, Ghibli, Milano 2005 e contenuto nel volume IV, tomo I delle *Opere di Carlo Sini* intitolato *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano 2012.

² Cfr. Carlo Sini e Telmo Pievani, *E avvertirono il cielo. La nascita della cultura*, Jaca Book, Milano 2020, p.50.

³ Riferimento a Martin Heidegger, *La questione della tecnica* (ed. or. 1954) contenuto in Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p. 27: «il domandare è la pietà del pensiero».

⁴ Carlo Sini, *Il corpo insegnante*, incontro del 16/10/2021, 33° minuto della registrazione audio disponibile online shorturl.at/kACVY.

conto della sua fondatezza, così come del sapere in base al quale domanda in tal modo e dello stesso saper domandare che sta mettendo in opera.

Riuscire ad assumere un simile atteggiamento significherebbe farsi carico della distinzione heideggeriana, ricordata ancora da Carlo Sini in una conferenza risalente all'anno 2014⁵, tra problema (*Problem*), dove si presuppongono già i termini della soluzione che esso sollecita, e domanda fondamentale (*GrundFrage*), a partire dalla quale, invece, si apre un diverso orizzonte di senso⁶. Non si tratta di una dicotomia, come riconosce M. Heidegger quando afferma che è necessario prendere le mosse dai problemi per attingere alle domande, ed è interessante notare che egli considera esemplare di tale distinzione la differenza tra la domanda sulla verità (dell'essere) e i problemi della logica formale (da Aristotele a Frege), i quali derivano dall'aver definito la verità come correttezza (*Richtigkeit*, *adaequatio*, *omoiosis*) della rappresentazione linguistica degli enti, ovvero l'esempio di verità pubblica con cui ha preso avvio il Seminario di Filosofia di quest'anno.

Nella medesima conferenza, la distinzione viene ulteriormente illustrata rifacendosi alla differenza, proposta da M. Blanchot⁷, con più di una eco heideggeriana, tra la domanda totale, che chiede conto di tutto, ovvero di ogni cosa e della loro totalità, presupposte come entità separate, in cui si risolvono le domande delle scienze naturali, e la domanda più profonda, da cui la prima deriva, nascondendola, in quanto essa scompare in ogni risposta determinata, quindi circoscritta nel tempo e nello spazio, dato che invece agisce sospendendo lo scorrere del tempo e inaugurando uno spazio di nuove possibilità: «l'istante della domanda in cui tutto è pendente». Ad esempio, la domanda più profonda non chiede «Di che colore è il cielo?», predeterminando il cielo come sostanza a cui sia attribuibile un accidente cromatico, bensì «È il cielo azzurro?», con cui non solo si mette in questione una risposta consueta, ma l'essere stesso del cielo, ovvero un'intera cosmologia⁸. Oppure, essa risuona nell'enigma della Sfinge a cui Edipo pretende di rispondere, facendola scomparire (la Sfinge precipita dalla rupe) solo per proclamare l'ignoranza di sé stesso (quando si acceca dopo aver scoperto di essere sposo della propria madre). La risposta, infatti, è sì esatta (effettivamente, gli esseri umani camminano a carponi nell'infanzia, sulle gambe da adulti e aiutandosi con un bastone da anziani), eppure non è vera⁹, dato che la domanda allude piuttosto allo stesso Edipo, ovvero a colui che, letteralmente, conosce, se ne intende (*oida*) di piedi (*pous*)¹⁰, poiché alla nascita il padre Laio glieli aveva trafitti prima di abbandonarlo, costringendolo a muoversi strisciando (per cui il nome Edipo può leggersi anche come *oidos pous*, dai piedi gonfi), riuscendo però a diventare adulto retto sulle proprie gambe, salvo finire con l'appoggiarsi a un bastone dopo aver perso la vista. In altri termini, quello che è in questione nell'enigma della Sfinge non sarebbe una fantomatica (e piuttosto curiosa) definizione dell'essere umano in quanto tale, ma quel singolo uomo che è Edipo, il quale si interroga di fronte all'enigma costituito dal mondo non umano (la mostruosità della Sfinge) ed è al contempo interpellato da esso come parte di sé, almeno per un istante, ovvero fintantoché non si precipita a rispondere, applicando di fatto il principio di non contraddizione, senza avvedersi che lui stesso è costituito da duplici irrisolvibili («padre e fratello dei suoi figli, sposo e figlio di sua madre, piaga infetta e salvatore della sua città, simile agli dei e uguale a nulla, legittimo *basyleus* e *tyrannus* usurpatore»¹¹), venendo così ad assumere un valore esemplare dello scacco che la conoscenza umana subisce di fronte alla domanda più profonda.

La forza dell'esempio

Quale coraggio, evocato da Sini, occorre per essere all'altezza di questa domanda più profonda?

Si tratta di una questione particolarmente suggestiva per la filosofia, dato che viene citata spesso, sin dai manuali scolastici, per illustrare la domanda socratica sulla fondatezza di ogni sapere, che ricorre nel dialogo platonico intitolato a Lachete, figlio di Melanopo, uno degli strateghi ateniesi che partecipò alla prima

⁵ Carlo Sini, "Adamo, dove sei?", conferenza del 27 settembre 2014, online shorturl.at/frE16

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, (Lezioni semestre invernale 1937-38. Ed. or. 1984), a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1990, pp. 9-25.

⁷ Maurice Blanchot, *La conversazione infinita*, ed. or. 1969, Einaudi, Torino 2015, pp.14-31.

⁸ Cfr. Carlo Sini, *Il foglio-mondo*, Lezione 6, parte 1, del ciclo *Immagini della Filosofia*, online shorturl.at/azL18.

⁹ Per questa distinzione tra esattezza (*Richtigkeit*), di nuovo, e verità (*Wahrheit*), anch'essa usata frequentemente da Carlo Sini, si veda Martin Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in *Saggi discorsi* (ed. or. 1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1991, p.6.

¹⁰ Charles Segal, *Oedipus tyrannus*, ed. or. 1993, OUP 2001, p.36 citato in Simone Beta, *Il labirinto della parola*, Einaudi, Torino 2016, nota 5 p.21.

¹¹ Umberto Curi, *Endiadi*, ed. or. 1995, Cortina Editore, Milano 2015, p.1.

spedizione militare di Atene in Sicilia (427-424 a.C.), intrapresa per difendere le colonie alleate dalle mire espansioniste di Siracusa e finita in una cocente sconfitta per Pericle.

Tuttavia, lo scopo del *Lachete*¹² (178a-179b) non consiste nella definizione del coraggio, bensì nel tentativo di rispondere alle preoccupazioni di due genitori (Lisimaco e Melesia), figli di uomini illustri (rispettivamente, dello stratega Aristide e dell'oratore Tucidide) che, a causa dei loro impegni, ne hanno trascurato l'educazione, circa il modo migliore con cui prendersi cura (*epimelethenai*) dei propri figli, per non commettere gli stessi errori dei loro padri e affinché non divengano uomini da poco (*akleis*), ma eccellenti (*aristoi*). Perciò, essi agiscono per abduzione, ovvero ipotizzando che nell'ampio ventaglio delle tecniche esercitate ad Atene possa essere utile incontrare, per il loro scopo, due strateghi (appunto Lachete e il ben più prestigioso Nicia, figlio di Nicerato), presso un'arena dove il maestro d'armi Stesileo esercita i giovani ai combattimenti militari. Dopodiché, non appena informato del motivo della convocazione, Lachete suggerisce di interpellare Socrate, figlio di Sofronisco, che si trova nello stesso luogo, non per caso, ma in quanto dedito anch'esso alla ricerca della migliore educazione per i giovani, come confermano gli stessi figli di Lachete e Nicia, che «discutendo in casa tra loro, parlano di Socrate e lo lodano molto» (*Lachete*, 180e).

Ho indugiato nel rievocare la scena iniziale del dialogo perché mostra in modo abbastanza sbalorditivo, senza mancare di essere commovente, come le domande sull'educazione espresse nel Seminario di Filosofia dell'anno 2021/22 siano ancora le stesse oggi (primo paradosso) e implicino ogni volta una politica del sapere (secondo paradosso), ovvero coinvolgano una comunità di persone, sia nella prospettiva del risultato (si diventa eccellenti agli occhi degli altri) sia nel tentativo di rispondere a esse, per cui nel dialogo giungono a confronto ben dieci persone, seppure con modalità diverse: gli antenati illustri sono evocati come nelle genealogie dell'epica, i due giovani ascoltano soltanto, il maestro d'armi Stesileo non partecipa e viene liquidato ben presto, quando si comprende che insegna quello che non sa praticare (come mostra Lachete raccontandone l'imperizia durante un arrembaggio che ha suscitato le risate dei nemici e dei suoi stessi compagni d'armi: *Lachete* 183b–184b), Nicia e Lachete vengono continuamente interrogati da Socrate al punto da acquisirne l'abito, per cui, prima Lachete afferma di essere al contempo amante dei discorsi (*philologos*), quando vi coglie corrispondenza e piena sintonia tra chi parla e quello che dice, e nemico dei discorsi (*misologos*) pronunciati da chi agisce in modo contrario a quel che dice (*Lachete*, 188c-e), poi incalza Nicia, che non nasconde di essere allievo del sofista Prodicò di Ceo (*Lachete*, 194c–196b), ma conosce e ammira i propri interlocutori, sapendo sin dall'inizio che «il discorso, con Socrate presente, non sarebbe stato solo sui giovani, ma anche su noi stessi» (*Lachete* 188b), infine Socrate, a cui interessa meno ottenere risposte che mantenere viva la ricerca avviata in quella piccola comunità, concludendo il dialogo con la raccomandazione di continuare «noi in comune a prenderci cura di noi stessi e dei ragazzi» (*Lachete*, 201b).

Al centro del dialogo, dopo aver spostato l'oggetto della discussione su cosa sia la virtù, affinché possa essere insegnata ai giovani, e, data la complessità dell'oggetto di tale domanda, dopo aver proposto di considerare solo quella parte di essa che dovrebbe essere nota a militari esperti (*Lachete*, 189c-190e), Socrate chiede che cosa sia il coraggio a Lachete, il quale risponde che un uomo è coraggioso quando «durante la battaglia, rimanendo nella propria posizione, intende difendersi dai nemici e non si dà alla fuga» (*Lachete*, 190e). Tale risposta suscita la famosa reazione di Socrate, che enumera una serie di situazioni diverse e persino opposte a quella descritta da Lachete, dove si può riconoscere comunque un comportamento coraggioso, per cui sottolinea come la domanda non riguardi un caso particolare, ma la definizione universale da cui esso deriva: «ciò che in tutte queste circostanze rimane identico» (*taùtòn estin* – *Lachete*, 192e).

Tuttavia, in queste poche battute appare il paradosso di ogni sforzo definitorio, per cui Socrate risulta ingiusto nei confronti di Lachete, che gli dà ragione troppo presto. Infatti, come fa Socrate a elencare una serie di situazioni così diverse in cui riconoscere il coraggio senza presupporre la definizione, che tuttavia è proprio l'oggetto della ricerca e quindi il motivo di tale enumerazione?

Ha ragione Lachete nel rispondere alla domanda su che cosa sia il coraggio con un esempio, purché esso non sia inteso già come caso particolare di una legge universale (la definizione) ancora tutta da stabilire, bensì letteralmente come esemplare, ovvero come oggetto né particolare né universale, ma singolarità a partire da cui si comincia a costruire una nozione comune, associandovi altri esempi, non necessariamente simili, ma

¹² Platone, *Lachete*, tradotto e curato da G. Reale, Bompiani, Milano 2015

tali da rievocare la sua esemplarità, in base ai quali solo successivamente, come invita a fare Socrate dopo averli elencati, si può tentare di trovare ciò che vi è in comune tra essi.

Nei termini di C. S. Peirce, come Lisimaco e Melesia, anche Lachete inizia la sua indagine proponendo un'abduzione, sulla base della quale soltanto possono essere collezionate le situazioni che in vario modo vi corrispondono, rendendo così possibile un'inferenza induttiva che determina una definizione, da cui infine possono essere deduttivamente derivati molti altri casi.

Come giunge a tale abduzione? Ci sono buone ragioni per ritenere che Lachete non vada molto lontano rispetto alla situazione in cui nasce la domanda, dato che colui il quale «durante la battaglia, rimanendo nella propria posizione, intende difendersi dai nemici e non si dà alla fuga» (*Lachete*, 190e) sembra essere Socrate stesso. Infatti, all'inizio del dialogo, Lachete aveva già espresso ammirazione per il suo interlocutore ricordando come egli avesse «reso onore, non solo al padre, ma anche alla patria, quando, durante la ritirata da Delio [luogo della battaglia combattuta nel 434 a.C. tra Tebe e Atene, che perse rovinosamente], egli marciava insieme a me e io ti dico [Lisimaco] che, se anche gli altri si fossero comportati come lui, la nostra città sarebbe rimasta in piedi» (*Lachete*, 181a-b). Esemplarità di comportamento che trova una conferma nel racconto ammirato di Alcibiade, anch'esso presente a Delio e testimone di «quanto [Socrate] superasse Lachete in fermezza [*to euphron*] e sembrasse, come dici tu, Aristofane, camminare laggiù come qui [nel simposio di Agatone], a testa alta, lanciando occhiate di sbieco, guardando tranquillamente amici e nemici e mostrando chiaramente a chiunque, anche da molto lontano, che se qualcuno avesse toccato un uomo simile, si sarebbe difeso con enorme vigore»¹³.

Tuttavia, si potrebbe osservare, Socrate a Delio è in fuga, mentre Lachete parla di un uomo fermo di fronte al nemico. Anzi, è lo stesso Socrate a suggerirlo, ironicamente, quando osserva che anche chi combatte fuggendo, come gli Sciiti, è da ritenersi coraggioso. Ma è davvero così? In tutto il dialogo ricorre il monito a non farsi sfuggire (*aphairèin*) il proprio interlocutore (es. *Lachete*, 181a), eppure nessuno accenna a volersi sottrarre al confronto, che si tratti di Nicia, Lachete o, a maggior ragione, di Socrate stesso, che è in grado di mantenere il controllo venendo inseguito dai nemici in battaglia, per tacere del fatto che non si sottrarrà nemmeno alla propria condanna a morte. Una volta di più, l'esempio di Lachete non è il caso particolare di una legge universale riconoscibile in innumerevoli situazioni, né assurge a diventare quella legge, come accadrebbe con un modello da ripetere pedissequamente, bensì consiste in una singolarità a cui ispirarsi per future azioni da condurre, necessariamente, in base alle circostanze.

Esemplarità del rapporto tra Socrate e Lachete per ogni rapporto tra maestro e allievo, descritto da Blanchot come «distorsione tale da escludere ogni relazione diretta e persino la reversibilità delle relazioni»¹⁴ tra tutte le cose, in quanto il maestro non è destinato a semplificarle, ma a sconvolgerle, fintantoché si affronta una domanda con coraggio.

Esemplarità del coraggio evocato da Lachete per la nozione stessa di esempio (in greco *paràdeigma*, dal verbo *paradeiknumi*: mostrare accanto, affiancare, quindi confrontare), che può essere inteso proprio come ciò che resta «nella propria posizione» (*en te taxei mènōn* – *Lachete*, 190e riga 5), ossia come termine di paragone (dal greco *parakonáo*, che deriva, secondo i più, da strofinare l'una cosa con l'altra, come quando si affila un coltello su una pietra, detta *akónē*)¹⁵ a cui accostare ogni altro elemento del discorso, secondo una serie di espressioni di carattere spaziale che risuonano in più parti del dialogo: «E indichiamo ai ragazzi come esempio tutte queste cose [*endeiknumetha*]» (*Lachete*, 179d); «mostrateci come esempio [*dòte paràdeigma*] qualcuno che, con le vostre cure, avete fatto diventare bello e buono» (*Lachete*, 187a); «Se infatti si desse il caso che noi conoscessimo [*epistamenoì*] che una qualsiasi cosa, accostandosi a un'altra qualsiasi [*paragenomenon*], la rende migliore, e fossimo inoltre capaci di accostarla [*paragignesthai*] a essa, è evidente che conosceremmo quello su cui potremmo dare consigli» (*Lachete*, 189e).

La gnóme di Erodoto

Il carattere di singolarità di un esempio non produce paradossi solo quando viene considerato a partire da una definizione, ma anche quando si cerca di definirlo in quanto tale, come accade con Aristotele nei tre libri della

¹³ Platone, *Simposio* 221a-c, ed. it. a cura di M. Nucci, Einaudi, Torino 2014.

¹⁴ Maurice Blanchot, *La conversazione infinita*, op. cit., p.8.

¹⁵ Il filologo svizzero Ludwig Tobler (1827-1895) propone un'interpretazione suggestiva del verbo *parakonáo* in quanto strofinare qualcosa contro l'oro, per saggiarne il valore, rendendola lucente: cfr. shorturl.at/fhnO5.

*Retorica*¹⁶, dove si oscilla tra la sua definizione come «risultato di induzione [*epagōgē*] da uno o da più casi simili [*omoion*]»¹⁷ (*Retorica* II 25.8, 1402b 18-25) a partire da cui si costruisce un entinema (sillogismo in cui una delle premesse non è certa, ma solo probabile), oppure come ciò che «non sta né nella relazione della parte verso il tutto [induzione, giudizio sintetico a posteriori], né del tutto verso la parte [deduzione, giudizio analitico a priori], né del tutto verso il tutto [forse, conoscenza dei principi primi e giudizio sintetico a priori], ma in quella della parte verso la parte», ovvero ciò che si trasmette per contiguità (*para-deiknumi*) e perciò è diretto da nessuna parte¹⁸. Vero è che poco dopo Aristotele aggiunge, tornando a presupporre una definizione, ovvero un genere comune: «quando entrambi i termini rientrano nello stesso genere, ma uno sia più noto [*gnorimòteron*] dell'altro, si ha appunto un esempio» (*Retorica* I 2.19, 1357b 27-30), tuttavia subito dopo è costretto a spiegarsi ricorrendo a un esempio, introdotto dall'espressione «come quando» (*oion*).

Ricorsività di ogni tentativo di definizione dell'esempio che torna a manifestarsi nel passo dove Aristotele non riesce a descriverne le tre tipologie senza ricorrere a esempi specifici (*Retorica* II 20.2, 1393a 27 - 1394a 2), ottenendo l'effetto paradossale per cui esse (ovvero, i fatti storici: *pragmata progegenemena*; le comparazioni: *parabolai* – ancora un derivato da un verbo spazializzante; le favole: *logoi*) non appaiono così diverse, risultando espressioni del medesimo procedimento per cui qualcosa di (almeno parzialmente) noto viene usato per comprendere qualcosa di (almeno parzialmente) ignoto¹⁹, o comunque per gettarvi sopra una luce, la quale tuttavia proviene da esso, dato che è a partire da ciò che risulta ignoto che si cerca qualcosa di noto che funga da esempio, come accade per ogni figura dell'archivio.

Anziché cercarne la definizione, appare dunque più fruttuoso guardare, pragmaticamente²⁰, all'uso che si fa degli esempi, la cui più antica attestazione esplicita tramite il termine *paràdeigma* si trova in due luoghi dei nove libri che compongono le *Storie* di Erodoto di Alicarnasso²¹.

La prima occorrenza riguarda i «modelli in legno di cadaveri, [di cui raffigurano il ritratto]» (*paradeigmata nekron xulina, te graphe memimména*: *Storie*, II 86.2) usati nell'antico Egitto per consentire ai familiari del defunto di scegliere una delle tre tecniche di imbalsamazione disponibili, che variavano in base all'accuratezza del procedimento e ai materiali utilizzati. L'arte del ritratto potrebbe così aver costituito l'uso originario della nozione di *paràdeigma*, che non va intesa immediatamente come modello, dato semmai dal soggetto ritratto, ma come esempio di quest'ultimo, in quanto ne conserva alcuni tratti ritenuti, appunto, esemplari, senza perciò illudersi di poterne riprodurre esaurientemente le caratteristiche. Solo successivamente tali *paradeigmata* diventano elementi di un campionario, ossia sono soggetti a un processo di standardizzazione.

Per questo motivo, Plutarco di Cheronea si rivolge ai lettori in un'annotazione premessa alle *Vite parallele* di Alessandro e Cesare, avvisando di non aspettarsi la narrazione di tutti i fatti che riguardano i due protagonisti, né l'esame approfondito di quelli più celebri, poiché non scrive «storie, ma biografie», per le quali «un breve episodio, una parola, un motto di spirito, [rivela il] carattere [*emphasin ethous*] molto meglio che battaglie con migliaia di morti» e per spiegarsi aggiunge: «Come dunque i pittori colgono le somiglianze [*tas omoiōtetas*] dal volto e dall'espressione degli occhi, nei quali si avverte il carattere, e pochissimo si curano delle altre parti, così mi si conceda di interessarmi di più di quelli che sono i segni dell'anima [*psyches semeia*] e mediante essi rappresentare [*eidopoiein*] la vita di ciascuno»²².

In poche righe, una vertigine di esemplarità che si rispecchiano e richiamano: le vite di Alessandro e Cesare considerate singolarmente e l'una per l'altra, l'arte del ritratto per Plutarco, il ritratto per il pittore.

Non solo. Se si pensa al mito, raccontato da Plinio il Vecchio nel XXXV libro della *Storia naturale*, sull'origine dell'arte pittorica proprio dall'arte del ritratto, in quanto ricalco dell'ombra di un volto proiettata sul muro da una lucerna, l'esemplarità paradigmatica assume i caratteri di un indice, a causa della sua

¹⁶ Claudia Uccello, *Paràdeigma: l'esempio per l'argomentazione*, Tesi di dottorato 2013 presso l'Università di Napoli Federico II, pp.12-13, consultabile online <http://www.fedoa.unina.it/9352/>.

¹⁷ Aristotele, *Retorica*, ed. it. a cura di M. Donati, Mondadori, Milano 1996.

¹⁸ Enrico Redaelli ha descritto così il principio anti-teleologico dell'evoluzionismo, nell'incontro del 30/11/2022 del ciclo di Mechrì 2022/23 intitolato *Freud: il ritmo della costruzione*.

¹⁹ Cfr. Luigi Spina, *Aristotele al lavoro. Due note sulla Retorica – I. Esempi di esempi: narrazione e struttura argomentativa*, a cura di L. Calboli Montefusco, Herder, Roma 2008, consultabile online shorturl.at/rLOVY pp. 2-11.

²⁰ Il riferimento è ovviamente alla massima pragmatica proposta da Charles S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, *Popular Science Monthly* 12 (Jan. 1878), pp. 286-302. CP 5.402.

²¹ Erodoto, *Storie*, tr. it. A. Izzo D'Agostini, Rizzoli, Milano 2022.

²² Plutarco, *Vite parallele. Alessandro e Cesare*, tr. it. D. Magnino, Rizzoli 2019, p.33.

contiguità con l'oggetto a cui si riferisce, e solo di conseguenza anche di un'icona di tale oggetto, secondo la nota classificazione dei segni stabilita da C. S. Peirce²³.

La seconda occorrenza del termine *paràdeigma* nelle *Storie* di Erodoto riguarda il tentativo della famiglia degli Alcmeonidi di rovesciare la tirannia dei Pisistratidi in Atene propiziandosi l'oracolo di Delfi con la ricostruzione del tempio distrutto nel 548 a.C. in modo che fosse «più bello del modello [*paradeigmatos kállion*] e, in particolare, pur avendo pattuito di costruirlo in pietra di tufo, costruendone la facciata in marmo pario» (*Storie*, V 62.3). Similmente alla derivazione dall'arte della pittura, anche in base a questa seconda derivazione del termine *paràdeigma* dall'arte architettonica, occorre evitare di intenderlo come modello, dato semmai dal tempio distrutto, per sottolinearne il carattere progettuale, ovvero non più di contiguità spaziale come nel ritratto, bensì di proiezione temporale come in ogni progetto, il quale può sempre subire variazioni in corso d'opera (ad esempio, il marmo, anziché il tufo), come illustrato approfonditamente da Tommaso di Dio nel primo incontro del Seminario delle Arti dinamiche dell'anno 2022/23 di Mechri a proposito della costruzione dell'acquedotto dell'isola di Samo diretta da Eupalino di Megara, rispetto al quale si registra per la prima volta il titolo di *arkitékton*, attribuitogli dallo stesso Erodoto (*Storie* III, 60.3)²⁴.

Nonostante la scarsità delle ricorrenze terminologiche, Erodoto sfrutta di fatto il meccanismo del *paràdeigma* per raccontare le «gesta grandi e meravigliose» (*erga megàla te kai thomastà*) che sono oggetto di ciò che, di nuovo per la prima volta, chiama *istoriès* (*Storie*, Proemio, riga 1) e che altrimenti risulterebbero incomprensibili per i suoi lettori, utilizzando il procedimento spazio-temporale a cui alludono le due ricorrenze esaminate, ovvero accostando ciò che è comunemente noto (anzitutto, in quanto dato alla vista, come indica l'etimologia di *istoriès*)²⁵ a ciò che invece risulta ignoto (anzitutto, in quanto non visto o non visibile, perché lontano nello spazio o nel tempo passato), in modo tale che il primo getti una luce sul secondo. In particolare, è quando Erodoto descrive luoghi o eventi che non conosce per visione diretta (*òpsis*), né tramite un testimone oculare (*istor*), né grazie a racconti trasmessi oralmente (*akoai*), che deve ricorrere alla capacità di fare congetture (*gnóme*)²⁶, senza mancare di applicarla anche alle fonti più affidabili, per saggiare la verosimiglianza dei loro racconti, coniugando così l'empirismo della elencazione di fatti col razionalismo della loro disamina.

Perciò, dalla lettura di Erodoto «emerge una vera e propria mentalità comparativa, che, partendo dall'esperienza dell'alterità, quanto mai ampia per la grande quantità di dati raccolti, cerca, mediante il confronto, di organizzare il reale e renderlo così pienamente comprensibile»²⁷. Il filologo Aldo Corcella propone una convincente genealogia di tale mentalità a partire dall'esigenza di interpretare i fenomeni dell'esperienza come segni inviati dagli dèi invisibili (*aphanés*), che riconduce, sulla scorta di Marcel Detienne²⁸, almeno ai maestri di verità della Grecia arcaica (l'aedo, come mostrano le celebri similitudini di Omero, il re di giustizia, ma soprattutto il *mantis*, l'indovino), e che descrive, sulla scorta di Geoffrey E. R. Lloyd²⁹, come un «procedimento analogico-semeiotico»³⁰.

Tuttavia, la nozione di analogia presuppone conoscenze e strumenti per misurare, calcolare il rapporto tra le quantità misurate e riconoscere lo stesso rapporto (*ana-logos*) tra entità differenti, ovvero presuppone proprio la nozione di *paràdeigma* in quanto preliminare accostamento di ciò che è noto (l'unità di misura) a ciò che risulta ignoto (l'oggetto da misurare) al fine di conoscerlo, per cui è successiva sia logicamente, sia storicamente, essendo presumibile che l'uso diffuso e consapevole di analogie sia stato frutto del carattere di esemplarità paradigmatica acquisito dalle conoscenze sulle proporzioni matematiche, la cui origine non è rinvenibile nelle arti figurative, pittoriche o architettoniche, bensì nell'arte musicale, tradizionalmente presso i Pitagorici³¹. Di conseguenza, anche dispositivi che sono in apparente antitesi alla sfera della misurazione, in

²³ Cfr. Maurizio Bettini, *Il ritratto dell'amante*, ed. or. 1992, Einaudi, Torino 2008, p. 59.

²⁴ Tommaso di Dio, *Architetture, archivi, arche*, parte seconda dell'incontro del 22/10/2022.

²⁵ Cfr. Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. M. Liborio, Einaudi, Torino 1996, Vol. II, Libro II, Cap. VIII, p. 414, dove si mostra come *istor* significhi anzitutto il testimone, ovvero colui che sa in quanto ha visto, derivando dalla radice indoeuropea **weid-*, come anche il greco *eidos* e il latino *vidēre*.

²⁶ Aldo Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Sellerio, Palermo 1984, pp.58-59.

²⁷ *Ibidem*, p. 73.

²⁸ Marcel Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, ed. or. 1967, tr. it. A. Fraschetti, Laterza, Bari 2008.

²⁹ Geoffrey E. R. Lloyd, *Polarità ed analogia Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, ed. or. 1966, tr. it. S. Cuomo, Loffredo, Napoli 1992.

³⁰ Aldo Corcella, *Erodoto e l'analogia*, op. cit., p.44.

³¹ Cfr. Simone Notargiacomo, *Medietà e proporzione. Due concetti matematici e il loro uso da parte di Aristotele*, Lampi di stampa, Milano 2009, pp. 23-36.

quanto derivano però dall'analogia, risultano avere nel procedimento paradigmatico la loro condizione di possibilità: il simbolo, la metafora, l'allegoria, la sineddoche e la metonimia, infatti, presuppongono il *para-ballein*, che precede ogni *sym-ballein* (inteso come comprensione di un termine tramite un altro che rinvia a esso) e di ogni *meta-ballein* (inteso come processo di capovolgimento di tali termini l'uno nell'altro, a causa del rinvio che li lega), in quanto mero essere gettati l'uno contro l'altro di ciò che essendo più noto fornisce un criterio di comprensione (il termine *illustrans* di un esempio) e di ciò che, pur risultando ignoto, si comincia a comprendere (il termine *illustrandum*).

Questa caratterizzazione metrologica del procedimento paradigmatico può essere evinta dalla lettura dello stesso Erodoto, il quale offre innumerevoli casi di utilizzo del procedimento paradigmatico: per forme (l'ibis ha le gambe della gru: *Storie* II 76.1), per costumi (i riti dei Caldei sono come quelli della Tebe egizia: *Storie* I 182.1), per opere realizzate (una statua di Menfi è paragonata a una di Sais: *Storie* II 176.2), per imprese compiute (il re persiano Ciro devia il corso di un fiume come fece la regina babilonese Nitocris: *Storie* I 191.3) e anche per dimensioni, sia con semplici comparazioni (la distanza tra Eliopoli d'Egitto e il mare è pari a quella tra Atene e Pisa nell'Elide: *Storie* II 7.2) sia con vere e proprie misurazioni, così ricorrenti da indurre lo storico François Hartog ad attribuire a Erodoto, oltre al carattere del rapsodo, in quanto letteralmente intreccia le storie più diverse di cui viene a conoscenza, quello dell'agrimensore (*arpenteur*)³², in quanto tenta di dominare il meraviglioso, che può essere anche mostruoso (*thomastà* deriva da *thauma*, come *thaumazein*), misurandolo e, se si tratta di spazi geografici, giungendo a convertire le unità di misura indigene nello stadio greco, che assurge così a misura comune di ogni distanza sopra una terra che, al di là delle differenze, è ritenuta unica (*mie eouse ge*: *Storie* IV 45), in quanto è stata uniformata da tale misurazione.

Retrospectivamente, dopo le grandi imprese di misurazione dei Greci delle città ioniche³³, Erodoto risulta essere così una tappa emblematica del processo di omogeneizzazione dell'esperienza e di standardizzazione delle misure che sarà realizzato dalla scienza moderna. Lo stesso stadio, infatti, non solo era una delle numerose unità di misura dello spazio esistenti, che tuttavia godeva di un certo prestigio perché inventata da Eracle³⁴ misurando con i propri passi la lunghezza dello *stádion* (l'edificio dove si svolgevano le gare di corsa in velocità) presso la stessa Pisa nell'Elide citata da Erodoto (forse proprio per questo suo valore paradigmatico), che risultò essere pari a 600 piedi eraclei, ma per giunta nessuno conosceva la lunghezza di tali piedi, quindi le misure variavano di città in città, come sarebbe accaduto fino all'adozione del sistema metrico decimale durante la Rivoluzione francese e, soprattutto, del Sistema internazionale di unità di misura, con la *Conférence générale des poids et mesures* del 1889. L'etimologia di *arpenteur*, con cui Hartog descrive il modo di procedere di Erodoto, rivela una genealogia simile, trattandosi di un sostantivo derivato dal verbo *arpenter*, ovvero misurare (un terreno) in *arpents*, ciascuno dei quali equivale a 10 *perches* (dal latino *pertica*: bastone, a sua volta dal greco *póρθos*: ramo), ciascuna delle quali equivale a 10 *pieds* (dal latino *pes*: piede, corrispondente all'analogia unità di misura greca *pous*: piede).

Verrebbe da osservare che ne hanno fatta di strada i piedi gonfi di Edipo, dal momento che essi implicano sia l'esemplarità a partire da cui diventa concepibile un sistema internazionale delle unità di misura, sia la singolarità che ne moltiplica le possibili espressioni in una Babele ingovernabile, se non tramite la decisione con cui si stabilisce uno standard di riferimento.

Questo percorso da Edipo a Erodoto sembra mostrare, esemplificandolo, in cosa consista ciò che, essendo più noto, offre una via di accesso a ciò che risulta ignoto: anzitutto, il proprio corpo senziente e operante (in quanto originaria pietra di paragone), quindi le esperienze che esso consente (le differenze delle conformazioni geografiche, dei climi, dei fenomeni naturali, delle tradizioni e delle norme dei popoli), le quali, d'altro canto, sono già da sempre intese nell'ambito di un groviglio di nozioni, formato dai contenuti dell'educazione formalmente ricevuta e per lungo tempo accessibile solo a chi può permettersela (la greca *paidéia*, principalmente con Omero ed Esiodo) e dalla sterminata enciclopedia comune a tutti i membri di una società (che potremmo definire come *folklore*)³⁵, costituita nell'antica Grecia da massime di saggezza anonime (*gnomai*:

³² François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, ed. or. 1980, Gallimard, Paris 2001, p.500 e ss.

³³ Cfr. Stephen A. White, *Milesian Measures: Space, Time and Matter*, 2008, Oxford Handbook of Presocratic Philosophy, pp. 89-133, consultabile online shorturl.at/fyDUW e, più recentemente, Livio Rossetti, *Thales the measurer*, Routledge, Londra 2022, anteprema online shorturl.at/kmrSW.

³⁴ Cfr. Aulo Gellio, *Notti attiche*, I, 1.

³⁵ Per la scelta di questo termine, riferito a cultura popolare (in quanto riservata a una classe sociale) e a cultura tradizionale (in quanto riferita a contenuti fissati una volta per tutte) v. Tommaso Braccini, *Folklore*, Inschibboleth, Roma 2021 p. 9 e ss.

congetture originarie divenute formule condivise), sentenze di autori celebri (*apophthegmata*), proverbi (*paroimiai*), canti popolari (*aoidai*), giochi di parole sotto forma di indovinelli (*griphoi*) o veri e propri enigmi (*ainigmata*), favole moraleggianti (*ainoi*) o discorsi autorevoli tramandati tradizionalmente (*mythoi*)³⁶, che al contempo alimentano i contenuti della *paidéia* e, almeno in parte, derivano da essa diffondendosi in una società, per modificarsi poi nei secoli, talvolta fino a scomparire definitivamente, talaltra riapparendo al mutare delle condizioni socio-culturali³⁷, oppure mantenendosi nel tempo, com'è avvenuto, ad esempio, per il paragone tra la caducità delle foglie e quella degli esseri umani (da Omero a Ungaretti)³⁸.

Risuonano in un simile intreccio sia le riflessioni di M. Heidegger sull'esser già da sempre gettata (*Geworfenheit*) dell'esistenza (*Dasein*) nel mondo, secondo una situazione emotiva (*Befindlichkeit*), una (pre) comprensione (*Verstehen*) e il discorso (*Rede*) in correlazione tra loro³⁹, che sono state oggetto, per la loro esemplarità, dell'incontro inaugurale delle attività di Mechri⁴⁰, sia la nozione di *Axis Mundi*, introdotta da Carlo Sini per descrivere le condizioni a priori di ogni sapere, al di là delle sue continue modificazioni e stratificazioni, ossia l'eterno ritorno del tempo atmosferico (ovvero degli astri, dei climi, dei luoghi, potremmo dire sulla scia di Erodoto e Ippocrate), dell'età anagrafica (ovvero della singolarità di un corpo) e dell'appartenenza a una temperie storico sociale⁴¹, sia la composizione tra mondo della vita (*Lebenswelt*) e mondo dell'opinione (più sopra evocato col folklore), a cui E. Husserl riconduce le operazioni della conoscenza scientifica come loro condizione di possibilità⁴² e quindi, a maggior ragione, a cui andrebbe ricondotto il procedimento paradigmatico per cui qualcosa di più noto è accostato a qualcosa di meno noto per comprenderlo.

Ma allora, in tale procedimento appare un duplice paradosso. Infatti, proprio quel che è maggiormente noto (l'*illustrans* del *paràdeigma*) risulta essere per lo più ignorato, essendo già sempre messo in opera dopo averlo ereditato irriflessivamente, quanto meno per quegli aspetti che diventano consapevolmente noti solo tramite la relazione con ciò che emerge come ignoto (l'*illustrandum* del *paràdeigma*), il quale risulta invece già sempre noto in qualche modo, se non altro perché avvertito come ciò che è ignoto, ovvero come ciò che richiede di essere compreso rispetto al termine usato per comprenderlo, nella misura in cui si trova affiancato, contiguo e contemporaneo, a esso.

L'unico ignoto in grado di sfuggire a tale paradosso non potrebbe risiedere in nozioni quali quelle di Dio, Essere, Altro, Straniero e simili ipostatizzazioni su cui esistono già sterminati discorsi, bensì in ciò di cui non si avesse alcuna nozione, come se fosse un fascio di neutrini (particelle subatomiche prive di carica elettrica e con massa pressoché nulla) che attraversano in miliardi e di continuo il corpo umano senza suscitare alcun effetto, prima però di essere ipotizzati da Wolfgang Pauli nel 1930, quando cioè questo esempio non era neppure concepibile. Un ignoto ignoto oggetto di un paradossale non sapere di non sapere, che si apre continuamente, come limite, orlo e baratro, a fianco del noto noto (ciò che presumiamo di sapere) che caratterizza il senso comune, dell'ignoto noto (ciò che sappiamo di non sapere) che è oggetto delle ipotesi scientifiche e del noto ignoto (ciò che non sappiamo di sapere) su cui si interroga la filosofia.

Il *pathos* della conoscenza

Nella storia delle ricorrenze lessicali, è significativo il fatto che, subito dopo Erodoto, il termine *paràdeigma* si trovi in Sofocle, per una solta volta, proprio con riferimento al destino di Edipo, considerato esemplare della caducità della condizione umana (*Edipo Re*, verso 1193).

³⁶ Per questa accezione, originaria, del mito v. Maurizio Bettini, *Il mito. Discorso autorevole o racconto screditato?* Il Mulino, Bologna 2018, p.15 e ss.

³⁷ Come se attraversassero in un condotto sotterraneo l'avvicinarsi delle mutevoli società, dal quale poi riaffiorano: cfr. Tommaso Braccini, *Folklore*, op. cit., p. 24.

³⁸ Cfr. Renzo Tosi, *I Greci: gnomai, paroimai, apophthegmata*, p. 12, in AA.VV., *Teoria e storia dell'apofrismo*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

³⁹ Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, ed. or. 1927, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1990, §§ 28-38.

⁴⁰ Carlo Sini, *Diventa ciò che sei*, Seminario di Filosofia, incontro del 22/11/2015, online shorturl.at/bIKOX.

⁴¹ Carlo Sini, *Il corpo insegnante*, Seminario di Filosofia, incontro del 06/11/2021, online shorturl.at/azGJK.

⁴² Il riferimento è ovviamente a Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, ed. or. 1936, tr. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1965 che è stata al centro del terzo incontro del Seminario di Filosofia intitolato *Textus: architettura della verità pubblica* e tenuto il 3 dicembre 2022 da Carlo Sini.

Successivamente, si registrano ben undici ricorrenze nelle *Storie* di Tucidide, dove viene utilizzato soprattutto con l'accezione di prova a sostegno di una tesi, derivata dalla terminologia forense⁴³, confermandone l'esemplarità per l'investigazione storica, come già osservato rispetto al termine *istor*.

È solo con Platone che l'uso sporadico del termine *paràdeigma* diventa sistematico, acquisendo, a dispetto della cattiva fama filosofica della nozione di esempio, una posizione centrale nel suo pensiero, illustrata da due luoghi in particolare.

Anzitutto, nella *Repubblica*⁴⁴ si ritrovano molteplici attestazioni della derivazione della nozione di *paràdeigma* dalla pittura e, in particolare, dall'arte del ritratto, come, ad esempio, nel passo in cui Socrate risponde alle perplessità di Glaucone rispetto all'indagine sull'idea di giustizia in quanto tale, dicendo di aver «tracciato col discorso un modello di una buona città [*paràdeigma àgathes pòleos*]» (*Repubblica* V, 472d), allo stesso modo in cui un pittore avrebbe dipinto il ritratto dell'essere umano più bello, senza preoccuparsi del fatto che esista oppure no, purché vi si «approssimi il più possibile» (*engútata*: *Repubblica* V, 472c - superlativo di un avverbio spazializzante). Anche in questo caso, come nelle ricorrenze erodotee, la traduzione di *paràdeigma* con “modello” appare ingannevole, essendo tale, piuttosto, ciò che viene illustrato dal procedimento paradigmatico, mentre quest'ultimo è riconducibile al progetto di una città a venire, di cui il filosofo sarebbe l'architetto, come viene detto in un passo successivo, dove Socrate riconosce la guida della città (*pòleos egemònas*) non a chi si limita a considerare la varietà delle cose belle, paragonandolo a una persona cieca che «non ha nell'anima alcun modello» (*èn te psyché ékontes paràdeigma*) delle cose stesse, bensì a chi è in grado di contemplare la bellezza in sé, alla maniera dei pittori capaci di volgere lo sguardo «verso ciò che è più vero» (*aléthestaton*: *Repubblica* VI, 484 b-c). Nel seguito del dialogo, il paragone pittorico mostra i propri limiti quando Socrate raffreda l'entusiasmo di Glaucone per l'astronomia, in quanto susciterebbe in chi la pratica l'ammirazione per l'ordine dei moti celesti (un possibile riferimento alle scoperte dei fisiologi ionic), prima dicendo che si tratta pur sempre e soltanto di fenomeni sensibili (*tòn aisthetòn*), per cui ci si trova in una situazione simile a quella di chi, ammirando le decorazioni (*poikilmata*) di un soffitto, non ha bisogno del pensiero (*noéin*), ma si affida soltanto alla vista (*theoreîn*: *Repubblica* VII, 529a-b), poi riprendendo l'immagine della caverna appena descritta (*Repubblica* VII, 514a - 518d), per aggiungere che occorre «servirsi degli ornamenti del cielo [*tòn ouranòn poikilìa* – in questo modo paragonati a quelli del soffitto] come di modelli [*paradeigmasi*] in funzione dell'apprendimento di quelle realtà [le cose stesse], proprio come se ci si imbattesse in disegni eccezionalmente ben tracciati ed elaborati da Dedalo o da qualche altro artista o pittore» (*Repubblica* VII, 529d), ovvero cominciando a delineare quella gerarchia di rappresentazioni (immagini di immagini) basata sul criterio della distanza dal modello (le cose stesse contemplate col pensiero) che viene comunemente associata alla teoria platonica delle idee, con cui il paragone pittorico viene condotto fino alle estreme conseguenze di una nuova ontologia.

Tuttavia, è soprattutto il *Politico*⁴⁵, cronologicamente successivo alla *Repubblica*, di cui rinnova l'indagine sulla figura più adatta al governo della città, il dialogo in cui Platone non si limita al ricorso di esempi, ma pone al centro della discussione il procedimento paradigmatico, mostrandone la rilevanza per la conoscenza delle cose stesse, in quanto consente di comprendere le nozioni più astratte e complicate, che pertanto sono ignorate oppure oggetto di false opinioni per la maggioranza delle persone, a partire da esperienze più concrete e semplici, già familiari a chiunque.

In particolare, dopo aver tentato di definire la conoscenza (nel *Teeteto*) e il sapere proprio del sofista (nel *Sofista*), gli stessi personaggi si ritrovano in questo terzo dialogo per cercare di definire il sapere dell'uomo politico, utilizzando la medesima tecnica diairetica, ossia di divisione (letteralmente: taglio, *tmema*, dal verbo *témnō* – *Politico*, 258b)⁴⁶ della realtà nota secondo generi comuni e differenze specifiche, già utilizzata nel *Sofista* tramite il procedimento paradigmatico, ovvero applicandola non direttamente all'oggetto dell'indagine, a causa della sua eccessiva complessità, bensì a «qualcosa di nessuna importanza, per tentare di stabilire un modello [*paràdeigma*] valido anche per ciò che è di maggiore importanza» (*Sofista*, 218d)⁴⁷. Tale punto di partenza (l'arte della pesca alla lenza) non viene scelto a caso, ma abduttivamente, dal momento che in seguito

⁴³ Cfr. Claudia Uccello, *Paràdeigma: l'esempio per l'argomentazione*, op. cit., pp. 22-29.

⁴⁴ Platone, *La Repubblica*, ed. it. a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2006.

⁴⁵ Platone, *Politico*, ed. it. a cura di G. Giorgini, Rizzoli, Milano 2018.

⁴⁶ Cfr. Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, ed. or. 1979, Petite Plaisance, Pistoia 2018.

⁴⁷ Platone, *Sofista*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2018.

consente di intendere il sapere del sofista come una particolare tecnica di cattura del suo auditorio tramite discorsi, mentre le divisioni del *Politico*, passando dalla distinzione tra scienze teoretiche e scienze dispotiche, in quanto impartiscono disposizioni, dov'è inclusa anche l'architettura, perché dispone della materia inanimata, conducono all'arte dell'allevamento di greggi animali, di cui quella degli esseri umani è solo una specie particolare. Questa prima conclusione, tuttavia, risulta insoddisfacente, dal momento che non si applicherebbe solo al politico, ma anche ai maestri di ginnastica (di cui si è vista l'importanza per la formazione dei giovani già nel *Lachete*) e ai medici. Un simile elenco appare retrospettivamente come un'anticipazione delle tre professioni impossibili (*"unmöglichen" Berufe*), in quanto destinate a ottenere risultati insoddisfacenti (*ungenügenden Erfolgs*), forse fintantoché non se ne coglie il carattere esemplare, distinguendolo dal tentativo di produrre la copia di un modello, che Sigmund Freud cita in *Analisi terminabile e interminabile* (1937)⁴⁸.

Anche il successivo ricorso a quell'archivio folklorico che è la mitografia, col racconto dell'età di Chronos governata da un dio pastore di uomini, risulta inadeguato, dato che si rivela un esempio esagerato (*megàla paradeigmata: Politico 277b*) rispetto alla realtà imperfetta vissuta dagli esseri umani, così come, ricorrendo di nuovo a un paragone tratto dalle arti figurative, una scultura sovraccaricata di dettagli inutili.

È a questo punto del dialogo che lo Straniero di Elea esprime un certo sconforto per la difficoltà della ricerca e, su insistenza del suo interlocutore (Socrate il giovane, compagno di studi di Teeteto), mostra la necessità del procedimento paradigmatico per poterla affrontare, con questo breve scambio (*Politico, 277d*):

«*Stra*. È difficile, mio caro amico, esporre in maniera soddisfacente (*ikanos endeiknusthai*) qualcosa di importante senza servirsi di esempi [*mè paradeigmasi chròmenon*]. Vi è il rischio, infatti, che ciascuno di noi sappia tutto quanto come in un sogno e tutto, viceversa, ignori una volta sveglio.

Socr.gio. Cosa intendi dire con ciò?

Stra. Mi sembra di aver suscitato [*kinésas*] veramente a sproposito [*atòpos*] nella circostanza attuale il problema di che genere di affezione in noi sia la scienza [*tes epistèmes pàthos en emin*].

Socr.gio. Perché mai?

Stra. Non vedi, o beato ragazzo, che il mio esempio stesso necessita di un esempio [*Paradeigmatos tò paàdeigma autò dedénken*]?»

Dunque, il ricorso al procedimento paradigmatico, ovvero al confronto di qualcosa di più noto, familiare e semplice, con qualcosa di ignoto, insolito e difficile, non solo costituisce un passo necessario per la conoscenza (ciò che potremmo chiamare l'abduzione su cui si basa un'indagine), ma tale necessità risulta imporsi col carattere di una passività (*pathos*): un'affezione della mente, «quel che ci succede a proposito della conoscenza»⁴⁹, forse anche l'esperienza che abbiamo della conoscenza⁵⁰, se non fosse che il verbo latino *experior*, così come il verbo greco *peiro*, hanno la connotazione attiva di chi si muove attraverso gli ostacoli procedendo per tentativi, ovvero quel che accade successivamente e in base all'abduzione.

Inoltre, prima ancora della *Retorica* di Aristotele, ma apparentemente in modo più consapevole, tale necessità si mostra nell'inevitabilità ricorsiva dell'uso di un esempio per spiegare questa stessa funzione euristica dell'esempio. In particolare, un simile esempio di secondo grado è descritto in *Politico, 277e - 278d* richiamando il modo in cui i bambini imparano a leggere, i quali procedono dall'esercizio più semplice, dato dall'imparare le lettere dell'alfabeto [*ton stoichéion*, ossia gli elementi: letteralmente, ciò che è primo di una serie, detta *stoichos*, che in architettura è la serie dei mattoni, che a loro volta sono gli elementi fondamentali di una costruzione]⁵¹, a quello di maggior difficoltà, dato dall'imparare le composizioni di tali lettere nelle sillabe, per giungere poi a riconoscere le sillabe nei loro composti (*sumploké*), confrontandole (*paràballein*) con quanto già appreso, in modo da mostrare (*endeiknumi*) che si tratta delle stesse, prima con le parole più brevi e perciò facili, poi con le parole sempre più lunghe e difficili. Ogni applicazione del procedimento paradigmatico agirebbe nello stesso modo, «cioè, ogniqualvolta una cosa identica venga riconosciuta correttamente

⁴⁸ Citato da Enrico Redaelli nel seminario *Freud: il ritmo della costruzione*, per cui si veda pagina 5, nota 18.

⁴⁹ Platone, *Politico*, ed. it. a cura di P. Accattino, Laterza, Bari 1997, p.61.

⁵⁰ «*Our experience in regard to knowledge*» secondo l'edizione del *Politico* curata da H. N. Fowler presso l'Harvard University Press, Cambridge 1921, consultabile online shorturl.at/!UZ56.

⁵¹ Cfr. per *stoicheion* shorturl.at/isM15 e per *stoichos* shorturl.at/FL049.

in qualcosa di diverso e separato e, una volta ricondotto a essa, generi un'unica opinione vera su ciascuno dei due singoli termini e anche su entrambi considerati insieme» (*Politico*, 278c).

Alla luce delle ricerche di Carlo Sini⁵² sui modi in cui l'adozione della scrittura alfabetica ha determinato lo sviluppo della razionalità occidentale, per cui accenno solamente al fatto che la trascrizione di ciascun suono della voce umana in 24 elementi univoci (le vocali e le consonanti) e nelle loro composizioni sono il presupposto del principio di identità, da cui la pretesa di universalità del significato, e del principio di non contraddizione⁵³, si può comprendere fino a che punto la scelta dell'esempio dell'apprendimento della lettura dei testi alfabetici per spiegare il procedimento paradigmatico si sia imposta come un'affezione della mente di Platone in quanto capace di scrittura alfabetica, quindi abbia guidato, in quanto caso esemplare, il progetto di riduzione della realtà considerata nota in elementi minimi di senso, per finire col plasmare la comprensione dell'oggetto più ignoto, riconoscendovi tali elementi. In questo modo, che assume così una esemplarità ulteriore, si può comprendere come la scelta dell'esempio non sia mai neutrale e produca sempre degli effetti, per cui la sua funzione euristica e gnoseologica non si esaurisce una volta che ha fornito un accesso possibile a ciò che è da conoscere, bensì acquisisce anche una funzione plastica e ontologica rispetto alla realtà ignota, tant'è che utilizzando esempi diversi nel tentativo di comprenderla, si giunge a nozioni ed esperienze differenti di essa. Se, ad esempio, una cosmologia si basa sul paragone tra l'universo e un organismo senziente e intelligente (come nella tradizione neoplatonica, esaminata in occasione del Seminario di Filosofia intitolato *I confini dell'anima. Musica e cosmologia*, svoltosi presso Mechri nell'anno 2019/2020) oppure sul paragone tra l'universo e un congegno meccanico come l'orologio (come nella scienza moderna, esaminata in occasione del Seminario di Filosofia intitolato *L'uomo e i suoi dintorni Introduzione all'ecosistemica*, svoltosi presso Mechri nell'anno 2020/2021), le conoscenze che scaturiscono dall'approfondimento di tali paradigmi, utilizzati come mappe per esplorare terre incognite in tutte le direzioni disegnate da esse (non in assoluto), risulteranno differenti, così come le ontologie che ne derivano.

Proprio questo è quanto accade nello stesso *Politico* quando, subito dopo aver abbandonato la definizione derivata dall'allevamento di gruppi di esseri viventi e aver illustrato la necessità del procedimento paradigmatico, Platone annuncia la necessità di un nuovo esempio, che si manifesta così: «Per Zeus, Socrate, se non ne abbiamo un altro a portata di mano, perché non prendiamo l'arte della tessitura [*uphantiké téchne*]?» (*Politico*, 279b). Come si giunga a tale proposta non è chiaro, ma sarebbe ingiusto sospettare un artificio retorico da parte di chi ha appena sostenuto che il paradigma è il *pathos* della conoscenza. Semmai, potrebbe risultare utile riferirsi alla distinzione proposta da Massimo A. Bonfantini⁵⁴ di tre tipi di abduzione, distinti in base all'originalità dell'accostamento tra termine noto e termine ignoto, per cui l'insoddisfazione nei confronti delle divisioni derivate dal sapere direttivo che aveva portato all'arte dell'allevamento (abduzione di secondo tipo, dove l'accostamento viene reperito nell'ambito dell'archivio delle conoscenze comuni) avrebbe indotto a incamminarsi per una via insolita (abduzione del terzo tipo, in cui l'accostamento è frutto di invenzione, e in particolare del secondo sottotipo, in quanto considera insieme elementi già presenti nell'archivio delle conoscenze comuni, ma semanticamente distanti tra loro).

Dunque, l'esercizio diairetico viene ripetuto («Perché, dunque, non utilizziamo anche ora per l'arte di tessere lo stesso procedimento delle volte precedenti?»: *Politico*, 279b) e così l'indagine ricomincia da un altro punto di partenza, come avviene di continuo nei dialoghi platonici dopo un esito aporetico o comunque insoddisfacente, spesso introducendo tali transizioni con la formula «*pàlin ex arkes*» (di nuovo da capo)⁵⁵, senza potere per questo dimenticare il percorso abbandonato, che invece continua ad agire influenzando il nuovo inizio. Infatti, il primo tentativo di divisione a partire dalla distinzione tra strumenti per produrre e strumenti per proteggersi viene abbandonato molto presto, avendo riconosciuto lo stesso problema riscontrato con la distinzione tra scienze teoretiche e dispotiche, ossia la presenza di molte figure alle quali la definizione risulta parimenti applicabile; pertanto, si ricomincia ancora da capo, evitando però di ricorrere al mito, una via che si è già rivelata infruttuosa, e ricorrendo alla distinzione tra tecniche che sono causa (*aition*) della generazione di

⁵² Ricerche sviluppate a partire dagli studi sul passaggio dal mondo dell'oralità a quello della scrittura in figure quali Eric Havelock, Walter Ong e Jesper Svenbro.

⁵³ Si veda anzitutto il capitolo primo di Carlo Sini, *Etica della scrittura*, ed. or. 1992, Mimesis, Milano 2009.

⁵⁴ Massimo A. Bonfantini, *Peirce e l'abduzione*, introduzione a Charles S. Peirce, *Le leggi delle ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, Bompiani, Milano 1984, p.25.

⁵⁵ Cfr. Andy R. German, *IIAAIN EΞ APXHΣ: Resumption and Recollection in Plato*, Epoche, 2019 consultabile online shor-turl.at/IKWY3, dove sono censite 41 ricorrenze in 19 dialoghi che coprono l'intero corso della vita di Platone.

qualcosa e tecniche che ne sono la concausa (*synaition*), sovrapposta alla distinzione tra tecniche di composizione (*synkritiké*) e tecniche di separazione (*diakritiké*), per giungere alla definizione della tessitura come arte di intrecciare la trama e l'ordito con la spola, in modo da produrre un tessuto consistente (*Politico*, 283a).

Individuato così un nuovo paradigma, prima di utilizzarlo per comprendere il sapere proprio del politico come arte del riconoscere le differenze tra gli esseri umani e del comporle in modo armonioso (*synarmosaméun*: *Politico*, 309c) – paradigma che sembra ricorrere nell'ultimo dialogo platonico con l'immagine degli esseri umani paragonati a marionette strapazzate dai fili ferrei del piacere e del dolore, che solo il filo aureo della ragione consente di dominare (*Leggi*, 644c - 645a), per cui occorre essere educati a essa, anzitutto, tramite la percezione del ritmo e dell'armonia (*tèn eurhythmon te kai enarmònion aisthesin*) esercitata durante i simposi e le feste solenni (*Leggi*, 653d – 654a)⁵⁶, e che certamente ricorre nella figura del *textus/textum* con cui il Seminario di Filosofia dell'anno 2022/23 di Mechri ha introdotto la nozione di verità pubblica - Platone anticipa una possibile obiezione rispetto al percorso compiuto fino a quel momento, chiedendosi se non abbia fatto un giro troppo lungo (*periélthromen en kùklo*: *Politico*, 283b) per giungere all'esempio della tessitura. La sua risposta mostra una terza funzione del procedimento paradigmatico, che si aggiunge a quella euristica e a quella plastica e che si potrebbe definire parametrica.

Infatti, Platone osserva anzitutto che le idee di eccesso e difetto di una qualsiasi grandezza riguardano la tecnica della misurazione (*ton metretiké*: *Politico*, 283d), la quale può essere diaireticamente divisa da una parte in misurazioni relative, per cui qualcosa risulta più grande rispetto a qualcos'altro di più piccolo e viceversa, come quando Socrate contesta a Protagora di confonderlo con discorsi troppo ampi e più adatti per rivolgersi alla folla rispetto a quelli a cui è abituato durante l'esercizio del dialogo con un numero ridotto di interlocutori (*Protagora*, 334d - 335c), e dall'altra in misurazioni che si generano necessariamente dalle tecniche che le istituiscono, ovvero rispetto a una misura di riferimento assoluto (*ton metrion physin*: *Politico*, 283e), senza la quale qualsiasi tecnica non avrebbe senso di esistere: «l'esistenza di questo [il *metrion*], infatti, fa sì che esistano anche quelle [le *téchnai*], così come l'esistenza di quelle fa sì che esista anche questo; se però non esiste una di queste due cose, non ne esisterà nessuna delle due» (*Politico*, 284 d). Risuonano in queste considerazioni le parole con cui Florinda Cambria ha concluso il terzo incontro del Seminario di Arti dinamiche, intitolato *Architetture, archivi, arche* e tenutosi il 17 dicembre 2022, quando ha introdotto la nozione di misura come caratteristica di ogni arte della costruzione in quanto sapere fatto di procedimenti e strumenti per intagliare (come nella *diairesis*) parti della realtà (i materiali di cui si serve) e ricomporle in un oggetto (il manufatto che produce) secondo uno schema (nei termini usati finora: un paradigma) in base a cui si determina tale misura. Un procedimento che appare essere paradigmatico di ogni sapere.

Inoltre, come sottolineato da Florida Cambria nel medesimo contesto, tale caratteristica parametrica del sapere in quanto istituzione di paradigmi non coincide immediatamente con la quantità, ovvero con una misura numericamente determinata, come testimonia l'etimologia del termine stesso di "misura" e il suo uso originario in ambito giuridico⁵⁷ - anche se resta sempre possibile ricondurla a una quantità attraverso una serie di gradazioni rispetto a un termine fissato come standard, per cui si potrebbe sostenere che, quanto al coraggio, chi è disposto a sacrificare la propria vita pur di rispettare la legge vale un Socrate, mentre chi si limita a rinunciare alla propria professione ne vale solo mezzo, e così via - bensì, come esemplifica Platone poco oltre l'introduzione del concetto di *metrion*, essa racchiude in sé le nozioni di ciò che conviene (*tò prépon*), ciò che è opportuno (*tòn kairon*), ciò che si deve (*tò déon*) o, in altri termini e in generale, «tutto quanto tende alla medietà [*tò méson*] rifuggendo dagli estremi [*apokìsthe ton eschàton*]» (*Politico*, 285e).

Occorre fare attenzione a questa terminologia, dal momento che sarebbe impreciso tradurre *tò méson* con la proverbiale espressione "giusto mezzo", in quanto, come mostra Simone Notargiacomo nella sua ricerca sull'uso della nozione di proporzione in Aristotele⁵⁸, esso deriva, di nuovo seguendo un procedimento paradigmatico, dalle ricerche musicali (per il calcolo degli accordi), divenute poi studi geometrici applicati a problemi aritmetici (dovuti alla scoperta dei numeri irrazionali), e in particolare dalle ricerche sulle proporzioni a

⁵⁶ Cfr. Carlo Sini, *In cammino verso il Monte Ida*, contenuto in *Dal ritmo alla legge*, a cura di Florinda Cambria, Jaca Book, Milano 2019 e relativo al Seminario di Filosofia 2016/2017 svolto presso Mechri.

⁵⁷ Cfr. Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. M. Liborio, Einaudi, Torino 1996, Vol. II, Libro II, cap. IV, pp. 376 ss., dove si spiega come dalla radice indoeuropea **med-* possano essere derivati termini apparentemente eterogenei, che significano governare, curare, misurare e pensare, in quanto accomunati dall'operazione di ristabilimento di un certo ordine scegliendo «da un repertorio tradizionale [ciò che è] da applicare al caso in questione», secondo un procedimento spiccatamente paradigmatico.

⁵⁸ Cfr. Simone Notargiacomo, *op. cit.*, pp. 108-117.

tre termini o continue (qual è, ad esempio, $36:12=12:4$), originariamente denominate *mesòtes*, in quanto caratterizzate dal fatto che i termini estremi hanno in comune il termine medio, denominato appunto *mésón*, mentre la proporzione a quattro termini (qual è, ad esempio, $9:3=15:5$) veniva chiamata più propriamente *analogìa* (letteralmente, uguaglianza di rapporti), salvo essere destinata a diventare in seguito l'espressione usata per indicare tutti i tipi di proporzioni. Di conseguenza, *tò mésón* indica tanto il giusto mezzo, così come 12 non è a metà tra 4 e 36 nell'esempio di poc'anzi, quanto ciò che determina un legame i due estremi considerati, formando una «unità molto particolare, non statica, ma dinamica, [...] per questo viene anche detta proporzione continua, perché si tratta di una sorta di movimento continuo che dal primo termine porta all'ultimo, grazie al secondo»⁵⁹ e viceversa, come si può riscontrare nella cosmogonia descritta da Platone nel *Timeo*.

Nel mito del Demiurgo, infatti, si osserva come la materia generata (la terra) debba unirsi alla luce (il fuoco) per risultare visibile, aggiungendo però «che due cose si compongano bene da sole [*mòno kalos sunìstasthai*], prescindendo da una terza, non è possibile. Infatti, deve esserci in mezzo [*en méso*] un legame [*desmòn*] che congiunga [*sunagogòn*] l'una con l'altra [...] E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione [*analogìa*]. Infatti, allorché di tre numeri, o masse o potenze quali si vogliono, il medio [*tò mésón*] sta all'ultimo come il primo sta al medio, e ulteriormente, a sua volta, quello medio sta al primo come l'ultimo sta a quello medio, allora il medio diventando primo e ultimo [*tò mésón mèn proton kai eskaton gignòmenon*] e l'ultimo e il primo diventando ambedue medi [allusione al fatto che nella proporzione continua il prodotto dei termini medi è uguale a quello degli estremi: $12 \times 12 = 36 \times 4$], in questa maniera necessariamente accadrà che tutte le proporzioni siano le stesse e, divenute tra di loro le stesse, tutte saranno un'unità» (*Timeo*, 31a - 32a)⁶⁰. Unità del mondo creato dal Demiurgo come un unico essere la cui intelligenza è rappresentata dall'*Anima Mundi*, che poi è diviso secondo parti proporzionali, ovvero gli intervalli musicali (*Timeo*, 35a - 36b), in modo da agire come *mésón* e quindi *desmòn* del mondo intero, ma secondo le sue articolazioni.

In fondo, se solo si fosse mostrato più convinto, sarebbe giunto a una conclusione simile il vecchio Protagora quando, incalzato da Socrate circa la definizione della virtù che pretendeva di sapere insegnare e, in particolare, circa le difficoltà dovute alla nozione della virtù come unica, ma composta di parti distinte, quali la giustizia e la santità, per cui la giustizia non potrebbe essere santa o viceversa, finisce con l'ammettere che «in realtà, ogni cosa in un certo qual modo somiglia [*proséoiiken*] a qualsiasi altra. Il bianco ha talvolta una qualche somiglianza col nero, il duro col molle e così tutte le altre cose che pur sembrano contrarie tra loro» (*Protagora*, 331d)⁶¹. Alla luce del percorso seguito sin qui, ciò accadrebbe non tanto perché, non essendo possibile fare conoscenza delle cose stesse, nella loro purezza, risulta sempre una qualche somiglianza, seppure microscopica (*smikròn omoion*: *Protagora*, 331 e 4), quanto perché è inevitabile adottare una misura che posta nel mezzo finisce con lo stabilire un legame tra ciò che è più noto e ciò che è risulta almeno parzialmente ignoto per il *métron anthropon* (*Teeteto*, 152 a), ovvero per il singolo essere umano, ma non in quanto idiosincratico, bensì in quanto soggetto al procedimento paradigmatico della conoscenza, come già visto in Erodoto, di cui Protagora è contemporaneo e con cui potrebbe aver condiviso l'importanza dell'incipiente sapere storico, rintracciabile nel mito evolucionistico di Epimeteo e Prometeo (*Protagora*, 320d - 322d), al punto da suggerire ad alcuni studiosi la possibilità di un loro sodalizio, all'interno della cerchia di Pericle⁶².

Una serie di paradossi

In conclusione, desidero riannodare le fila del discorso fatto sin qui sul carattere euristico, plastico e parametrico del procedimento paradigmatico, considerandolo nelle quattro combinazioni di noto e ignoto già evocate, con i relativi paradossi.

Del noto noto (ciò che sappiamo di sapere) è ricco il senso comune, senza avvertire però la difficoltà dovuta al fatto che, avendo sempre bisogno di un termine (ritenuto) noto per poter conoscere qualcosa che è (risultata) ignota, tale termine ne presuppone un altro (ritenuto) noto con cui sarebbe stato conosciuto a sua volta e così via. La soluzione adottata dalla scienza moderna è consistita nell'interruzione del regresso infinito con una mossa gordiana, ovvero istituendo degli assiomi, sull'esempio dei cinque postulati con cui Euclide fonda la geometria. Questa però è la soluzione della scienza normale, com'è definita da T. Khun, ovvero della

⁵⁹ Cfr. Simone Notargiacomo, *op. cit.*, p.116

⁶⁰ Platone, *Timeo*, ed. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

⁶¹ Platone, *Protagora*, ed. it. a cura di F. Adorno, Laterza, Bari 1996.

⁶² Cfr. Francesco Remotti, *Il nodo delle somiglianze e il destino dell'etnologia. Protagora, Erodoto, Platone*, Teoria politica 7 | 2017, pp. 315-343, disponibile online shorturl.at/ipr34

sistematizzazione di una serie di risultati ottenuti a partire da una procedura che viene considerata esemplare, a causa della sua efficacia euristica. Infatti, tale costruzione ha una validità limitata dal fatto che ogni sviluppo di una disciplina deve confermarne gli assiomi, ovvero resta valida fintantoché una qualsiasi negazione degli stessi non mette capo a un nuovo campo d'indagine, nel qual caso ci si trova di fronte a una rivoluzione scientifica, com'è avvenuto con le geometrie non euclidee. Inoltre, gli stessi postulati presuppongono delle nozioni di cui non rendono ragione, ad esempio, rimanendo a Euclide, il primo postulato si fonda sulla definizione di punto come ciò che non ha parti, presupponendo così le nozioni di parte e di intero, le quali affondano in un mondo di pratiche (*Lebenswelt*, *Axis mundi*) che non appartengono alla scienza, ma svolgono una funzione paradigmatica rispetto a essa, per cui, continuando l'esempio, si spiega la nozione di punto disegnandone uno su un foglio o alla lavagna, ovvero mostrando come lo si produce, non che cosa sia.

Dell'ignoto noto (ciò che sappiamo di non sapere) indaga la scienza tramite ipotesi, trascurando il fatto che esso non è mai del tutto ignoto, altrimenti non potrebbe neppure essere avvertito come tale, ma è già sempre catturato dal circolo ermeneutico della precomprensione costitutiva di ogni esistenza e, in particolare, è già sempre predeterminato dall'ipotesi in base alla quale viene indagato come se fosse una mappa (o anche un progetto) con cui esplorarlo nelle direzioni delineate da essa, e che si impone, viene subito più che essere scelta, come un indice della realtà da indagare. Così è avvenuto, ad esempio, per il paradigma del codice alfabetico con cui in biologia molecolare J. Watson e F. Crick hanno cercato di indagare il funzionamento del DNA e dell'RNA, oppure per il paradigma del sistema planetario con cui in fisica E. Rutherford o N. Bohr hanno cercato di indagare la costituzione atomica della materia.

Dell'ignoto ignoto (ciò che non sappiamo di non sapere) è già paradossale l'espressione tautologica con cui viene designato, che deriva più dallo svolgimento delle combinazioni dei termini che compongono il procedimento paradigmatico in una matrice, funzionante a sua volta come paradigma, che dalla sua natura necessariamente indescrivibile di limite, orlo e baratro di ogni conoscenza possibile, eppure continuamente e inevitabilmente trascritta in nuove figure, quali sono quelle appena evocate.

Del noto ignoto (ciò che non sappiamo di sapere) potremmo dire che si occupa la filosofia, quando mostra, sin dall'anamnesi platonica, come il termine noto di un procedimento paradigmatico assuma un significato altrimenti ignoto venendo accostato al termine ignoto nel tentativo di comprenderlo, facendo circolare questo elemento comune che forma un legame tra i due termini. Tuttavia, si tratta di un legame debole. Alcibiade e Lachete hanno partecipato alla battaglia di Delio e perciò possono intendersi su Socrate come paradigma del coraggio, ma tale intesa s'indebolisce man mano che la conoscenza di quella battaglia diventa sempre più remota e indiretta: è questo il problema di Erodoto e del sapere storiografico. D'altro canto, anche se fosse possibile portare con sé il termine di paragone per usarlo all'occorrenza, dovrebbe competere con altri proposti in alternativa. Perciò, l'avventura millenaria della trasformazione di un paradigma in uno standard, attraverso i sistemi di classificazione, misurazione e convenzione ovvero, come mostra C. Sini, attraverso le pratiche di trascrizione. Tuttavia, anch'essi finiscono col proliferare seguendo le linee delle diverse culture, economie e regioni: esiste tutta una geopolitica dei sistemi di misurazione. Inoltre, ognuno di tali sistemi richiede un grado di precisione sempre più raffinato con l'aumentare della varietà delle sue applicazioni. Ma soprattutto, ciò che si guadagna in termini di universalità (le medesime parti riconosciute in ogni oggetto) viene perso in termini di complessità (un intero può essere diviso in tanti modi diversi), fino a che non occorre ricominciare da capo, a partire dall'esemplarità e dalla progettualità di un paradigma che emerge dalle pratiche di vita, in base al quale costruire ogni volta uno spazio di nuove possibilità.

(30 dicembre 2022)