



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE FILOSOFICHE

TRA POETICA ED EPISTEMOLOGIA:

UN PERCORSO ATTRAVERSO I CONCETTI DI METAFORA E MODELLO

Relatore:

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando: Gianmarco Giannelli

Matricola n. 1081990

ANNO ACCADEMICO 2014 - 2015



# INDICE

<b>1. INTRODUZIONE .....</b>	<b>P. 1</b>
<b>2. METAFORA E MODELLO. IL PUNTO DI VISTA DI MAX BLACK .....</b>	<b>P. 5</b>
2.1 Premessa .....	P. 5
2.2 Metaphors and models .....	P. 6
2.2.1 Una nuova opera di riferimento .....	P. 16
<b>3. RICOEUR E LA METAFORA VIVA .....</b>	<b>P. 20</b>
3.1 La fenomenologia ermeneutica .....	P. 20
3.2 La metafora nella storia .....	P. 26
3.2.1 Aristotele .....	P. 27
3.2.2 Richards, Black e Beardsley .....	P. 30
3.2.3 Konrad e Ullmann .....	P. 33
3.2.4 De Saussure .....	P. 34
3.2.5 Jakobson e Cohen .....	P. 36
3.2.6 Henle e Richards .....	P. 38
3.3 La metafora viva .....	P. 39
3.3.1 Premessa .....	P. 39
3.3.2 La lezione dei predecessori .....	P. 42
3.3.3 La nuova metafora .....	P. 45
3.3.4 Galileo e il libro della natura .....	P. 60
<b>4. HESSE E IL MODELLO SCIENTIFICO .....</b>	<b>P. 63</b>
4.1 Un nuovo elemento nella scienza .....	P. 64
4.2 Il modello scientifico in Mary Hesse .....	P. 70
4.2.1 Galileo e il vascello .....	P. 80
4.3 La nuova scienza .....	P. 82
4.3.1 Il linguaggio tra metafora e modello .....	P. 89
4.3.2 Vahinger .....	P. 92

<b>5. LA COMUNE RADICE KANTIANA .....</b>	<b>P. 97</b>
5.1 L'immaginazione in Kant .....	P. 97
5.2 L'immaginazione in Ricoeur .....	P. 107
<b>6. CONCLUSIONI .....</b>	<b>P. 113</b>
6.1 Metafora e modello sono frutto della stessa operazione? .....	P. 113
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>P. 118</b>

# 1

## INTRODUZIONE

L'ipotesi che vorremmo porre al centro di questo lavoro ruota attorno alla possibilità di considerare la metafora poetica e il modello scientifico come frutto di una stessa operazione che trova la sua possibilità all'interno del linguaggio ma che, attraverso questo, non solo crea un'associazione di contesti e mondi ma si rivela capace di sortire effetti che trascendono l'ambito stesso del linguaggio. Ciò che si cercherà di evidenziare è il ruolo pressoché identico della metafora poetica e del modello scientifico a patto, però, che questi non vengano considerati come degli strumenti statici, bensì come dei processi creativi. Ipotizzeremo che l'unione di contesti generata da questa operazione abbia un effetto a livello conoscitivo del singolo e si riveli, anzi, produttrice di porzioni di realtà su cui la conoscenza del singolo può esercitare la sua attività. La tesi, qualora venisse verificata, risulterebbe ricca d'implicazioni: innanzitutto, porrebbe le premesse per la costruzione di un "ponte" tra la sfera poetica (scienze dello spirito) e quella delle scienze naturali; in secondo luogo, verrebbe ad esser posto come centrale il ruolo che l'immaginazione ricopre non solo all'interno della creazione poetica (risultato a cui si è già potuti giungere attraverso molteplici studi) ma anche nella produzione di una teoria scientifica che, di solito, sia per il linguaggio denotativo che la connota, sia per la pretesa di oggettività che ne costituisce un punto focale, viene considerata perlopiù estranea a processi così poco standardizzati come quelli di cui è capace l'immaginazione.

Quella che abbiamo appena descritto è, in breve, la tesi che vorremmo cercare di sostenere. Per poter raggiungere il nostro obiettivo sarà necessario passare attraverso diverse fasi argomentative, il cui schema costituirà una figura romboidale. Il vertice superiore del rombo sarà rappresentato dalla riflessione di Max Black, in particolare da ciò che egli afferma nella sua opera *Metaphors and models*. Questo scritto verrà da noi preso in considerazione in quanto è il primo a tematizzare in maniera esplicita la possibile esistenza di una matrice comune nella formazione della metafora (poetica) e del modello (scientifico). Verrà riportata l'argomentazione del filosofo americano

facendo emergere quelli che, a nostro parere, sono i punti su cui si innesteranno le riflessioni successive sul tema.

Da Black nasceranno due linee di pensiero apparentemente divergenti.

La prima linea di pensiero che costituirà il secondo capitolo del progetto ruota attorno alla filosofia di Paul Ricoeur. Il filosofo francese, infatti, all'interno del suo tentativo di fondare una fenomenologia ermeneutica, riconoscerà un ruolo fondamentale, per la concretizzazione del suo progetto, al linguaggio. Questo, infatti, verrà visto dal filosofo come principio di produzione creativa i cui effetti riguarderanno anche l'ambito dell'extra-linguistico e verranno connessi alla fenomenologia, in primo luogo, e, successivamente, all'ontologia. La metafora verrà considerata da Ricoeur come paradigmatica operazione linguistica, come il fenomeno creativo per eccellenza. Dopo aver esposto brevemente in cosa consista il progetto della fenomenologia-ermeneutica di Ricoeur, si procederà a ripercorrere tutta una serie di argomentazioni di filosofi precedenti che avevano posto al centro della loro riflessione la metafora. Facendo leva sulle considerazioni di Ricoeur metteremo in luce i punti di queste riflessioni che Ricoeur ha criticato e quelli che, invece, hanno rappresentato dei punti germinali indispensabili affinché Ricoeur potesse arrivare a formulare la sua idea di metafora. Conclusa la ricostruzione storica, verrà esposta la teoria della metafora di Ricoeur e, in particolare, verranno evidenziati due elementi: i tratti fondamentali del processo da cui la metafora si produce e il risultato dell'operazione stessa al di là della semplice creazione metaforica. Per quel che concerne il primo punto, ciò che verrà posto in evidenza è l'operazione metaforica come unione, attraverso il linguaggio, di sfere e di contesti differenti che generano un'associazione azzardata. Verrà, quindi, dimostrato come la metafora non sia semplicemente la sostituzione di due parole, ma la produzione di una nuova porzione di reale caratterizzata da una sua verità.

Nella seconda parte di quello che costituirà il nucleo centrale del nostro lavoro, cercheremo di definire cosa debba intendersi per modello scientifico. In tal modo slittiamo sul versante propriamente scientifico della nostra discussione. In questo contesto cercheremo dapprima di definire in maniera chiara, seppur sintetica, cosa si intenda per teoria scientifica. Questo passo preliminare è da considerarsi necessario

allorquando cercheremo di definire il modello come parte fondante di una teoria scientifica per l'appunto, e non solo come futile gioco della fantasia degli esperti. Dunque, vedremo emergere, quasi per logica conseguenza, l'idea di modello scientifico come oggetto con cui la scienza deve necessariamente confrontarsi nel corso dei suoi progressi. L'emersione del modello scientifico nella nostra discussione fornirà una perfetta base per poter introdurre la riflessione di Mary Hesse. Hesse, infatti, ha evidenziato nelle sue opere come il modello scientifico sia il perno fondamentale su cui deve innestarsi il ragionamento scientifico perché questo possa progredire. Cercheremo, quindi, di definire il modello facendo risaltare gli aspetti che, a nostro parere, esso sembra avere in comune con la metafora: l'associazione di contesti differenti, la generazione di un campo nuovo su cui rivolgere i nostri studi, lo studio di un oggetto attraverso un altro, il necessario *medium* verbale affinché questo possa darsi, la potenzialità ridescrittiva rivolta alla realtà all'interno della quale viviamo. Tutto questo ci condurrà a stabilire un primo livello di identificazione tra i due oggetti che intendiamo studiare. In maniera speculare al capitolo su Ricoeur, anche questo proseguirà, nella sua ultima parte, con il tentativo di definire a quale tipo di realtà un siffatto modo di intendere la scienza ci introduca: come cambia la realtà, oggetto primario della scienza, nel momento in cui introduciamo un nuovo oggetto nel discorso stesso d'indagine? Come cambia il nostro rapporto con la realtà? Cercheremo nel capitolo di chiarire anche questo, ancora una volta, ripercorrendo il solco tracciato da Hesse.

Nell'ultimo capitolo si cercherà di dimostrare come sia nel caso della metafora che in quello del modello i presupposti teoretici alla base della formazione di entrambi sono offerti dalla filosofia kantiana e, in particolar modo, dalla sua riflessione sull'immaginazione produttiva. Si tenterà di dimostrare come tutta la teoria kantiana dell'immaginazione, in quanto unione schematica del differente, costituisca il terreno fertile su cui diviene possibile erigere il processo metaforico e quello del modello. Inoltre, si cercherà di porre in relazione lo stesso processo dello schematismo kantiano con quello linguistico della metafora, al fine di sostenere ancora la nostra idea. Kant finirà dunque per essere quel vertice inferiore del nostro rombo, in cui finiscono per ricongiungersi le due diverse linee di pensiero che avevamo visto nascere dalla riflessione di Black.

Completata la nostra geometrica argomentazione, verificheremo la validità della tesi esposta in fase iniziale e analizzeremo quelle che potrebbero essere le conseguenze dell'affermazione della supposta uguaglianza nei due processi descritti.

## METAFORA E MODELLO. IL PUNTO DI VISTA DI MAX BLACK

“For science, like the umanities, like literature,  
is an affair of imagination”

(M. Black, *Metaphors and Models*)

### 2.1 PREMESSA

La nostra riflessione parte, come già preannunciato nell'introduzione, da uno scritto di Max Black intitolato *Metaphors and models*. M. Black è stato un filosofo anglo-americano della seconda metà del novecento i cui studi si sono incentrati, in particolar modo, sulla filosofia, cosiddetta, analitica, diventandone ben presto un esponente di riferimento. Gli studi di Black si sono rivolti alla filosofia del linguaggio (sia dal punto di vista scientifico sia dal punto di vista comune) sul solco tracciato dalla filosofia di Wittgenstein e alla filosofia della scienza; ed è proprio nel punto di congiunzione tra le due branche che si produce quella riflessione che per noi costituisce il punto di partenza per la nostra ricerca.

Negli articoli che compongono questo testo, viene ipotizzato quello che sarà il canovaccio per la dimostrazione che vogliamo porre in atto in questo percorso. Black, infatti, formula l'ipotesi in base alla quale il procedimento che produce la metafora in poesia sia del tutto assimilabile a quello che permette la creazione di un modello in campo epistemologico. Questa interessante teoria è servita da punto di partenza per entrambi gli autori che intendiamo trattare in maniera approfondita in questa tesi. Ma ciò che rende questa piccola opera davvero importante è il fatto che difficilmente si troverà un testo incentrato sul tema del modello scientifico e della metafora poetica che non abbia, come fonte primaria, il testo di Black (come risulterà evidente nel corso della nostra analisi).

## 2.2 METAPHORS AND MODELS

Iniziamo dunque l'analisi dell'opera di Black, evidenziando quelli che, a nostro parere, sono gli aspetti più interessanti per il nostro tema.

Nell'articolo intitolato *Metaphor*, Black afferma che con il termine metafora, intendiamo una frase in cui alcune parole sono usate metaforicamente e altre no. Da qui nasce la divisione, che troveremo spesso citata in altri autori, tra *focus* e *frame*. Con *focus* si intendono le parole usate metaforicamente; con *frame* la cornice che permette alla metafora di prodursi. Con Black, vediamo, dunque, delinearci quell'idea di metafora, che in Ricoeur vedrà l'apice, non legata alle singole parole ma all'intera frase. La cornice, pur non essendo direttamente metaforica, è necessaria perché la metafora si dia, al punto che le differenze nelle cornici producono differenze nell'interazione tra i due termini e, dunque, un diverso risultato. L'efficacia della metafora, che rientra all'interno della sfera semantica, dipende anche da una considerazione pragmatica da parte del fruitore della metafora stessa, poiché il significato di questa è determinato dal peso dato al *focus*.

Il punto di partenza della riflessione di Max Black è l'opposizione, che ritroveremo anche negli altri autori, alla concezione sostitutiva della metafora, intendendo con questa "qualunque concezione che sostiene che l'espressione metaforica è usata al posto di una equivalente espressione letterale"<sup>1</sup>. Nel caso della sostituzione, il *focus* viene usato per esprimere qualcosa che avrebbe potuto essere espresso letteralmente e che per ragioni stilistiche o per catacresi (uso d'una parola nuova per rimediare al vuoto), è stato espresso metaforicamente. Tale idea appare sterile agli occhi di Black, in quanto riduce la metafora a un ornamento o le dà un ruolo del tutto secondario, un ruolo che potrebbe essere svolto anche da una nuova parola inventata che vada a riempire quel vuoto terminologico che si è scoperto. Alla concezione sostitutiva si affianca quella comparativa secondo cui la funzione della metafora si gioca in termini di analogia o similitudine. In realtà, fa notare Black, questa concezione altro non è che un risvolto della sostitutiva, in quanto ciò che conta è che l'asserzione metaforica possa essere sostituita da un'equivalente comparazione letterale. Il motivo per cui verrà rifiutata anche questa idea è dato dal fatto che questa concezione rimane indeterminata, poiché

---

<sup>1</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, p. 49

la similarità non è oggettivamente data. Qui entra in gioco l'elemento determinante dell'interpretazione di Max Black. Egli ipotizza che l'asserzione metaforica non sia frutto di datità o passività: "L'asserzione metaforica non è il sostituto di una comparazione formale o di qualche altro tipo di asserzione letterale, ma comporta procedimenti e risultati originali"<sup>2</sup>. In altre parole, è più corretto dire che "la metafora crea similarità piuttosto che dire che essa esprime una similarità già esistente in precedenza"<sup>3</sup>. Per questa ragione, Black, nelle sue analisi, riproporrà la concezione interattiva della metafora esposta da I. A. Richards. Secondo Richards, la metafora si definisce così: "due pensieri di cose differenti contemporaneamente attivi e sorretti da una singola frase, il cui significato risulta dalla loro interazione"<sup>4</sup>. Vedremo che questa definizione di Richards sarà il fulcro attorno a cui ruota l'interpretazione della metafora che cercheremo di illustrare in questo lavoro, in quanto la metafora non viene più considerata come qualcosa che sta al posto di qualcos'altro, ma come un procedimento originale che comporta un'estensione del linguaggio e, conseguentemente, della nostra capacità di comprendere la realtà. Ancora più radicalmente, sarà la metafora stessa ad implicare un'estensione della realtà attraverso l'unione di contesti diversi che non si riferiscono immediatamente alla realtà così come è percepita. Questo scontro di contesti differenti, in prima battuta sconvolgente, finisce per essere motivo d'indagine e di costruzione di modelli nuovi di realtà entro i quali possiamo situarci e ci muoviamo. Con la concezione interattiva, il *focus* acquista un nuovo significato che non è né letterale, né sostitutivo. Il nuovo *frame* impone al *focus* un'estensione di significato frutto della ricerca di nuove connessioni tra idee che il lettore è obbligato a fare. "Certe metafore ci mettono in grado di vedere aspetti della realtà che la creazione della metafora ci aiuta a costituire. Ciò non è tanto sorprendente se si crede che il <<mondo>> è necessariamente un mondo che cade sotto una certa descrizione – o un mondo visto da una certa prospettiva. Alcune metafore possono creare tale prospettiva"<sup>5</sup>. Questa idea della realtà come schema prospettico che noi stessi creiamo ed entro il quale agiamo e compiamo le nostre scoperte, sarà una teoria portante della

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 55

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> I. A. Richards, *La filosofia della retorica*, a cura di B. Placido, Feltrinelli, 1967, p. 89

<sup>5</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, p. 132

filosofia di M. Hesse, espressa in maniera programmatica in *La costruzione della realtà*<sup>6</sup>, che analizzeremo in seguito. La metafora è un mezzo necessario all'essere umano per poter costruire la realtà entro cui viviamo.

Continuando con l'analisi, si analizza l'idea di una interazione metaforica implicante una concezione comunitaria del linguaggio e dei suoi significati. Questo accade in quanto la frase metaforica, per sortire gli effetti che stiamo descrivendo, richiede un sistema di luoghi comuni associati (che possono essere anche costruiti *ad hoc*) evocati da una comunità linguistica<sup>7</sup>. Ragionando in termini di sistemi, ciò che la metafora crea è la sovrapposizione di questi, in modo tale che il sistema convenzionalmente riferito a quello che Black chiama il soggetto principale venga sostituito da un sistema altro, appartenente al soggetto sussidiario. Il risultato di tale operazione è uno *shock* creato dall'applicazione di un sistema di luoghi comuni associati ad un oggetto che a questo sistema non appartiene. Il soggetto principale è sì scorto, ma attraverso l'incontro con un sistema altro, attraverso l'espressione metaforica. Tale processo implica che si guardi al soggetto principale in modo non convenzionale. La metafora sarà un vero e proprio filtro attraverso cui guardare in maniera diversa ciò che, per compromesso comunitario, era sempre stato guardato in un determinato modo. Per questo, parlare di metafora non significa solo parlare di un aspetto linguistico, ma di un cambiamento d'atteggiamento nei confronti della realtà legata al sistema. Afferma Black: "un'asserzione metaforica può generare, a volte, nuove conoscenze e scoperte, cambiando i rapporti tra le cose designate (il soggetto principale e quello sussidiario)"<sup>8</sup>. Le metafore sono strumenti cognitivi che ci permettono di percepire connessioni che, da quel momento in poi, risultano essere effettivamente presenti.

Ricapitolando, nella concezione interattiva di Black, la metafora ha un soggetto principale ed uno sussidiario. Questi soggetti non sono visti come termini singoli, ma come sistemi di cose. La metafora funziona applicando al soggetto principale un sistema d'implicazioni associate del sistema sussidiario. Le implicazioni sono luoghi comuni o

---

<sup>6</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992

<sup>7</sup> Si ritrova in questo la teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein (Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2009). La metafora per ottenere un effetto ed essere compresa, deve essere espressa all'interno d'una comunità che condivide le medesime regole linguistiche

<sup>8</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, p. 127-8

implicazioni costruite. La metafora seleziona, enfatizza, sopprime ed organizza i tratti del soggetto principale, implicando asserzioni di esso che normalmente vengono attribuite al soggetto sussidiario. La metafora implica un processo di “selezione e messa in evidenza del non-visto”<sup>9</sup>. Questo potere di selezione sarà un aspetto fondamentale della metafora poiché verrà rilevata una caratteristica molto simile a questa anche all’interno del modello scientifico, la cui trattazione occuperà la seconda metà del nostro lavoro.

Nell’intervento intitolato *More on metaphor*, vengono introdotte ulteriori precisazioni sul concetto di metafora che l’autore vuole sostenere. In particolare, in questo articolo, ci si concentra sul potere extra-linguistico della metafora, sugli “aspetti cognitivi della metafora [...] e il loro potere d’offrire, in modo unico e insostituibile, intuizioni su <<come sono le cose>>”<sup>10</sup>. Parlare di concezione sostitutiva o comparativa della metafora, dire semplicemente che la metafora è un modo per dire X nei termini di Y, significa accettare una visione che fa di questa una semplice deviazione dal linguaggio ordinario. Una visione troppo circoscritta, considerando quelle che saranno le riflessioni sul potere della metafora.

In questo intervento, Black si preoccupa di riferire la metaforicità all’intera frase, ad un costrutto e non solo ad una singola parola. Questa battaglia contro la metafora-parola, nasce da una tradizione radicata che trova il suo atto fondatore nelle opere di Aristotele, in particolare la *Retorica* e la *Poetica*. Con la ricostruzione storica che ha portato avanti Ricoeur, e che noi proveremo ad analizzare, si cercherà di inglobare questa teoria della metafora-parola all’interno di una concezione più ampia, in quanto la prima si rivela inefficace ad esprimere le potenzialità insite nella metafora.

Black aveva notato, già prima di Ricoeur, che per poter mostrare un potenziale cognitivo, la metafora deve essere “realizzata nel discorso, incorporata in un <<testo>> dato e non deve necessariamente essere trattata come un enigma”<sup>11</sup>. Per questo sarà più corretto parlare di “asserzioni metaforiche”<sup>12</sup>, piuttosto che di metafore, e queste avranno ragion d’essere solo “all’interno di atti d’espressione e comunicazione specifici e relativamente

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p.60

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 100

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 104

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 106

completi”<sup>13</sup>. Nella riflessione di Black emergono anche altri due aspetti che saranno fondamentali per comprendere il pensiero di Ricoeur: in primo luogo, il paradosso della metafora e la sua capacità di creare il nuovo a partire da “mezzi convenzionali per ottenere un effetto non comune, servendosi esclusivamente delle normali risorse sintattiche e semantiche della [...] comunità linguistica”<sup>14</sup>; in secondo luogo, l’impossibilità di spiegare una metafora. Una parafrasi che si riveli esauriente di un’asserzione metaforica è necessariamente chimerica poiché quest’ultima implica un riflesso extralinguistico che si produce (per altro) da una violazione delle regole, la quale non potrebbe essere compresa all’interno di una risposta standard. Per questo, infatti, “qualunque criterio di segnalazione di una metafora, benché plausibile, può essere invalidato in certe circostanze”<sup>15</sup>. L’aspetto cognitivo dell’asserzione metaforica viene espresso dai concetti di enfasi e risonanza. L’enfasi è il carattere della metafora che impedisce la sostituzione del *focus* e, forzandolo, ci spinge a percepire le implicazioni contenute nel soggetto “filtrato”; la risonanza di una metafora, invece, indica un alto grado d’elaborazione delle implicazioni. Una metafora che presenti entrambe queste caratteristiche può essere definita “forte”. Black, però, sottolinea anche quali sono le differenze tra la sua concezione interattiva e quella espressa nelle prime formulazioni, asserendo che nel suo caso si parla di soggetti primario e secondario. Di questi, solo il secondo è da considerarsi un sistema e deve essere visto come un complesso d’implicazioni, in quanto la metafora funziona solo applicando al soggetto principale (o primario) un sistema di implicazioni associate al sistema sussidiario (o secondario). Ogni complesso di implicazioni sostenuto dal soggetto secondario d’una metafora è un modello d’attribuzione ascritto al soggetto primario. I due sistemi che vanno a comporre la metafora sono legati da un insieme misto di relazioni proiettive. Si parla, dunque, di “modello analogico”<sup>16</sup> in cui le implicazioni del soggetto secondario vengono attribuite al

---

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 104

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 126

<sup>16</sup> Sul concetto di analogia, la letteratura è vastissima. Ci limitiamo qui a osservare che l’analogia, intesa come “estensione probabile della conoscenza mediante il passaggio da una proposizione che esprime una certa situazione a un’altra proposizione che esprime o come estensione della validità di una proposizione da una certa situazione a una situazione genericamente simile” (N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 2012), trova le sue radici nella filosofia aristotelica (v. *Metafisica*) e in quella kantiana (v. le “Analogie dell’esperienza” in *Critica della facoltà di giudizio*). Sotto questa accezione, l’analogia diventa uno strumento scientifico, più specificatamente matematico, in quanto uguaglianza di rapporti. Risulta, altresì, importante notare come le “analogie dell’esperienza” kantiane, non giungano mai a produrre

soggetto primario. La metafora è dunque principio mediatore all'interno di un'analogia o di una corrispondenza strutturale. Proprio per questo suo gioco intrinseco, di una metafora non si può asserire la verità o falsità, ma solo la correttezza, non c'è alcuna asserzione certa sui fatti di cui si tratta.

A questo punto, introduciamo l'articolo che segna il punto di partenza della nostra analisi comparata. Analizziamo *Models and archetypes*. In questa breve trattazione viene analizzata la possibilità di concepire la metafora poetica, nei termini in cui l'abbiamo illustrata sopra, e il modello scientifico come frutto di un medesimo processo linguistico avente come risultato la medesima estensione del linguaggio e della conoscenza della realtà.

Prima di arrivare a questa conclusione, è necessario, a nostro parere, comprendere ciò che Black intende con modello. Inizialmente Black tratta del modello in scala, da intendere come riproduzione in miniatura dell'originale. Il modello è sempre modello di qualcosa e rende possibile la leggibilità delle proprietà dell'originale. Proprio perché legato alla lettura di alcune proprietà dell'originale, il modello in scala è caratterizzato dal suo esser composto da tratti irrilevanti alla rappresentazione e da altri necessari. Infatti, è impossibile realizzare un modello perfetto, lo sarà solo sotto qualche aspetto<sup>17</sup>. Questo carattere di selezione ed enfasi di determinate proprietà all'interno di un modello è un punto di contatto importante con quanto si è detto analizzando la metafora. Il modello, quindi, necessita di una convenzione d'interpretazione per poterlo leggere (ritorna, dunque, l'aspetto comunitario) poiché la scala introduce elementi distorti, "è un'icona che letteralmente incorpora i tratti, che interessano

---

conoscenza, ma sempre a scoprire gli oggetti conoscibili e a renderli ordinabili. Questo sarà un punto che troveremo sia nella riflessione di Ricoeur che in quella di Hesse.

<sup>17</sup> Risulta interessante, su questo punto, fare riferimento all'opera di Jorge Louis Borges. Infatti, egli, attraverso la sua scrittura paradossale, ci fa notare l'impossibilità da parte di un modello di giungere a completa identificazione con la realtà, se non divenendo il modello stesso la realtà per cui esso dovrebbe stare. "In quell'Impero, l'Arte della Cartografia raggiunse tale Perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava un'intera Città, e la mappa dell'Impero un'intera Provincia. Col tempo, queste Mappe Smisurate non soddisfecero più e i Collegi dei Cartografi crearono una Mappa dell'Impero che aveva la grandezza stessa dell'Impero e con esso coincideva esattamente. Meno Dedite allo Studio della Cartografia, le Generazioni Successive capirono che quella immensa Mappa era Inutile e non senza Empietà l'abbandonarono alle Inclemenze del Sole e degli Inverni. Nei deserti dell'Ovest restano ancora lacere Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendicanti; nell'intero Paese non vi sono altre reliquie delle Discipline Geografiche". (J. L. Borges, *L'artefice*, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano, 1999, p. 181)

dell'originale"<sup>18</sup>. Ciò che il modello rende possibile è il portare a livello d'esistenza normale il remoto e lo sconosciuto.

Il modello in scala viene distinto da quello che Black chiama modello analogico. Questo è un "soggetto materiale, un sistema, o un processo designati a riprodurre il più fedelmente possibile, in un nuovo *medium*, la *struttura* o la trama di relazioni dell'originale"<sup>19</sup>.

Vengono così delineati due modelli, lo studio dei quali presenta delle differenze: nel caso del modello in scala, l'interpretazione si basa sull'identità, in quanto c'è un originale cui si fa riferimento; nel caso del modello analogico, si ha a che fare con l'intento, più astratto, di riprodurre la struttura dell'originale. In questo ultimo caso, viene a manifestarsi una "corrispondenza punto per punto fra le relazioni che esso incorpora e quelle costitutive dell'originale"<sup>20</sup>. Si può, in questo caso, parlare di isomorfismo, in quanto il modello è da considerarsi un'icona dell'originale. Quello che Black cerca di dimostrare è che, in campo epistemologico, le scoperte sono prodotte dalla possibilità di associare una medesima struttura di relazioni all'interno di infiniti *media* differenti. In altre parole, la spinta all'indagine nasce quando si tenta di applicare una struttura propria di un oggetto ad un oggetto altro. Si inizia a delineare così la possibilità che il processo alla base della metafora e del modello segua una medesima linea di sviluppo e che l'associazione "inconsueta" di contesti ne rappresenti la base. Naturalmente, i modelli analogici non forniscono alla scienza delle dimostrazioni, ma solo delle ipotesi. I modelli sono stati già ampiamente utilizzati nel corso della storia della scienza e Black illustra due precedenti paradigmatici: Maxwell e Kelvin<sup>21</sup>. Nel caso di Maxwell, egli propose un metodo di ricerca per scoprire un concetto fisico senza affidarsi ad una teoria da cui quel concetto è mutuato. Maxwell, dunque, introdurrà un insieme di proprietà immaginarie che possono essere impiegate per stabilire certi teoremi della matematica pura in modo più intelligibile e di più facile applicazione. Messa in atto questa operazione, tali proprietà non verranno più considerate relazioni matematiche,

---

<sup>18</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, p. 69

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 70

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 71

<sup>21</sup> Si veda: G. Peruzzi, *Vortici e colori. Alle origini dell'opera di James Clerk Maxwell*, Dedalo Edizioni, Bari, 2010

ma *direzioni* verso cui il *medium* esercita una tensione. Kelvin, al contrario, non parlerà di proprietà frutto di un lavoro dell'immaginazione, ma di sostanze reali. In altri termini, la differenza tra Maxwell e Kelvin si gioca sul fatto che, secondo Kelvin, il principio alla base dell'operazione è reale, l'oggetto è come costituito dal medium; nel caso di Maxwell, il modello è definito da un principio euristico. Per Maxwell, l'operazione è quella di costituire l'oggetto di indagine in maniera tale che possa essere studiato "come se fosse *costituito* da tale medium"<sup>22</sup>, che noi stessi abbiamo creato e della cui irrealtà siamo consapevoli. Si attua, in tal modo, una sospensione del riferimento al reale che genera, inevitabilmente, un'assenza di potere esplicativo. I modelli sono considerati come delle finzioni euristiche.

Fatta questa distinzione, Black afferma subito che, per gli scienziati, i modelli non sono solo e squisitamente euristici ma modelli esistenziali. "L'uso dei modelli teorici consiste nell'introdurre un nuovo tipo di linguaggio o idioma, suggerito da una teoria comune, ma esteso ad un nuovo dominio d'applicazione"<sup>23</sup>. Come nel caso della metafora, sopra descritto, il carattere vero del modello è dato da un artificio di natura linguistica che produce un'estensione, un'applicazione "inappropriata" di un contesto ad un termine che a questo è, inizialmente, estraneo. Il modello, dunque, non ha bisogno di essere costruito, ma solo di essere descritto: "Il nuovo idioma è già sempre una descrizione di un qualche oggetto o sistema definito (il modello stesso)"<sup>24</sup>. Vengono ora fissate le condizioni per un uso dei modelli teorici che servano a descrivere il funzionamento di questi. La base necessaria perché si dia un modello teorico è un campo originale d'indagine nel quale alcuni fatti e regolarità siano stati stabiliti. Questo campo d'indagine è quello nei confronti del quale si concentrano i nostri sforzi conoscitivi. Questi sono volti al tentativo di spiegare i dati e le regolarità, di comprendere gli elementi di base o di estendere il corpo delle conoscenze col fine di avere una teoria più ampia e unitaria. Il modello entra in gioco nel momento in cui la padronanza scientifica di questo campo d'indagine si rivela per noi ostica. Per arrivare al grado necessario di padronanza "si descrivono alcune entità [...] che appartengono a un dominio secondario

---

<sup>22</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, p. 78

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 79

<sup>24</sup> *Ibidem*

relativamente non problematico, più familiare o meglio organizzato”<sup>25</sup> e le si riferiscono al dominio primario. Si indaga, dunque, questo campo secondario e si ricercano delle regole che rendano lecita la correlazione, e dunque la traduzione, delle conclusioni relative al campo secondario a quello primario. Queste regole sono assimilabili alle regole di interpretazione di cui avevamo trattato nella parte relativa alla metafora. “Le inferenze delle assunzioni fatte nel campo secondario sono tradotte per mezzo delle regole di correlazione”<sup>26</sup> e poi verificate indipendentemente in rapporto ai dati conosciuti o previsti nel dominio primario. “L’identità di struttura [...] permette che le asserzioni fatte sul dominio secondario facciano luce dentro il campo d’interesse originario”<sup>27</sup>. Al di là delle critiche che possono essere mosse alla scienza che procede per modelli, Black rileva la capacità di questi di produrre risultati e afferma che è fondamentale comprendere che l’utilizzo dei modelli non ha come risultato il vedere più facilmente qualcosa che siamo impossibilitati a vedere chiaramente, ma il conoscere meglio quei campi la cui interpretazione diretta si rivela per noi di difficile realizzazione. Ciò detto, Black sottolinea che il modello non deve né essere costruito fisicamente per poter dare dei risultati, né appartenere al campo dell’esperienza comune, le uniche condizioni sono: essere in grado di trarre inferenze e rispettare le regole di utilizzo. L’efficacia del modello non è minimamente compromessa dalla nostra impossibilità di vedere o immaginare il modello in questione. In questo, Black si porrà contro il pensiero di alcuni esponenti dell’epistemologia, in particolare P. Duhem che aveva criticato l’utilizzo dei modelli definendoli inutili strumenti per menti deboli che minavano il progresso reale della scienza<sup>28</sup>.

Una volta definito il concetto di modello e il suo utilizzo corretto all’interno della scienza, Black, citando Hutten, inizia ad instaurare il parallelismo modello-metafora. In risposta al pensiero di Hutten, secondo il quale: “Siamo obbligati ad impiegare modelli quando [...] non sappiamo fornire una descrizione completa e diretta nel linguaggio che usiamo normalmente”<sup>29</sup>, Black afferma che coloro che concepiscono il modello come una

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 80

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> Cfr. P. Duhem, *La théorie physique. Son objet - sa structure*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2000

<sup>29</sup> E. U. Hutten, *The Language of Modern Physics*, Allen and Unwin, London, 1956, p. 93

“stampella” sono il corrispettivo di coloro che vedono nella metafora un mero e infruttuoso ornamento retorico.

La metafora, ripete Black, “ha il potere di mettere due domini separati in relazione cognitiva ed emotiva usando il linguaggio direttamente appropriato all’uno come una lente per vedere l’altro”<sup>30</sup>. È esattamente ciò che egli aveva già sostenuto quando aveva proposto di trattare la metafora come fosse un filtro attraverso cui guardare diversamente un oggetto. L’espressione metaforica ci permette, con le parole di Black, di “vedere un nuovo argomento in un nuovo modo”<sup>31</sup>. L’estensione che si produce, come aveva già detto, non può essere prevista, né tanto meno efficacemente spiegata attraverso una parafrasi che, inevitabilmente, non potrebbe rendere conto dell’estensione potenziale che la metafora porta con sé. Come nel caso del modello, la metafora non fa vedere meglio qualcosa, ma grazie ad essa si ottiene una maggiore comprensione. Lo stesso vale per i modelli che devono essere trattati come *Speculative instruments*<sup>32</sup>, per citare il titolo di un’opera di Richards. L’operazione messa in atto dai modelli è la creazione di un “connubio di argomenti disparati per mezzo di una particolare operazione di trasferimento delle *implicazioni* di campi cognitivi relativamente ben organizzati. E [...] i loro risultati sono imprevedibili”<sup>33</sup>, ove i “risultati” di cui Black parla consistono nella possibilità di rendere manifeste connessioni tra sfere cognitive che fino ad allora non avevamo scorto. Il modello che viene descritto e adattato ad un campo altro, rispetto al suo proprio, attraverso una forzatura del linguaggio, genera la possibilità che si dia un campo intermedio, comune ad entrambi ma non riconducibile direttamente a nessuno di essi, che serva da ponte tra i due termini e renda lecito, oggettivamente e logicamente, il passaggio delle conclusioni da un contesto ad un altro, attraverso le regole di corrispondenza. In definitiva, si può affermare che ciò che metafora e modello hanno in comune è il fine per il quale esse vengono generate: il rilevamento di nuove relazioni. Naturalmente, questi presentano delle differenze relative, oltre che al campo d’applicazione, alla base da cui si

---

<sup>30</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, p. 87

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> I. A. Richards, *Speculative Instruments*, in *British Journal of Educational Studies* Vol.4, No 2, London, 1955

<sup>33</sup> M. Black, *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983, P. 88

producono: i luoghi comuni, nel caso della metafora; la teoria scientifica, nel caso del modello.

Alla nozione di modello, Black affianca quella di archetipo, indicando, con questa, “un repertorio sistematico di idee per mezzo delle quali un dato pensatore descrive, *per estensione analogica*, un dominio al quale quelle idee non si applicano immediatamente e letteralmente”<sup>34</sup>. Questa operazione, del tutto simile a quelle, già analizzate, di metafora e modello, segna un ulteriore livello d’indagine all’interno di una discussione epistemologica che abbia come perno lo studio dei mezzi attraverso cui l’essere umano compie delle scoperte scientifiche.

Afferma infine Black che, quando sarà dato l’adeguato spazio ai concetti di modello e archetipo nella scienza, sarà evidente l’esistenza di un punto di contatto tra la sfera scientifica e quella umanistica poiché ci si sarà resi conto che le operazioni alla base della creazione metaforica e dei modelli epistemologici, così come degli archetipi, poggiano su un esercizio comune. Questo esercizio, ed è questa la tesi che si vorrebbe qui sostenere andando oltre Black, trova le sue fondamenta nell’immaginazione. Ed è proprio questo uno degli obiettivi che questo lavoro si assume programmaticamente: dimostrare l’esistenza di una base comune all’interno di due campi d’indagine da sempre considerati opposti e, allo stesso tempo, dimostrare il ruolo produttivo e necessario che l’immaginazione gioca all’interno di questi.

### **2.2.1 Una nuova opera di riferimento**

Le conclusioni a cui giunge la riflessione di Max Black ebbero un’eco potente soprattutto in campo epistemologico. L’affermazione di un processo niente affatto rigoroso, da un punto di vista scientifico, come base per la produzione di nuove scoperte nel campo delle scienze apre le porte ad una “Riabilitazione dell’immaginazione” (come la definirà Ricoeur<sup>35</sup>) all’interno del processo gnoseologico. La riscoperta del ruolo giocato dall’immaginazione all’interno della scienza (su cui si regge l’operazione kantiana espressa nella prima Critica e che ha ripreso Gaston Bachelard che, difatti, porterà avanti

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 93

<sup>35</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1989

la sua riflessione sul doppio binario poesia-scienza) ha da sempre avuto sostenitori e avversari. È interessante notare che, a partire dalle parole di Black, ebbero modo di fronteggiarsi dialetticamente anche due grandi epistemologi quali Richard Boyd e Thomas Kuhn. Entrambi sostennero la necessità dell'utilizzo delle metafore in campo scientifico, ma in modo diverso. Mentre per Boyd, le metafore sono necessarie per poter introdurre dei termini teorici senza definirli, dove l'assenza di una definizione è da ascrivere alla nostra conoscenza imperfetta del mondo; per Kuhn (in perfetta linea con le sue teorie epistemologiche<sup>36</sup>) le metafore ci permettono di creare un legame tra il mondo e il linguaggio con cui noi cerchiamo di descrivere questo. La descrizione, di cui parla Kuhn, è da egli stesso considerata mai definitiva: si susseguiranno molteplici teorie, legate a queste descrizioni, e ogni teoria comporterà l'uso di una determinata metafora. In questo modo, Kuhn legherà l'idea di metafora nella scienza a quella di rivoluzione scientifica, da lui sempre sostenuta. La radice di queste riflessioni sarà proprio l'opera di Max Black. Secondo Boyd "esiste un'importante classe di metafore che svolge un ruolo nello sviluppo e nella formulazione di teorie in riferimento a scienze relativamente mature"<sup>37</sup> e tali metafore "posseggono delle caratteristiche in comune con la metafora descritta da Black"<sup>38</sup>.

L'opera di Black, che abbiamo cercato di ricostruire nelle sue parti più rilevanti, è stata una fonte centrale per lo sviluppo della riflessione di due filosofi che si collocano su due versanti d'indagine filosofica differenti: Paul Ricoeur e Mary Hesse. Ricoeur farà della metafora uno dei punti centrali della sua riflessione, sviluppando in maniera approfondita quelle implicazioni legate all'idea di metafora, soprattutto quelle relative all'estensione del linguaggio e della realtà, che in Black trovavano un primo accenno. Hesse invece si concentrerà su un nuovo concetto di scienza e di realtà all'interno del quale giocheranno un ruolo fondamentale proprio i modelli scientifici nella formulazione elaborata da Black. Ricoeur citerà Black in moltissime sue opere. Egli è dichiaratamente una delle fonti primarie che contribuiranno in maniera massiccia, assieme a Richards, Hester e Goodman, alla formulazione del concetto di metafora che Ricoeur esporrà in *La*

---

<sup>36</sup> Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino, 2009

<sup>37</sup> R. Boyd, *Metaphor and Theory Change: What Is "Metaphor" a Metaphor For*, in *Metaphor and Thought*, Second edition, Cambridge University Press, 1993, p. 482

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 483

*metafora viva*<sup>39</sup>. L'apporto di Black alla filosofia di Ricoeur non si limita alla concezione interattiva della metafora che slegherà questa da una serie di limitazioni teoriche che la filosofia precedente aveva imposto, ma si può ritrovare anche all'interno del parallelismo modello-metafora che Ricoeur stesso cercherà di proporre, seguendo le orme di Black e di cui ricostruirà fedelmente le tappe argomentative.

Ma, se lo sforzo di Ricoeur è volto soprattutto alla sfera poetica e alle implicazioni che il linguaggio può esercitare sulla nostra realtà, lo stesso non si può dire per M. Hesse che, invece, si concentrerà in maniera più decisa sul versante scientifico della riflessione di Black. In *Modelli e analogie nelle scienze*<sup>40</sup>, Mary Hesse parlerà di una funzione esplicativa della metafora. Tale funzione esplicativa, come vedremo, trova il suo centro nella ridescrizione che la metafora può metter in atto. A tal proposito affermerà esplicitamente che il punto di partenza è dato dalla concezione interattiva della metafora di Black. Scriverà Hesse: "Black (*Metaphor*) e Ricoeur (*The rule of metaphor*) hanno fatto rilevare che l'uso della metafora nel linguaggio [ha funzione] di interazione e ridescrizione di campi già visti attraverso una cornice metaforica in termini d'un'altra"<sup>41</sup>. Lo sforzo di Hesse consisterà nel riportare la capacità ridescrittiva ed estensiva della metafora al mondo dell'epistemologia, come già aveva fatto Black. Ma Hesse andrà anche oltre questo, dapprima ridefinendo, formalizzando e radicalizzando, sotto alcuni aspetti, le intuizioni espresse in *Metaphors and models*; poi fondando una nuova idea di scienza che poggi sui modelli. Se, come afferma Ricoeur, parlare di ridescrizione mette in campo concetti quali realtà e verità, ebbene lo studio che Hesse porta avanti finisce per avere come punto d'arrivo una differente definizione della realtà. La realtà non è definibile una volta per tutte, ciò che noi possiamo fare per vivere nella realtà è costruire dei modelli di questa, modelli che diventeranno la nostra realtà. Questa sarà la teoria che Hesse proporrà, assieme a M. Arbib in *La costruzione della realtà*.

In definitiva, il lavoro di Black ha dato inizio ad un'indagine che ha avuto come perno il parallelismo metafora-modello, che molti autori hanno poi cercato di argomentare (in maniera positiva o negativa). Black è anche il punto di partenza di questo lavoro. Egli

---

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981

<sup>40</sup> M. Hesse, *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982

<sup>41</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 239

costituisce il presupposto a partire dal quale diventa lecito istituire un rapporto tra due autori che hanno occupato un posto diverso all'interno della riflessione filosofica. L'obiettivo di questa tesi consiste, attraverso la ricostruzione del pensiero dei due autori (negli aspetti che concernono la nostra indagine), nel portare alla luce una radice comune ad entrambi i filosofi e anche a Black che verrà rintracciata in Kant. Si dimostrerà come egli ponga le basi teoriche e argomentative del parallelismo modello-metafora, attraverso l'indagine delle facoltà che rendono possibili i processi di creazione della metafora e del modello.

## 3

### RICOEUR E LA METAFORA VIVA

“Whenever I’d look up at the sky  
it wouldn’t be the sky I was seeing,  
it was the vast lapis lazuli dome of the sky”

(D.F. Wallace, *A supposedly funny thing I’ll never do again*)

#### 3.1 LA FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA

Per poter giungere a formulare, assieme a Ricoeur, l’idea di una metafora viva, crediamo possa rivelarsi utile, oltre che interessante, comprendere all’interno di quale contesto prenda forma tale teoria.

Ricoeur ha sempre cercato, nel suo pensiero, di tenere assieme più livelli dell’indagine filosofica. Egli, in particolare, ha cercato di unire in un medesimo ragionamento l’ermeneutica, la fenomenologia e la filosofia del linguaggio, fondendole in una filosofia che fosse in grado di chiarire il legame tra interpretazione, conoscenza e realtà.

Proprio all’interno di una siffatta filosofia, prende corpo la fenomenologia ermeneutica. La fenomenologia e l’ermeneutica, nonostante presentino contrasti basati soprattutto sul metodo d’indagine (la comprensione per l’ermeneutica e l’intuizione per la fenomenologia) e sul ruolo dato alla soggettività (centrale nella fenomenologia, bersaglio di critica nell’ermeneutica), hanno in comune il riferimento all’interpretazione. “L’ermeneutica divide ancora con la fenomenologia la *tesi del carattere derivato delle significazioni di ordine linguistico*”<sup>1</sup>. Significazioni che provengono: nella fenomenologia dalla scoperta della linguisticità di ogni esperienza e nell’ermeneutica dal decentramento del soggetto nel mondo che apre allo spazio della possibilità

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1989, p. 59

interpretabile. Per quello che riguarda l'inevitabile connessione lingua-esperienza, Ricoeur metterà al centro della sua indagine "la condizione originariamente linguistica di tutta l'esperienza umana"<sup>2</sup> e affermerà che questo punto costituisce "il più importante presupposto fenomenologico dell'ermeneutica"<sup>3</sup>.

Il tentativo di coniugarle, non implica in Ricoeur, una sottovalutazione di quella che è una vera e propria cesura abissale tra fenomenologia ed ermeneutica. L'ermeneutica mette irrevocabilmente fine all'insieme dei presupposti dell'idealismo di Husserl: l'ideale della giustificazione ultima, l'intuizionismo, l'immanenza della coscienza, il primato del soggetto trascendentale, la responsabilità radicale del sé. Su ciascuno di questi punti decisivi, l'ermeneutica sembra difendere la posizione esattamente opposta. All'esigenza della giustificazione ultima, essa oppone il primato ontologico dell'appartenenza; in luogo di delegare tutto all'intuizione, essa insiste sul fatto che non vi è comprensione che non sia mediata da un'interpretazione; al posto del soggetto trascendentale chiamato a costituire il senso ideale del mondo, essa ammette la possibilità di contestare le pretese fondative del soggetto, senza abolirlo; anziché cercare la fonte del senso all'interno della coscienza, essa la invita a cercare il suo proprio senso fuori di essa; all'idealismo della responsabilità del sé, essa oppone un soggetto che si trova a rispondere ad un senso che lo precede<sup>4</sup>.

Ricoeur si sforza di dimostrare che il concetto di fenomenologia ermeneutica non può essere posto se non ammettendo che "la descrizione dei vissuti intenzionali equivale già

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 30

<sup>3</sup> Ivi, p. 60

<sup>4</sup> Si vedano gli scritti di Ricoeur per ciò che concerne il suo tentativo di fenomenologia ermeneutica: P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1989; P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986; P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1985. Per quello che riguarda i concetti fondamentali della fenomenologia: E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 2002 (con particolare attenzione alla prima meditazione, cui fa riferimento anche Ricoeur); E. Husserl, *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968. Per quello che riguarda, in generale, il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica e le potenzialità che dall'incontro di queste possono generarsi, si vedano: D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Milano, 1993; E. Nicoletti, *Fenomenologia e interpretazione*, Franco Angeli Editore, Milano, 1989 (quest'ultimo soprattutto per ciò che riguarda la possibilità di cogliere in maniera non categoriale, ma originaria l'essere dell'ente, attraverso uno studio approfondito che attinge sia dal versante della fenomenologia husserliana, sia dall'ermeneutica di matrice heideggeriana, con un riferimento sempre costante alla questione del linguaggio)

a una *esplicitazione*, ovvero ad un'*interpretazione*'<sup>5</sup>. Viceversa, l'ermeneutica non potrà ricevere un senso filosofico se non omologandosi ad un certo numero di presupposti fenomenologici, tra cui il primato della questione del senso dell'essere e "il ricorso alla distanziamento al cuore stesso dell'esperienza dell'appartenenza"<sup>6</sup>.

Fenomenologia ed ermeneutica devono esser comprese all'interno di un'unica riflessione filosofica. Così Ricoeur cercherà di chiarire che vi sono alcuni presupposti dell'ermeneutica all'interno della fenomenologia e alcuni presupposti della fenomenologia all'interno dell'ermeneutica.

Per quel che riguarda i presupposti fenomenologici dell'ermeneutica, il punto di partenza è dato dalla considerazione che ogni interrogativo che possiamo porci circa un ente è innanzitutto un interrogativo sul senso di quell'ente. Il problema ontologico è, dunque, prima di tutto fenomenologico, esso diventa ermeneutico solo perché il senso di un ente è a noi nascosto. L'innesto tra fenomenologia ed ermeneutica si genera dal fatto che quest'ultima studia la condizione linguistica d'ogni esperienza. La condizione linguistica, a sua volta, dipende da un problema di senso che è l'oggetto proprio della fenomenologia. L'ermeneutica rinvia alla fenomenologia anche per il ricorso alla distanziamento nell'appartenenza (questo aspetto paradossale sarà un punto cardine nella descrizione dell'operazione metaforica). La distanziamento, presupposto generale dell'ermeneutica, è possibile solo a partire da un'operazione di *epoché* di matrice husserliana che consiste nell'interrompere la relazione di appartenenza col fine di significarla. Come si evince dalla *Philosophie de la volonté*<sup>7</sup>, l'*epoché* diventa lo strumento privilegiato dell'ermeneutica, in quanto ci permette di distanziarci dallo spazio e dal tempo con l'obiettivo di rimodularli. Solo attraverso l'*epoché* si può giungere ad una manifestazione del reale che, come evinceremo più avanti, per Ricoeur è sempre scoperta creativa.

Ricoeur rintraccia anche dei presupposti ermeneutici all'interno della fenomenologia che ci portano a "concepire il metodo fenomenologico come interpretazione"<sup>8</sup>. In questa

---

<sup>5</sup> J. Greisch, *Paul Ricoeur: l'intinérance du sens*, Editions Jérôme Millon, Paris, 2001, p. 21

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris, 1989, p. 57

<sup>7</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome 1, Le Volontaire et l'Involontaire*, Points, Paris, 2009

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris, 1989, p. 26

analisi ritroviamo un possibile punto di connessione tra linguaggio e ontologia che risulterà determinante per il proseguo del nostro percorso. Afferma Ricoeur che l'ermeneutica risulta necessaria per la fenomenologia in due occasioni. In primo luogo, come si evince nell'*Auslegung*, l'esposizione, che porta avanti Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane*<sup>9</sup>, l'operazione di significazione deve scontrarsi col fatto che i significati non sono univoci e necessitano di un'interpretazione ermeneutica a causa dello scarto tra significati occasionali e significati univoci. In secondo luogo, l'ermeneutica risulta ancora una volta uno strumento fondamentale della fenomenologia allorché Husserl rileva un paradosso sussistente tra il progetto di descrizione di trascendenza e quello di costituzione dell'immanenza. Da qui si genera "un'interpretazione infinita che si connette al dispiegamento degli orizzonti dell'esperienza attuali"<sup>10</sup>. Ne nasce un'indagine sulle significazioni potenziali del vissuto e sarà proprio questa a costituire la porta d'accesso alla questione ontologica, in quanto l'indagine fenomenologica si svilupperà come "dispiegamento dei livelli di senso che costituiscono il mondo in quanto senso costituito"<sup>11</sup>.

Dunque, la fenomenologia si lega all'ermeneutica per mezzo della questione linguistica. Per questa ragione, scrive E. Būgaité, "Ricoeur propone di partire dai segni della comprensione derivata, quella del piano linguistico: l'ermeneutica non è contro l'ontologia, ma piuttosto essa è una <<deviazione>> obbligatoria, la via d'accesso all'ontologia"<sup>12</sup>. La connessione mondo-senso-linguaggio-interpretazione, produce un'indagine che si sviluppa in ambito ermeneutico, fenomenologico e linguistico.

Una volta individuati dei punti di contatto tra fenomenologia ed ermeneutica, Ricoeur tenterà di fondare la seconda sulla prima. L'obiettivo di Ricoeur sarà quello di giungere ad una fenomenologia ermeneutica: "essa è nel solco di una filosofia *riflessiva*; essa dimora nel movimento della *fenomenologia* husserliana; essa vuol essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia"<sup>13</sup>. Partendo dal presupposto in base al quale lo scopo dell'ermeneutica è "interpretare la realtà, nella misura in cui dice qualcosa di

---

<sup>9</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 2002

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1989, p. 75

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 78

<sup>12</sup> E. Būgaité, *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1989, p. 25

qualcosa"<sup>14</sup>, Ricoeur individua due strade per fondare il suo progetto: la via breve e la via lunga. La via breve è quella proposta dall'ontologia della comprensione di Heidegger<sup>15</sup> che si "colloca subito sul piano di un'ontologia dell'essere finito per ritrovarvi il comprendere come modo d'essere"<sup>16</sup>. A Heidegger, "Ricoeur riconosce il grande merito di aver posto in rilievo con forza il punto di arrivo ontologico dell'ermeneutica – la manifestazione del senso, della verità dell'essere -; Ricoeur, dichiarando di essere mosso dal desiderio di una simile ontologia, contrappone però una <<via lunga>> che passa per i sentieri della semantica – intesa in un senso molto ampio: in essa si incontrano, nello studio del simbolo, psicanalisi e analisi strutturale – della riflessione"<sup>17</sup>. La via lunga è quella proposta da Husserl che designa il soggetto come polo intenzionale e dà a questo, come correlato, un campo di significazioni. Per dirlo con le parole di Ricoeur, Husserl "riduce il problema dell'essere al problema del senso dell'essere"<sup>18</sup>. Tale "senso dell'essere" è ricondotto ai modi soggettivi di progettazione. Così il soggetto risulta avere come orizzonte di progettazione il mondo stesso. Il soggetto si costituisce attraverso dei progetti che egli realizza all'interno del mondo. Rimanendo in un tale contesto, "il problema della verità non è più un problema di metodo, ma di manifestazione dell'essere, per un essere la cui esistenza consiste nella comprensione dell'essere stesso"<sup>19</sup>. La fenomenologia viene legata all'ermeneutica e al linguaggio nel momento in cui la comprensione dell'essere è considerata possibile solo sul piano del linguaggio che, a sua volta, si organizza attorno alla significazione. In tal modo, Husserl attua, secondo Ricoeur, un'operazione fondamentale, in quanto dichiara che l'accesso alla questione dell'esistenza (ontologica) necessita di una discussione linguistica: "mostrare che la comprensione delle espressioni plurivoche è un momento della comprensione di sé"<sup>20</sup>. Nel linguaggio viene ad esprimersi ogni comprensione ontologica. Attraverso il linguaggio, la realtà, i desideri e l'immaginario accedono al campo dell'espressione e all'ambito della significazione che chiede di essere riferito

---

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 168

<sup>15</sup> Sulla "via breve" percorsa da Heidegger, il riferimento è: M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 175

<sup>17</sup> D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Torino, 1993, p. 21-22

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 176

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 177

<sup>20</sup> *Ibidem*

all'esistenza. La riflessione, il considerare che la comprensione dei segni comporta una maggior comprensione di sé e degli altri, implica il superamento del piano linguistico e l'accesso a quello ontologico. Ma un tale progetto può prender forma solo a partire da un'ermeneutica considerata come una riflessione filosofica che "mostra che l'esistenza giunge alla parola, al senso e alla riflessione soltanto dandosi ad un'esegesi continua di tutti i significati che vengono alla luce nel mondo della cultura"<sup>21</sup>.

L'operazione che Ricoeur vorrebbe portare avanti a questo punto, consiste nel trovare un punto di connessione tra interpretazione linguistica e ontologia: relazionare il linguaggio alla realtà e la realtà al linguaggio. A tal proposito, Ricoeur affermerà che "lo spazio della filosofia è il tragitto del linguaggio verso la realtà più essenziale, è l'apertura del linguaggio all'essere"<sup>22</sup>. L'indagine sul linguaggio è dunque la porta d'accesso all'ontologia. La connessione diventa esplicita nella definizione di ermeneutica che emerge dalla riflessione di Ricoeur: "spossessamento della soggettività che consenta la rivelazione del testo e [...] lo schiudersi di un mondo, di cui l'interpretazione sarà una modalità"<sup>23</sup>. Il compito che si assume Ricoeur sarà allora quello di descrivere questo mondo che apre all'ontologia. Descrivere il mondo del linguaggio in tutta la sua dinamicità, nel suo poter sempre esprimere qualcosa d'altro, un "linguaggio in festa"<sup>24</sup>, lo definirà Ricoeur. Un linguaggio che esplode verso l'altro da sé. Contro una concezione totalizzante che sostiene l'unità dei modi enunciativi, Ricoeur sostiene la loro discontinuità. Come vedremo, la metafora sarà un esempio perfetto di questa dinamicità del linguaggio che apre al mondo. Grazie alla metafora si avrà a che fare con un'ermeneutica che aspira a diventare ontologia poiché "secondo Ricoeur, è solamente al livello ermeneutico, ovvero a livello dell'interpretazione, che si opera l'apertura del linguaggio sull'essere"<sup>25</sup>. L'obiettivo di Ricoeur è quello di riuscire a collegare linguaggio e l'azione che da questo linguaggio può generarsi. Il suo obiettivo è comprendere quali sono i livelli che ci permettono di passare dal testo all'azione, per citare il titolo di una

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 180

<sup>22</sup> F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 57

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 64

<sup>24</sup> Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981

<sup>25</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 78

sua opera. Come vedremo, il *medium* che renderà possibile la realizzazione del processo in tutti i suoi passaggi sarà garantito dall'immaginazione così come descritta da Kant.

### 3.2 LA STORIA DELLA METAFORA

Se, come detto, il "linguaggio in festa" è quello che riesce a determinare l'unione con l'altro da sé generante una riflessione in grado di trascendere i limiti stessi del linguaggio e garantire una porta d'accesso alla questione dell'essere e della sua possibilità nel reale, ebbene la metafora apparirà come la forma privilegiata assunta dal "linguaggio in festa" per dare concretezza a tutte le potenzialità che in questo modo di intendere il linguaggio sono contenute. Come speriamo di dimostrare, infatti, la metafora riuscirà, attraverso l'associazione di campi lontani in un'unità che preserva la differenza a rappresentare l'apice, nonché il punto d'arrivo, della tentativo di Ricoeur di connettere fenomenologia e ermeneutica, linguaggio e possibilità, finzione e conoscenza.

La riflessione di Ricoeur sulla metafora è presente in molte delle sue opere ed è interessante notare che l'esposizione della sua teoria è, in ogni opera e in diverso modo, sempre accompagnata da una ricostruzione storica delle passate interpretazioni del concetto di metafora. Non crediamo che questo sia casuale, riteniamo anzi che l'insistere di Ricoeur sulle interpretazioni dei suoi predecessori abbia come motivazione il rintracciare, in ciascuno di loro, un germe della sua teoria, come se egli non avesse fatto altro, nel suo lavoro, che sistematizzare dei caratteri della metafora che emergevano nelle riflessioni precedenti in virtù dell'essenza stessa della metafora. Sembra che il lavoro di Ricoeur consista nel portare in superficie il carattere della metafora che, in realtà, era sempre stato presente ma che i filosofi avevano erroneamente tralasciato.

Crediamo possa rivelarsi utile, al fine del nostro lavoro, analizzare ciò che Ricoeur ha colto dalle varie interpretazioni, per giungere alla formulazione della sua teoria della metafora. Naturalmente, si attuerà una selezione degli autori trattati da Ricoeur, con lo

scopo di analizzare solo quelli che hanno contribuito in maniera importante alla costruzione della concezione di metafora così come intesa da Ricoeur.

### 3.2.1 Aristotele

Ricoeur rintraccia già nella filosofia aristotelica una descrizione germinale delle reali proprietà della metafora, sebbene Aristotele sia considerato da Ricoeur colui che ha determinato, per buona parte della storia del pensiero, una visione erronea della metafora poiché, per primo, pone questa in un'analisi che fa riferimento alla poetica e alla retorica ma "non a livello del discorso, bensì di un segmento del discorso: il nome"<sup>26</sup>.

Da questo assunto di base, Ricoeur ricaverà quattro aspetti che caratterizzano ciò che Aristotele intende per metafora: la metafora concerne il nome, è definita in termini di movimento, è la trasposizione di un nome (il concetto di trasposizione in Aristotele è inscindibilmente legato al termine *allogros* che racchiude tre idee: lo scarto rispetto al senso ordinario, la presa a prestito da un ambito d'origine, la sostituzione di una parola ordinaria assente ma disponibile), la metafora si definisce grazie al rapporto tra genere e specie.

Ciò che Ricoeur rifiuterà della filosofia aristotelica è un'interpretazione della metafora vertente sull'idea di sostituzione nominale per riparare ad una mancanza del linguaggio (catacresi<sup>27</sup>). Questo, però, non gli impedirà di notare che, già in questa interpretazione, vi è un'idea di "trasgressione categoriale"<sup>28</sup> che consiste nel riconoscere e trasgredire, ad un tempo, la struttura logica del linguaggio. Il motivo per cui la trasgressione categoriale può esser vista come primo gradino dell'elaborazione teorica di Ricoeur è che tale trasgressione risulta essere in grado di produrre senso: attraverso la metafora, il poeta "realizza un apprendimento e una conoscenza attraverso il genere"<sup>29</sup>. Ricoeur ipotizza, sin da qui, la possibilità di considerare la metafora come distruttrice di un

---

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 16

<sup>27</sup> N. Charbonnel definirà l'analogia metafora-catacresi come la fonte primaria delle interpretazioni erronee della metafora. Cfr. N. Charbonnel, *Les aventures de la métaphore*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 28

<sup>29</sup> Aristotele, *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano, 2014, III, 10, 1410b 13

ordine col solo scopo di produrne uno nuovo dalle macerie del primo. Il filosofo francese afferma che “la metafora fornisce un’informazione, per il fatto che essa <<ri-descrive>> la realtà. Il sovvertimento categoriale sarà, allora, la fase intermedia di decostruzione tra descrizione e ridescrizione”<sup>30</sup>. Abbiamo quindi, già in Aristotele, un’idea di metafora che attua un duplice processo: distruzione di senso/produzione di senso. L’errore del filosofo greco starebbe nel non aver considerato le implicazioni immense che questa teoria è in grado di esplicitare in quanto è rimasto preda della dittatura esercitata dal nome all’interno della sua riflessione.

Il contributo offerto da Aristotele, tuttavia, non si limita a questo e all’interno della sua riflessione troviamo anche un altro carattere che assumerà importanza capitale più avanti: la percezione dell’identità nella differenza dei due termini che costituiscono la metafora. L’enigma sta in questo: “dire quello che s’ha da dire mettendo insieme cose impossibili: il che, naturalmente, non si può avere congiungendo insieme vocaboli nella loro significazione ordinaria bensì adoperando i loro sostituti metaforici”<sup>31</sup>. Il processo messo in atto dall’operazione metaforica è, dunque, la produzione di un’informazione attraverso l’accostamento di due termini che, sorprendendo, fa sì che si produca la scoperta di un legame nascosto. Se la funzione della metafora è istruire attraverso l’accostamento di termini apparentemente estranei, diventa lecito per Aristotele affermare che “noi apprendiamo soprattutto dalle metafore”<sup>32</sup>. Questo è vero se si afferma che nella metafora agiscono “due fattori complementari: l’immaginazione, garante di quella vivacità e concretezza sensibile da cui deriva l’effetto icastico della figura, e l’intelletto, artefice di implicazioni dianoetiche. Ecco dunque come possono convivere il *delectare* e il *docere*”<sup>33</sup>.

Il legame tra metafora e realtà è salvaguardato dalla *mimesis* postulata da Aristotele. Questa, per Ricoeur, è una tensione tra la soggezione al reale, rappresentata dall’azione umana, e il lavoro creativo della poesia. Poesia e realtà sono due piani che finiscono per giungere sempre a contatto e a intrecciarsi. La poesia non può fare a meno di una

---

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 30

<sup>31</sup> Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Pesce, G. Girgenti, Bompiani, Milano, 2000, 1458a 23-33

<sup>32</sup> Aristotele, *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano, 2014, III, 10, 1410b 10-15

<sup>33</sup> A. Battistini, *Le risorse conoscitive ed estetiche della metafora* in Università degli studi di Bari “Aldo Moro”, *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 18

referenza al reale, ma la referenza non può prescindere da una dimensione creatrice: “la *mimesis* è *poiesis* e viceversa”<sup>34</sup>. Questo paradosso, evidenziato da Aristotele, descrive lo stesso movimento che si genera all’interno della metafora: la dicotomia “soggezione alla realtà e invenzione immaginifica”<sup>35</sup> sarà quella che costituirà la funzione referenziale della metafora nella poesia.

La definizione di Aristotele, in base alla quale ben metaforizzare vuol dire cogliere la somiglianza tra cose differenti e la questione della referenzialità della metafora (espressa nella *mimesis*) diventano, per Ricoeur, il mezzo attraverso cui connettere il linguaggio alla realtà. Scrive Ricoeur: “Cogliere, contemplare, vedere la somiglianza, ecco, nel poeta ma anche nel filosofo il colpo di genio della metafora che permetterà di connettere la poetica all’ontologia”<sup>36</sup>. Assistiamo dunque alla realizzazione di quel progetto iniziato con la fenomenologia ermeneutica già attraverso l’analisi della riflessione aristotelica.

Concludendo la retrospettiva su Aristotele, si può affermare che, seppure commettendo errori dovuti ad un mancato sviluppo dei presupposti che egli stesso aveva individuato, egli ha dato l’avvio ad una considerazione della metafora come *medium* di connessione tra il linguaggio e l’ontologia. Infatti, il contributo di Aristotele sarà centrale per la filosofia di Ricoeur affinché egli possa giungere a definire cosa sia una metafora viva. Riassumendo ciò che l’argomentazione aristotelica gli ha offerto, Ricoeur scriverà, a proposito del discorso metaforico: “Potrebbe essere questa la funzione del discorso metaforico. In tale discorso, ogni potenzialità latente d’esistenza appare *come* dischiusa, ogni capacità potenziale d’azione come effettiva”<sup>37</sup>.

Le analisi successive sulla metafora hanno continuato ad imporre il nome come perno dell’operazione metaforica. Nonostante questo, però, Ricoeur nota che ogni interpretazione della metafora-nome finisce per ricondurre ad una metaforicità più estesa che il nome solo non riusciva a contenere. Il potenziale della metafora fa sì che questa non possa essere ricondotta al semplice nome e la ricerca che Ricoeur porta

---

<sup>34</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 55

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 56

<sup>36</sup> *Ibidem*

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 61

avanti “ha fatto continuamente esplodere l’ambito della parola [...] e imposto l’enunciato come ambito contestuale entro il quale soltanto la trasposizione di senso ha luogo”<sup>38</sup>. Si parlerà dunque, d’ora in poi, di enunciato metaforico.

### 3.2.2 Richards, Black e Beardsley

Il discorso sulla metafora che Ricoeur porta avanti non potrebbe in alcun modo prescindere dal contributo che Ivor Armstrong Richards suggerisce nel suo *La filosofia della retorica*. Egli, infatti, sottolinea che l’errore commesso da Aristotele è stato quello di aver considerato l’operazione metaforica come un procedimento speciale del linguaggio, “un ornamento o un potere aggiuntivo del linguaggio, e non la sua forma costitutiva”<sup>39</sup>, il suo principio. Viene a questo punto offerta la definizione di metafora che abbiamo già trovato nella riflessione di Max Black, ovvero quella di metafora definita da “due pensieri di cose differenti contemporaneamente attivi e sorretti da una singola parola o frase, il cui significato risulta dalla loro interazione”<sup>40</sup>. Dunque, afferma Ricoeur, non si tratta più di un trasferimento di parole, ma di uno scambio tra pensieri, cioè di una transazione tra contesti. In Richards, la metafora è costituita da due elementi: il *tenor* e il *vehicle*. Il *tenor* è l’idea sottesa o il soggetto principale che viene trasmesso dal *vehicle*. Possiamo già notare che la concezione che Richards ha della metafora è una concezione impostata sull’intero ambito della frase e non sulla singola parola. La frase intera è il veicolo attraverso cui la metafora ha la possibilità di esplicitarsi. Come abbiamo già visto in Black, la concezione della metafora che suggerisce Richards è chiamata “interattiva”, questo perché è proprio dall’interazione tra le parti che costituiscono la metafora (*tenor* e *vehicle*) che questa può prodursi. Come vedremo per Ricoeur, anche per Richards, la riflessione sulla metafora diventa il pretesto per un’analisi sul potere del linguaggio e per poter formulare una definizione di realtà. Egli afferma, infatti, che il mondo è un mondo che noi stessi proiettiamo e che i “processi metaforici nel linguaggio sono sovrainposti ad un mondo percepito che è un

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 89

<sup>39</sup> I. A. Richards, *La filosofia della retorica*, a cura di B. Placido, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 86

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 89

prodotto di precedenti o inconsapevoli metafore”<sup>41</sup>. Dunque, la realtà, per come la viviamo noi, è anche il risultato di ciò che noi vi immettiamo attraverso l’uso del linguaggio metaforico. Il punto d’arrivo dell’argomentazione di Richards sarà alla base dell’analisi sul rapporto verità-metafora portata avanti da George Lakoff e Mark Johnson, oltre che da M. Hesse. Affermano, infatti, Lakoff e Johnson in *Metaphors we live by*, che il nostro sistema concettuale è metaforico, ma non ne siamo consapevoli e, poiché tale “sistema concettuale struttura ciò che percepiamo, come vediamo il mondo e come ci relazioniamo agli altri”<sup>42</sup>, si può affermare che “la realtà dipende dalla metafora”<sup>43</sup>.

Richards, inoltre, sottolinea ciò che Ricoeur aveva già rilevato in Aristotele, ovvero il carattere proprio della metafora di generare in noi, attraverso l’unione di cose di classi diverse d’esperienza, la necessità di trovare connessioni nuove tra queste attraverso l’interpretazione: “quando le persone hanno a che fare con un’espressione metaforica, per quanto sconcertante essa possa apparire a prima vista, cercano di prefigurare un contesto di situazione in cui essa consenta loro di accedere ai territori del senso. Grazie alla metafora la specie umana getta la mente <<oltre>> l’ostacolo, sfidando l’ignoto di ciò che non si lascia dire e invitandolo ad accomodarsi in qualche forma di linguaggio a noi più familiare”<sup>44</sup>. In questo risiederebbe il potenziale informativo della metafora. Questo fa sì che il linguaggio venga definito preliminarmente dalla sua capacità di creare legami irrintracciabili nella realtà empirica, capacità che, in Richards, viene riservata esclusivamente al linguaggio. “Le parole sono il punto d’incontro in cui convergono settori d’esperienza che non possono convergere nelle sensazioni o nelle intuizioni”<sup>45</sup>.

Proprio all’interno dell’analisi della filosofia di Richards, Ricoeur introduce e commenta l’idea di metafora proposta da Max Black e da noi esposta all’inizio di questo lavoro. Scrive, infatti, Ricoeur che la concezione della metafora di Black serve da principio di chiarificazione dei risultati ottenuti da Richards. In particolare, secondo il filosofo francese, ci saranno tre punti che Black svilupperà. In primo luogo, il rapporto *tenor-*

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 94

<sup>42</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 2003, p. 68

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 74

<sup>44</sup> A. Ponzio, *Linguaggio e metafora*, in Università degli studi di Bari “Aldo Moro”, *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 150

<sup>45</sup> I. A. Richards, *La filosofia della retorica*, a cura di B. Placido, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 94

*vehicle* di Richards diventa, in Black, una esplicitazione del carattere metaforico di un intero enunciato (seppur l'operazione poggi su una parola particolare). Questo risultato sarà ottenuto attraverso l'introduzione dei concetti di *focus* e *frame* (le cui proprietà sono state già analizzate nella prima parte). In secondo luogo, Black segnerà una demarcazione netta del confine sussistente tra la metafora interattiva di Richards e le concezioni sostitutive e comparative della metafora. Il terzo contributo sarà dato dalla spiegazione del modo in cui il *frame* agisce sul *focus* per far sì che si generi una metafora irriducibile alla parafrasi. A questo proposito, Ricoeur introduce l'espressione, che ritroveremo più avanti, di *insight*: "Organizzare un soggetto principale mediante l'applicazione di un soggetto sussidiario costituisce, in effetti, un'operazione intellettuale del tutto originale, la quale dà informazioni e chiarimenti, come nessuna parafrasi saprebbe fare"<sup>46</sup>.

L'autore che completa questo trittico è Monroe Beardsley. Egli ha insistito in maniera più intensa sul carattere esplicativo della metafora e sul ruolo giocato dal lettore in questa spiegazione. Beardsley sottolinea, in prima istanza, l'incompatibilità, l'attribuzione autocontraddittoria di cui l'autore della metafora è consapevole. Tale incompatibilità nasce dal conflitto tra le varie interpretazioni dei significati primari che nascono leggendo la metafora. Lo sforzo, allora, che il lettore è invitato a fare è quello di estrarre dal contesto completo i significati secondari suscettibili di fare di un enunciato auto contraddittorio una "attribuzione auto contraddittoria significante"<sup>47</sup>. Dunque, è il lettore che, attraverso le interpretazioni, può far sì che questa attribuzione di contesti in sé contraddittoria possa generare un senso. Il punto d'arrivo della riflessione di Beardsley sta nel riconoscere in questa operazione di spiegazione della metafora un "modello per qualsiasi spiegazione"<sup>48</sup>. Tale modello di spiegazione ha alla base due criteri: convenienza e congruenza. Questo comporta che, per Beardsley, la spiegazione di una metafora, e dunque qualunque tipo di spiegazione, consista nel "decidere quale, tra le connotazioni del modificatore, conviene al soggetto"<sup>49</sup>. A questa operazione di selezione della corretta interpretazione, però, segue un principio di pienezza, secondo il

---

<sup>46</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 118

<sup>47</sup> M. Beardsley, *Aesthetics, Brave and World*, Hardcourt, New York, 1958, p. 141

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 144

<sup>49</sup> *Ibidem*

quale una metafora “significa tutto ciò che può significare”<sup>50</sup>. La metafora riesce dunque a tenere assieme due sfere: quella dell’apertura ad un’interpretazione sempre possibile e quella della definizione di un significato attraverso una selezione. Una metafora racchiude in sé la ragione per cui il linguaggio e la parola possano essere definite “vive”, ovvero, creatrici di situazioni, di eventi di linguaggio. Scrive Ricoeur: “il senso di una parola è l’insieme dei suoi usi potenziali in un contesto possibile”<sup>51</sup>. La metafora produce quella che Ricoeur chiamerà una “innovazione semantica”<sup>52</sup>, in altre parole, la possibilità di produrre sempre un nuovo significato all’interno di una sfera in cui quel significato, fino ad allora, non c’era.

### 3.2.3 Konrad e Ullmann

Questa parte dello studio è dedicata a coloro che hanno iscritto la metafora all’interno della sfera della denominazione. Il primo autore analizzato, Hedwig Konrad, attua questa operazione fondandola su considerazioni logico linguistiche. Si noterà come, in Ricoeur, anche un autore come Konrad, che imposterà il problema della metafora sul nome, esprima, all’interno della sua riflessione, un aspetto dell’operazione metaforica che contribuirà alla creazione dell’idea definitiva di metafora proposta da Ricoeur. Questo perché è un carattere proprio della metafora quello di far “esplodere”, come già aveva scritto Ricoeur, quelle teorie che ne racchiudono l’ambito in uno spazio troppo limitato. Infatti, dopo aver ricondotto l’operazione della metafora ad uno scarto sussistente tra il significato linguistico e il concetto logico che in quel significato si cela, egli distingue due tipi di metafora: la metafora linguistica e quella estetica. Mentre quella linguistica opera una classificazione seguendo un procedimento di natura logica incentrato sulla denominazione e la limitazione, la metafora estetica ha una natura differente in quanto questa crea illusione, “soprattutto rappresentando il mondo sotto un aspetto nuovo”<sup>53</sup>. Citando direttamente Konrad: “Qui non è in gioco soltanto il rapporto grammaticale, ma anche un secondo rapporto è evocato facendo ricorso ad ambiti identici ai quali tutti

---

<sup>50</sup> *Ibidem*

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma, 2006, p. 157

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 130

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 143

questi oggetti appartengono”<sup>54</sup>. Ricoeur afferma subito che questo secondo rapporto è quello espresso dalla dimensione ontologica presentata nella fenomenologia ermeneutica. Anche nel caso di Konrad, il punto debole della argomentazione starebbe nell’essersi fermato all’aspetto della denominazione e non essere mai entrato in quella della predicazione metaforica.

Un altro contributo arriva da Stephen Ullmann. Egli, nel suo *La semantica*<sup>55</sup>, intende le metafore come mutamenti di senso. Innanzitutto, egli guarderà alla parola come portatrice di senso, senso che non può essere modificato dal contesto, in piena linea coi presupposti della semantica. Il significato di una parola è data dal binomio *name-sense*. Il rapporto tra questi due termini, però, si gioca all’interno di una riflessione sulla polisemia. Sarà proprio a proposito di questa che verranno introdotte delle novità interessanti per comprendere le radici argomentative da cui Ricoeur trarrà le sue conclusioni. La polisemia è un carattere proprio del linguaggio ed è questa natura del sistema lessicale a consentire i mutamenti di senso. L’impossibilità di definire una volta per tutte il significato di una parola fa sì che si produca una cumolazione di significati (la parola acquista nuovi significati senza perdere quelli vecchi). Ed è questo carattere cumulativo che produce la possibilità di innovazione insita nel linguaggio stesso. “La polisemia sta a dimostrare il carattere aperto della struttura della parola”<sup>56</sup>.

### 3.2.4 De Saussure

Con Ferdinand de Saussure<sup>57</sup>, la riflessione sulla metafora viene iscritta all’interno della riflessione sulla linguistica. Ciò che fa Saussure è distinguere due tipi di semantiche, una relativa alla parola e una relativa alla frase e sembra darci la possibilità di collocare la metafora sullo spartiacque esistente tra queste due sfere. La conseguenza del rapporto tra parola e frase sta nel creare un gioco anche tra metafora-sostituzione (legata alla semantica della parola) e metafora-interazione (legata alla semantica della frase),

---

<sup>54</sup> H. Konrad, *Étude sur la métaphore*, Lavergne, Paris, 1939, p. 137

<sup>55</sup> S. Ullmann, *La semantica – Introduzione alla scienza del significato*, a cura di A. Baccarani, L. Rosiello, Il Mulino, Bologna, 1966

<sup>56</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 155-156

<sup>57</sup> Cfr. F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 2009

proposta da Richards. Scrive Ricoeur “Se tale procedimento si rivelasse praticabile, si comincerebbe a precisare il luogo autentico della metafora in una teoria del discorso, *tra* la frase e la parola, *tra* la predicazione e la denominazione”<sup>58</sup>. Gli aspetti che rendono lecito questo passaggio sono alcune proprietà del linguaggio che segnano in profondità la concezione della metafora. Queste sono: la non sistematicità del sistema lessicale, il carattere contestuale della parola<sup>59</sup>, il fatto che la parola abbia infiniti significati potenziali e che questa acquisti il suo significato attuale solo all’interno del contesto di una frase. Ora, questa reciprocità necessaria tra parola e frase fa sì che la metafora possa essere riconosciuta proprio come frutto di questa interazione. La metafora-enunciato non è incompatibile con la metafora-parola ma, anzi, stanno in reciproco rapporto. Per chiarirlo attraverso un autore già trattato, grazie a de Saussure nasce quella concezione di metafora che M. Black esplicherà con i concetti di *focus* e *frame*. Certo, la metafora ha come perno il *focus* poiché è lì che si concentra la forza della metafora, ma se questa forza può esplodere in una estensione di significato, questo si deve all’interazione della parola-*focus* con il contesto della frase, ovvero il *frame*. “Come la metafora-enunciato ha per *focus* una parola che muta senso, così il cambiamento di senso della parola ha per *frame* una enunciazione completa, in tensione di senso”<sup>60</sup>. Il risultato, dunque, della ricostruzione del pensiero degli ultimi autori è compendiato in ciò che scrive Ricoeur in conclusione di questo studio: “la metafora è l’esito di un dibattito tra *predicazione* e *denominazione*; il suo luogo nel linguaggio è tra le parole e le frasi”<sup>61</sup>.

### 3.2.5 Jakobson e Cohen

Con Roman Jakobson, Ricoeur può affrontare l’altro grande tema relativo alla metafora, ovvero quello della referenza. In *Style in language*<sup>62</sup>, Jakobson si concentra sul concetto di scarto che svolgerà un ruolo centrale nella riflessione di Ricoeur. Esiste, secondo

---

<sup>58</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 167

<sup>59</sup> Wittgenstein scriverà: “il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio” (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2009, par. 43)

<sup>60</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 177

<sup>61</sup> *Ibidem*

<sup>62</sup> R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Grassi, Feltrinelli, Milano, 2002

Jakobson, una dicotomia tra segni e cose, tra linguaggio e oggetti che implica uno scarto, una impossibilità di identificazione piena tra il detto e la cosa detta. Questa asimmetria, nel caso della poesia, è portata al suo estremo e ottiene come risultato il fatto che “la poeticità non consista nell’aggiungere al discorso ornamenti retorici, essa coinvolge una rivalutazione integrale del discorso e di tutte le sue componenti”<sup>63</sup>. Dunque all’interno della poesia, la funzione poetica di rimodellamento del discorso prevale sulla referenza alla realtà. Viene ad essere sospesa la referenza e il discorso incomincia a esistere per se stesso. Abbiamo dunque con Jakobson la nascita di quella idea di letteratura significativa di se stessa, che può prescindere da un legame con il reale e che non ha possibilità di aprire ad una referenzialità, essendole impedita quella relativa alla realtà. Questo è il punto su cui Ricoeur esprimerà il suo dissenso affermando che la perdita della referenza al reale “quotidiano” non implica necessariamente la cessazione di ogni referenza e, in tal modo, esclude la concezione di letteratura come riferita solo a se stessa. Per Ricoeur, la referenza non viene assolutamente eliminata ma, potremmo dire, rimpiazzata da una referenza altra: “È possibile che la referenza al reale debba esser abolita perché possa esser liberato un altro tipo di referenza ad altre dimensioni della realtà”<sup>64</sup>. Viene ad emergere una referenza che ci coinvolge in quanto maniera di radicarsi nella realtà, “vediamo così riapparire il referente, ma in un senso radicalmente nuovo in rapporto al linguaggio ordinario”<sup>65</sup>. Considerare denotativo (e dunque avente una referenza) solo il linguaggio scientifico è frutto di un pregiudizio legato ad un’idea sostitutiva della metafora e che deve essere riconosciuto in quanto tale. Ciò che afferma Ricoeur è che, “se invece la metafora è un enunciato, è possibile che questo enunciato sia intraducibile, non solo per quanto riguarda la sua connotazione, ma per quanto riguarda il senso stesso, cioè la denotazione; un tale enunciato insegna qualcosa e così contribuisce ad aprire e scoprire un campo di realtà altro rispetto al linguaggio ordinario”<sup>66</sup>. Come scrive U. Eco, la metafora è uno “strumento di conoscenza *additiva* e non *sostitutiva*”<sup>67</sup>.

La figura della metafora è dunque da comprendere a partire dall’idea di scarto, di violazione della referenza “normale”. Allo stesso tempo, però, per permetterci

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 217

<sup>64</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 193

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 197

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 198

<sup>67</sup> U. Eco, *Metafora*, in *Enciclopedia*, diretta da R. Romano, Torino, Einaudi, vol. IX, 1980, p. 192

d'accedere ad un'altra referenza è necessario che allo scarto segua una riduzione dello stesso. Scrive Jean Cohen: "La poesia non distrugge il linguaggio ordinario se non per ricostruirlo su un piano superiore. Alla distruzione operata dalla figura segue una ristrutturazione di ordine diverso"<sup>68</sup>. Si può notare come questa affermazione di Cohen ricalchi perfettamente l'operazione di distruzione-ricostruzione espressa da Aristotele. Allora la metafora non consiste nella creazione dello scarto, ma nella riduzione di questo, "la metafora è quel procedimento mediante il quale il locutore riduce lo scarto cambiando il senso di una parola"<sup>69</sup>.

La riflessione di Cohen, secondo Ricoeur, ha il limite di non aver analizzato il risultato della riduzione dello scarto, ovvero una nuova pertinenza ottenuta mediante una mutazione della lingua. È in questo carattere che si ritrova il proprio dell'operazione metaforica dal punto di vista della teoria dell'interazione. Il punto forte sta nel "tenere insieme sullo stesso piano, quello della predicazione, i due stadi del processo, la posizione e la riduzione dello scarto"<sup>70</sup>. La metafora crea interazione tra due operazioni opposte quali l'annullamento di una referenza e la creazione di un'altra. Essa tiene assieme i due processi antitetici di cui aveva parlato per primo Aristotele a proposito della creazione/distruzione di senso e dei tre gradi di *mimesis* (di cui parleremo più avanti quando cercheremo di definire cosa Ricoeur intenda con il concetto di metafora viva). Se già Cohen aveva analizzato tale operazione, affermando che la poesia fa nascere "un nuovo ordine linguistico fondato sulle rovine del vecchio, per mezzo del quale si costruisce un nuovo tipo di significazione"<sup>71</sup>, egli non considererà mai questa nuova significazione come qualcosa di oggettivo allo stesso livello della denotazione, ma come la creazione di un soggettivo valore affettivo privo, dunque, di portata referenziale. Il problema rimane, ancora una volta, il fatto che queste teorie siano caratterizzate da una connotazione emozionalista. "Solo se si riconoscerà la nuova pertinenza semantica operata dalla mutazione lessicale, sarà possibile arrivare ad una investigazione dei valori referenziali inediti connessi all'innovazione di senso, e così

---

<sup>68</sup> J. Cohen, *Struttura del linguaggio poetico*, a cura di M. Grandi, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 74

<sup>69</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 202

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 206

<sup>71</sup> J. Cohen, *Struttura del linguaggio poetico*, a cura di M. Grandi, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 145

aprire la strada per un esame del valore euristico degli enunciati metaforici”<sup>72</sup>. La nuova pertinenza semantica, come la definisce Ricoeur, è il punto di contatto tra scarto e ricucitura, tra distruzione e creazione, tra sostituzione ed interazione, è l’elemento attraverso cui si esplicita l’operazione metaforica.

### 3.2.6 Henle

Paul Henle<sup>73</sup> viene introdotto all’interno dell’analisi portata avanti da Ricoeur poiché è stato il primo a parlare della metafora come icona. Henle definirà la metafora come uno slittamento dal senso letterale al senso figurato, nel quale il senso è un valore creato dal contesto. Ma ciò che è più importante è che egli introduce il momento iconico della metafora, descrivendola come “un parallelo tra due pensieri, di modo che una situazione venga mostrata e descritta nei termini di un’altra che le è simile”<sup>74</sup>. A tal proposito, Henle avvicinerà la metafora al concetto di icona, così come illustrata da Peirce, ovvero come contenente al suo interno una dualità che ricalca quelle già incontrate nel nostro percorso. L’icona, secondo Augusto Ponzio, si colloca in un percorso interpretativo, e scrive: “non si tratta né di arbitraria convenzione, né di passiva rappresentazione, ma di creativa raffigurazione. L’icona predomina nell’inferenza abduttiva, che rende possibile l’innovazione dei saperi, l’inventiva e le costruzioni dell’immaginazione, perché come mostra Peirce, è l’unico genere di argomento che dà origine a una nuova idea”<sup>75</sup>. La metafora-icona designa una situazione simile a quella descritta letteralmente, producendo delle somiglianze inedite e dunque provocando un’estensione e un’elaborazione di una struttura parallela alla prima, “la metafora è un tipo di *icona*. La relazione iconica tra ciò che è *interpretato*, e che quindi, come interpretato, è segno, e ciò che lo interpreta, e che quindi, come *interpretante*, è anch’esso segno, può anche consistere nello *stabilire un rapporto fra ciò che originariamente e naturalmente non si trova in rapporto*”<sup>76</sup>. Ricoeur riassume la riflessione sulla metafora di Henle affermando

---

<sup>72</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 227

<sup>73</sup> P. Henle, *Metaphor, in Language, Thought and Culture*, University of Michigan Press, 1958

<sup>74</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 249

<sup>75</sup> A. Ponzio, *Linguaggio e metafora*, in Università degli studi di Bari “Aldo Moro”, *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 129

<sup>76</sup> *Ibidem*

che il conflitto al livello letterale “non è ancora la metafora, questa piuttosto, ne è la risoluzione; sulla base di alcuni indici forniti dal contesto, bisogna decidere quali termini possono essere presi figurativamente e quali no; bisogna quindi elaborare il parallelismo delle situazioni che guiderà la trasposizione iconica dall’una all’altra”<sup>77</sup>. Viene in tal modo fissata la collisione semantica come generante la funzione iconica e, dunque, la distruzione di senso come presupposto per l’estensione di senso.

### 3.3 LA METAFORA VIVA

#### 3.3.1 Premessa

Il legame che Paul Ricoeur è riuscito a dimostrare, attraverso la sua riflessione sul doppio binario della fenomenologia e dell’ermeneutica, ha evidenziato la necessità di una riflessione di natura linguistica qualora si voglia giungere ad una comprensione di sé, “è in questo <<sé>> che abbiamo la possibilità di riconoscere un esistente”<sup>78</sup>. Affermando che “ciascuna ermeneutica scopre ogni volta l’aspetto dell’esistenza che la fonda come metodo”<sup>79</sup>, Ricoeur segna un legame inscindibile tra il mondo della realtà e quello del linguaggio. Legame che comporta un’interazione tra i due mondi, un’interdipendenza. Sarà questo il punto di partenza dal quale Ricoeur potrà iniziare l’analisi che lo porterà a vedere nella metafora lo snodo centrale dell’interazione tra la lingua e la realtà.

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 252

<sup>78</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca book, Milano, 1979, p. 30

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 32

Per rendere esplicito il fine dell'analisi del filosofo francese può risultare utile far riferimento a una conferenza che egli ha tenuto a Chicago nel 1979, dall'illuminante titolo: *The function of fiction in shaping reality*. Il titolo dell'intervento merita di essere adeguatamente analizzato in quanto contiene, a nostro parere, quello che può essere considerato lo scopo a cui le ricerche di Ricoeur tendono: dimostrare la potenzialità propria del linguaggio di dare forma alla realtà. L'articolo di cui stiamo per trattare svolge un lavoro propedeutico a quello vero e proprio sulla metafora: apre, infatti, la strada ad una considerazione positiva e produttiva del linguaggio, anche qualora questo non si riveli essere direttamente corrispondente alla realtà empirica e descrittivo, in senso stretto, della realtà. Infatti, prima ancora che di metafore, in questo articolo si cercherà di descrivere il potere della finzione, ovvero di ciò che non sembra avere referenze con la realtà quotidiana.

I punti di partenza dell'indagine sono costituiti dall'opera di Nelson Goodman e da quella di Mary Hesse poiché entrambi questi autori hanno, a loro modo, insistito sulla possibilità della ridefinizione della realtà. Se, seguendo Goodman, Ricoeur può affermare che "il sistema simbolico crea e ricrea il mondo"<sup>80</sup>, dall'altra parte, egli sottolinea, con Mary Hesse, che "i modelli scientifici sono interpretati come fossero delle metafore che mirano ad una ridefinizione della realtà"<sup>81</sup>.

Schierandosi contro quella filosofia che ha considerato l'immagine come una replica data di qualcosa di assente<sup>82</sup>, Ricoeur afferma che l'immagine così intesa: immagine-copia, non produce alcun problema dal punto di vista della referenza e che, inoltre, non riesce a rendere conto dello statuto della finzione. Nasce, a tal proposito, l'esigenza di una teoria dell'immaginazione tale da considerare la finzione come un'immagine complessa. Il problema della referenza viene affrontato a partire dalla differenza tra la finzione e il ritratto: se, da una parte, il ritratto ha un modello che ne costituisce la referenza, tale da poter affermare che ritratto e percezione hanno identico referente ma diverso modo di darsi; dall'altra parte, la finzione non ha modello a cui riferirsi ed è proprio questo a definirne l'irrealtà. La non-esistenza del ritratto si riferisce all'assenza

---

<sup>80</sup> P. Ricoeur, *The function of fiction in shaping reality*, in *Man and world*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 123

<sup>81</sup> *Ibidem*

<sup>82</sup> Il bersaglio polemico di Ricoeur è ancora la filosofia aristotelica (Cfr. Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001)

del modello originario; la non-esistenza della finzione fa riferimento all'irrealtà. A questo punto viene introdotto uno dei pensieri che sarà alla base della teoria della metafora di Ricoeur e che analizzeremo più avanti. Ricoeur afferma che la negazione del referente, nel caso della finzione, apre a nuove referenze. Scrive Ricoeur: "Le immagini create dal talento dell'artista non sono meno reali, ma più reali perché esse *augmentano* la realtà"<sup>83</sup>. Viene introdotto, a questo proposito, il concetto di referenza produttiva, sottolineando che la produttività di cui si sta trattando, legata alla finzione, è da considerare inscindibile rispetto ad una riflessione sul linguaggio. La referenza produttiva contiene in se stessa un paradosso in quanto può mostrare un mondo solo a patto che questa non si riferisca a qualcosa d'esistente. Dunque, per poter analizzare la finzione sono richiesti due presupposti: innanzitutto, uscire dal piano della percezione ed entrare in quello del linguaggio, per mostrare che l'aspetto produttivo del primo è connesso al secondo; in secondo luogo, collegare finzione e lavoro, sottolineando che l'immaginazione al lavoro si produce essa stessa come mondo.

Il passaggio al mondo del linguaggio ci è offerto proprio dalla poesia e, in particolare, dall'immagine poetica. L'immagine poetica è qualcosa che la poesia riproduce in determinate circostanze e seguendo procedure stabilite, dando vita a quello che Ricoeur chiama riverbero, che procede dalla parola. Citando G. Bachelard, possiamo affermare che: "Un'immagine poetica può essere il germoglio di un mondo, il germoglio di un universo immaginato davanti alla *rêverie* di un poeta"<sup>84</sup> e, ancora, che "l'immagine poetica, nella sua novità, apre ad un avvenire del linguaggio"<sup>85</sup>.

Per esplicitare il concetto di lavoro, Ricoeur ricorre ad un esempio tratto dall'arte pittorica. Afferma Ricoeur che, se si analizza un dipinto, difficilmente si potrà dire di questo che, poiché non si riferisce a qualcosa di esistente in atto davanti a noi, è meno della realtà, anzi, quello che potremo notare è che la finzione pittorica che ci si mostra innanzi produce un aumento della realtà. È quello che Dagognet definirà "aumento iconico"<sup>86</sup> per indicare il potere, in questo caso dell'arte pittorica, di condensare e sviluppare la realtà. Naturalmente, in questo caso, non si sta parlando di una capacità

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 136

<sup>84</sup> G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961, p. 1

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 3

<sup>86</sup> Cfr. F. Dagognet, *Écriture et iconographie*, Vrin, Paris, 2002

duplicativa del dipinto, ma della potenzialità che questo ha di permetterci una comprensione della realtà in cui viviamo a partire dall'immagine di qualcosa che con quella realtà non ha aderenza immediata. Il discorso che Ricoeur porta ad esempio, riferito alla pittura, è in realtà collegabile a ciascuna forma di arte e, si potrebbe ipotizzare, a qualsiasi espressione linguistica che non abbia diretta attinenza con la realtà empirica. Schierandosi contro Platone, Ricoeur sostiene che la creazione di immagini è per noi fondamentale in quanto quest'ultime ci offrono nuovi modi di percepire la realtà. Citando Goodman potremmo affermare che poesia e pittura hanno la pretesa di rifare la realtà<sup>87</sup>.

### 3.3.2 La lezione dei predecessori

Lo studio storico che Ricoeur ha portato avanti sulle varie interpretazioni della metafora ha mostrato come il processo a cui questa dà vita non possa essere contenuto all'interno dell'ambito della singola parola. La metafora si gioca all'interno dell'intero enunciato, da considerare come "ambito contestuale entro il quale soltanto la trasposizione di senso ha luogo"<sup>88</sup> e in quanto portatore d'un senso completo e finito nella produzione del senso metaforico. Per questa ragione, Ricoeur parlerà di "enunciato metaforico" nelle sue opere. Risulta però interessante sottolineare che lo studio di Ricoeur non si rivela essere solamente una *pars destruens* che apre le porte alla sua riflessione. Bisogna rilevare come l'aver analizzato tutte quelle interpretazioni che, errando, dal punto di vista di Ricoeur, limitavano l'uso della metafora alla parola, ha portato il filosofo a non escludere le potenzialità della parola stessa. La parola resta *focus* anche se inserita all'interno del *frame* della frase. La metafora mantiene due pensieri di cose diverse simultaneamente attivi all'interno d'una parola, il cui significato è la risultante della loro interazione, scriveva Richards. La parola resta il "veicolo dell'effetto di senso metaforico"<sup>89</sup>. Sarà la parola il cardine su cui si reggerà il carattere più proprio della metafora che, in questo scritto, vorremmo fare risaltare (in quanto costituisce il vero

---

<sup>87</sup> Cfr. N. Goodman, *Languages of Art*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1976

<sup>88</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 89

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 90

punto di collegamento con la sfera epistemologica), ovvero il fatto che la metafora tenga insieme, in un significato semplice, due diversi contesti non relativi a questo significato.

Proprio per garantire la buona riuscita di questa operazione, Ricoeur elencherà i motivi per cui preferisce la teoria della metafora-enunciato a quella della metafora-parola per segnare, in tal modo, uno stacco definitivo dalla filosofia a lui precedente, inglobando la seconda all'interno della prima. In primo luogo, l'enunciato permette di dare conto dell'interazione, dell'accrescimento della polisemia e dell'innovazione semantica. Proprio a proposito dell'innovazione semantica, Ricoeur dirà: "il nuovo valore rappresenta, in rapporto al codice lessicale, uno scarto che l'analisi semica non è capace di contenere; anche il codice culturale dei luoghi comuni [...] non basta più; occorre, in effetti, pensare ad un sistema di referenze *ad hoc* che comincia a esistere con l'enunciato metaforico stesso"<sup>90</sup>. Tale risultato necessita di una struttura aperta che generi la predicazione non pertinente e questo è possibile solo se si passa da una teoria della polisemia (centrata sulla parola) a una teoria della metafora-enunciato. In secondo luogo, perché permette di estendere al campo della metafora la problematica della funzione referenziale poiché "bisogna chiamare metafora l'intero enunciato con il suo nuovo senso e non soltanto lo scarto paradigmatico che concentra su di una parola il mutamento di senso dell'intero enunciato"<sup>91</sup>.

Sulla falsa riga del ragionamento appena esposto inerente alla centralità, e dunque al mantenimento del ruolo della parola all'interno di una teoria dell'enunciato, Ricoeur farà in modo di rivalutare la somiglianza, dimostrando che il concentrarsi sull'interazione non comporta necessariamente l'abbandono della prima teoria, solo così la metafora può, a pieno titolo, essere considerata una "transazione tra contesti"<sup>92</sup> diversi. Il termine che permette il rapporto tra parola e frase e tra sostituzione e interazione è la nuova pertinenza semantica. Con le parole di Ricoeur: "la metafora è un'innovazione semantica ad un tempo di ordine predicativo (nuova pertinenza) e di ordine lessicale (scarto paradigmatico) [...] non esiste, a ben vedere, conflitto tra la teoria della sostituzione (o dello scarto) e la teoria dell'interazione"<sup>93</sup> e ciò che permette la connessione di queste è

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 223

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 228

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 108

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 208

la creazione della nuova pertinenza semantica. Riprendendo la riflessione di Henle, è lecito affermare che “mediante la somiglianza possiamo affrontare situazioni del tutto nuove”<sup>94</sup> poiché esiste un “nesso tra il gioco della somiglianza e la capacità di un ulteriore sviluppo sullo stesso piano cognitivo”<sup>95</sup>. Ricoeur, difatti, cercherà, all’interno del suo sesto studio, di difendere la somiglianza dimostrando che questa non deve essere abbandonata a favore dell’interazione. Proverà a dimostrare che la somiglianza è un fattore necessario qualora si faccia leva su una teoria della tensione, che la somiglianza guida e produce l’enunciato, che essa ha uno statuto logico e che il carattere iconico della somiglianza può essere riformulato per includere al suo interno l’immaginazione. Per quanto riguarda i primi due punti, se è vero che la metafora non consiste tanto nella collisione semantica, quanto nella creazione della nuova pertinenza, è anche vero che questa operazione si ottiene nel momento in cui “si trasforma un enunciato auto-contraddittorio che si distrugge, in un enunciato auto-contraddittorio significativo. La somiglianza svolge il suo ruolo in questa mutazione di senso”<sup>96</sup>. Ma la somiglianza di cui parla Ricoeur deve creare una “<<prossimità>> semantica che si stabilisce tra i termini, a dispetto della loro distanza”<sup>97</sup>. Sotto questo aspetto, Ricoeur ricalca perfettamente l’affermazione di Black secondo la quale la metafora più che rilevare somiglianze, le crea. Tensione e avvicinamento (grazie alla somiglianza) sono le due parti antitetiche il cui rapporto produce l’enunciato metaforico. Questo dovrebbe far comprendere anche in che modo la somiglianza, intesa in questi termini, debba essere considerata come la guida che il linguaggio deve seguire per produrre la metafora.

Per quello che riguarda il terzo punto, per smentire la debolezza logica della somiglianza, Ricoeur farà notare come questa sia la categoria logica corrispondente all’operazione predicativa nella quale “il <<ravvicinare>> incontra la resistenza dell’<<esser lontano>>”<sup>98</sup>, poiché nell’enunciato metaforico il simile è visto malgrado la differenza. La metafora consiste nel parlare di una cosa nei termini di un’altra che le somiglia. Anzi, la metafora si gioca, come già rilevato nell’analisi aristotelica, su un rapporto di

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 250

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 251

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 256

<sup>97</sup> *Ibidem*

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 260

somiglianza-differenza: “il <<simile>> è percepito *a dispetto* della differenza, malgrado la contraddizione”<sup>99</sup>. Il nuovo della metafora è ciò che emerge dall’individuazione dell’identità all’interno della differenza.

Prendendo per vero che la metafora consista in un processo che si sviluppa da questa apparente forzatura e che, proprio grazie a ciò, generi aree semantiche attraverso la fusione delle differenze nell’identità, si chiede Ricoeur: “Non si potrebbe dire che, forse, la strategia di linguaggio in atto nella metafora consiste nel cancellare i confini logici stabiliti, in vista della produzione di nuove somiglianze che la classificazione precedente impediva di riconoscere?”<sup>100</sup>

### 3.3.3 La nuova metafora

Alla luce di quello che si è appena dimostrato, Ricoeur si chiede se si possa ipotizzare che la metafora (assimilazione reciproca di due aree di significazione) possa essere considerata come “il fenomeno *genetico* per eccellenza”<sup>101</sup>. Questa affermazione, dal riverbero filosofico imponente (assimilabile, per radicalità, alla visione espressa da Lakoff e Johnson<sup>102</sup> o alla filosofia di Nietzsche<sup>103</sup>) sembra sostenere la stessa visione che illustra Steiner, nel suo *Dopo Babele*: “le frasi immaginarie” possono essere considerate “i centri generativi del discorso umano”<sup>104</sup>. Questa suggestione è seguita anche da Amalric, quando all’interno della sua analisi dell’immaginazione in Ricoeur, affermerà che “ciò che la poetica si sforza di pensare è, innanzitutto, l’aspetto produttivo del linguaggio, ovvero la sua spinta all’invenzione e alla creazione”<sup>105</sup>. Tale ipotesi viene giustificata a partire da una rilettura di Kant che Ricoeur mette in atto. Come cercheremo di dimostrare nel capitolo quarto, la concezione della metafora di Ricoeur è imprescindibile dalle riflessioni espresse da Kant nella *Critica della ragion pura*, in particolar modo, relativamente allo schematismo e all’immaginazione produttiva.

---

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 260

<sup>100</sup> *Ivi* p. 262

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 263

<sup>102</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, 1980

<sup>103</sup> *Cfr.* Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano, 2006

<sup>104</sup> G. Steiner, *Dopo Babele*, a cura di R. Bianchi, C. Béguin, Garzanti, Milano, 1992, p. 263

<sup>105</sup> J. L. Amalric, *Paul Ricoeur. L’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l’imagination*, Hermann Editions, Paris, 2013, p. 334

La metafora, come già emergeva in Aristotele, è, per Ricoeur, processo creativo di “innovazioni semantiche”<sup>106</sup>. La metafora è in grado di creare delle immagini. Se Frege e Russell avevano escluso la possibilità delle immagini di essere significanti di qualcosa, attraverso la distinzione tra senso logico e immagine psicologica, la metafora rinnova l’unione tra le due sfere poiché dà corpo al significato. Nella metafora viene a cadere la referenza, così come la intendeva Frege<sup>107</sup>, ovvero la verità come corrispondenza alla realtà data. Detto questo, è però innegabile che la finzione letteraria, così come avevamo notato per la pittura, riesce a raggiungere la realtà. Il mezzo, attraverso cui questo contatto con la realtà è reso possibile è offerto da un tipo di linguaggio che trascende quello ordinario, un tipo di referenza non legata agli oggetti manipolabili. Per comprendere il potere significante dell’immagine è necessario passare alla sfera del linguaggio. Questo è possibile attraverso lo studio della metafora, qualora questa venga intesa alla luce delle considerazioni espresse in *La metafora viva*.

La metafora è, dunque, da definirsi come una trasgressione che ha in sé il potere di produrre senso. “L’impertinenza predicativa (riferita all’intera frase, dunque, e non al singolo nome) è un modo per descrivere la produzione d’uno scontro tra campi semantici”<sup>108</sup> a cui rispondiamo con una nuova pertinenza predicativa (la metafora) che crea un’estensione del significato. “Solo se si riconoscerà la nuova pertinenza semantica operata dalla mutazione lessicale, sarà possibile arrivare ad una investigazione dei valori referenziali inediti connessi all’innovazione di senso, e così aprire la strada per un esame del valore euristico degli enunciati metaforici”<sup>109</sup>.

Ricoeur riprende uno dei punti d'arrivo della riflessione aristotelica affermando che la metafora è un processo in cui la distruzione di un ordine è *conditio sine qua non* per la costruzione di un altro. Scrive Ricoeur: “possiamo considerare il progetto poetico come un progetto di distruzione del mondo, nel senso utilizzato da Husserl, nel momento in cui fa della distruzione del mondo la prima pietra per la riduzione fenomenologica”<sup>110</sup>. La somiglianza è il mezzo che ci permette questa operazione, la somiglianza intesa come

---

<sup>106</sup> P. Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 129

<sup>107</sup> Cfr. D. Marconi, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Utet, Torino, 2008

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 130

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 207

<sup>110</sup> P. Ricoeur, *Parole et symbole*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 49, 1975, n. 1-2, p. 153

“funzione dell’uso bizzarro dei predicati. Questo consiste nell’acostamento che abolisce la distanza logica tra campi semantici, prima lontani, per ricucire lo scontro semantico che crea la scintilla del significato metaforico”<sup>111</sup>. Ne nasce un’assimilazione predicativa. Questa espressione merita di essere adeguatamente analizzata poiché con “assimilazione”, Ricoeur non intende indicare una similitudine passiva, ma un’operazione attiva; con “predicativa” intende indicare che tale processo è dipendente dalla copula “è”. La somiglianza nella differenza, di cui parlava Aristotele, si ritrova quando Ricoeur afferma che, nella metafora, l’impertinenza non è annullata dalla nuova pertinenza ma viene, anzi, sottolineata in maniera tale da rimanere percepibile e percepita.

La metafora viene definita come “evento” che si produce proprio in quel punto d’intersezione tra campi semantici diversi. L’unione di due sfere diverse provoca, come una reazione “chimica”, la creazione della metafora che, per noi, è la fonte dalla quale le parole ricevono il loro senso. La metafora è un “evento significante”<sup>112</sup>. L’evento della metafora è, tuttavia, ancora una volta, portatore d’un paradosso. Se, da una parte, si parla di evento poiché questo esiste solamente in quel contesto, dall’altra parte, questo evento è un medesimo che può essere ripetuto.

A questo punto della ricostruzione del pensiero di Ricoeur si rende nuovamente necessario un riferimento alla prima parte del nostro capitolo dedicata alla finzione e alla filosofia aristotelica. Infatti, nasce per Ricoeur la necessità di giustificare il potenziale creativo della metafora inerente alla realtà. La domanda alla base dell’analisi che stiamo portando avanti è: come fa la metafora, che è l’interazione di contesti diversi, interazione che nella realtà non si verifica e di cui, quindi, non possiamo avere immediata esperienza, avere un effetto creatore e informatore che non solo si rivolge alla realtà ma anche alla nostra stessa esistenza in quella realtà? Nasce qui la questione della referenza della metafora, che avevamo già affrontato in maniera generale a proposito della finzione. La risposta che Ricoeur offre a questa prende le mosse da Aristotele. Si avrà nuovamente a che fare con un circolo dicotomico. “È possibile che la referenza al reale quotidiano debba essere abolita perché possa essere liberato un altro

---

<sup>111</sup> P. Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 130

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 131

tipo di referenza ad altre dimensioni della realtà”<sup>113</sup>. Emerge qui il circolo: la distruzione di una referenza che Ricoeur chiamerà di primo grado, è condizione per la creazione di una “referenza *altra* e non *nulla*”<sup>114</sup>. Quel doppio binario che si era evidenziato in Aristotele, di distruzione-costruzione di senso, si ritrova interamente in questa analisi della finzione. “L’abolizione operata dalla finzione e dalla poesia è la condizione di possibilità affinché sia liberata una referenza di secondo grado, che raggiunge il mondo non più solamente al livello degli oggetti manipolabili, ma al livello che Husserl designava con la espressione *Lebenswelt* e Heidegger con quella di *essere-nel-mondo*”<sup>115</sup>. Seguendo le suggestioni di O. Abel<sup>116</sup>, possiamo affermare che la questione della referenza dà vita ad una dialettica di domanda-risposta. Una nuova domanda nasce da una risposta vecchia e il centro di entrambe è costituito dal medesimo “seme” che fa convivere in sé due mondi differenti. Questi due mondi vengono, come più volte detto, tenuti assieme in un medesimo enunciato in quella che Abel stesso chiamerà “impossibile possibilità”. Riprendendo le affermazioni presenti in *Tempo e racconto*, possiamo dire che più l’immaginazione devia dalla realtà linguistica e visiva, più si avvicina al cuore della realtà che non è il mondo degli oggetti manipolabili, ma quello in cui siamo nati e in cui dobbiamo orientarci progettando possibilità. La metafora implica l’emergere di una nuova dimensione dell’esperienza e della realtà. In questo sviluppo della sua teoria, Ricoeur cercherà, in primo luogo di dimostrare l’esistenza del legame metafora-realtà, in un secondo momento cercherà di comprendere in cosa si concretizzi tale rapporto. Scrive Ricoeur: “Il discorso poetico porta a livello del linguaggio degli aspetti, delle qualità, dei valori della realtà, che non emergono nel linguaggio meramente descrittivo e che non potrebbero esser detti se non grazie al complesso gioco interno all’enunciazione metaforica e la trasgressione regolata delle significazioni convenzionali delle nostre parole”<sup>117</sup>. La capacità euristica che si sviluppa dalla finzione si lega, inevitabilmente, ad un’idea di informazione che la metafora crea. Afferma Ricoeur che la metafora ci fornisce un *insight* che ci “dà informazioni e chiarimenti come

---

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 193

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 195

<sup>115</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all’azione*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1989, p. 219

<sup>116</sup> O. Abel, *La métaphore come réponse et question*, in *Le livre de travers; de l’exégèse biblique à l’anthropologie*, a cura di O. Abel e F. Smyth, Cerf, Paris, 1992

<sup>117</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 13

nessuna parafrasi saprebbe fare”<sup>118</sup>. È lecito, dunque, parlare di un potenziale cognitivo, frutto dell’operazione messa in atto dalla metafora, ma questo è possibile solo a patto di non considerare la metafora come puramente accessoria: “Ridurre la metafora ad ornamento secondario del discorso filosofico o a semplice allegoria, vuol dire dichiarare un’autosufficienza della ragione in rapporto all’immaginazione che è puramente illusoria e fittizia”<sup>119</sup>

Se, a partire da Aristotele, ripercorriamo le tappe di *Tempo e racconto*, possiamo notare che è il concetto di referenza (legato alla metafora o al racconto di finzione) a determinare il rapporto tra il linguaggio metaforico e la realtà. Pur essendo incentrato interamente sul tema del racconto di finzione, piuttosto che sulla metafora poetica, il testo presenta una spiegazione dei processi in atto anche nella metafora. Afferma, infatti, Ricoeur che “gli effetti di senso prodotti dalla metafora e dal racconto rivelano lo stesso fenomeno centrale di innovazione semantica”<sup>120</sup>. Mentre nella metafora il risultato di questa operazione è una nuova pertinenza semantica, nel caso del racconto il prodotto ottenuto è l’invenzione di un intrigo. Intrigo e pertinenza sono accomunate dall’essere la sintesi dell’eterogeneo. Infatti, come la metafora genera la collisione di contesti diversi, così l’intrigo prende insieme, integrandoli in una storia, eventi molteplici e differenti. Il doppio binario della distruzione-costruzione di senso, che abbiamo visto in Aristotele, si ritrova anche in questa teoria dell’intrigo, dal momento che Ricoeur definisce la *mimesis*, sempre intesa come processo, come scandita da tre momenti: pre-comprensione familiare, ingresso nella sfera della finzione, nuova configurazione dell’ordine pre-compreso dell’azione. Il racconto di finzione, sulla scorta del procedimento metaforico, permette di riconfigurare l’esperienza che noi abbiamo della realtà con un’attenzione particolare alla temporalità. Ciò che viene comunicato in un testo è il mondo del testo che l’opera stesa progetta e che ne costituisce l’orizzonte nel quale e dal quale possiamo essere trasformati. Non è un caso che Ricoeur parli in questa occasione di “orizzonte”. Ciò che egli ipotizza è proprio quell’operazione che H. G.

---

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 118

<sup>119</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L’enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 43

<sup>120</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*, Edition du Seuil, Paris, 1983, p. 11

Gadamer definiva “fusione d'orizzonti”<sup>121</sup>: un incontro di orizzonti diversi che non si concretizza mai in un inglobamento dell'uno nell'altro, ma sempre in una vicendevole trasformazione e adattamento dell'uno all'altro. Nelle opere di finzione c'è una dilatazione del nostro orizzonte d'esistenza. Il lettore subisce e partecipa attivamente di un mondo e di una temporalità che è proprio l'opera a dispiegare. I testi poetici (attraverso le metafore) e i racconti di finzione ci parlano del mondo reale ma non lo fanno in senso descrittivo. Quello che queste forme d'espressione rendono possibile è una referenza altra. Una referenza che, pur non essendo direttamente riscontrabile nella realtà empirica, rimanda a qualcosa di primordiale e che comporta una “dilatazione del nostro orizzonte d'esistenza”<sup>122</sup>. Riprendendo nuovamente la filosofia gadameriana, in particolare il concetto di “storia degli effetti”<sup>123</sup>, Ricoeur potrà affermare che il mondo è l'insieme delle referenze spalancate da tutti i testi che ho letto, interpretato e amato. Questo modo di interpretare il linguaggio apre a un'ermeneutica che non può più solo essere interpretazione dei testi ma che, partendo da questo studio, deve essere in grado di esplicitare il movimento del testo che dispiega il mondo. La finzione, quindi, finisce per essere caratterizzata, ancora una volta, come interdipendente rispetto alla realtà e alla nostra esistenza: interpretare è esplicitare il modo d'essere-nel-mondo dispiegato davanti al testo. Difatti, secondo Ricoeur, quando si interpreta, si rende a noi fruibile una parte di mondo reale in cui progettare un possibile. L'oggetto dell'interpretazione, quando si interpreta un testo, è quella che Ricoeur chiama “proposizione di mondo”<sup>124</sup>. La finzione ci apre sezioni della realtà a noi sconosciute. Riteniamo incredibilmente interessante considerare il potere del linguaggio di aprire e aprirci alla realtà. Si può allora correttamente affermare, come avevano intuito Goodman e Hesse, che la finzione porta con sé la possibilità di ridescrivere la realtà se, con Ricoeur, “la finzione è una dimensione fondamentale della referenza del testo [...], non di meno è anche una dimensione fondamentale della soggettività del lettore”<sup>125</sup>.

Il ragionamento appena illustrato sembra aprire le porte alla riflessione più precisa che Ricoeur fa del processo metaforico. Come si vedrà nello sviluppo delle linee di pensiero

---

<sup>121</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, 2001

<sup>122</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*, Edition du Seuil, Paris, 1983, p. 17

<sup>123</sup> *Ibidem*

<sup>124</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1989, p. 110

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 112

del filosofo francese, alcuni dei caratteri fondamentali insiti nel concetto di finzione si ritroveranno e concorreranno a rendere esplicita l'idea che Ricoeur ha della metafora.

Il punto di partenza è dato dal rifiuto di quella considerazione positivista che riserva la denotazione esclusivamente al linguaggio oggettivo (o, almeno, presunto) della scienza. Ciò che vuole dimostrare Ricoeur è che nel momento in cui liberiamo la metafora dal suo esser considerata la semplice sostituzione di una parola, essa diventa un fenomeno linguistico che trascende il linguaggio ordinario. Per questo Ricoeur può definirla intraducibile. L'innovazione semantica predicativa, espressa nella nuova pertinenza, è accompagnata da un'innovazione lessicale. Intendendo la metafora nel modo che stiamo provando ad esplicitare, nasce l'esigenza di "pensare ad un sistema di referenze *ad hoc* che comincia ad esistere con l'enunciato metaforico stesso"<sup>126</sup>. L'evento della metafora fa apparire dei valori fuori codice che la polisemia non riusciva a contenere. Per dimostrare questo, Ricoeur ricorre ad una riflessione di Hester che unisce, in una medesima operazione, la lettura e l'*epoché*<sup>127</sup>, così come illustrata nella filosofia di Husserl. La metafora comporta una sospensione della realtà naturale (data dall'*epoché* che nega all'icona la referenza all'empirico), che ci permette un'apertura attiva a un'esperienza più originaria. Il senso espresso nella metafora è iconico poiché si genera in immagini. Proprio il concetto di iconicità include al suo interno una doppia implicazione: da una parte, comporta sospensione e dall'altra, apertura all'immaginario che il senso stesso ha sprigionato. Aprendo il senso verso l'immaginario, ovvero verso ciò che non ha referenza col reale, dà accesso ad una dimensione di realtà non coincidente con quella naturale. "Nella poesia, l'apertura al testo è l'apertura all'immaginario"<sup>128</sup>. La referenza, giunti a questo livello ermeneutico, si indirizza a entità superiori a quelle della frase. La metafora implica che "il rapporto del senso con la referenza è sospeso"<sup>129</sup>. L'iconicità schiude un immaginario che è parte del gioco del linguaggio, si stabilisce un rapporto vicendevole tra linguaggio e immaginario in cui l'uno acquista potenzialità dall'altro. Infatti, scrive Ricoeur, cosa altro è il poeta, se non "un artigiano che suscita e modella l'immaginario per mezzo del solo gioco del

---

<sup>126</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 223

<sup>127</sup> Cfr. M. B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, Mouton Publishers, Cambridge, 1967

<sup>128</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 278

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 290

linguaggio”<sup>130</sup>? Abbiamo, dunque, a che fare con una denotazione di secondo grado, nata dalla sospensione di quella di primo. La metafora rende esplicito questo processo e rende evidente il carattere denotativo che, dunque, non viene più riservato esclusivamente al linguaggio scientifico. Come l’enunciato metaforico è quello che conquista il suo senso metaforico sulle rovine del senso letterale, così è anche quello che conquista il suo senso metaforico sulle rovine di quella che, per simmetria, possiamo chiamare la referenza letterale. Attraverso l’interpretazione, viene liberato, in questo secondo grado, “un modo più radicale di referenza, che è compito dell’ermeneutica esplicitare. La posta in gioco in tale esplicitazione è il senso delle parole realtà e verità”<sup>131</sup>. Queste parole si legano ad altre che scrive Ricoeur: “attraverso l’immaginario, essa [la metafora] apre il senso anche attraverso una dimensione di realtà che non coincide con ciò che il linguaggio ordinario intende col nome di realtà naturale”<sup>132</sup>. In questa affermazione risuona tutta la portata filosofica dell’operazione messa in atto da Ricoeur e che noi stiamo provando ad analizzare<sup>133</sup>. Il lavoro sulla metafora è il punto d’innesto per rimetter in discussione il rapporto dell’essere umano con la realtà entro cui vive e con la verità che a questa realtà deve corrispondere. Ricoeur afferma che una seconda referenza esiste: la poesia ci apre al mondo secondo una modalità immaginativa della finzione, una “referenza secondo modalità virtuale”<sup>134</sup>. La referenza diventa, per Ricoeur, un modo attraverso cui attraversare più possibili, più mondi, per cercare di designare la totalità delle esperienze reali. Il concetto che permette a Ricoeur di dimostrare la referenza virtuale è un concetto cardine della filosofia di N. Frye, il *mood*<sup>135</sup>. Con questa espressione Frye, indica uno stato d’animo che si prova dinanzi alla lettura di un testo poetico. Il *mood* viene considerato, da Frye prima e da Ricoeur poi, una maniera di radicarsi nella realtà. L’innegabile esistenza del *mood* dovrebbe portarci a considerare altrettanto innegabile l’esistenza di un fattore denotativo anche in un linguaggio lontano da quello scientifico. “La torsione del senso letterale delle parole apre

---

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 280

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 301

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 279

<sup>133</sup> Sulla capacità dell’immaginazione di rivolgersi verso ciò che (ancora) non è reale, riteniamo interessante fare riferimento anche a: J. P. Sartre, *L’imaginaire*, Gallimard, Paris, 1986. Infatti, in questa opera all’immaginazione viene riconosciuta la capacità di trascendere la realtà e, in questo stato di sospensione nei confronti di essa, di elaborare una realtà altra.

<sup>134</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 301

<sup>135</sup> N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, 2000

ad un'innovazione di senso che costituisce la metafora viva che suscita una nuova prospettiva referenziale"<sup>136</sup>. Il concetto di *mood* si lega perfettamente a quello di icona che ha la prerogativa di fondere senso e sensibile e la filosofia di Kant sarà il ponte che permetterà questo collegamento. Seguendo Goodman, possiamo dire che i *sensa* (suoni, immagini, sentimenti) che accompagnano la lettura di una metafora sono delle rappresentazioni e, in quanto tali, godono dello stesso carattere di realtà dei tratti descrittivi del linguaggio scientifico. I *sensa*, prima di appartenere al soggetto, appartengono alle cose che costituiscono la realtà. Parlare di gradi di referenza rimanda inevitabilmente alla riflessione che Ricoeur porta avanti in *Tempo e racconto* a proposito della *mimesis* aristotelica. Ricoeur distingue tre livelli di *mimesis* all'interno della costruzione dell'intrigo. Crediamo possa essere interessante analizzare questi passaggi perché, come si è detto, il processo messo in moto dall'intrigo è speculare a quello proprio della metafora e, soprattutto, perché l'analisi ci permette il passaggio dalla dimostrazione dell'esistenza di un rapporto finzione-realtà, all'esplicitazione del meccanismo attraverso cui questo rapporto prende forma. L'operazione che Ricoeur vuole dimostrare si realizza in tre momenti, che corrispondono a tre tipi di *mimesis* che prendono forma all'interno del racconto di finzione e che sono segnati dal rapporto che si gioca sull'idea di temporalità del testo e della vita. L'obiettivo di Ricoeur è quello di dimostrare l'esistenza di una consequenzialità tra il racconto di finzione e le azioni che noi compiamo nella realtà: "È compito dell'ermeneutica ricostruire la totalità delle operazioni grazie alle quali un'opera si eleva sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire per essere data dall'autore ad un lettore che la riceve e in tal modo muta il suo agire"<sup>137</sup>. Viene così postulata la possibile esistenza di effetti reali provocati da strumenti finzionali, effetti che contribuiranno a creare la nozione di verità metaforica. Le tre tappe che scandiscono il processo segnano il percorso da un tempo prefigurato (*mimesis* I) ad un tempo rfigurato (*mimesis* III), attraverso la mediazione di un tempo configurato (*mimesis* II). Mentre *mimesis* I rappresenta il discorso ordinario della prefigurazione, *mimesis* II implica l'aprirsi di uno iato, ovvero la scoperta della possibilità che viene ricoperta dalla rfigurazione del reale di *mimesis* III. Come si può notare, in questo caso,

---

<sup>136</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 303

<sup>137</sup> P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1983, p. 92

assistiamo ad un processo di ridescrizione della temporalità che apre le porte alla ridescrizione della realtà ad opera della metafora.

Goodman si concentra su un'operazione simile a quella appena esposta, affermando che i sistemi simbolici fanno e rifanno il mondo: "si riorganizza il mondo in termini di opere e le opere in termini di mondo"<sup>138</sup>. Se, sulla scorta di Goodman, possiamo affermare che i nostri sistemi simbolici rifanno la realtà, la rappresentazione, che rende possibile questa attività, è uno dei "modi attraverso cui la natura diventa prodotto [...] del discorso"<sup>139</sup>. Viene qui esplicitato, in tutta la sua forza, l'intento della riflessione che stiamo provando a ricostruire. Noi viviamo in una realtà che è opera del linguaggio. La metafora e, in generale, la finzione sono il mezzo privilegiato attraverso cui si realizza questo fenomeno poetico. Il presupposto alla base di ciò è rappresentato dal fatto che la realtà a cui Ricoeur (e Hesse) fanno riferimento non coincide con quella oggettiva fuori di noi, ma con un "modello" di realtà che noi costruiamo e all'interno del quale viviamo. Una realtà "non comportante fatti, ma come insieme di possibilità impossibili che noi stessi possiamo sviluppare abitando questo mondo"<sup>140</sup>. Tale modello di realtà non corrisponderà mai pienamente alla realtà oggettiva poiché siamo impossibilitati a realizzare una descrizione perfetta di questa.

Seguendo le indicazioni di R. Messori, possiamo affermare che, in linea con il pensiero di Black, "la metafora non aggiunge nulla alla descrizione della realtà essa, in compenso, incrementa i nostri modi di sentire"<sup>141</sup> e ci spinge, dunque, a ricercare quel "pensare di più" che costituirà il punto di arrivo dell'analisi della metafora in Ricoeur. Sarà ancora Abel<sup>142</sup> a presentare un'analisi quasi "scientifica" della metafora quando dirà che il potenziale cognitivo di questa si gioca proprio sulla verifica della compostibilità, nel mondo reale, dei due mondi che la metafora ci presenta. L'analisi che porta avanti M. Hesse parte proprio da questo presupposto. George Steiner ha affermato in maniera ancora più potente questo potere del linguaggio: "*Il linguaggio è lo strumento principale*

---

<sup>138</sup> N. Goodman, *Languages of Art*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1976, p. 27

<sup>139</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 307

<sup>140</sup> P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma, 2006 p. 95

<sup>141</sup> R. Messori, introduzione a Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di estetica, Palermo, 2002, p. 27

<sup>142</sup> O. Abel, *La métaphore come réponse et question*, in *Le livre de travers; de l'exégèse biblique à l'anthropologie*, a cura di O. Abel e F. Smyth, Cerf, Paris, 1992

del rifiuto dell'uomo di accettare il mondo com'è. Senza tale rifiuto, senza l'ininterrotta generazione da parte della mente di 'anti-mondi' – una generazione inseparabile dalla grammatica delle forme ottative e controfattuali – noi saremmo imprigionati per sempre nel presente”<sup>143</sup>. Afferma ancora Goodman, gettando un ponte tra il linguaggio di carattere scientifico e quello poetico: “Rappresentazione o descrizione, [...], sono adatte a fare o a segnare delle connessioni, ad analizzare degli oggetti, in una parola a riorganizzare il mondo”<sup>144</sup>. Può, allora, la non corrispondenza alla realtà, esplicitata nel linguaggio, essere considerata come strumento indispensabile all'essere umano? Secondo noi, la risposta è affermativa ed è questo che vorremmo fare emergere con la seguente esposizione. Il compito che questo scritto si assume esplicitamente è quello di far notare che la metafora e il modello scientifico si riferiscono alla realtà e di evidenziare la necessità della non-corrispondenza immediata alla realtà per l'esistenza umana e il progresso della sua conoscenza.

La metafora è l'applicazione di un'etichetta consueta ad un oggetto nuovo che, dapprima oppone resistenza, poi cede. Le qualità poetiche trasferite “incrementano la configurazione del mondo”<sup>145</sup>. La realtà non è qualcosa che il linguaggio cerca di cogliere passivamente, questa, divenuta parola nel linguaggio, è l'unione di manifestazione e creazione operata dalla lingua stessa. Il *medium* attraverso cui viene resa la ridescrizione della realtà, ad opera del processo metaforico, è dato dalla “creazione della finzione euristica”<sup>146</sup>. Il *mood*, di cui aveva parlato N. Frye, è l'ipotetico creato dalla poesia e ricopre lo stesso ruolo del modello nella scienza: permette quello che Wittgenstein chiama il “vedere come”<sup>147</sup>. Il “vedere come è il modo nel quale viene realizzato l'immaginario”<sup>148</sup>, di cui si trattava a proposito dell'icona. Esso salda senso e immagine, *tenor* e *vehicle*, attraverso un processo di selezione di alcuni dei sensi possibili e l'esplicitazione di una somiglianza tra senso e immaginazione, somiglianza che è il “vedere come” stesso a creare. Attraverso il “vedere come” diventa possibile formarsi un'immagine, poiché questa operazione “non consiste nel formarsi una

---

<sup>143</sup> G. Steiner, *Dopo Babele*, a cura di R. Bianchi, C. Béguin, Garzanti, Milano, 1992, p. 266

<sup>144</sup> N. Goodman, *Languages of Art*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1976, p. 125

<sup>145</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 314

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 315

<sup>147</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2009

<sup>148</sup> M. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, Mouton, La Haye, 1967, p. 21

rappresentazione mentale, ma nel leggere, attraverso l'icona della relazione, la relazione stessa"<sup>149</sup>. L'operazione appena descritta è perfettamente compatibile con la concezione della metafora che Ricoeur ha promosso, una concezione legata all'interazione e alla tensione: "Vedere X come Y comporta il giudizio: X non è Y"<sup>150</sup>. Attraverso il "vedere come", viene messa in atto una ridefinizione lirica della realtà. Questa ridefinizione, nel caso della poesia, prende le mosse dalla "creazione di una finzione affettiva"<sup>151</sup> che permette la *mimesis* del lettore e dunque la scoperta di quella porzione di mondo, fino ad allora nascosta. La tensione che la metafora mette in atto fa sì che il nostro modo di vedere e concepire la realtà risenta di quell'associazione "azzardata" che la metafora ha messo in campo. Ricoeur esprime in maniera decisiva questa considerazione affermando che "il verbo poetico <<schematizza>> in maniera metaforica i sentimenti figurando delle <<testure>> del mondo [...] che divengono i veri ritratti della nostra vita interiore"<sup>152</sup>. È dunque la *mimesis* a rendere possibile la ridefinizione operata dalla finzione.

Lo studio con cui Ricoeur chiude *La metafora viva* è quello che gli permette di instaurare la connessione tra ontologia e linguaggio. Con le parole di Ricoeur, il suo obiettivo è quello di "proporre una interpretazione dell'ontologia implicita nei postulati della referenza metaforica"<sup>153</sup>, attraverso uno studio sulle sfere di discorso. La posta in gioco è relativa al rapporto che noi possiamo istituire con la realtà. "È possibile far vedere, da un lato che il discorso speculativo trova la sua *possibilità* nel dinamismo semantico dell'enunciazione metaforica, e dall'altro che il discorso speculativo ha al suo proprio interno la sua *necessità*, nella messa in atto delle possibilità di articolazione concettuale"<sup>154</sup>. Scrive Amalric: "La metafora è una creazione linguistica che possiede una portata ontologica reale. Ed è precisamente questo tenore ontologico degli enunciati metaforici che alimenta e irriga i concetti filosofici"<sup>155</sup>. Questo legame tra metafora e ontologia si dà solo qualora si riconosca che questi due aspetti costituiscono

---

<sup>149</sup> P. Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 133

<sup>150</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 283

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 323

<sup>152</sup> *Ibidem*

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 391

<sup>154</sup> *Ibidem*

<sup>155</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p.

due sfere di discorso differenti, per attraversare le quali si deve attuare un'operazione di *epoché*, come quella più su descritta. Ricoeur vuole mostrare che ad ogni incremento sul piano del significato corrisponde un incremento di senso e di referenza. La teoria delle sfere di discorso si esplicita, in Ricoeur, in questo modo: "considerare l'universo del discorso come messo in movimento da un gioco di attrazioni e di repulsioni che mettono continuamente in posizione di interazione e di intersezione degli ambiti i cui centri di organizzazione sono decentrati gli uni in rapporto agli altri, senza che mai questo gioco si plachi in un sapere assoluto che ne assimili le tensioni"<sup>156</sup>.

Questa è l'idea di linguaggio che ha Ricoeur, un linguaggio visto come sistema in eterna espansione, mai determinato, sempre suscettibile di essere esteso e di avvicinarsi a nuovi aspetti della realtà. Questa idea del linguaggio viene benissimo riassunta dalla metafora, la quale presenta proprio questo carattere di innovazione sempre possibile, di senso mai definito una volta per tutte: "la metafora è il luogo del linguaggio ove comprendiamo che cosa è una parola vivente"<sup>157</sup>. Per questo Ricoeur potrà sostenere che esiste un legame proprio tra discorso speculativo e discorso metaforico e un tale rapporto "trova la sua espressione nello stesso processo dell'interpretazione"<sup>158</sup>. L'interpretazione si trova, dunque, a mediare tra il concetto speculativo e il dinamismo proprio della metafora. Ne nasce una dinamica, ancora una volta, tensiva che crea una bi-direzionalità dell'interpretazione rivolta, da una parte, a fissare per mezzo del concetto e, dall'altra, a salvaguardare il dinamismo. Si genererà, in tal modo, una tendenza a comprendere il concetto e, allo stesso tempo, a superarlo, a pensare oltre il concetto stesso (con una dinamica che riprende l'operazione dell'immaginazione in Kant). Per questo Ricoeur scriverà: "La metafora è viva per il fatto che iscrive lo slancio dell'immaginazione in un <<pensare di più>> a livello del concetto". Il pensiero speculativo, allora, viene spinto ad assumere quella referenza sdoppiata e ambigua che è propria della metafora su di sé. Questo si serve della metafora, cerca di far sua quella dinamicità del linguaggio che lo rende un sistema sempre in espansione. Dice bene, dunque, Amalric quando afferma che, per Ricoeur, "la filosofia può inventare delle

---

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 399

<sup>157</sup> P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma, 2006, p. 99

<sup>158</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 399

metafore vive per rendere dinamico e rinnovare il pensiero speculativo”<sup>159</sup>. Ma, applicata al pensiero speculativo, la referenza sdoppiata si esplicita, prima, in una “istanza critica, rivolta al nostro concetto convenzionale di realtà”<sup>160</sup>; in secondo luogo, come ridecrizione, accesso ad una referenza di secondo grado che si scopre e si crea, allo stesso tempo. “Spezzare il mondo dell’oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza ad un mondo che noi abitiamo”<sup>161</sup>, un mondo primordiale rispetto a quello della referenza di primo grado.

Giunto a questo punto dell’analisi, Ricoeur può finalmente introdurre il concetto di “verità metaforica”, intendendo con questa “l’intenzione <<realistica>> che è propria del potere di ridecrizione del linguaggio poetico”<sup>162</sup>. Ma, se è di esistenza che si sta parlando, è forse proprio nella copula presente in ogni enunciato metaforico (X è come Y) che si deve rintracciare la tensione produttiva, che Ricoeur aveva ipotizzato già nella prima parte. Analizzare la copula per giungere a una ridecrizione che passi per la predicazione, questa diventa la posta dell’analisi di Ricoeur. L’intenzione di Ricoeur ora è quella di tenere assieme la ridecrizione resa possibile dal “vedere come” (proprio della filosofia di Wittgenstein) e il riferimento al reale esistente, per mezzo della copula “è”. Nel rapporto tra questi si gioca la potenzialità, insita al linguaggio metaforico, di non essere solo un ornamento retorico, come era stata considerata per lungo tempo. Ancora una volta, il filosofo francese si serve, per raggiungere l’obiettivo, di un circolo ermeneutico fondato su una dicotomia. La relazione predicativa espressa dalla copula implica una doppia concezione della stessa; una contraddizione che si gioca nello stesso termine e nello stesso istante. La copula si fonda sulla dicotomia: è/non è. La copula positiva (“è”) garantisce il passaggio dal poetico all’ontologico, radica gli effetti della metafora all’interno della realtà. La concezione negativa (“non è”) ne segna invece l’aspetto critico di rifiuto della verità convenzionale, di quel mondo di cui dovremmo accontentarci, per dirlo con le parole già citate di Steiner. “Non v’è altro modo di riconoscere la nozione di verità metaforica che quello di comprendere la portata critica

---

<sup>159</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L’enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p.

39

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 413

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 405

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 325

del <<non è>> (letteralmente) nella forza ontologica dell'<<è>> (metaforicamente)"<sup>163</sup>. Emerge in tutta la sua importanza la tensione inevitabile che si gioca all'interno della metafora tra il medesimo e l'altro. Scrive Greisch: "l'esistenza di una <<verità metaforica>> sui generis, che ci permette di comprendere altrimenti e più profondamente il reale, che ci spinge a pensare il mondo come un <<mondo abitabile>>. L'ontologia (la posta della <<verità metaforica>> veicolata attraverso <<l'essere come>>) si rivela inseparabile da una fenomenologia che si focalizzi sul fenomeno dell'abitare il mondo"<sup>164</sup>.

È così raggiunto il progetto che avevamo già visto delinarsi a partire dallo studio della fenomenologia ermeneutica. Dalla considerazione della copula sdoppiata emerge la metafora come giocata sull' "essere-come" (X è come Y. X è/non è come Y). Assistiamo così ad un'operazione filosofica per mezzo della quale viene modificata la funzione referenziale della copula. Ci si può, allora, chiedere: "la tensione che modifica la copula nella sua funzione relazionale non modifica forse anche la copula nella sua funzione essenziale? Questo interrogativo rappresenta la posta in gioco nella nozione di verità metaforica"<sup>165</sup>. È proprio sul concetto di verità metaforica che si gioca l'esistenza o meno di tutto ciò che fino ad ora si è cercato di dimostrare, è su questo che si gioca il significato dei concetti di realtà e verità (legati al linguaggio). Afferma Ricoeur, che è l'esperienza stessa che cerca di esprimersi secondo metafore. La metafora iscrive lo slancio dell'immaginazione in un'attività che spinge ad un "pensare di più" a livello concettuale. La metafora guida la nostra ricerca della scoperta della verità/delle verità all'interno della realtà. La ridefinizione messa in atto dalla finzione euristica che apre alla referenza di secondo grado ci pone di fronte a una nuova concezione di verità che non è più la verità-verificazione della realtà convenzionale propria della logica. La finzione euristica apre alla scoperta e alla manifestazione delle "strutture profonde della vita umana che non appaiono nelle classificazioni del linguaggio scientifico"<sup>166</sup>. Come afferma, ancora una volta, Steiner: "i parametri sono troppo numerosi, le possibilità di

---

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 335

<sup>164</sup> J. Greisch, *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*, Editions Jérôme Millon, Paris, 2001, p. 21

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 327

<sup>166</sup> P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma, 2006 p. 85

ordine accettabile troppo instabili e locali”<sup>167</sup> per essere espressi tutti in una logica definitiva. Il *mood* non è meno ontologico della rappresentazione, una forma di verità legata alla metaforicità del linguaggio esiste, come esiste quel “mondo pre-oggettivo nel quale siamo radicati e nel quale progettiamo i nostri possibili più propri”<sup>168</sup> ed è la metafora a dischiuderci questo mondo. La verità, dunque, di cui Ricoeur ha ricavato le proprietà, è la verità tensionale che si gioca tra appartenenza (resa possibile dal discorso poetico e attraverso cui l’essere umano viene compreso nel discorso e il discorso nell’essere) e distanziamento (costitutivo dell’istanza critica che apre al pensiero speculativo). Il distanziamento nel linguaggio non si dà mai se non come primo stadio di una appartenenza che, proprio grazie al linguaggio, si scopre o si ricostruisce. L’appartenenza non può prescindere, in alcun modo, da un’istanza critica nei suoi confronti. Si genera in tal modo un circolo ermeneutico inesauribile che caratterizza il linguaggio come dinamico e in continua espansione.

La metafora nasce dall’interazione, dal “tenere assieme sullo stesso piano, quello della predicazione, i due stadi del processo, la posizione e la riduzione dello scarto”<sup>169</sup>, in tal modo “il poeta produce senso”<sup>170</sup>.

### 3.3.4 Galileo e il libro della natura

Per cercare di comprendere in che modo agisca la metafora, riteniamo possa rivelarsi utile e interessante analizzarne direttamente una. La metafora che intendiamo studiare è una delle più famose della storia del pensiero, non è propriamente una metafora poetica ma è caratterizzata, a nostro parere, da tutte quelle proprietà che abbiamo riferito alla metafora nel nostro studio su Ricoeur. La metafora è quella del libro della natura esposta da Galileo Galilei. Abbiamo scelto di trattare di una sua metafora perché, come vedremo più avanti, sarà sempre suo il modello che considereremo come esemplare e paradigmatico nel secondo capitolo. Scrive Galileo ne *Il saggiaiore*: “La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a

---

<sup>167</sup> G. Steiner, *Dopo Babele*, a cura di R. Bianchi, C. Béguin, Garzanti, Milano, 1992, p. 265

<sup>168</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 387

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 207

<sup>170</sup> *Ibidem*

gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscere i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola"<sup>171</sup>. Partendo da questo passo, possiamo evidenziare come la metafora esplicita che definisce la natura come un libro contenga al suo interno tutta la potenzialità del processo che abbiamo messo in luce nel capitolo. Difatti, innanzitutto l'affermazione di Galileo consta di un'associazione apparentemente inadeguata: paragona la natura, in tutta la sua grandezza e potenza, a un libro stampato. Non si tratta, evidentemente, di una sostituzione della parola "natura" con quella "libro". Ciò a cui assistiamo è un processo attraverso cui due contesti diversi vengono affiancati, le parole non significano solo loro stesse ma hanno tutto un portato contestuale che le caratterizza e che viene messo in gioco all'interno del luogo metaforico. La natura viene vista e studiata attraverso la lente del libro. Così come il libro ha come caratteristica primaria quello di poter essere letto, così la natura, qualora si comprendano i caratteri matematici che ne costituiscono l'alfabeto, è un testo che aspetta solo di esser letto. Risulta, a nostro parere, evidente già in questa fase come la potenzialità metaforica, pur innestandosi in un meccanismo di natura linguistica, possieda delle potenzialità che sono in grado di trascendere questa. Gli effetti della metafora galileiana si ripercuotono all'interno della riflessione scientifica: naturalmente, nessuno scienziato penserà che la natura sia un libro in senso stretto, ma è lecito sottolineare che l'idea di una natura comprensibile a partire dalla matematica, un'idea di natura che agisce e che si può comprendere a partire dall'analisi matematica, abbia influenzato fortemente (e continua tutt'ora in alcuni casi a influenzare) la riflessione scientifica. Molte sono state, è innegabile, le porzioni di reale (relative alla fisica) che ci sono state rilevate proprio da una riflessione matematica, da un modo di pensare che, si potrebbe dire, è stato lanciato proprio da questa metafora galileiana.

La ricostruzione dell'argomentazione di Ricoeur ci ha condotto a una nuova concezione della metafora. In particolare, l'operazione metaforica, ormai sganciata da quel pensiero che la considerava un mero esercizio di stile, sembra possedere delle potenzialità che, uscendo dall'ambito del linguaggio, finiscono per determinare la nostra conoscenza -

---

<sup>171</sup> G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 38

grazie a un potenziale informativo, riconosciuto sin dagli albori dell'analisi sulla metafora -, la nostra esistenza - per via della possibilità che ci vien data di testare le nostre possibilità nella realtà - e la stessa realtà entro cui viviamo - offrendoci un diverso modo di intendere il concetto di referenza e aprendoci a nuove realtà che iniziano a esistere proprio dal momento in cui si svolge un lavoro di analisi sull'operazione linguistica che la metafora mette in atto. Se, come abbiamo visto, questo è possibile a partire dalla poesia, rimane da comprendere se un tale modo di concepire il linguaggio possa anche coinvolgere delle sfere differenti da quella poetica. Questa possibilità verrà analizzata nell'ambito scientifico. Infatti, vorremmo comprendere se le potenzialità del "linguaggio in festa" possano essere traslate nel campo scientifico che incentra la sua attività proprio sulla conoscenza che noi abbiamo della realtà e la cui concezione, come dimostrato, può essere modificata dal linguaggio.

## 4

### IL MODELLO SCIENTIFICO

“Galileo meriterebbe di essere famoso  
come felice inventore di metafore fantasiose  
quanto lo è come rigoroso ragionatore scientifico”  
(I. Calvino, *La penna in prima persona*)

Se, da un lato, la ricostruzione del pensiero di M. Black ci ha invitato a comprendere in cosa consistesse il processo metaforico, dall'altro, ci ha spinto ad analizzare in che modo si definisca il concetto di modello scientifico e a rintracciare quello che può essere il meccanismo di pensiero dal quale il modello stesso si produce.

Sembra banale sottolineare che, in maniera speculare al caso della metafora, parlare di modello nella scienza comporterebbe un'analisi dell'intera storia della stessa o, almeno, di quelle visioni della scienza che hanno riconosciuto nel ricorso al modello una necessità per il suo progresso e il suo sviluppo. Questo ci sarà impossibile, ma cercheremo comunque di comprendere cosa si debba intendere quando si parla di modello nella scienza, in che modo lo si utilizzi e, soprattutto, che legame presenta questo con la metafora. Cercheremo, infine, di dimostrare come l'utilizzo dei modelli all'interno di una teoria scientifica finisca per imporre una determinata idea di scienza e, dunque, di realtà a cui questa scienza sarebbe rivolta.

La definizione del concetto di modello appare un obiettivo piuttosto ostico da raggiungere ma, nonostante ciò, risulta essere necessaria per comprendere e analizzare i fondamenti epistemologici e metodologici della ricerca scientifica.

Per affrontare nella maniera più lineare il tema e, in qualche modo, circoscriverlo cercheremo, dapprima, di analizzare il punto di vista di alcuni epistemologi che hanno considerato il concetto di modello come un concetto essenziale per la scienza; dopo di ciò, introdurremo la riflessione della seconda autrice che compone il nostro schema argomentativo, ovvero M. Hesse. Si cercherà, in prima istanza, di descrivere cosa ella intenda per modello scientifico: come nasce e come funziona. In seguito, cercheremo di comprendere come l'introduzione di modello cambi l'idea stessa di

scienza e proveremo, dunque, a comprendere quali modifiche al concetto di scienza vengano apportate dall'intrusione del nuovo elemento. Si cercherà, inoltre, di dimostrare come la filosofia di Hesse risulti essere speculare o debitrice a quella di H. Vaihinger.

#### 4.1 UN NUOVO ELEMENTO NELLA SCIENZA

Il punto di partenza per analizzare i modelli è dato dalla comprensione di ciò che si intende per teoria scientifica. Seguendo Boniolo, possiamo definire le teorie scientifiche come delle rappresentazioni ipotetiche del mondo (*Bilder*) create dal soggetto secondo certe regole per orientarsi nel mondo intellettualmente. La rappresentazione è, dunque, una costruzione che risulta possibile in un dato linguaggio e che presenta in modo oggettivo e ipotetico le relazioni e gli elementi del mondo al fine di conoscerlo e viverci.

Tale interpretazione del concetto di teoria scientifica viene rafforzata dalle affermazioni di due epistemologi illustri, quali Boltzmann e Hertz. Il primo, infatti, afferma che la teoria fisica non è né la descrizione vera del mondo, né la meglio approssimata, bensì una “rappresentazione che, ora come ora, permette di rendere conto, nel modo più uniforme e comprensivo, della totalità dei fenomeni”<sup>1</sup>. Un punto di vista simile a questo è espresso da H. R. Hertz che affermerà che “costruiamo per noi stessi rappresentazioni o simboli degli oggetti esterni”<sup>2</sup>.

Afferma Boniolo che ogni teoria scientifica è una rappresentazione del mondo che si basa su principi ipotetici empiricamente controllabili. Ogni teoria è, inoltre, inscindibile da una filosofia personale che, oltre a dare senso al mondo rappresentato e alla rappresentazione, impone le regole logiche che codificano le relazioni fra le proposizioni dei due livelli. Le teorie, in ogni caso,

---

<sup>1</sup> L. Boltzmann, *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, Reidel, Dordrecht, 1974, p. 83

<sup>2</sup> H. R. Hertz, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*, Bibliobazaar, Charleston, 2009, p. 1

devono avere tre requisiti: devono soddisfare il requisito di permissibilità, secondo cui vi deve essere coerenza tra proposizioni delle rappresentazioni e leggi del pensiero; devono soddisfare il requisito della correttezza empirica e non devono, dunque, contraddire le evidenze empiriche; devono soddisfare il requisito di appropriatezza, ovvero devono cogliere il maggior numero di relazioni essenziali (per essere il più possibile distinta) e contenere il minor numero di relazioni superflue (per essere il più possibile semplice).

Con il concetto di correttezza empirica si allude alla classe delle teorie sottodeterminate, ovvero di quell'insieme di teorie che rendono conto del medesimo ambito empirico. Per ridurre la sottodeterminazione, che col proliferare delle teorie corrette (in senso forte o debole) potrebbe causare una situazione di caos in campo scientifico, risulta necessario ricorrere a dei criteri extra-empirici ed extra-teorici che vadano oltre il campo occupato tradizionalmente dalla riflessione scientifica. Entra qui in campo il terzo presupposto delle teorie scientifiche, l'appropriatezza. Secondo Boniolo, è nelle filosofie personali (che permettono una rappresentazione doxastica del mondo e la produzione di proposizioni che offrono un'interpretazione doxastica delle teorie con aspetto valutativo/esistenziale) che risulta possibile trovare i criteri per comprendere la distinzione e la semplicità. Il problema della sottodeterminazione si può risolvere solo in base ai presupposti metafisici ed epistemologici delle filosofie personali. L'idea di teoria scientifica che emerge, dunque, da queste considerazioni, lungi dal considerare la scienza come un monolite oggettivo costruito attraverso argomentazioni logiche corrette e impermeabile a ciò che logico non è, propone una scienza che sia in grado non di dire ciò che la realtà è, ma capace di creare delle rappresentazioni della realtà stessa che, in quel momento, sembrano adattarsi alla sfera empirica e per arrivare a tale rappresentazione la condizione è data dall'utilizzo di strumenti che esulano dalla scienza, per così dire, tradizionale.

Se è, dunque, di rappresentazioni scientifiche del mondo che si tratta, si deve anche riconoscere, secondo Boniolo, che queste non possono in alcun modo prescindere da un aspetto finzionale, da un ricorso a strumenti e riferimenti non direttamente legati alla realtà empirica. Proprio all'interno di un tale contesto, per poter sopperire a questa necessità, entrano in gioco i modelli nel discorso scientifico. Già in queste prime considerazioni si può notare come il principio alla base del modello scientifico sia lo stesso che ci aveva spinto allo studio della creazione metaforica, ovvero il riconoscere come necessario il ricorso ad artifici non direttamente connessi alla realtà empirica per generare una maggiore comprensione della realtà empirica stessa. Come cercheremo di

dimostrare più avanti, le somiglianze tra modello e metafora non si limitano all'obiettivo di entrambi ma concernono anche il processo attraverso cui questi sono prodotti.

I modelli sono, per Boniolo, "ciò che considero offrire rappresentazioni scientifiche finzionali del mondo"<sup>3</sup>. Egli ne distingue tre tipi: il modello ideal-tipico, le cui relazioni strutturali e/o funzionali sono qualcosa a cui tendere; il modello riproduttivo, le cui relazioni sono qualcosa da riprodursi; il modello in cui le relazioni stanno per le relazioni di qualcos'altro.

Afferma, successivamente, Boniolo che la scienza si avvale di due strumenti per produrre conoscenza, entrambi creatori di rappresentazioni scientifiche: la teoria e il modello<sup>4</sup>. Se la teoria viene indicata come "riproduzione di certe ipotetiche relazioni sussistenti fra i dati empirici fatta al fine di permettere una loro comprensione globale e previsione, nonché una possibile previsione futura"<sup>5</sup> e che, per far questo, deve rispettare i tre criteri che abbiamo indicato più avanti; il modello è, invece, quella rappresentazione particolare che permette di affrontare, o affrontare meglio, un ambito. Il modello si situa a metà strada tra la rappresentazione doxastica delle filosofie personali e la rappresentazione scientifica ipotetica e in tal modo fornisce una "*rappresentazione scientifica finzionale*"<sup>6</sup>. Da qui si genererà un nuovo modello di scienza che potrebbe essere ben riassunto nella riflessione di H. Vahinger e che proveremo a delineare più avanti. Per Vahinger, infatti, il soggetto conoscente costruisce, per poter comprendere, delle rappresentazioni che sono, talvolta, totalmente differenti da come è il mondo ma che ci permettono di orientarci nel mondo stesso. Come si può notare, ritorna un altro tema su cui ci eravamo concentrati nella parte relativa alla metafora dal momento che, anche in quel caso, la metafora altro non era che una bussola per potersi orientare nella realtà. Il rapporto che si istituisce tra teoria e modello ci permette di produrre conoscenza in ambito scientifico. Boniolo ci fornisce uno schema del prodursi di questa mutua collaborazione affermando che le teorie scientifiche, che sono rappresentazioni congetturali, ci permettono, da una parte, di organizzare in modo generale, astratto e formale i fatti empirici che già conosciamo e di predire fatti nuovi (aspetto nomologico); dall'altra, di dare significato conoscitivo ai vecchi e ai nuovi fatti empirici (aspetto trascendentale). Tali teorie empiriche, però, necessitano di un ricorso ai modelli scientifici

---

<sup>3</sup> G. Boniolo, *Metodo e rappresentazione del mondo. Per un'altra filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano, 1999, p. 129

<sup>4</sup> Sul concetto di modello scientifico e la sua applicabilità: C. G Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, London, 1965

<sup>5</sup> G. Boniolo, *Metodo e rappresentazione del mondo. Per un'altra filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano, 1999, p. 120

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 131

e questo accade per tre ragioni: in primo luogo, perché i modelli ci permettono di considerare solo quegli aspetti della teoria utili a trattarla, in tal caso si parla di modelli particolarizzanti (sottolineiamo come ci sia qui il ritorno del criterio di selezione, già presente nella metafora); in secondo luogo, perché il problema può essere troppo complesso se affrontato direttamente e questo ci impone una sostituzione della teoria con un modello (modello sostituyente); in ultimo luogo, perché può capitare che ci siano fatti che non possono essere organizzati da nessuna teoria, questo ci impone di uscire dall'ambito della teoria stessa per costruire una struttura formale funzionale altra tale da permetterci di raggiungere il medesimo obiettivo (modello fenomenologico). In tutti questi casi, le finzioni sono delle congetture per mezzo delle quali risolvere un problema specifico a livello pratico, non vi è un fine teorico. Boniolo, sulla scorta di Vahinger, ipotizza dunque che lo scienziato che si trova a doversi confrontare con un determinato problema necessiti, per lavorare, di un principio euristico che Boniolo chiama "*principio della funzionale separabilità del mondo*"<sup>7</sup> che tocca proprio la costruzione dei modelli e non si riferisce direttamente alla realtà (pur mantenendo, la teoria e il modello, un rapporto di analogia con il mondo stesso). Come scrive Ricoeur, "il modello è strumento euristico che tende, facendo ricorso alla finzione, a spezzare un'interpretazione inadeguata e ad aprire ad una nuova interpretazione"<sup>8</sup>. Attraverso i modelli si applica esattamente quel processo di selezione grazie al quale "del mondo si considera solo e unicamente ciò che necessita per risolvere un problema empirico e teorico; tutto il resto è pensato come se fosse ininfluente"<sup>9</sup>. Il rilevamento del processo di selezione di determinati aspetti, ritenuti importanti al fine di risolvere il problema, accomuna, oltre che la metafora al modello, anche la visione di Boniolo a quella di Laudisa e Datteri che, riconoscendo all'astrazione un ruolo fondamentale all'interno della costruzione dei modelli, affermano che "il caso delle neuroscienze sembra mostrare un legame costitutivo tra comprensione, astrazione e idealizzazione"<sup>10</sup>. L'astrazione, infatti, gioca un ruolo centrale in quanto omette delle informazioni per farne emergere altre: difatti, non si parla mai di un'astrazione totale ma soltanto di un'astrazione parziale rispetto all'insieme di tutte le informazioni possedute al presente. L'idealizzazione, invece, comporta la scelta di esprimere affermazioni che sappiamo essere false. Si pensi alla nozione di legge, essa implica che "alcune importanti circostanze al contorno siano

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 140

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 196

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> F. Laudisa, E. Datteri, *La natura e i suoi modelli. Un'introduzione alla filosofia della scienza*, Clueb Editore, Bologna, 2011, p. 185

deliberatamente ignorate”<sup>11</sup>. Il modello teorico esprime una regolarità che, allo stato naturale, non esiste affatto. Si finisce, attraverso questo metodo, a descrivere un oggetto ideale e fittizio, che risulta però essere utile alla comprensione dei fenomeni che siamo in procinto di studiare. La scienza trova le sue radici e la sua possibilità d’esistenza nel vissuto che viene concettualizzato in modo tale da costituire un sistema che renda più facile la comprensione della realtà stessa. Come afferma G. G. Granger: “L’attività di costituzione stessa dei sistemi significanti a partire dal vissuto (semiologia II) [...] riguarda la schematizzazione scientifica; essa mira a trasmutare il vissuto in una struttura-oggetto”<sup>12</sup>. La domanda che ci si pone adesso ruota proprio intorno alla legittimità dell’uso di un tale oggetto “irreale” all’interno del ragionamento scientifico che ha come presupposto tradizionale quello di riferirsi alla realtà per quella che è, in quanto impostata sulla ricerca della verità. Ciò che si vorrebbe cercare di dimostrare è che, al di là del distacco temporaneo dalla realtà, come nel caso della metafora, il modello finisce per ricoprire un ruolo fondamentale all’interno delle spiegazioni scientifiche.

Boniolo cerca di argomentare, più avanti, la divisione tra modelli. I primi presi in considerazione sono i modelli dei principi, questi “in virtù del loro mantenere la struttura di una teoria (cioè principi e conseguenze), sembrano offrire una rappresentazione conoscitivamente analoga a quella offerta da una teoria”<sup>13</sup>. Questi possono essere, a loro volta, di due tipi: particolareggianti e sostituenti. I particolareggianti svolgono la duplice funzione di afferrare una particolare situazione empirica particolarizzando la teoria generale e astratta da cui sono dedotti e di permettere la creazione del legame fra le premesse della teoria-madre con cui sono correlati a livello empirico. I modelli particolarizzanti impongono alla teoria madre, a cui sono legati, dei vincoli che idealizzano la situazione. Tale “processo di focalizzazione e idealizzazione comporta la costruzione di una finzione, ossia di qualcosa che sappiamo avere le premesse descrittive di un *mondo-come-se*”<sup>14</sup>. Per ciò che riguarda i modelli sostituenti, invece, pur essendo costruiti parallelamente alla teoria, “sembra che descrivano il mondo reale quando in realtà descrivono un mondo immaginario funzionalmente analogo al mondo reale di cui tratta la teoria con cui sono connessi”<sup>15</sup>. Affianco ai

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 189

<sup>12</sup> G. G. Granger, *Essai d’une philosophie du style*, Editions Odile Jacob, Paris, 1988, p. 141 (risulta, a tal proposito, interessante notare come Granger riconosca nella “semantica III”, ovvero nell’operazione che concerne le significazioni dei vissuti e che mette in rapporto i sistemi significanti – o sistemi formali – con la pratica, la filosofia ermeneutica di P. Ricoeur

<sup>13</sup> G. Boniolo, *Metodo e rappresentazione del mondo. Per un’altra filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano, 1999, p. 142

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 143

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 145

modelli dei principi, troviamo anche i modelli fenomenologici che creano delle finzioni che servono a correlare i dati per salvare i fenomeni decorrelati. L'ultima tipologia di modello è quella d'oggetto, questi sono delle costruzioni finzionali che idealizzano oggetti fisici reali: "grazie a loro, *rendiamo regolari* (cioè trattabili da *regulae*) gli *oggetti non regolari* del mondo reale. In altre parole, fare fisica significa rimpiazzare sempre gli <<sporchi>> oggetti reali con finzioni <<pulite>> e più facilmente trattabili in modo matematico"<sup>16</sup>. In tal modo si semplificano i calcoli ed è più semplice giungere a comprendere gli oggetti.

Seguendo le indicazioni di Laudisa e Datteri<sup>17</sup>, possiamo definire invece solo due tipi di modelli: il modello materiale e quello teorico. Mentre i modelli materiali sono degli oggetti concreti con funzione sperimentale, quelli teorici sono descrizioni di oggetti che assegnano un insieme di proprietà all'oggetto descritto alcune delle quali possono rendere conto del cambiamento nel tempo di altre proprietà dello stesso oggetto. Tali descrizioni di cui si sta parlando incorporano al loro interno una quota di astrazione e idealizzazione rispetto all'oggetto che effettivamente si sta considerando. La domanda è dunque incentrata sulla possibilità di formulare buone spiegazioni partendo da *explanantia* falsi che contengono il modello teorico di un meccanismo ideale libero da circostanze perturbanti. Laudisa e Datteri ipotizzano che l'operazione non sia possibile qualora si rimanga all'interno di un'idea di scienza nomologico-deduttiva. Affermare la possibilità di servirsi di modelli all'interno di un ragionamento scientifico non è una scelta priva di conseguenze e la prima di queste è sicuramente da rintracciare nel fatto che i modelli possono essere compresi solo all'interno di una determinata idea di scienza.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 149

<sup>17</sup> Cfr. F. Laudisa, E. Datteri, *La natura e i suoi modelli. Un'introduzione alla filosofia della scienza*, Clueb Editore, Bologna, 2011

## 4.2 IL MODELLO SCIENTIFICO IN MARY HESSE

A questo punto del progetto, crediamo che ci siano le premesse per introdurre la riflessione dell'altro filosofo su cui verterà il nostro scritto, ovvero Mary Hesse. Hesse è un'epistemologa i cui studi si sono rivolti in particolar modo all'utilizzo dei modelli e delle analogie nella scienza. Come si evince, in maniera forte, dalle sue opere, il tentativo di Hesse è quello di riuscire a contenere in un'unica argomentazione gli studi epistemologici e quelli rivolti alle scienze sociali, proprio per mezzo delle analogie rese possibili dai modelli. La riflessione dell'epistemologa avrà al centro l'affermazione del ruolo necessario che i modelli svolgono all'interno del discorso scientifico affinché questo possa produrre delle scoperte e poter così progredire. Analizzeremo, per ricostruire il suo pensiero, l'opera *Modelli e analogie nella scienza*. Il presupposto dell'argomentazione è offerto, ancora una volta, dall'analisi di cosa si debba intendere per modello<sup>18</sup>. Abbiamo nuovamente una distinzione tra modello logico (interpretazione semantica di un sistema di assiomi), matematico (rappresentazione aritmetica di una teoria), analogico (rappresentazione fisica in tre dimensioni di un oggetto o di un sistema, tale da mostrare i rapporti esistenti fra le parti costitutive dell'oggetto), teorico (insieme di assunzioni su un oggetto che lo descrive attribuendogli una struttura interna, per cui molte delle sue proprietà vengono spiegate riferendosi a questa struttura) e immaginario (assunzioni su un oggetto che ci mostrano ciò che potrebbe essere se soddisfacesse certe condizioni, che di fatto non soddisfa). Quest'ultimo è il modello di cui parlava anche Boniolo, è infatti il modello del "come se" utilizzato come finzione strumentale.

Ciò che risulta essere proprio del modello, per Mary Hesse, è il fatto che in esso i termini teorici siano direttamente interpretati e tale interpretazione sia data in termini di concetti familiari. Questo è ciò che il modello rende possibile: poter parlare di una cosa nei termini di un'altra che risulti a noi più familiare. Come risulterà evidente più avanti, è in questo incrocio di contesti, in questa "traduzione" che la metafora si avvicina al modello scientifico.

Come speriamo sia stato chiarito nel paragrafo precedente, la differenza tra modello e teoria implica una loro diversità a livello di strutture epistemologiche, si riferiscono, dunque, a diversi domini (parlando di metafora, abbiamo parlato di contesti). Tale diversità fa sì che le relazioni tra

---

<sup>18</sup> Per fare questo ci faremo guidare dalle suggestioni offerte da C. Bicchieri nell'introduzione all'opera di Hesse (M. Hesse, *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982)

modelli e teorie siano analoghe solamente sotto certi aspetti che emergono, ancora, attraverso un processo di selezione e messa in evidenza di alcuni criteri a scapito di altri. Sarà dunque impossibile ottenere una corrispondenza biunivoca tra modello e teoria. Poiché il modello non sarà mai perfettamente isomorfo con la teoria, questa non sarà in grado di esaurirla all'interno di se stessa, riuscirà solo ad essere una bussola pratica per muoverci all'interno del problema. C. Bicchieri<sup>19</sup> indica quattro modi attraverso cui il modello assurge alla sua funzione all'interno di una teoria: esso sviluppa la teoria, costruendo una guida nel formularla ed estenderla, suggerendo nuove ipotesi che connettono queste ai termini teorici; ci permette di lavorare su un sistema isomorfo più semplice; è un mezzo attraverso cui comprendere più facilmente la teoria; non ha, invece, funzione esplicativa poiché questa è esaurita dalla teoria stessa (a patto che questa venga intesa come sistema deduttivo empiricamente interpretato da cui dedurre relazioni che corrispondono a relazioni osservative).

Ciò implica che coloro che aderiscono ad un diverso orientamento scientifico possano giudicare come inadeguato l'utilizzo dei modelli all'interno di una teoria. Questo è ben visibile qualora si esamini il punto di vista di P. Duhem<sup>20</sup>. Egli vede i modelli come delle distrazioni che distolgono dalla ricerca di una successione coordinata d'ipotesi all'interno della spiegazione. Per Duhem, il modello altro non è che il frutto di un'immaginazione incontrollata che ben poco può contribuire alla formulazione di una spiegazione accettabile dalla ragione. Certo, Duhem riconosce l'utilità dei modelli per gli esperimenti, ad esempio, ma evidenzia che ci troviamo dinanzi ad una tendenza, nel mondo della scienza, attraverso la quale si sta stabilendo una priorità dell'utilità sulla verità. Il modello è solamente un "processo espositivo"<sup>21</sup> che nulla ha a che fare con le scoperte. In altre parole, per Duhem, il modello ci dice come funziona l'oggetto fisico, lo descrive ma non lo spiega in quanto non esiste coordinamento logico fra le leggi, bensì soltanto una rappresentazione. Infatti, se "non si attribuiscono ai modelli le scoperte e se questi vengono distinti dalle analogie, risulteranno avere una funzione molto limitata nel progresso scientifico"<sup>22</sup>.

La tesi formalista, di cui Duhem è rappresentante, relega il modello ad un ruolo euristico. Ciò che Hesse, invece, cerca di fare è di promuovere una tesi opposta a quella di Duhem. Questa prenderà il nome di tesi modellista che attribuisce al modello quelle potenzialità che avevamo rintracciato

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 11

<sup>20</sup> P. Duhem, *La théorie physique. Son objet - sa structure*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2000

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 107

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 115

nella metafora: estensione del linguaggio della teoria e costruzione della teoria stessa. Con Hesse, che avrà sempre come punto di riferimento la tesi di Black, il modello cessa di essere un semplice strumento, un esercizio di stile per spiegare in maniera semplice una teoria che per alcuni non addetti ai lavori potrebbe apparire complessa. Il modello scientifico diventa strumento cardine per la costruzione della teoria; la possibilità di parlare di qualcosa in termini di altro, di mischiare livelli, campi d'applicazione, segna per noi la possibilità di estendere le nostre conoscenze. Con il proseguo dello scritto cercheremo di spiegare le modalità attraverso cui questa estensione avviene. Il modello ha la funzione di guidarci nelle scelte d'una struttura formale, di interpretare completamente i termini teorici della teoria, di dare significato alla teoria connettendola ai dati sperimentali e, infine, di estendere la teoria a nuovi osservabili. Bicchieri ci mostra come nella riflessione di Hesse e nel suo concetto di modello convivano, in realtà, due diverse idee di questo: il modello quale teoria o legge il cui dominio è diverso da quello della teoria che si sta sviluppando e il modello in quanto assunzione circa gli oggetti di cui tratta la teoria, il cui dominio coincide con la teoria stessa. Il primo tipo di modello è, ad esempio, quello che ci permette di rappresentare il comportamento di un gas come se fosse costituito da sfere elastiche che obbediscono alle leggi della meccanica newtoniana; il secondo tipo di modello è invece quello che ci permette di comprendere i movimenti degli atomi a partire dal movimento delle palle su un tavolo da biliardo. In entrambi i casi, i modelli sono parti della teoria in quanto interpretazione totali di un sistema deduttivo che si basa su analogie positive e neutre con la copia. Le analogie neutre sono le uniche in grado di estendere la teoria poiché ci permettono di compiere delle inferenze dal modello alla teoria stessa. Il modo attraverso cui questo è possibile è chiarito ancora una volta da Bicchieri quando afferma che, presupponendo un'invarianza del significato dei termini che vi compaiono, "il modello interpreta direttamente e completamente i termini teorici della teoria, fornisce cioè regole semantiche che ci permettono di descrivere il comportamento degli oggetti della teoria, fornisce cioè regole semantiche che ci permettono di descrivere il comportamento degli oggetti della teoria in termini di modello"<sup>23</sup>. L'interpretazione semantica, resa possibile dal modello, si esplicita in un rilevamento delle somiglianze fra le proprietà osservative del modello e della teoria e nella costruzione di una "serie di corrispondenze biunivoche fra le proprietà e le relazioni dei fenomeni che dobbiamo spiegare e quelle del modello"<sup>24</sup>. Si potrebbe dire, ancora una volta, che

---

<sup>23</sup> Hesse M., *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 24

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

si ha a che fare con un processo di traduzione<sup>25</sup> in cui si rilevano delle somiglianze e si cerca di traslare ciò che valeva in un campo in un altro attraverso un trattamento del dato stesso affinché possa essere incluso in un altro sistema. Scrive Ricoeur: “L’isomorfismo delle relazioni fonda la traducibilità di un idioma in un altro e fornisce la dimensione razionale dell’immaginazione che, nel caso della scienza, si traduce nella possibilità di veder nuove connessioni mediante la deviazione rappresentata da questa cosa descritta”<sup>26</sup>. Il modello fornisce le regole sintattiche che regolano l’uso delle espressioni con cui descriviamo i fenomeni, un formalismo per mezzo del quale simbolizzare la nuova situazione a cui il modello si applica. Attraverso questo dizionario, il modello riesce ad interpretare i termini teorici della teoria rendendo così possibile quel processo di traduzione che abbiamo cercato di presentare più avanti. L’interpretazione resa possibile dai modelli è un’interpretazione osservativa che “partendo da somiglianze materiali (o fisiche) nei *designata* dei termini che compaiono nelle formule derivate dal modello e nella teoria, porta per via analogica ad inferire somiglianze materiali nelle proprietà teoriche”<sup>27</sup>. Tale interpretazione finisce per creare un’analogia che fornisce delle regole per usare i concetti della teoria. Bicchieri ipotizza qui una “funzione metaforica dei modelli perché, come la metafora, il modello suggerisce regole d’uso, ma è molto più che una metafora, in quanto ne indica alcune, specificando il significato delle espressioni che compaiono nella teoria”<sup>28</sup>. Nel formulare nuove teorie si introducono termini che appartengono ad un vocabolario antecedente ed è considerata controversa la possibilità che tali termini mantengano invariato il loro significato passando di teoria in teoria. Per Hesse il cambiamento di significato è connesso alle associazioni linguistiche aggiuntive, un termine non designa solamente il concetto cui questa si riferisce, ma anche i continui cambiamenti, gli ampliamenti linguistici dovuti all’impiego dei termini in contesti teorici tra loro diversi. Il significato resta dunque costante, anche se la nuova teoria ce lo mostra connesso a nuove proprietà, in quanto lo ridecrive metaforicamente. La modalità attraverso cui questa ridecrizione metaforica si attua è, ancora una volta, di natura linguistica. Si cerca di interpretare il fenomeno che si sta cercando di studiare attraverso l’utilizzo di “predicati familiari

---

<sup>25</sup> Può essere utile far riferimento a ciò che afferma Davidson a proposito della traduzione parziale basata sul “principio di carità”, ovvero sulla preesistenza di una base condivisa tra due soggetti tale da permettere la condivisione e il processo traduttivo stesso. Questo aspetto della traduzione, inevitabilmente, fa riferimento al rapporto linguaggio-mondo. (Cfr. D. Davidson, *Sull’idea stessa di schema concettuale*, tr. It. in *Verità e interpretazione*, a cura di E. Picardi, Il mulino, Bologna, 1994)

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 234

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 25

<sup>28</sup> *Ibidem*

connessi in modi nuovi e diversi dalle leggi postulate e non ancora confermate”<sup>29</sup>. L’interpretazione “metaforica” dell’aspetto scientifico si concretizza in una potenzialità predittiva dell’interpretazione stessa, in quanto “l’uso di predicati noti [...] permette inferenze induttive e analogiche a nuove, ulteriori leggi”<sup>30</sup>. Ciò che qui si sta cercando di dimostrare, in altre parole, altro non è che il processo attraverso cui si registra un progresso nel campo dell’indagine scientifica e ciò che si vorrebbe evidenziare in maniera più forte è che tale progresso è il risultato di uno studio che si articola nel tritico: estensione linguistica – predizione – spiegazione scientifica. La ragione per la quale ci soffermiamo su tali aspetti è che questo processo risulta già qui essere perfettamente compatibile con il processo metaforico, difatti anche lì avevamo incontrato la possibilità di offrire una conoscenza maggiore della realtà (una spiegazione, in termini scientifici) partendo dalla nostra capacità di andare oltre la realtà stessa grazie all’utilizzo di un “linguaggio in festa”, come lo aveva definito Ricoeur, un linguaggio in grado di estendersi, di andare oltre la semplice designazione. Anche lì, infine, tale processo veniva a coincidere con l’espressione di nuove possibilità rivolte al futuro, come lo sono le predizioni in campo epistemologico. Bicchieri sottolinea come, rispetto alle costruzioni ipotetico-deduttive della teorie scientifiche, la costruzione su modelli permette un’interpretazione totale del calcolo, concedendo un maggior potere predittivo ed esplicativo alla teoria. Il rapporto tra modello e teoria si basa, da un lato, sulle analogie materiali e formali per scegliere un modello come teoria e, dall’altra, su un’inferenza analogica che ci fa scoprire nuove relazioni e proprietà nella stessa a partire dalle somiglianze tra il modello e la teoria.

Lo schema della scoperta scientifica segue un processo che parte dall’individuazione di un problema in un campo dato. Tale problema viene generalizzato, viene dunque riformulato in una forma generale tale da renderci capaci di trovare la soluzione attraverso il ricorso ad un’analogia che ponga in rapporto il problema (in forma generale) con altri problemi aventi stessa forma ma già risolti. Questo ci conduce a delle forme generali di soluzioni note che, particolarizzate, ci portano a trovare la soluzione al nostro problema di partenza. L’analogia ci suggerisce un’ipotesi ma non la conferma e non ne stabilisce la verità, essa è euristica, come il modello, ma “svolgere una funzione euristica non impedisce all’analogia di entrare a far parte di quell’insieme di elementi che costituiscono un campo scientifico”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 27

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 39

Tutta la riflessione di Mary Hesse affrontata nell'opera che stiamo trattando può essere riassunta nella domanda che apre lo scritto: "Se una teoria scientifica deve <<spiegare>> i dati sperimentali, è necessario che sia interpretata in termini di qualche modello o analogia con eventi od oggetti già familiari?"<sup>32</sup>. Il punto di partenza è offerto, di nuovo, dalla filosofia di Duhem, in particolare da ciò che l'epistemologo francese scrive a proposito dei due tipi di mentalità scientifica<sup>33</sup>. Egli afferma che esistono due tipi di mentalità scientifica: quella continentale (logica, sistematizzante geometrica) che lavora sulle teorie astratte e sistematiche, e quella inglese (incoerente, incline all'immaginazione) che si serve di modelli meccanici e familiari. I modelli meccanici sono, però, visti come degli utili ausili psicologici per suggerire nuove teorie. Dunque, considerati come meri strumenti secondari, Duhem finisce per giudicare assolutamente accessori i modelli, relegandoli ad uno statuto che appare simile a quello in cui la retorica aveva posto la metafora; con l'aggravante che, nel caso dei modelli, Duhem affermerà che l'unico risultato del loro utilizzo è rappresentato dal distrarre gli scienziati dall'ordine logico. L'ideale di scienza cui aspira Duhem è il sistema matematico-deduttivo proprio della scienza euclidea, privo di rappresentazioni immaginarie e analogie inessenziali. Contro la concezione di Duhem, Hesse riprende la teoria di Campbell<sup>34</sup> secondo cui i modelli non sono semplicemente qualcosa di cui ci si può sbarazzare una volta costruita la teoria ma, anzi, è solo nei termini di un modello che una teoria può fornirci una interpretazione intelligibile del mondo. A questo si deve aggiungere ciò che per noi diventerà capitale al fine della comprensione di un'idea di modello quale quella che stiamo presentando, afferma Campbell che "il modello gioca un ruolo essenziale nell'estensione delle teorie"<sup>35</sup>. I modelli forniscono una coerenza ai tentativi di estensione della teoria ad altre sfere che, altrimenti, sarebbero assolutamente arbitrari. A ciò si aggiunga che le predizioni di fenomeni in domini diversi non potrebbe essere messa in atto se non attraverso un ricorso ai modelli stessi.

Per comprendere in maniera chiara cosa si debba intendere per modello nella riflessione di M. Hesse, è necessario ricorrere al concetto di analogia. Hesse distingue tre tipi di analogia: l'analogia positiva, l'analogia negativa e quella neutra. Ora, la differenza tra analogie può essere facilmente compresa qualora si ricorra ad un esempio, quello tra palle da biliardo e molecole di gas<sup>36</sup>. Poiché il fine del parallelismo è cogliere delle nuove nozioni circa le molecole di gas, le proprietà che

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 43

<sup>33</sup> Cfr. P. Duhem, *La théorie physique. Son objet - sa structure*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2000

<sup>34</sup> Cfr. N. R. Campbell, *Physics: The elements*, Cambridge University Press, 2013

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 124

<sup>36</sup> L'esempio è tratto da: S. H. Hawking, *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR, Milano, 2011

saranno appannaggio solo delle palle da biliardo costituiranno l'analogia negativa; le proprietà delle palle da biliardo che, invece, ascriviamo anche alle molecole del modello che stiamo studiando rientreranno nelle analogie positive; infine, le analogie neutre sono quelle più interessanti per uno scienziato poiché ci permettono di compiere delle predizioni in virtù del fatto che sono delle proprietà che non sappiamo essere né delle palle da biliardo, né delle molecole. A partire dalle analogie diventa possibile comprendere il modello quale "copia imperfetta meno l'analogia negativa nota"<sup>37</sup> in cui, però, la differenza rispetto alle teorie è definita dal fatto che, a differenza di queste, il modello include al suo interno anche le analogie neutre.

La costruzione di una teoria non può in alcun modo prescindere dal ricorso alle analogie osservate, ovvero a quella analogie descrittive la cui verità o falsità sarebbe riconosciuta indipendentemente dalla preparazione scientifica. L'analogia ci suggerisce, dunque, la formulazione di una teoria: "il modello è qualunque sistema costruito, visualizzato, immaginato, che rende predittiva una teoria"<sup>38</sup>. Il legame che Hesse stabilisce tra modello e predizione è frutto del fatto che l'epistemologa considera ragionevole una predizione solo se deriva da un'interpretazione ovvia attribuita ad un termine teorico che faccia però riferimento ad un modello. Il modello finisce per essere la cartina al tornasole a cui fare riferimento se ci si vuole accertare della correttezza o meno di una teoria e questo per la capacità, insita al modello, di "compiere predizioni perché conduce a nuove e ovvie interpretazioni di alcuni termini teorici che, a loro volta, possono essere utilizzati al fine di dedurre nuove relazioni fra osservabili"<sup>39</sup>. Il criterio di falsificabilità<sup>40</sup>, connesso al potere predittivo, dimostra la necessità del binomio modello-teoria. Tale potenzialità del modello è espresso da quello che Hesse definisce "tipo G", definendolo come enunciato osservativo che descrive l'insieme di eventi che potrebbero essere osservati in condizioni simili. Difatti, sono proprio le condizioni simili a rendere l'enunciato falsificabile in quanto queste possono essere sempre riprodotte e, dunque, in futuro falsificate. La falsificabilità, dunque, non è definita come aspetto negativo di una teoria ma come piena possibilità di produrre nuovi enunciati osservativi controllabili. Gli enunciati che rendono fortemente falsificabile e, dunque, fortemente predittiva una teoria, devono essere interpretati nei termini di una teoria e questo è, ancora una volta, reso

---

<sup>37</sup> M. Hesse, *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 48

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 58

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 66

<sup>40</sup> Il criterio di falsificabilità è stato introdotto per la prima volta da Karl Raymond Popper, che definisce empirica una teoria in base alla sua capacità di essere smentita dall'esperienza. (Cfr. K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, a cura di M. Trinchiero, Einaudi, Torino, 2010)

possibile dal *medium* del modello che ci fornisce il vocabolario per la traduzione e l'introduzione dei predicati teorici e delle analogie dall'osservazione alla teoria.

Poiché, per abbattere da subito il pregiudizio di una oggettività in campo scientifico, Hesse afferma che le descrizioni osservative sono, inevitabilmente, già delle "interpretazioni d'eventi che dipendono da una struttura di assunzioni propria ad una comunità linguistica"<sup>41</sup>, l'uso di modelli non fa leva su un sistema psicologico altro rispetto a quello proprio del campo scientifico. La scienza stessa si basa su una dose di soggettività legata in particolare alla capacità interpretativa dei singoli all'interno di un contesto. Sono gli scienziati stessi a ricorrere ai modelli quando si trovano a comunicare tra di loro. L'estensibilità stessa di una teoria non può dipendere esclusivamente dall'isomorfismo. Anche questo, per funzionare, "necessita d'uno stadio scientifico preliminare che faccia uso di teorie interpretate per mezzo di modelli, in modo che costituisca un linguaggio osservativo sufficientemente complesso"<sup>42</sup>.

Chiarito in termini generali cosa si debba intendere quando si utilizza il termine "modello", Mary Hesse cerca di definire le modalità attraverso cui questo esaurisce una funzione di scoperta e progresso in campo scientifico. Per fare questo, Hesse riprenderà l'asse su cui ruotava l'argomentazione di Black, tentando una definizione di modello a partire da quello di metafora interattiva. "La tesi di questo saggio è che il modello deduttivo della spiegazione scientifica dovrebbe essere modificato e integrato da una concezione della spiegazione teorica come ridefinizione metaforica del dominio dell'*explanandum*"<sup>43</sup>. Partendo da questo presupposto, Hesse potrà spiegare in che modo l'uso metaforico del linguaggio possa aiutare a comprendere il funzionamento dei modelli. In primo luogo, un uso metaforico del linguaggio nel descrivere il sistema primario consiste nel trasferirvi parole comunemente usate nel secondario. In campo poetico, questo si traduce nel riferire, ad esempio, le proprietà di un albero ad una persona che sembra essere immobile. Vi è, in tal caso, una traslazione di proprietà dalla sfera relativa all'albero ad una totalmente diversa rappresentata da quella umana. In campo scientifico, questo si traduce nel riferire ad un sistema secondario, il modello, delle proprietà osservative che risultano essere valide per un altro sistema, quello primario. Questo però non deve allontanarci dall'idea, forte nella riflessione di Hesse, che la scienza, seppure aspiri ad uno stato di oggettività, sia composta da sistemi associati a insiemi di idee e credenze che ci vengono richiamate quando facciamo

---

<sup>41</sup> M. Hesse, *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 72

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 71

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 147

riferimento al sistema<sup>44</sup>. Tale sistema di idee e credenze è comune a una data comunità linguistica ed è presupposta dal parlante. Il fatto che ritorni il concetto di credenza accompagnato a quello di comunità linguistica ci fa pensare ancora una volta che il convitato di pietra di tutta la nostra discussione sia L. Wittgenstein. Inoltre, come avevamo già notato a proposito della metafora, anche nel caso del modello non si può in alcun modo prescindere da un linguaggio comune, un vocabolario che ci permetta una traduzione, un trasferimento non casuale di termini e concetti e che ci permetta infine di creare quella sovrapposizione di piani da cui si generano la metafora e il modello.

Il modello, per essere inteso metaforicamente, deve consistere in una congiunzione di termini presi dal sistema primario e da quello secondario, tale da costituire un'associazione che, "se intesa letteralmente, implichi una falsità palese o persino un'assurdità. L'uomo non è, alla lettera, un lupo; i gas non sono, nel senso comune, collezioni di particelle solide"<sup>45</sup>. Riprendendo l'argomentazione di Black vertente sulla creazione di somiglianze, Hesse afferma che il modello non può sussistere senza qualche somiglianza e analogia precedente tra modello ed *explanandum*. Detto ciò, però, bisogna evitare che il ricorso alla somiglianza ci conduca ad un'idea di modello in cui il linguaggio del sistema secondario potrebbe essere interamente sostituito dall'analogia tra il sistema secondario e primario, per poi non far più riferimento al sistema secondario. "La metafora opera trasferendo le implicazioni e le idee associate al sistema secondario a quello primario"<sup>46</sup>, in tal modo diviene possibile selezionare, sopprimere le caratteristiche del sistema primario, evidenziarne degli aspetti nuovi che fino ad allora non si erano notati. Il sistema che si vorrebbe comprendere e spiegare è descritto attraverso un sistema noto con una procedura che si concentra sulle caratteristiche e le proprietà di entrambi in cui il modello noto, come nel caso della metafora, funge da lente attraverso cui vedere il modello ancora da scoprire. La conseguenza del trasferimento dei concetti e dei termini consiste in una traslazione di tutto quel sistema di credenze e presupposti, di cui avevamo parlato più avanti, da un sistema all'altro. In questo modo, le idee associate al sistema primario subiscono una trasformazione dovuta all'uso della metafora e lo stesso accade nel sistema secondario che modifica le idee che gli vengono associate. Si finisce per creare un sistema di mutuo cambiamento in cui i due sistemi "sono considerati più simili l'uno all'altro; sembra che interagiscano e si adattino reciprocamente, fino al punto di confutare le

---

<sup>44</sup> Sotto questo punto di vista, la riflessione di Hesse riprende in maniera importante le conclusioni a cui erano giunti proprio a proposito della presunta oggettività scientifica ad esempio, Max Weber e G. Canguilhem

<sup>45</sup> Hesse M., *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 149

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 151

primitive descrizioni letterali, qualora siano interpretate secondo il nuovo significato post-metaforico”<sup>47</sup>. L’uomo crudele finisce per essere visto come fosse un lupo, la natura che sembra agire seguendo un suo meccanismo interno finisce per essere guardata come fosse una macchina. I modelli, come le metafore, devono essere comprensibili, ciò comporta che entrambi non possano essere considerati come costruzioni soggettive, emotive, stilistiche, non cognitive o puramente euristiche; poesia e scienza hanno la potenzialità di farci accedere a una nuova dimensione, in campo scientifico questo è reso possibile proprio dal modello. È proprio per questo che Hesse può parlare di un “uso intersoggettivo del modello”<sup>48</sup> che non potrebbe sussistere se “il modello non facesse parte del linguaggio teorico accettato dalla scienza”<sup>49</sup>. Il presupposto di una tale visione e di tale possibilità estensiva e conoscitiva è data dalla concezione di linguaggio che Hesse (e Ricoeur) promuovono. Troviamo, infatti, in Hesse quella concezione di linguaggio dinamico in continua espansione, difficile da catturare in maglie logiche, in cui viene conservata la potenzialità dello scambio di concetti-termini e la possibilità che il metaforico divenga letterale e viceversa. Questo uso del linguaggio è quello che ci fa vedere con diversi occhi i sistemi a cui facciamo riferimento.

Il processo per mezzo del quali il modello ci pone di fronte ad una nuova possibile scoperta ripercorre quasi per intero quello che abbiamo descritto precedentemente riferendoci alla metafora. I modelli creano delle contraddizioni formali esplicite e riconosciute come tali se riferite alla realtà empirica, tali salti “possono inizialmente risultare inaspettati, ma il fine principale non è quello di sconcertare; devono al contrario essere massimamente sfruttati, spesso in estremo dettaglio quantitativo e in campi d’osservazione completamente nuovi; e se due modelli dello stesso sistema primario si rivelano reciprocamente inconsistenti, questo non ne invalida l’efficacia [...] ma piuttosto diventa uno stimolo alla loro riconciliazione, ad opera di una reciproca modificazione o della confutazione di uno dei due”<sup>50</sup>.

Il processo attraverso cui il modello diventa *medium* per la comprensione dell’ignoto a partire dal noto ci è offerto dall’analogia. Difatti, è attraverso l’analogia che riusciamo a derivare dei concetti teorici da situazioni osservative familiari. Ciò che ci permette di compiere l’analogia è la possibilità di creare una base a partire dalla quale trasferire ciò che noi sappiamo di un sistema noto ad un

---

<sup>47</sup> *Ibidem*

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 152

<sup>49</sup> *Ibidem*

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 155

sistema che noto ancora non è, presupponendo come analoghi i loro comportamenti. Presuppongo, cioè, che la nuova situazione sia sufficientemente simile alla vecchia da giustificare un'applicazione che, altrimenti, sarebbe risultata azzardata. Quindi, ci troviamo dinanzi ad un processo d'estensione e applicazione della terminologia descrittiva da simile a simile. "La concezione che vede i concetti teorici che compaiono nella scienza come estensioni analogiche della terminologia osservativa, implica uno spettro che va da esempi elementari [...], attraverso le estensioni metaforiche del linguaggio ordinario, fino alla creazione di termini teorici nuovi"<sup>51</sup>. La condizione per realizzare un tale processo è l'intendere il linguaggio scientifico come sciolto dalle strette maglie della formalizzazione, un linguaggio più flessibile che, attraverso le inferenze, sia in grado di spiegare le interazioni fra ciò che è osservabile e ciò che si vuole spiegare.

I modelli riescono, dunque, a rendere ragione di quattro aspetti: "rendono intelligibili i concetti teorici e le leggi in termini di ciò che è familiare e pertanto aiutano a chiarire ambiguità e suggeriscono possibilità di sviluppo"<sup>52</sup>; talvolta, forniscono una base per compiere inferenze analogiche e predizioni a partire da sistemi fisici di tipo simile; quando i modelli sono intesi come estensioni metaforiche dei significati di concetti osservativi e come i loro significati possano venire modificati da una continua interazione di teoria e osservazione; i modelli forniscono dimostrazioni di possibilità, dimostrando in termini familiari che le entità e i processi descritti dalla teoria possano esistere logicamente e anche fisicamente.

#### **4.2.1 Il vascello di Galileo**

Per comprendere a pieno la portata dell'operazione che si sta mettendo in atto, si potrebbe pensare al concetto di quanto d'energia. In questo caso, per poter afferrare ciò che si debba intendere per quanto di energia è risultata necessaria proprio quella unione di sfere diverse di analisi che abbiamo rilevato essere possibile in virtù del modello. Difatti, dinanzi al bizzarro comportamento del quanto d'energia che ne rendeva impossibile una classificazione, si è rilevato necessario creare una riconciliazione di un'incompatibilità palese, quella tra modello ondulare e modello particellare, che ha condotto gli scienziati a comprendere che una spiegazione esaustiva delle proprietà dell'oggetto poteva nascere solo dall'incontro, dall'associazione azzardata di due sfere diverse che, però, relativamente a quell'oggetto risultavano esaustive e che solo dal modello

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 192

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 192-193

potavano essere spiegate. E, d'altronde, cosa altro sono le rivoluzioni di Kuhn se non degli adattamenti metaforici che creano nuovi significati, estensioni del linguaggio e nuove applicazioni per un nuovo progresso teorico?

Al di là del parere di Duhem e di tutti quei filosofi che come lui hanno negato un ruolo efficace e necessario ai modelli nella scienza, risulta evidente che nella storia del progresso scientifico sono stati in molti ad utilizzare i modelli all'interno delle loro teorie. Possiamo pensare, ad esempio, all'utilizzo che ne fa Galileo allorquando, per poter giungere a formulare l'ipotesi in base alla quale, qualora l'oggetto e il soggetto dell'esperimento siano entrambi posti in un medesimo sistema di riferimento, allora sarà impossibile percepire i movimenti esterni al sistema stesso. Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*<sup>53</sup>, infatti, Galileo, attraverso le parole di Salviati, esporrà un ragionamento che fa del modello, come appena descritto, il suo punto focale. L'operazione argomentativa che egli mette in campo è, in effetti, la traslazione di un fenomeno di difficile comprensione, quale quello della rotazione terrestre (su cui, all'epoca, non si potevano eseguire procedimenti sperimentali diretti) all'interno di un contesto più familiare, più agilmente verificabile, ovvero quello di una imbarcazione che naviga. Galileo tenterà di dimostrare come gli esseri umani non possano rendersi conto del movimento della rotazione terrestre, in quanto sono compresi all'interno del sistema di riferimento stesso, in tal modo, dimostrare che un uccello che vola nella stessa direzione della rotazione terrestre non va più veloce di un uccello che vola in direzione a questa contraria proprio perché parte del sistema di riferimento terrestre. L'argomento di Galileo segue tale ordine: "Riserratevi con qualche amico nella maggior stanza che sia sotto coverta di alcun gran navilio, e quivi fate d'aver mosche, farfalle e simili animaletti volanti; siavi anco un gran vaso d' acqua, e dentrovi de' pescetti; suspendasi anco in alto qualche secchiello, che a goccia a goccia vadia versando dell'acqua in un altro vaso di angusta bocca, che sia posto a basso: e stando ferma la nave, osservate diligentemente come quelli animaletti volanti con pari velocità vanno verso tutte le parti della stanza; i pesci si vedranno andar notando indifferentemente per tutti i versi; le stille cadenti entreranno tutte nel vaso sottoposto; e voi, gettando all'amico alcuna cosa, non più gagliardamente la dovrete gettare verso quella parte che verso questa, quando le lontananze sieno eguali; e saltando voi, come si dice, a piè giunti, eguali spazi passerete verso tutte le parti. Osservate che avrete diligentemente tutte queste cose , benché niun dubbio ci sia che mentre il vasello sta fermo non debbano succeder così, fate muover

---

<sup>53</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino, 1982

la nave con quanta si voglia velocità; ché (pur che il moto sia uniforme e non fluttuante in qua e in là) voi non riconoscerete una minima mutazione in tutti li nominati effetti, né da alcuno di quelli potrete comprender se la nave cammina o pure sta ferma”<sup>54</sup>. L’operazione di Galileo consisterà esattamente nel tentativo di creare un’equivalenza tra la Terra e la nave, tra i terrestri e i marinai. Si tratta, pur sempre, di sistemi di riferimento. Poco importa che ci sia una sproporzione tra i due contesti. Indubbiamente, l’operazione galileiana costituisce un azzardo in quanto ci pone di fronte ad una sproporzione che comprende un tale numero di incognite da risultare facilmente falsificabile, ma la forza argomentativa del suo discorso sta proprio nell’utilizzo della nozione di modello come da noi precedentemente indicato. Certo, non si possono paragonare la Terra e una nave come fossero la stessa cosa, ma questo non impedisce a Galileo di attuare un processo di selezione che gli permetta di escludere quelle proprietà che sono solo della Terra, quelle che sono solo della nave, per poter procedere a una messa in evidenza di quei fattori comuni, quelli che a Galileo interessano per dimostrare a Simplicio, la correttezza del suo ragionamento. Sembra evidente da questi argomenti che metafora e modello formano un’operazione simile. Cosa è il vascello di Galileo se non un’associazione azzardata di due sfere diverse, empiricamente impossibili da unire, dalla cui unione sul piano linguistico, però, nascono relazioni e collegamenti che ci permettono di esplorare un campo attraverso lo studio di un altro che, come scriveva Black, funge da lente attraverso cui “vedere come”, vedere diversamente nuove realtà che allargano le nostre possibilità conoscitive?

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 227

### 4.3 LA NUOVA SCIENZA

La diretta conseguenza dell'aver introdotto un concetto come quello di modello in ambito scientifico è la necessità di dover comprendere in che modo tale introduzione comporti una variazione all'interno dell'ambito del discorso scientifico stesso. La domanda che ci si dovrebbe porre ora concerne, in altri termini, il tipo di scienza che ha la potenzialità di includere al suo interno il modello come suo punto focale. Dalle opere di Hesse emergono, ben presto, due visioni di scienza che si fronteggiano. La scienza deduttiva da un lato, la nuova scienza vertente sui modelli dall'altro. Anticipiamo sin d'ora che, come era successo nel caso della metafora, il risultato della riflessione di Hesse non sarà affatto un'esclusione delle potenzialità della scienza deduttiva in favore di una scienza altra che diventi paradigma egemone in campo epistemologico. Anzi, il risultato sarà un inglobamento della prima nella seconda affinché le falle che il primo sistema presenta possano essere corrette dal modello che tali falle non presenta. Anticipando ancora ciò che diremo più avanti, l'ipotesi di una nuova forma di scienza comporta una modificazione nell'idea di realtà e di rapporto soggetto conoscente-realtà conosciuta, esattamente come era successo nel caso della metafora.

Come aveva già suggerito Black, il punto di partenza che si può considerare per fare chiarezza in questo campo può esserci offerto da un parallelismo tra le scienze umane e quelle naturali, da lungo tempo considerate antitetiche. I filosofi hanno ipotizzato, a partire da M. Weber, che la concezione empirista della scienza come oggettiva, cumulativa e libera non sia più adeguata alle scienze naturali. Ma con T. Kuhn, anche nelle scienze naturali, si è cominciato a dubitare dell'esistenza di legami razionali e di verità all'interno di una scienza considerata come successione di paradigmi dipendenti dalla cultura sociale presente all'epoca di un dato paradigma dominante e dalle *elites* scientifiche<sup>55</sup>.

Il vecchio empirismo si basava sul modello deduttivo caratterizzato dalla presenza di dicotomie (teoria-osservazione, spiegazione-descrizione, ecc.). Il presupposto di tale visione scientifica è che "la scienza abbia un sicuro fondamento nei dati empirici e sperimentali espressi in enunciati osservativi il cui significato e valore di verità sono funzioni di un linguaggio descrittivo comune e

---

<sup>55</sup> Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino, 2009

siano indipendenti da mutamenti teorici”<sup>56</sup>. Il metodo attraverso cui le teorie vengono verificate si basa sull’analisi dell’esistenza o meno di un accordo tra conseguenze ed enunciati osservativi. M. Hesse solleva tre obiezioni a tale visione scientifica: in primo luogo, il problema dell’interpretazione dei concetti teorici inosservabili che apre alla necessità di interpretazioni non formali, ossia di comprensioni dei concetti teorici; il problema della relazione fra struttura esplicativa e predittività delle teorie, in altri termini: come diviene possibile la predizione se le regole interpretative non possono essere ricavate da una teoria non basata sull’osservazione? In terzo e ultimo luogo, il problema di dimostrare che l’auto-rafforzamento e l’auto-correzione degli enunciati osservativi per mezzo di teorie non producano giustificazioni circolari e non rischino di far perdere continuità e oggettività, in altre parole che non venga negato l’accesso a ciò che si trova oltre il paradigma.

Il concetto di modello, che grazie al suo legame con la metafora, può essere inteso come chiave di volta per lo sviluppo della teoria di entrambe le scienze, rende possibile uno scambio di concetti, metodi e tensioni tra le due scienze.

M. Hesse, in seguito, cerca di chiarire la ragione per cui una visione scientifica come quella deduttiva, la quale è sempre stata considerata cardine all’interno delle teorie epistemologiche, debba essere integrata da un’idea di spiegazione come ridecrizione metaforica. L’epistemologa ci spiega che il sistema deduttivo può essere sottoposto a due tipi di critiche che rivelano delle falle che possono essere ricutite proprio dal modello. La prima critica verte sulla constatazione che “di fatto è raro che nelle spiegazioni scientifiche si abbia una relazione deduttiva propria tra l’*explanans* e l’*explanandum*, ma piuttosto relazioni di aderenza approssimata”<sup>57</sup>. Inoltre, non risulta possibile determinare in maniera definitiva un’approssimazione sufficiente basandosi esclusivamente su criteri deduttivi. Naturalmente questo non comporta l’affermazione dell’inesistenza di relazioni deduttive tra *explanans* ed *explanandum*. Il rapporto tra modello e deduzione è simile a quello che, nella metafora, abbiamo individuato tra interazione e somiglianza. Detto diversamente, come nella metafora la concezione interattiva non comportava in alcun modo un abbandono del riferimento alla somiglianza, la cui necessità, anzi, veniva ancor più sottolineata all’interno di un rapporto interattivo tra le parti, allo stesso modo all’interno di una spiegazione scientifica vertente sul modello, l’utilizzo di questo non comporta in alcun modo

---

<sup>56</sup> Hesse M., *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 187

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 157

un'esclusione del riferimento al modello deduttivo ma, appunto, una sua integrazione. Scrive Hesse: "la concezione metaforica non abbandona la deduzione, ma piuttosto centra l'attenzione sull'interazione tra metafora e sistema primario, e sui criteri di accettabilità delle descrizioni metaforiche del sistema primario"<sup>58</sup>. La seconda critica, invece, si basa sull'impossibilità di una relazione deduttiva tra *explanans* teorico ed *explanandum* in quanto intervengono delle regole di corrispondenza, non direttamente deducibili. Nella concezione metaforica non abbiamo bisogno delle regole di corrispondenza, in quanto lo scopo è rendere conto del significato del linguaggio dell'*explanans* che si estende grazie agli usi metaforici che se ne fanno.

Inoltre, la scienza che si basa su modelli permette di render ragione anche del criterio della predittività, necessario per poter parlare di una spiegazione scientifica. Secondo la concezione deduttiva, predittivo assume tre significati: che le leggi ci pongano di fronte degli esempi finora inosservati, che si possano dedurre leggi generali senza accrescere il numero delle regole di corrispondenza, che nascano nuovi predicativi osservativi che comportino nuove regole di corrispondenza. La falla nel sistema deduttivo starebbe proprio in questo: non c'è alcun metodo razionale per aumentare il numero di regole nel modello deduttivo. "Nella concezione metaforica, d'altra parte, poiché il dominio dell'*explanandum* è ridescritto in un linguaggio mutuato dal sistema secondario, ci dobbiamo aspettare che il linguaggio osservativo originario subisca <<slittamenti>> di significato e il suo dizionario si estenda, e quindi che le predizioni in senso forte diventino possibili [...] ed esse risulteranno razionali, perché la razionalità consiste proprio nel continuo adattamento del nostro linguaggio a un mondo in continua espansione, e la metafora è uno degli strumenti principali attraverso cui tale trasformazione ha luogo"<sup>59</sup> <sup>60</sup>. Ritorna, dunque, l'idea di un linguaggio in festa che sia in grado di confrontarsi con un mondo che va oltre quello della realtà empirica e che viene reso a noi disponibile proprio per mezzo della duttilità e della versatilità di un linguaggio come quello descritto da Ricoeur, prima, e da Hesse poi.

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 158

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 159-160

<sup>60</sup> Su questo punto, risultano interessanti le riflessioni che troviamo in R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1998. Rorty mostrerà come "l'idea della mente Specchio della Natura" (p. 129) possa essere abbandonata "perché una <<descrizione della natura della conoscenza>> può tutt'al più essere una descrizione del comportamento dell'uomo" (p. 138). Rorty farà notare come la realtà dei fenomeni non consista nella adeguatezza delle impressioni interne agli oggetti esterni, ma si gioca su una "edificazione" continua della realtà esterna che si basa soprattutto su un accordo linguistico: "userò edificazione per indicare questo progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e fruttuose (p. 276)

Un tale modello di scienza è di evoluzione continua, da teoria a teoria, con passaggi razionali. Tale modello può dar ragione del nuovo empirismo nei termini di una scienza come processo d'apprendimento.

Il progetto di una nuova scienza, così come emerge dall'opera scritta da Hesse con Michel Arbib intitolata *La costruzione della realtà*, nasce dal tentativo di conciliare una teoria della costruzione individuale della realtà attraverso schemi e rappresentazioni mentali con un'interpretazione della costruzione sociale. Ciò che deriva da questo intreccio è una concezione di realtà individuale che può essere approssimata entro una rete di modelli in movimento che connettono i concetti astratti e scientifici con la realtà della vita quotidiana. I modelli ci permettono, in linea con il presupposto di una realtà sociale, di esaminare il rapporto e le relazioni sussistenti tra i meccanismi di percezione, azione e memoria in relazione con l'intelligenza, la cultura e il linguaggio.

Ci troviamo, dunque, di fronte ad una realtà, quella con cui si confronta quotidianamente il singolo soggetto, che è frutto di una costruzione personale e sociale e questa costruzione trova la sua chiave di volta proprio nel concetto di modello che abbiamo analizzato<sup>61</sup>. La riflessione sul concetto di modello viene, inoltre, unita a quella sulla scienza cognitiva fornita da Arbib. Il risultato è un processo di costruzione di schemi che valgono indipendentemente dal fatto di essere o meno proiettati sul mondo esterno, annullando, in una volta sola, l'idealismo della pura proiezione e il realismo (in quanto il modello su cui noi costruiamo la realtà è immerso nella realtà oggettiva stessa fuori di noi). L'idealismo della pura proiezione, che identifica il mondo fuori di noi con la proiezione di questo che noi singoli creiamo, è cancellato dall'idea che i processi mentali da noi messi in opera sono sì delle proiezioni, ma mai pure in quanto inficcate dai *feedback* degli oggetti stessi e degli altri soggetti appartenenti alla nostra comunità linguistica; il realismo è anche esso annullato proprio in virtù del ruolo che la nostra soggettività gioca nel processo cognitivo e che non si concretizza mai in una visione oggettiva e assoluta della realtà. In tal modo vengono scongiurati sia un modo di concepire la conoscenza troppo sbilanciato dal lato della soggettività (ovvero, la conoscenza determinata *in toto* da ciò che noi proiettiamo nel mondo), sia uno troppo sbilanciato dal lato dell'oggetto (determinato dalla pretesa di cogliere il reale per quello che esso

---

<sup>61</sup> Riteniamo possa essere interessante notare come questo legame tra linguaggio e realtà possa trovare una sua radice nella filosofia di Wilhelm von Humboldt. Egli aveva ipotizzato, infatti, che ogni lingua è da considerarsi un prisma che riflette la realtà e il mondo entro il quale viviamo, tale che ad ogni lingua corrisponderà una realtà diversa, proprio per via di quegli aspetti comunitari che caratterizzano un determinato popolo. (Cfr. W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma Bari, 2009).

è, indipendentemente da noi), in favore di un tipo di conoscenza che, invece, trovi forza proprio dal rapporto tra oggettività e soggettività, che non si dà mai definito una volta per tutte.

I modelli non sono arbitrari proprio in virtù della realtà oggettiva. La sola proprietà di riferimento dei modelli è di natura spazio-temporale. Il modello utilizzato non può in alcun modo prescindere da un rapporto con il luogo e il tempo ove quel modello trova la sua applicazione e promozione.

Molte caratteristiche della scienza che sono sempre state ritenute oggettive, vengono viste da Hesse e Arbib come “prodotti di una costruzione, sebbene vincolata dal criterio pragmatico: in primo luogo, la scienza costruisce nuovi fatti, ovvero non ha un corpo di teorie fisse in attesa di interpretazione; i fatti che la scienza costruisce sono impregnati di teoria, non vi è rappresentazione di fatti senza il linguaggio osservativo e nessun linguaggio osservativo è semplicemente <<dato>>, libero da teoria”<sup>62</sup>. Inoltre, non vi è una teoria che possa rivendicare una validità permanente ed esclusiva dato che, a lungo termine, non solo essa può venire falsificata da nuove esperienze, ma anche una o più delle sue rivali può giungere a sembrare migliore. Un tale ragionamento va a minare il realismo scientifico dalle fondamenta. Una teoria scientifica sarà sempre inclusa all’interno di quello che Wittgenstein chiamerebbe un “gioco linguistico”<sup>63</sup>: ci sono sempre dei presupposti sociali, culturali che influenzano la teoria stessa e che sono influenzati dalla teoria in un gioco di reciproco scambio. Il linguaggio stesso è considerato dai due autori come un’unione di un prodotto individuale e creazione collettiva. Gli schemi sono delle rappresentazioni del mondo plasmate sull’ambiente sociale e costruiti attraverso delle esperienze singolari. Il linguaggio è uno strumento centrale affinché ci si possa dare una “imperfetta rappresentazione delle composizioni di schemi che ognuno di noi ha, le quali, a loro volta, sono le nostre costruzioni personali ottenute sulla base di processi di *feedback* dal mondo e dalle altre persone”<sup>64</sup>. Proprio il linguaggio, che gioca ancora un ruolo fondamentale all’interno della costruzione della realtà soggettiva nella quale ci troviamo a compiere le nostre analisi scientifiche, ci consente di riavvicinare metafora e schema/modello. I due autori sostengono infatti che non sussiste dicotomia entro il linguaggio scientifico e quello metaforico, in quanto entrambi indicano una “ricchezza d’associazione che va oltre ogni ristretta nozione di ciò che potremmo chiamare significato <<letterale>>”<sup>65</sup>. Essi arrivano anche ad ipotizzare che la teoria scientifica sia

---

<sup>62</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 23

<sup>63</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2009

<sup>64</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 33

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 33

“un modo in cui la cultura esibisce la propria concezione generale del mondo e delle persone, in altre parole, come uno fra i molti insiemi di schemi sociali”<sup>66</sup>; dove, con il concetto di schema dobbiamo intendere un’unità di rappresentazione del mondo di una persona, ovvero delle costruzioni personali ottenute sulla base di *feedback* dal mondo e da altri soggetti con cui ci troviamo ad interagire. Si incontra qui la riflessione neuro-scientifica che possiamo solamente abbozzare. Tutti i fenomeni mentali si riducono a forme complesse di attivazione di schemi e gli schemi si esemplificano con processi dinamici del cervello. La conoscenza viene definita, dunque, come credenza vera giustificata intorno al reale e il reale viene a coincidere con lo spazio-tempo. Ed è proprio sull’ontologia dello spazio-tempo che devono giustificarsi i modelli per risultare coerenti.

I due autori ci invitano, a questo punto, a considerare la teoria scientifica basata su schemi e modelli come presupposto per comprendere che la scienza cognitiva deve esser disposta, per potersi giustificare, ad andare oltre la semplice corrispondenza al reale empirico, poiché la conoscenza non è più determinata dal tentativo di afferrare elementi esterni puri. In altre parole, forti dei presupposti di cui si è discusso nell’opera di Hesse, i due autori ipotizzano che ci possa essere una sfera del reale che è a noi nascosta qualora la si affronti solamente con un linguaggio corrispondentista, inteso alla maniera di Frege e Russell, come abbiamo indicato precedentemente. Ciò che si sta ipotizzando è che, sulla falsa riga del linguaggio metaforico, un linguaggio “finzionale” (logicamente falso) dei modelli “falsi, ma utili, del mondo naturale”<sup>67</sup> possa aprirci a delle sfaccettature della realtà ignote. Questo risulta tanto più importante se si pensa che, questa volta, stiamo parlando di progresso scientifico che trova la sua ragion d’essere proprio nella capacità di svelare aspetti della realtà ignoti. Affiancare al naturalismo un approccio ermeneutico appare a questo punto un elemento necessario dell’argomentazione che stiamo cercando di produrre.

Riepilogando ciò che abbiamo provato ad esprimere fino ad ora, possiamo affermare che il punto di partenza di questa nuova visione scientifica è l’esistenza di una realtà oggettiva quotidiana fuori di noi: “sebbene sappiamo che le nostre teorie scientifiche sono, al pari dei nostri schemi individuali, delle costruzioni personali, la maggior parte di noi concorderebbe sul fatto che vi è una realtà spaziotemporale esterna, indipendente dalle costruzioni umane e che fa da pietra di

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 29

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 98

paragone per i nostri tentativi di costruzione di teorie fisiche”<sup>68</sup>. L’epistemologia, che ha come obiettivo quello di analizzare come possiamo comprendere questa realtà esterna a noi, trova una possibile risposta nella scienza dei modelli attraverso la costruzione di una rete di schemi interconnessi. Naturalmente, il modello di realtà che creiamo, attraverso gli schemi “come unità di interazione con, o di rappresentazione del mondo, è parziale e approssimato”<sup>69</sup> ma, nonostante questo, riesce a svolgere quel ruolo di predizione necessario alla scienza. La scienza viene, dunque, ad essere definita come un’interpretazione schematica del linguaggio come realtà socialmente definita.

A questo punto, si potrebbe ipotizzare che, poiché ognuno di noi ha una vita personale e vive in un determinato contesto, ognuno di noi è forzato a costruirsi uno schema personale, differente da tutti gli altri. Ma a fermare una deriva eccessivamente relativista interviene, ancora una volta, il linguaggio, che viene qui definito come mediazione tra schemi che differiscono. Dunque, come avevamo già visto per la metafora, anche in questo caso ciò che rende il linguaggio così importante per noi è la sua capacità di mediare, di attraversare più ambiti diversi, per creare una sintesi, per trovare un punto in cui schemi diversi possano giungere ad incontrarsi e, in tal modo, produrre qualcosa di nuovo che andrà a costituire una scoperta o anche solo una direzione di ricerca in virtù della quale cercare di afferrare le connessioni possibili tra schemi differenti. Una proposizione, scrive Hesse, “apre una rete di attività di schemi differente per ogni partecipante alla conversazione ed è intrinsecamente metaforica”<sup>70</sup>.

#### **4.3.1 Il linguaggio tra metafora e modello**

Un linguaggio che debba essere in grado di rispondere ad una tale esigenza, avrà le stesse proprietà di quello descritto da Ricoeur in ambito poetico-metaforico. Infatti, anche Hesse e Arbib rifiutano l’idea di una “concezione letteralistica del linguaggio come sistema ideale statico con significati fissi dipendenti da regole sintattiche e semantiche fisse”<sup>71</sup>. È stata questa concezione del linguaggio a imporre la distinzione tra letterale e metaforico. Uno degli obiettivi del libro è quello

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 101

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 100

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 101

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 228

di porsi esattamente in direzione contraria a questa e, infatti, i due autori si schierano contro la pretesa dell'esistenza di un linguaggio ideale attraverso i cui caratteri risulta possibile afferrare la realtà<sup>72</sup>. Una tale idea di linguaggio ideale cui aspirare ci ha spinto all'analisi formale del linguaggio che ha escluso dalla sfera della verità le metafore, risultanti improprie poiché presuppongono trasformazioni di significati. Ma negare il cambiamento all'interno del linguaggio significa privare questo di una delle sue cifre costitutive significa, in altre parole, negare il linguaggio stesso che, invece, viene ribadito in quanto essenzialmente metaforico. "Gli slittamenti metaforici di significato dipendenti da somiglianze e differenze fra gli oggetti [...] sono essenziali per il significato di un qualsivoglia linguaggio descrittivo"<sup>73</sup>.

La teoria del linguaggio metaforico, così come esplicitata da Black, influisce, come avevamo già visto in Ricoeur, sulla concezione di verità e, in particolare, della verità scientifica, soprattutto in virtù della sua capacità ridescrittiva. Black e Ricoeur hanno mostrato che le metafore, al di là della verità o falsità nei confronti della realtà, risultano rivelatrici, utili in dipendenza del contesto d'applicazione e dalla loro coerenza con giudizi di valore formulati attorno a situazioni particolari. "Se consideriamo le implicazioni [...] sull'esser l'osservazione impregnata di teoria, sul realismo e sull'uso dei modelli scientifici, allora troviamo che l'uso del linguaggio nella teoria scientifica corrisponde da vicino al modello metaforico"<sup>74</sup>. Ma spingendosi ancora oltre, segnando in profondità l'argomentazione, Hesse e Arbib scrivono anche: "Le rivoluzioni scientifiche sono, di fatto, rivoluzioni metaforiche, e la spiegazione teorica dovrebbe venire intesa come una ridescrizione metaforica del campo dei fenomeni"<sup>75 76</sup>. I dati scientifici vengono descritti in linguaggio osservativo oppure utilizzando un linguaggio di una teoria a noi più familiare e poi "ridescritti in termini di un modello teorico che consente a due situazioni apparentemente disparate di *interagire* in un modo nuovo"<sup>77</sup>. In questa citazione è espresso, a nostro parere, il carattere davvero innovativo che è racchiuso nel modello scientifico e il punto che connette in maniera definitiva il modello alla metafora di Ricoeur e Black. Attraverso questa operazione, il

---

<sup>72</sup> Si pensi, a tal proposito, al libro della natura scritto in termini matematici di cui parlava Galilei o agli studi sul linguaggio di Leibniz

<sup>73</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 233

<sup>74</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 240

<sup>75</sup> *Ibidem*

<sup>76</sup> Ritroviamo qui, ancora una volta, una riflessione molto vicina a quella espressa da R. Rorty (v. nota 55) per quello che riguarda la capacità del linguaggio di determinare la conoscenza come "un fatto di conversazione e di pratica sociale, anziché un tentativo di rispecchiare la natura" (p. 129). L'olismo "dà vita a una concezione della filosofia che non ha nulla a che fare con la ricerca di certezze" (p. 130). Per questo egli parlerà di "Linguistic turn" (R. Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, 1992)

<sup>77</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 240

modello ci permette di unire sfere diverse e, in tal modo, di mostrarci i fenomeni sotto una lente differente e fa sì che i significati dei termini descrittivi del sistema originale slittino verso un significato metaforico maggiormente adattabile al modello stesso che si è sviluppato. Il modello ci costringe a “guardare alle intersezioni e all’interazione di parti differenti della rete”<sup>78</sup> concettuale che la teoria scientifica ci ha posto davanti.

L’accostamento di modelli e metafore è segnato, però, da una differenza. Mentre le metafore poetiche, all’inizio sconcertanti, si estendono e ramificano per analogia (come abbiamo già cercato di dimostrare), il modello utilizza il suo linguaggio per creare delle ramificazioni che si creano attraverso la logica, che sono “strettamente saldate all’interno di interrelazioni logiche”<sup>79</sup>.

La teoria scientifica fornisce dei modelli costituiti di realtà scientifica che sono caratterizzati dall’essere vincolati da cicli di feedback che includono una sperimentazione nel mondo naturale. Poiché è innegabile l’interazione tra il mondo e il soggetto, il mondo che noi ci rappresentiamo non è un mondo neutrale, indipendente. La realtà è, piuttosto, “la proiezione sul mondo di un modello mentale la cui intelaiatura è data dagli schemi di attività cinestetica e dalle categorie linguistiche”<sup>80</sup>. I modelli scientifici sono, ancora una volta come nel caso della metafora, qualcosa di separato dal mondo; questo ci spinge a guardare alla costruzione della realtà attraverso il modello come ad una “ontologia immaginativa”<sup>81</sup>. In tale ontologia immaginativa, come è stato già detto, i modelli svolgono un ruolo diverso dalle costruzioni metaforiche poiché, in questo caso, ci si trova di fronte all’esigenza di rappresentare lo stato dell’ambiente naturale per scopi di previsione e controllo, per soddisfare, così, le condizioni di un vero discorso scientifico. I modelli costituiscono dei mondi solo potenzialmente empirici ed è il linguaggio stesso a darci la possibilità di dar forma a mondi altri non riducibili a quello umano che, in un secondo momento, devono essere verificati all’interno della realtà oggettiva.

In ultima istanza, Arbib e Hesse ci pongono dinanzi alla possibilità di ricucire il baratro esistente tra scienze naturali e scienze dello spirito partendo, come avrebbe voluto Black, proprio dal linguaggio che, inevitabilmente, le due scienze devono utilizzare. Scrive, a tal proposito Granger: “Tutta la conoscenza scientifica si sviluppa in un universo linguistico: che accetti provvisoriamente la lingua convenzionale o che ne crei una *ad hoc*, la scienza richiede necessariamente, come condizione

---

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 241

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 244

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 245

trascendentale, un sistema linguistico”<sup>82</sup>. Sotto il punto di vista squisitamente linguistico, non vi è una vera e propria distinzione tra le due scienze, in entrambi i casi ci confrontiamo con un linguaggio che non è mai puro, scevro da preconcetti, valori locali e concetti che non trovano corrispondenza con la realtà empirica. La sfida che ci presentano i due autori è quella di prendere coscienza di una impossibile oggettività linguistica e scientifica ma non per dichiarare la morte della scienza, ormai privata di un suo carattere fondamentale. La proposta di tutti i filosofi presi in considerazione fino ad ora è, anzi, quella di valorizzare di questo aspetto del linguaggio che, lungi dall’essere qualcosa di negativo, può, in realtà, esser considerato una risorsa fondamentale, poiché ciò che viene detto nel linguaggio non rimane relegato solo nel mondo linguistico, ma trova sbocco e applicazione nella realtà che noi costruiamo e che viene da questo modificata.

La scienza, suggeriscono Arbib e Hesse, è l’unione di ideologia e pragmatismo, dove con ideologia dobbiamo intendere i criteri di semplicità e unificazione, criteri estetici che vengono accettati per questioni culturali. Questa tesi è la stessa sostenuta dal filosofo francese G. G. Granger che ha, appunto, sottolineato come la teoria scientifica debba sempre essere sottoposta a dei criteri estetici, o per meglio dire stilistici, imposti dal contesto e che ne determinano la diffusione. Granger, inoltre dimostra come l’aspetto stilistico della teoria scientifica trovi le sue radici all’interno di un discorso sul linguaggio, come stiamo provando a sostenere: “Non c’è davvero stile se non considerando i rapporti della scrittura col rappresentato che è la lingua”<sup>83</sup>.

La teoria dei modelli, in conclusione, è quella che in campo scientifico meglio si adatta alla consapevolezza di avere a che fare tutti i giorni con un linguaggio come quello appena descritto: “La teoria dei modelli condivide con il linguaggio un’importante proprietà: le strutture possono venire messe assieme per formare una gamma infinita di nuove strutture”<sup>84</sup> per percepire cose finora mai percepite. I modelli devono esser intesi come dei processi, in grado di fornire un linguaggio e un programma per lo sviluppo di un’epistemologia unificata in grado di abbracciare l’intera gamma di sistemi cognitivi che dipendono dall’interpretazione, dalla costruzione e dal controllo dell’esperienza.

---

<sup>82</sup> G. G. Granger, *Essai d’une philosophie du style*, Editions Odile Jacob, Paris, 1988, p. 111

<sup>83</sup> G. G. Granger, *Essai d’une philosophie du style*, Editions Odile Jacob, Paris, 1988, p. 10

<sup>84</sup> M. Arbib, M. Hesse, *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 278

### 4.3.2 Vahinger

Per render completa l'analisi epistemologica del ruolo ricoperto dal modello finzionale nella scienza dove, per funzionale, deve intendersi la descrizione di un'associazione di sfere, di oggetti, di visioni scientifiche che, non trovando una corrispondenza nella realtà, non possono essere classificate come reali, crediamo possa rivelarsi utile analizzare il punto di vista dell'epistemologo e filosofo che, forse, prima di tutti aveva postulato la necessità di una scienza che fosse cosciente dell'apporto che la finzione poteva darle e fosse capace di trattare queste finzioni in maniera tale da produrre risultati in termini di scoperte scientifiche. Per far ciò, faremo brevemente riferimento alla riflessione di Hans Vaihinger. Il punto di partenza del ragionamento di Vaihinger è l'impossibile ricezione pura di uno stimolo esterno da parte della nostra coscienza. Ogni stimolo viene, inevitabilmente, commisurato alla nostra coscienza. Possiamo dire, seguendo Vaihinger, che la nostra psiche attua un processo di adattamento attraverso cui le forme dell'intuizione e del pensiero si adattano alle condizioni esterne per poter assimilare a sé l'elemento percettivo. Il nostro pensiero trasforma le sensazioni in rappresentazioni, connessioni e strutture concettuali che, in virtù del fatto che non conosciamo mai l'essere in sé e per sé ma solo dedotto, producono un'immagine del mondo che deve essere poi verificata con la realtà fuori di noi. Come si nota, questa idea di scienza differisce ben poco dall'idea argomentata da Arbib e Hesse nella loro opera. In altre parole, Vaihinger sta sostenendo che esiste un baratro tra essere e pensiero: "l'errore più grave, compiuto dagli uomini, consiste nell'interpretare i processi del pensiero come immagini delle relazioni fra reali"<sup>85</sup>. Poiché il pensiero è, per il filosofo, un'arte, anch'esso, come tutte le arti, segue delle regole. Qui troviamo una distinzione fondamentale per comprendere tutta la costruzione filosofica di Vaihinger. Esistono delle regole d'arte del pensiero e degli artifici del pensiero. Quest'ultimi sono degli artifici concettuali prodotti da un'attività finzionale che svolgono una funzione di ausilio all'interno dei nostri ragionamenti. Scrive Vaihinger: "per attività finzionale del pensiero logico si deve intendere la produzione e l'uso di mezzi logici tali, da rendere possibile il raggiungimento degli scopi del pensiero, con l'aiuto di quei concetti ausiliari, dei quali [...] si è messa in evidenza [...] l'impossibilità della loro corrispondenza con un oggetto obiettivo"<sup>86</sup>. Afferma Vaihinger che il fine della scienza è quello di produrre delle rappresentazioni che corrispondano a ciò che è obiettivo e che eliminino ciò che non lo è. Questo è possibile qualora la natura venga utilizzata come pietra di paragone delle forme rappresentative, per constatarne

---

<sup>85</sup> H. Vaihinger, *La filosofia del come se*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1967, p. 20

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 24-25

l'effettiva realtà. Questo ci spinge a dare una idea di realtà dentro cui viviamo molto simile a quella elaborata da Arbib e Hesse. Scrive, infatti, Vaihinger: "l'interno mondo delle rappresentazioni, nella sua totalità, non è affatto destinato *ad essere un'immagine della realtà* – scopo che gli sarebbe impossibile adempiere – ma è piuttosto *uno strumento per meglio orientarsi nella realtà stessa*"<sup>87</sup>, è solo uno strumento per fissare e comprendere soggettivamente il mondo. Si può sostituire questa forma al mondo effettivo ma non sarà né un'immagine dell'autentico essere, né un simbolo, ma una struttura logica ausiliaria per muoversi nel mondo. Il compito della conoscenza, scrive Vaihinger, è esattamente questo: "la risoluzione dell'intero mondo delle rappresentazioni in siffatti strumenti di pensiero"<sup>88</sup> che siano in grado di dare una dimensione stabile al pensiero stesso.

Il filosofo tedesco, in seguito, tratta i vari esempi di finzione, facendoci comprendere come nella scienza ci si debba confrontare necessariamente con queste:

1. le finzioni schematiche che utilizzano tipi generali vuoti e spogliati delle caratteristiche della realtà che impediscono il calcolo (in altre parole, si crea una struttura astratta e soggettiva in cui compiere il calcolo del pensiero);
2. le finzioni personificative, attraverso cui si crea una "ipostatizzazione dei fenomeni sotto un particolare riguardo, talché questa ipostatizzazione medesima può essere più o meno collegata all'immagine della personalità"<sup>89</sup>. Si crea, dunque, un'associazione di sfere tra fenomeno naturale da comprendere ed elementi della personalità umana (si pensi, ad esempio, a Newton che utilizza i concetti di anima, forza e facoltà per creare una sintesi di più fenomeni che possano spiegare la gravità).

Tra gli esempi, possiamo anche citare, sulla scorta di Vaihinger, i principi fondamentali della funzionalità matematica. L'operazione che mette in atto la matematica, infatti, è quella di comprendere per concetti riducendo i dati a forme note di rappresentazione: "L'intera matematica costituisce anzi il classico esempio di una strumentazione geniale, di un ausilio concesso al pensiero per facilitarne le operazioni di calcolo"<sup>90</sup>. Si pensi agli elementi della geometria, inesistenti nella realtà ma che in campo matematico sono gli elementi su cui si basa la

---

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 29

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 108

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 47

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 67

scienza stessa, o al concetto di infinito. Atomo e spazio vuoto sono strutture rappresentative vuote e inesistenti, ma anche qui l'operazione è quella di traslare qualcosa per noi inconcepibile in un sistema di finzione in cui si renda più facile l'analisi di quell'oggetto. Le contraddizioni con la realtà, scrive Vaihinger, *“sono esse stesse il mezzo con il quale può essere raggiunto un progresso scientifico”*.

Vaihinger studia anche la forma linguistica attraverso cui si esprime la finzione. Egli sottolinea come ogni finzione in campo scientifico sia preceduta dalle espressioni: “come se”, “come quando”<sup>91</sup>. Questo deve portarci a comprendere che ogni finzione è determinata da un'appercezione comparativa espressa da un condizionale che esprima irrealtà e impossibilità, un condizionale che rimanda a quello contro fattuale su cui Steiner basava la propria teoria: “Il reale dato, che è un singolo elemento, viene comparato con un *altro, di cui è espressa nel contempo l'impossibilità o l'irrealtà*”<sup>92</sup>.

Vaihinger sottolinea come la logica abbia sussunto o trascurato le finzioni all'interno del suo sistema o, ancora peggio, abbia tentato di trattare le finzioni come fossero delle ipotesi. Vaihinger, invece, esprime la necessità di distinguere le finzioni dalle ipotesi: difatti, mentre l'ipotesi si riferisce alla realtà, si sottopone alla verifica di questa e pretende di esser espressione concreta di un dato per poter essere verificata e, dunque, definitivamente fissata, la finzione deve venire meno per essere esplicativa. L'ipotesi scopre connettendo dati, la finzione trova, ma non produce sapere in senso stretto.

La finzione si dice tale quando è accompagnata dalla consapevolezza che il concetto immaginato non ha validità reale. Vaihinger propone, inoltre, una distinzione tra semifinzioni e finzioni, dove le semifinzioni sostituiscono un pensato al dato falsificando la realtà per reperire la realtà autentica, le finzioni uniscono al dato l'impensabile rendendo la realtà inconcepibile per afferrarla.

Una delle operazioni fondamentali, che sembra accomunare tutti i tipi di finzione analizzati da Vaihinger, è costituita dall'astrazione. Astrarre per sottrarre, in seguito ad una selezione, gli elementi della realtà che sembrano non essere rilevanti; astrazione di strutture da un oggetto per poterle trasferire ad un altro e, in tal modo, creare un modello. L'astrazione è, sulla scorta della

---

<sup>91</sup> Riteniamo importante, come giustificazione del nostro parallelismo tra M. Hesse e H Vaihinger, insistere sulla terminologia. Difatti, abbiamo visto come sia Hesse quando si riferisce ai modelli immaginari, sia Boniolo quando parla di modelli particolareggiati, utilizzano l'espressione “come se”

<sup>92</sup> H. Vaihinger, *La filosofia del come se*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1967, p. 99

filosofia di Nietzsche, alla base della produzione di concetti che vengono resi separati dal contesto cui appartengono. Tutta l'eco della filosofia di Nietzsche è percepibile nelle parole: "Queste astrazioni di carattere finzionale raggiungono la loro più evidente manifestazione nel linguaggio, in quanto noi parliamo di tali astrazioni come se fossero singole sostanze, attribuendo loro aggettivi, aggiungendo loro verbi"<sup>93</sup>. Queste astrazioni sono il necessario ausilio del pensiero e rispondono ad una necessità pratica pur non dandoci conoscenza teoretica. Il giudizio finzionale, espresso dal come se (guardare A come se fosse B), ci permette di porre in relazione il reale e il possibile all'irreale e all'impossibile. Questo "non esprime una verità teoretica o assoluta, ma una verità pratica che solo in relazione a chi la enuncia, e in vista dello scopo da lui prefissato, è giusta e quindi vera solo con riserva"<sup>94</sup>.

Il convitato di pietra di tutta la riflessione è ancora una volta Kant. Sarà infatti il filosofo tedesco ad ipotizzare la necessità di una riflessione che abbia come principio portante il "come se" che sta ad indicare una condizione irreali e impossibile. Pur essendo posta, nell'espressione del "come se", la dipendenza da una condizione, il soddisfacimento di questa è, di per sé, negato. Anzi, "la conseguenza irreali viene fissata come criterio al quale deve essere commisurato un dato reale"<sup>95</sup>. Infatti, quelli che Kant chiama i "concetti della ragione" sono delle idee prive di oggetto che "servono ad aiutare l'uso sistematico dell'intelletto nell'esperienza come principio regolativo"<sup>96</sup>, sono finzioni euristiche. Un'ideale della ragion pura non può dirsi non indagabile anche se non è dato come pensabile. Il principio che permette la ricerca di un fondamento primitivo, necessario per ogni essere esistente, è meramente euristico e regolativo. Kant respinge la falsa interpretazione secondo la quale le idee sono solo illusioni finte, prive di valore e dannose. Le idee sono concetti della ragione privi di oggetto che servono a guidare l'intelletto e si presentano come supposizione di un irreali consapevole.

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 190

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 236

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 238

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 244

## LA COMUNE RADICE KANTIANA

“Höher als die Wirklichkeit is die Möglichkeit”

(M. Heidegger, *Sein und Zeit*)

### 5.1 KANT E LA METAFORA COME *DARSTELLUNG*

La parte conclusiva di questo scritto mira a riunire le due esposizioni filosofiche illustrate, quella di Ricoeur e Hesse, all'interno di un'unica riflessione che sia capace di rappresentare, per entrambe le operazioni, il presupposto teoretico di fondo. La domanda, a cui cercheremo di rispondere in questo capitolo conclusivo, può essere formulata così: esiste un presupposto teoretico che giustifichi e renda possibile metafora e modello come processi, così come descritti da noi? La risposta al suddetto quesito può essere ritrovata nella filosofia kantiana. Difatti, nel nostro lavoro abbiamo potuto notare come Kant rappresenti esplicitamente uno dei presupposti dell'operazione metaforica così come intesa da Ricoeur. Per ciò che riguarda il versante scientifico di Hesse, è innegabile che Kant rappresenti il convitato di pietra della sua riflessione. Questo risulta tanto più vero se si considera che, come abbiamo cercato di dimostrare, la riflessione di Hesse sul modello, a nostro parere, non può prescindere dalle basi poste dalla visione scientifica di H. Vahinger.

Ma, al di là, della possibile presenza di un'eco della filosofia kantiana negli autori da noi considerati, in che modo questa può rappresentare, ai fini della nostra ricerca, un punto di partenza teoretico e un punto di ricongiunzione finale tra i due autori stessi? Iniziamo col dire che tutta la ricostruzione della filosofia kantiana avrà come perno d'analisi la sua teoria dell'immaginazione.

Per giungere a mettere in risalto i concetti che maggiormente ci interessano, per quel che riguarda il nostro scritto, si rivela necessario analizzare, in termini molto generali, il contesto all'interno del quale Kant parla di teoria dell'immaginazione, relativamente alla conoscenza. Kant definisce, nella prima *Critica*, la conoscenza come la concreta applicazione delle forme categoriali dell'intelletto ai

dati sensibili delle intuizioni individuali in un atto di traduzione le cui regole sono fornite dall'analitica dei principi. Questo atto di traduzione è riservato alla facoltà di giudizio che stabilisce come applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto. La facoltà di giudizio ci rende capaci di sussumere sotto regole e di distinguere se un certo oggetto sta o meno sotto la regola considerata. In quanto tale, questa facoltà si definisce come autonoma e indipendente dall'intelletto. Il *medium* attraverso cui opera tale facoltà è proprio l'immaginazione per mezzo di un doppio atto traduttivo: da una parte, rende i concetti applicabili alla realtà, facendone delle descrizioni di mondo; dall'altra parte, ricostruendo le forme dell'intuizione in una modalità compatibile per le forme categoriali dell'intelletto. Quindi, l'attività dell'immaginazione è in Kant un'attività prevalentemente sintetica che agisce su tre livelli differenti: sintesi dell'immaginazione sui dati sensibili, sintesi dell'intelletto tramite categorie, sintesi dell'io-penso che dà unità alla sintesi. Kant distingue due tipi di sintesi: la sintesi intellettuale, che consiste nella rete categoriale che rappresenta le condizioni di pensabilità di un oggetto e la sintesi figurata che è, invece, l'operazione intermedia attraverso cui il molteplice dei dati sensibili viene reso assimilabile per le categorie. Attraverso tali operazioni, Kant vuole determinare in che modo le categorie si concretizzano in immagini. Kant definisce la capacità d'immaginazione come "facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione"<sup>97</sup>. L'immaginazione cui fa riferimento Kant, in questo caso, è quella produttiva che, a differenza della riproduttiva (immaginazione psicologica riguardante le regole d'associazione), risulta utile alla conoscenza proprio attraverso la produzione d'immagini. L'immaginazione produttiva è caratteristica della sfera del gusto e agisce in spontaneità, essendo la libera concordanza fra sensibilità e intelletto. L'immagine non è il risultato di una ricerca di carattere mnemonico ma è un prodotto formato dal soggetto stesso. Questo risulta lecito in quanto l'immaginazione rende possibile l'applicazione delle categorie ai dati provenienti dall'intuizione tramite l'elaborazione di una configurazione intermedia, di un primo momento astratto rispetto ai contenuti provenienti dalla sensibilità. In altre parole, l'immaginazione prepara il lavoro dell'intelletto rendendo disponibili i dati sensibili ad assumere la forma di una configurazione mentale, rendendoli, dunque, generalizzabili. L'immaginazione fornisce alla materia dei sensi una figura (configurazione) che, da quel momento in poi, rimane stabile, nel senso che l'oggetto sensibile in essa contenuto, d'ora in poi, sarà rappresentato da quella forma. L'immagine prodotta dall'immaginazione, quindi, starà al posto di un determinato contenuto sensibile. L'immagine simbolizza dei contenuti sensibili, rende

---

<sup>97</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 24

disponibili al nostro intelletto dei contenuti provenienti dai sensi sotto la forma simbolica. Questo sarà per noi punto focale. Per poter portare a termine questa operazione, però, l'immaginazione deve fare ricorso a degli schemi in base ai quali questa cataloga le impressioni sensibili. Gli schemi, svolgendo questo ruolo di sintesi, si rivelano essere dei meccanismi associativi di eventi ricorrenti in grado di mettere il soggetto in condizione di selezionare anticipatamente, per tipo, i segnali provenienti dall'esterno. In altre parole, l'immaginazione per poter produrre le immagini necessita dell'attività dello schematismo<sup>98</sup> (ove lo schema è da intendersi come una rappresentazione mediatrice a priori tra la categoria e il fenomeno prodotto dall'immaginazione stessa). L'attività dello schematismo, a sua volta, è possibile in virtù del processo simbolico proprio dell'immaginazione. Tra l'intelletto e l'immaginazione finisce dunque per stabilirsi un rapporto biunivoco. Infatti, se da una parte i concetti empirici nascono per comparazione, astrazione e riflessione (resa possibile dall'immaginazione che permette un primo procedimento d'astrazione dal sensibile); dall'altra, il concetto empirico, una volta formato, finisce per fornire una regola che guida la capacità dell'immaginazione verso il riconoscimento d'immagini analoghe. L'immaginazione riesce a creare delle immagini siffatte in virtù della capacità che ha lo schema di produrre una corrispondenza biunivoca tra termini che, in realtà, non si corrispondono e così facendo, riesce a ricucire gli strappi tra intuizione e realtà. Lo schema, attraverso un processo di selezione, anticipa quelle caratteristiche schematiche con cui l'oggetto deve presentarsi per poter essere riconosciuto dal nostro intelletto, per poter essere incardinato all'interno di una classe di concetti. L'immaginazione, tramite gli schemi, descrive una figura (*Gestalt*) definita come struttura formale che consente di incanalare i tratti comuni raccolti dalle impressioni nei termini di una disposizione simbolica e consente alle categorie di intervenire per strutturare il prodotto. Solamente all'interno della produzione simbolica attivata dall'immaginazione, un significato diventa possibile all'interno delle nostre rappresentazioni. Le categorie e le intuizioni rimarrebbero vuote se non intervenissero gli schemi a permettere un'interpretazione di qualcosa a partire da qualcosa d'altro: le intuizioni sensibili esprimono una sovrabbondanza di contenuto, inutilizzabile per l'intelletto che è una struttura formale che non produce contenuti, se non la ripetizione di un'identità formale. Il simbolo<sup>99</sup> è ciò che ci permette di associare intuizioni a concetti. Dunque, a

---

<sup>98</sup> Sul concetto di schematismo, ci siamo lasciati guidare, tra gli altri, dalle suggestioni contenute in: L. Bianco, *Analogia e storia in Kant*, Guida Edizioni, Napoli, 2003; G. Semerari (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari, 1992

<sup>99</sup> Sull'idea di simbolo inteso come fonte di pensiero, è molto interessante l'analisi (che, tra gli altri, coinvolgerà anche Heidegger e Ricoeur) condotta da Gianni Vattimo che ha considerato il simbolo come fonte del "non detto" che, più

questo punto, Kant può giungere a definire la conoscenza come l'incontro di un'anticipazione a priori di un'esperienza possibile, resa tale dallo schematismo dell'immaginazione, con il riferimento a un'intuizione empirica.

Da questa riflessione incentrata sui meccanismi conoscitivi dell'essere umano, estrapoliamo i concetti che, in qualche maniera, sembrano giustificare la nostra ipotesi che vede nella filosofia kantiana la radice dei processi metaforici e dei modelli.

Il primo concetto su cui porre sicuramente attenzione è quello di simbolismo. Come abbiamo visto, per Kant, l'atto conoscitivo è inseparabile da un legame simbolico, da un'interpretazione di qualcosa che sta per qualcos'altro. Questo processo di natura simbolica richiama in maniera importante ciò che abbiamo appena detto sulla metafora e sul modello e, soprattutto, apre ad una riflessione che deve confrontarsi, inevitabilmente, con il linguaggio da cui il simbolismo non può in alcun modo dissociarsi. Il concetto di simbolo apre le porte ad un ragionamento che ci porterà a considerare la metafora e il modello come *Darstellung*. Analizzando, infatti, la riflessione kantiana ci rendiamo conto di come il termine "simbolo" non valga come segno convenzionale atto a designare quanto viene pensato, ma è invece sinonimo di presentazione sensibile, esibizione intuitiva, *Darstellung* che intrattiene un legame unitario con ciò a cui rimanda, un legame metaforico [...] su base analogica"<sup>100</sup>. Dunque, si ipotizza che l'attività simbolica di cui tratta Kant consista proprio nella presentazione, nella esplicitazione di un'immagine che viene prodotta dal soggetto stesso. Se la conoscenza procede attraverso l'associazione di un'immagine da noi prodotta al reale, ebbene quell'immagine trova la sua possibilità d'esplicitazione all'interno del processo simbolico. Andando ancora più a fondo, però, ci rendiamo conto di come la possibilità di produrre immagini da noi stessi, ci renda capaci di figurarci ed esplicitare anche ciò che nella realtà non può trovare corrispettivo: è quel già citato "pensare di più a livello concettuale" di cui aveva scritto Ricoeur. La funzione regolativa delle idee razionali sta nel fatto che in esse la ragione non si riferisce più ad un oggetto ma al modo in cui viene usato l'intelletto nella sua massima estensione (solo ipotizzabile ma non realizzabile, come vedremo più avanti). Dunque, si può affermare che "il linguaggio simbolico, metaforico per analogia, ci permette di parlare di ciò di cui, direbbe il Wittgenstein del *Tractatus*, si deve tacere; o detto in termini più kantiani, il linguaggio simbolico-analogico si protende nelle acque dell'oceano tempestoso che circonda <<l'isola della verità>>

---

d'ogni altra cosa, rende valido il pensiero (Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di <<Filosofia>>, Torino, 1963).

<sup>100</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 29

esperita oggettivamente, senza che necessariamente si cada preda delle parvenze dialettiche”<sup>101</sup>. La nostra ragione, viene, attraverso l’immagine simbolica, attraverso il rimando ad altro, spinta a figurarsi e a pensare ciò che si sa non poter comprendere. Un pensare oltre i limiti della ragione. Sforzo che non può dare frutti ma da cui, allo stesso tempo, l’essere umano non può esimersi. Questo punto si regge sulla distinzione kantiana tra conoscere (*Erkennen*) riservato all’intelletto e pensare (*Denken*) relativo alla ragione. Se la conoscenza si rivolge a ciò che possiamo determinare, ovvero il fenomeno, il pensiero si rivolge a ciò che non possiamo conoscere ma che, nonostante questo, possiamo pensare. All’interno del contesto vertente sul pensiero, nasce il concetto di idee regolative, queste sono idee asintotiche (alla cui realtà ci approssimiamo senza poterla mai determinare) che, pur non essendo idee conoscitive, svolgono una funzione conoscitiva.

Notiamo, però, che il materiale da cui partiamo per la strutturazione dell’immagine ci è fornito dalla realtà sensibile, da ciò che già abbiamo conosciuto ed esperito. La realtà sensibile ci fornisce la materia con cui costruire i nostri simboli. Scrive Kant: “Se l’immaginazione non deve sognare, ma immaginare sotto la rigorosa supervisione della ragione, deve sempre prima esserci qualcosa di certo e non di inventato, o meramente opinato, e questa è la possibilità dell’oggetto stesso”<sup>102</sup>. Vediamo, dunque, delinearci già in questa prima fase interpretativa, una netta vicinanza tra i processi che sono stati al centro della nostra analisi e quello della conoscenza kantiana. In entrambi, infatti, assistiamo alla produzione di un nuovo oggetto, notiamo inoltre che questa produzione si iscrive all’interno di un orizzonte conoscitivo che ci spinge a pensare di più, a pensare oltre i limiti dell’esperienza, a pensare qualcosa che altrimenti non avremmo possibilità di conoscere. Quella simbolica è una conoscenza che si pone sul limite, per questo “La dignità degli esseri umani - scrive Paltrinieri - si manifesta proprio nella capacità di aprire mondo, in primo luogo non restando ai dettami categoriali dello *status quo*. È un aprire e un aprirsi libero, non arbitrario, in cui da esseri finiti, e comunque sempre radicati nell’esperienza sensibile, ci portiamo sul limite di questa, elaborando non solo ideali morali e pensieri finali, ma anche, insieme, simboli metaforici e immagini esemplari”<sup>103</sup>. Possiamo, dunque, già affermare che si trova, in questa fase della filosofia kantiana, la radice teoretica di quelle operazioni che abbiamo cercato di descrivere.

Andando oltre questo dato, per cercare nuove conferme, possiamo sottolineare la necessaria rilevanza del discorso linguistico all’interno della filosofia kantiana, necessità che è emersa solo

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 30

<sup>102</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 452

<sup>103</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 31

allorquando ci si è concentrati sul concetto di simbolo. L'impostazione trascendentale (focalizzata sulle condizioni di possibilità) sembra preconizzare un'attività preliminare incentrata proprio sul linguaggio. Il simbolico, inteso da Kant come rimando, come possibilità di esperire qualcosa in base a qualcos'altro per analogia ("Simbolo è un oggetto attraverso l'analogia con il quale io promuovo la conoscenza di un altro"<sup>104</sup>) trova ragion d'essere all'interno di un linguaggio metaforico; nasce il bisogno di "elaborare e articolare attraverso un linguaggio metaforico il limite che ci lega all'innominabile, ossia a quanto non è esperibile in senso conoscitivo-oggettivo"<sup>105</sup>. Premettendo che "il nostro linguaggio è pieno di simili esibizione indirette, fondate sull'analogia, in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione"<sup>106</sup>, il linguaggio diventa necessario nel caso in cui si voglia definire il limite delle conoscenze umane, fornendo così le condizioni di possibilità della conoscenza. Il linguaggio, tuttavia, diventa anche il modo di esplicitare il superamento di questo limite e il desiderio di costruire un'immagine che di questo limite sia simbolo: "Nei simboli metaforici, la ragion pura kantiana mostra di aver bisogno del linguaggio proprio per dare corpo al limite del mondo che vale come rapporto, trama di rapporti, su cui essa ha da muoversi liberamente"<sup>107</sup>.

Nella terza *Critica*, Kant esplicita, a proposito dell'immaginazione, che il piacere estetico ha come sua prima condizione di possibilità l'attività stessa dell'immaginazione. Essa, infatti, essendo capace, ad un tempo, di ricettività sensibile e di attività sintetica, ripercorre la forma dell'oggetto considerato. Questo genera piacere perché la forma dell'oggetto è esattamente come quella che l'immaginazione ha liberamente disegnato. L'armonia che si crea tra libertà (dell'immaginazione) e realtà (dell'oggetto) genera il piacere estetico: "Il libero gioco dell'immaginazione fa da fulcro unificante a tutte le facoltà dell'animo del fruitore, il quale, restando sommamente libero, trova così vivificata e rafforzata la propria apertura al mondo"<sup>108</sup>. Ora, questa corrispondenza non si ritrova qualora si generi l'attività dell'immaginazione illustrata da noi poc'anzi, in quanto, a differenza del caso appena descritto, non si genera una corrispondenza con il reale, eccedendo questo l'oggetto considerato. Difatti, "Quando a un concetto viene sottoposta una rappresentazione dell'immaginazione, che appartiene alla sua esibizione (*Darstellung*), ma per se stessa, dà occasione di pensare così tanto che non si lascia mai comprendere in un concetto

---

<sup>104</sup> I. Kant, *Realtà ed esistenza. Lezioni di metafisica: introduzione e ontologia*, a cura di A. Rigobello, San Paolo Edizioni, Roma, 1998, p. 70

<sup>105</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 32

<sup>106</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 385

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 33

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 240

determinato, e quindi estende esteticamente il concetto stesso in modo illimitato, allora l'immaginazione è creativa e mette in moto la facoltà delle idee intellettuali (la ragione), in modo tale che in occasione di una rappresentazione si pensa [...] più di quanto in essa possa essere appreso e reso distinto"<sup>109</sup>. In questa sfera di discorso si inserisce, dunque, la capacità del poeta, la cui immaginazione è in grado, come era stato nel caso della metafora e del modello, di rappresentare i fenomeni empirici "non per darcene una descrizione, ma offrendo insieme una esibizione (*Darstellung*) sensibile che dà molto a pensare"<sup>110</sup>. Come avevamo visto nel caso dei modelli, ad esempio, questi non servivano affatto a dare una descrizione compiuta di qualcosa che sembrava sfuggirci, non erano una stampella che veniva in soccorso della nostra incapacità comprensiva, ma erano degli artifici, la cui interazione con il già noto ci rendeva capaci di nuove scoperte, di nuove prospettive da cui guardare le cose, ci permetteva una forma differente di pensiero che eccedeva ciò che normalmente esperivamo. Allo stesso modo, "l'arte della poesia esegue un libero gioco dell'immaginazione come un compito dell'intelletto [...]. Il poeta annuncia semplicemente un gioco di idee volta all'intrattenimento, eppure tanto se ne ricava per l'intelletto"<sup>111</sup>. Quell'associazione di ambiti differenti che abbiamo visto essere alla base dell'operazione metaforica è sempre stata fraintesa come mero gioco, ma già lo stesso Aristotele ne aveva compreso le potenzialità conoscitive e didattiche.

Proseguendo con l'analisi possiamo renderci conto di come anche nella descrizione dell'operazione attraverso cui le immagini vengono create, il parallelismo con metafora e modello venga, ancora una volta, giustificato. Infatti, la facoltà dell'immaginazione procede, nel liberare la sua potenza generativa, dalla capacità di connettere e unificare schemi: "L'immaginazione produttiva in senso trascendentale [...] sintetizza nessi che possono dare da conoscere oppure coglie affinità che possono dare da pensare"<sup>112</sup>. L'immaginazione produttiva lavora, quindi, a partire da rapporti e ciò che per noi è più interessante, relativamente al nostro tema, è che tale operazione si esplicita nell'unificare "le forme e figure che non solo esibiscano rapporti ma li istituiscano secondo una logica analogica non riducibile a somiglianza"<sup>113</sup>. I rapporti creati dall'immaginazione produttiva, al fine di produrre un'immagine, non sono dei legami preesistenti che vengono semplicemente utilizzati dalla facoltà; nei casi che stiamo analizzando è

---

<sup>109</sup> I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Honenegger, Einaudi, Torino, 1999, p. 149

<sup>110</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 244

<sup>111</sup> I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Honenegger, Einaudi, Torino, 1999, p. 156

<sup>112</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 273

<sup>113</sup> *Ibidem*

l'immaginazione stessa a forzare, a produrre rapporti che, proprio per questo, non possono essere esplicitati a partire dalla somiglianza. L'immaginazione risulta artefice di una attività sintetica del diverso la cui condizione di possibilità è offerta proprio dalla costituzione di nessi fino ad allora inesistenti: "L'analogia diventa davvero feconda e perciò sintetica quando non si limita a connettere ciò che è semanticamente omogeneo [...] ma funge da fulcro per mettere assieme quanto secondo i codici vigenti [...] è reciprocamente remoto ed eterogeneo. Ed è appunto in queste occasioni che la facoltà dell'immaginazione sale alla ribalta come facoltà ibrida e intermediatrice, insieme sensibile, ricettiva e capace di connessioni spontanee tra quanto è reciprocamente irriducibile"<sup>114</sup>. Ritroviamo, a nostro parere, in questo aspetto, la proprietà fondamentale delle operazioni messe in gioco da metafora e modello: l'unione dell'eterogeneo, di ciò che è distante, l'associazione azzardata come principio basilare per la creazione di qualcosa che, lungi dall'essere una mostruosità linguistica, diventa pretesto per un pensiero più profondo. Quindi, se come abbiamo affermato la spinta a conoscere ciò che per definizione non sarebbe conoscibile è un carattere innato e imprescindibile dell'essere umano, l'immaginazione è il luogo in cui questo desiderio trova esplicitazione e in cui il non esistente giunge a raffigurazione: "la nostra umanità ci apre orizzonti non limitati a quanto possiamo conoscere, percepire, esperire in senso oggettivo; la nostra ragione concepisce idee, e l'immaginazione trascendentale le fa da levatrice perché vengano al mondo"<sup>115</sup>. La sintesi dell'eterogeneo di matrice linguistica è l'unico modo per eccedere il campo dell'empirico e rendere l'essere umano capace di pensare oltre le strette maglie del dato: "è parlando, è sintetizzando enunciati metaforici, è mettendo assieme analogicamente termini che stanno per concetti eterogenei, è usando un linguaggio immaginoso-simbolico, che l'essere umano si rapporta e si protende praticamente verso quanto eccede il conoscibile in senso oggettivo"<sup>116</sup>. La capacità dell'immaginazione di creare nessi e rimandi figurativi è inscindibile da quella, sempre della medesima facoltà, del rinvio dei segni (che Kant chiama *facultas characteristic*) e dalla conoscenza simbolica analogica. Si crea, dunque, un legame tra simbolo, creazione di nessi e produzione di immagini (che saranno poi poste al centro di un'indagine conoscitiva) la cui condizione di possibilità è tutta intrinseca al lavoro dell'immaginazione. Infatti, "La *facultas signatrix*, la facoltà che presiede all'uso dei segni ovvero al riconoscimento della loro relazione di rinvio a significati e cose, la facoltà semiotica per

---

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 318

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 320

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 314

autonomia, non è altro che l'immaginazione"<sup>117</sup>. Se, come abbiamo detto, la spontaneità e la libertà del pensiero caratterizzano l'attività del pensare della ragione, ebbene si può affermare che solamente qualora la nostra immaginazione trascendentale si concepisca come *facultas signatrix*, il nostro pensiero può dirsi libero. L'ipotesi di Paltrinieri, perfettamente in sintonia con la nostra, ci permette di arrivare a considerare l'immaginazione trascendentale una facoltà linguistica, in quanto è da questa che essa deve partire per poter compiere le operazioni descritte. Ancora una volta, nel caso dell'immaginazione kantiana come dei due oggetti da noi descritti in precedenza, assistiamo a delle operazioni che per poter essere realizzate devono prima darsi su un piano di natura linguistica. Solo la lingua, infatti, può rappresentare l'*humus* adeguato alla nascita della metafora, del modello e della conoscenza *tout court*, nel caso di Kant.

L'immaginazione, allora, può davvero esser definita trascendentale, in quanto sembra assicurare le condizioni di possibilità dell'esperienza stessa. L'immaginazione infatti, in quanto facoltà di associazione e creazione di nessi tra l'eterogeneo, segna anche la possibilità di lasciarsi prendere da forme e figure che, in maniera indiretta e dunque ancor più capace di spronare interpretazioni libere, valgono come condizione di possibilità<sup>118</sup>. L'immaginazione trascendentale risulta tale in quanto creatrice di schemi "e cos'è uno schema conoscitivo se non l'unificazione su base analogica di una forma logica e di una forma estetico-sensibile, la trascrizione in termini di nesso temporale necessario di un nesso meramente logico, che poi vale come regola per ordinare in giudizi determinanti i fenomeni percepiti? In tal caso l'immaginazione media e unifica quanto è eterogeneo, il categoriale meramente logico e l'intuitivo sensibile, riuscendo a produrre schemi che valgono come condizioni di possibilità dell'esperienza proprio in quanto ci fanno vedere quello che non è presente davanti agli occhi"<sup>119</sup>. L'immaginazione trascendentale si delinea, e questo sarà per noi punto centrale, come la condizione di possibilità a partire dal quale diviene possibile vedere il mondo in maniera diversa e cercare dunque di ridescriverlo. L'immaginazione trascendentale è l'artefice di quella ridescrizione della realtà alla cui formulazione Ricoeur e Hesse erano giunti all'interno del loro lavoro, identificandola come proprietà fondamentale e prima della metafora e del modello: "con l'impostazione trascendentale kantiana [...] l'ipotesi può o potrebbe venire ripensata come effettiva condizione di possibilità, e dunque come figura in cui

---

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 285

<sup>118</sup> Sull'immaginazione kantiana come principio di analisi ermeneutica si veda: R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990

<sup>119</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 288

l'immaginazione si mostra capace di riconfigurare gli sguardi degli interpreti umani sul mondo"<sup>120</sup>. Il potenziale generativo e creativo sgorga dalla sintesi dell'eterogeneo operata dall'immaginazione attraverso un'operazione di natura semantica.

La linguisticità metaforica diventa il mezzo attraverso cui l'umano può figurarsi e aprirsi (trascendentalmente) ad altri mondi attraverso la costituzione di rapporti, rimandi e nessi che offrono alla ragione i termini dell'operazione. Solo in questi termini diventa possibile spiegare un tratto peculiare e decisivo della significazione umana, quello della "formazione di enunciati nuovi, potenzialmente infiniti, a partire da un numero finito di elementi costituenti"<sup>121</sup>.

Finisce dunque per stabilirsi un legame forte tra linguaggio metaforico (su cui, come abbiamo dimostrato, si regge anche il modello scientifico) e l'immaginazione trascendentale. Un legame in cui l'uno presuppone l'altro, vicendevolmente. L'immaginazione trascendentale si regge sui simboli, i quali possono venire espressi solo attraverso un linguaggio metaforico che renda possibile quel vedere attraverso qualcosa d'altro che abbiamo scoperto ricoprire un ruolo centrale all'interno della nostra analisi. Ma, allo stesso tempo, è l'attività mediatrice dell'immaginazione a creare i simboli e a renderli fruibili, adeguati allo scopo. La parola attraverso cui prende forma l'operazione diventa simbolo e la metafora diventa esibizione dell'immagine che la simbolica ha reso possibile: "L'attività connettiva, che trova sempre nell'immaginazione trascendentale una condizione di possibilità decisiva, diviene più rilevante mano mano che le rappresentazioni in questione siano le esibizioni metaforiche, e le parole non più meri segni ma simboli"<sup>122</sup>. Il linguaggio metaforico sembra l'unico in grado di dar esteriorizzazione a quelle analogie che sono la base del lavoro dell'immaginazione e che sono per noi indispensabili. Come afferma Kant: "abbiamo sempre bisogno, per renderci comprensibili qualità sovrasensibili, di una certa analogia con esseri della natura [...] Questo è lo schematismo dell'analogia, di cui non possiamo fare a meno"<sup>123</sup>. I significati nuovi nascono dalle connessioni azzardate che l'immaginazione trascendentale promuove mediando attraverso gli schemi. Risulta interessante notare che, come avevamo già visto per Ricoeur, anche nel caso di Kant l'eterogeneità non è cancellata dalla creazione della somiglianza fino ad assimilazione, anzi la diversità viene mantenuta e finanche ostentata in quanto è da questa che si genera la creatività: "L'immaginazione trascendentale

---

<sup>120</sup> *Ivi.* p. 303

<sup>121</sup> *Ivi.* p. 20

<sup>122</sup> *Ivi.* p. 292

<sup>123</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 68 n.

media, unificando e mettendo in rapporto il razionale e il sensibile, in modo che ne resti però salvaguardata l'eterogeneità : la metaforicità connette simbolicamente, catalizzando una sintesi che non identifica oggettivamente, ma salda i dissimili in un reciproco rinvio che li unisce, mantenendoli differenti"<sup>124</sup>. Quello esposto da Kant è un processo creativo che si basa su regole e meccanismi precisi, dettati dalla natura stessa della ragione (per ciò che riguarda l'effettivo svolgersi delle operazioni) e dalla natura stessa dell'essere umano (per ciò che riguarda l'incapacità di fermarsi all'empirico e il desiderio di conoscere e creare ciò che nella realtà non è presente). Ci sembra che, al di là dei presupposti, metafora e modello trovino in tale meccanismo la loro ragion d'essere, il loro presupposto.

Crediamo che le riflessioni di Hesse e Ricoeur possano procedere solo qualora si identifichi l'immaginazione trascendentale come l'artefice delle associazioni azzardate, come la responsabile delle unioni e solo qualora si consideri il linguaggio come snodo attraverso cui l'immaginazione deve darsi per poter procedere con le operazioni da noi descritte e giungere così a "superare il pregiudizio secondo il quale solo nella poesia, nelle arti plastiche e, in generale, in quei tipi di lavori in cui è implicata l'estetica, si trovi l'immaginazione produttiva"<sup>125</sup>.

## 5.2 L'IMMAGINAZIONE IN RICOEUR

Dopo aver analizzato l'immaginazione all'interno della filosofia kantiana, crediamo possa essere utile, al fine della nostra argomentazione, analizzare anche il punto di vista di Ricoeur sul medesimo concetto, in maniera tale da ritrovare i punti di contatto tra le due visioni. Questo ultimo passaggio deve essere considerato necessario qualora si voglia dare forza argomentativa alla dimostrazione della nostra ipotesi e chiudere, quindi, il nostro lavoro facendo emergere il

---

<sup>124</sup> G. L. Paltrinieri, *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Editrice Cafoscarina, Venezia, 2009, p. 302

<sup>125</sup> P. Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 140

ruolo fondativo che la filosofia kantiana gioca all'interno di tutte le riflessioni portate avanti fino a ora.

L'immaginazione è il concetto che ci permette di collegare definitivamente la metafora di Ricoeur alla fenomenologia ermeneutica. Difatti, il concetto di immaginazione sarà un concetto-cerniera che unirà, come abbiamo detto, fenomenologia ed ermeneutica ma non solo, anche la fenomenologia-ermeneutica alla metafora (e dunque la metafora all'ontologia) e, infine, la metafora al modello scientifico, di cui parleremo più avanti.

L'immaginazione ricopre un ruolo centrale nella filosofia di Ricoeur e questo è ben visibile dal testo di Amalric *Paul Ricoeur. L'imagination vive*. In questo testo egli sottolinea come la filosofia di Ricoeur, andando oltre la visione dell'immaginazione come spinta linguistica della creatività umana, ricerchi l'immaginazione in quanto concetto-cerniera tra teorico e pratico per raggiungere, in questo modo, l'obiettivo prefissato nell'ermeneutica fenomenologica. Amalric specificherà anche che questo obiettivo può essere raggiunto solo a patto di considerare "l'immaginazione come metodo filosofico"<sup>126</sup>.

Il grande interesse che la teoria dell'immaginazione ricopre nella filosofia di Ricoeur è esplicitata da Amalric: "Una delle caratteristiche incontestabili dell'opera filosofica di Ricoeur è che essa sembra assemblarsi attorno ad una teoria dell'immaginazione che si sforza di pensare la spinta creatrice del linguaggio all'interno dell'invenzione di un articolazione inedita tra poetica e pratica"<sup>127</sup>. In effetti, per Ricoeur, l'indagine sull'immaginazione si rivela necessaria qualora si vogliano analizzare le potenzialità del linguaggio, in quanto questo trova "la miglior prova della sua universalità, nella sua estensione nella sfera pratica"<sup>128</sup> e tale estensione è garantita proprio dal lavoro dell'immaginazione.

La radice da cui Ricoeur svilupperà la sua teoria dell'immaginazione è la filosofia di Kant.

Seguendo ancora Amalric, la particolarità dell'immaginazione poetica starebbe proprio nel fatto che "questa non si deve comprendere a partire dalle cose che essa è in grado di rappresentare o rendere presente attraverso il ritratto, ma essa rinvia, al contrario, ad una attività dell'immaginazione che è essenzialmente un'attività linguistica – e questo la avvicina al *verbo*

---

<sup>126</sup> J. L. Amalric, *Paul Ricoeur. L'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Hermann Editions, Paris, 2013, p. 17

<sup>127</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 138

<sup>128</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1989, p. 213

piuttosto che al ritratto e alla *rappresentazione*<sup>129</sup>. E proprio in ragione di questa sua rottura rispetto a tutte le altre forme di immaginazione che questa “ci invita a ritrovare [...] una creatività linguistica dell’immaginazione liberata dalla cose e dalla percezione”<sup>130</sup>.

La teoria dell’immaginazione si rivela necessaria per comprendere l’operazione che sta dietro la creazione metaforica. La metafora ci permette di collegare l’immaginazione all’uso del linguaggio relativo all’innovazione semantica, in quanto l’immaginazione gioca un ruolo fondamentale nella ristrutturazione dei campi semantici. Infatti, “l’immaginazione è l’appercezione, la visione improvvisa di una nuova pertinenza predicativa, vale a dire una maniera di costruire la pertinenza nella non pertinenza”<sup>131</sup>. Il “vedere come”, lasciato della filosofia di Wittgenstein, è un’operazione che necessita dell’immaginazione per essere realizzata. Ciò che l’immaginazione ci rende in grado di fare è di sospendere quella che abbiamo definito referenza di primo grado, per rendere possibile la referenza altra. Si nota, a partire da ciò, come l’immaginazione risulti essere la *conditio sine qua non* per la riuscita dell’operazione metaforica. L’immaginazione si definisce come “libero gioco delle possibilità, in uno stato di non-impegno verso il mondo della percezione”<sup>132</sup>. La sospensione della referenza di primo grado serve, come già detto, ad aprirci alla referenza verso il possibile (è in questo che si gioca il momento iconico). Un’altra importante conseguenza delle affermazioni di Ricoeur sta nel fatto che, attraverso la metafora, egli fa in modo che l’immaginazione, nella sua forma più feconda, sia legata alla sfera del linguaggio, in particolare al linguaggio poetico. Grazie all’immaginazione, dunque, la finzione narrativa può aprire alla referenza di secondo grado. Ma la finzione narrativa, di cui parla Ricoeur, svolge un ruolo fondamentale anche nel caso dell’agire pratico. Dinanzi alla necessità di comprensione del diverso, l’operazione che compiamo è quello di darci una rappresentazione finzionale dell’ignoto. Scrive Ricoeur: “Tra una logica dei possibili narrativi e il diverso empirico dell’azione, la finzione narrativa inserisce lo schematismo dell’agire umano”<sup>133</sup>. Si riconosce, già nell’utilizzo del termine “schematismo”, l’influenza che Kant esercita sulla concezione dell’immaginazione di Ricoeur. Dal punto di vista pratico, il progetto, e dunque il calcolo delle possibilità che richiama quello narrativo appena citato, la motivazione e il poter-fare stesso trovano applicazione solo all’interno di un gioco dell’immaginazione, in una pre-figurazione ad opera della stessa.

---

<sup>129</sup> J. L. Amalric, *Paul Ricoeur. L’immagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l’imagination*, Hermann Editions, Paris, 2013, p. 331

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 333

<sup>131</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1989, p. 218

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 221

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 223

Come illustrato nella *Philosophie de la volonté*<sup>134</sup>, l'immaginazione trascendentale kantiana offre un modello d'intermediazione tra la filosofia riflessiva e ciò che va al di là di questa. Seguendo l'itinerario di questa opera scopriremo che l'immaginazione è legata alla metafora proprio perché questa spinge la riflessione ai suoi limiti fino alla soglia in cui il concetto entra in contatto col mondo della vita e con la simbolica che la esprime conservandone indeterminatezza e risorse di senso. L'incremento iconico si definisce proprio a partire da ciò: la finzione, espressa metaforicamente, esce da sé e si proietta nel mondo della prassi. Viene ad essere fissato un processo comune alla base della narrativa e dell'azione. La realtà, l'oggetto della nostra ricerca, si definisce grazie all'immaginazione che svolge un ruolo mediano tra intelletto e sensibilità, come direbbe Kant, che sintetizza la parola e il punto di vista che rende la cosa un oggetto.

L'immaginazione, in Ricoeur, diventa filosofia allorquando la distanziamento nei confronti della vita apre alla dimensione della possibilità. L'immaginazione riesce a far sì che la realtà venga potenziata e si liberi il senso in essa intrinseco. L'immaginazione è una forza euristica in grado di dispiegare nuove dimensioni della realtà (referenza di secondo grado). La scoperta della possibilità che la realtà possa essere diversa da quella prefigurata nasce proprio per mezzo dell'immaginazione che opera una sospensione della realtà ordinaria.

Se il proprio della metafora sta nel creare la somiglianza, nel produrre una "assimilazione predicativa [...] coestensiva al disallontanamento semantico operato dall'enunciato metaforico"<sup>135</sup>, ebbene il mezzo attraverso cui questa si produce è l'immaginazione. Se la metafora, come voleva Aristotele, consiste nel vedere la somiglianza nel diverso, è "l'immaginazione che consiste nel vedere lo stesso nella differenza"<sup>136</sup>. A partire da ciò, l'immaginazione "ci permette di produrre nuove strutture attraverso la differenza"<sup>137</sup>, strutture altre, parallele. L'essere lontano unito all'essere vicino è un paradosso che può generarsi solo all'interno della sfera della possibilità che ci si spalanca grazie all'immaginazione. Per chiarire i termini del rapporto, Ricoeur introdurrà un termine fondamentale dell'idea di immaginazione sviluppata da Kant, ovvero l'idea di schema. Lo schema è definito da Kant come "la rappresentazione di procedimento generale onde

---

<sup>134</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome 2, Finitude et culpabilité*, Points, Paris, 2009

<sup>135</sup> Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di estetica, Palermo, 2002, p. 60

<sup>136</sup> *Ibidem*

<sup>137</sup> P. Ricoeur, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, in *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, *Special Issues on Metaphor*, The University of Chicago Press, 1978, p. 148

l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine"<sup>138</sup>. All'interno del concetto di schema convivono, dunque, un aspetto logico ed un aspetto inerente alla sensibilità. L'immaginazione produttiva deve essere trattata come uno schema affinché l'immagine possa essere considerata un essere del linguaggio. L'immagine prodotta dalla metafora, "prima di essere qualcosa di percepito, è un significato nascente"<sup>139</sup>. L'icona designa l'aspetto del linguaggio che è omogeneo con l'immagine. Si potrebbe, addirittura, stabilire una proporzione con la formula icona:linguaggio=schema:concetto. L'icona, matrice della nuova pertinenza semantica, sta all'aspetto linguistico (proprio grazie all'innovazione semantica), come lo schema (matrice delle categorie kantiane) sta al concetto speculativo. Si potrebbe dire che la "creatività linguistica è portata, essa stessa, dal dinamismo funzionale dell'immaginazione produttrice"<sup>140</sup>. Ritorna, quindi, ad esserci un legame tra linguaggio metaforico e pensiero speculativo e, ancora una volta, è l'immaginazione a stabilire il rapporto attraverso lo schema che da questa nasce. Lo schematismo dell'attribuzione metaforica è un metodo per generare e legare immagini ed è solo producendo immagini che l'assimilazione predicativa, di cui parlavamo, può schematizzarsi. La metafora stessa è schematismo poiché fa dell'immaginazione il luogo d'emergenza del senso figurato nel gioco dell'identità e della differenza. Solamente nella metafora lo schematismo risulta a noi visibile poiché in questa convivono identità e differenza, rimanendo contrapposte ma senza che si confondano. Lo schematismo è il punto d'innesto in cui l'immaginario si lega alla teoria semantica della metafora. L'immaginazione finisce per essere inscindibilmente legata alla metafora: da un parte, l'immaginazione produce la finzione, dall'altra, sospendendo il reale, evoca immagini possibili, alternative a quelle della realtà. Come abbiamo visto a proposito dell'icona, il "proprio della metafora è suscitare, in effetti, uno sviluppo regolato d'immagini"<sup>141</sup>. Per questo, Amalric può azzardarsi ad affermare che "la metafora viva si iscrive all'interno di una teoria generale dell'immaginazione"<sup>142</sup> o, come afferma Bachelard, "il linguaggio è al posto di comando dell'immaginazione"<sup>143</sup>.

---

<sup>138</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 138

<sup>139</sup> P. Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 132

<sup>140</sup> J. L. Amalric, *Paul Ricoeur. L'immagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Hermann Editions, Paris, 2013, p. 599

<sup>141</sup> Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di estetica, Palermo, 2002, p. 61

<sup>142</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 144

<sup>143</sup> G. Bachelard, *La terre et le rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris, 1947, p. 8

L'immaginazione, come già sottolineato, ha come ruolo definitivo quello di generare un *epoché* sul reale che produca una sospensione della referenza di primo grado alla realtà, un ingresso nella sfera della finzione per far sì che “in questo stato di non impegno verso il reale proviamo nuove idee, valori e modi di essere-nel-mondo”<sup>144</sup>. Ciò che si è provato nel campo dell'immaginazione in cui “l'assenza della realtà ordinaria era fusa con la visione della potenzialità del nostro essere-nel-mondo”<sup>145</sup> può essere poi utilizzato nella sfera del reale come bussola per il nostro agire, affinché si renda possibile nella realtà ciò che si era sperimentato nella finzione. Ma, sottolinea Ricoeur, che tale funzione si riconosce solo nel linguaggio e, in particolar modo, in quello metaforico.

Una filosofia che deve confrontarsi con le potenzialità del discorso metaforico è una filosofia che non deve rifiutarsi di confrontarsi con l'immaginazione che, alla fine di questo percorso, si è rilevata la chiave di volta del nostro processo conoscitivo, o almeno di una forma di questa. Dall'analisi delle potenzialità della metafora, dunque, Ricoeur giunge a formulare una filosofia che deve “tematizzare e assumere il suo legame irriducibile con l'immaginazione [...] poiché è in questa che la filosofia può trovare il suo *orientamento*, la sua *ispirazione*, il suo *dinamismo* e in essa che si gioca la sua relazione primordiale con l'essere”<sup>146</sup>. La filosofia impostata su un recupero dell'immaginazione produttiva è necessaria per chiarire non solo il rapporto tra teoretico e pratico ma anche il rapporto che ci eravamo prefissati di analizzare all'inizio del capitolo, ovvero quello tra scrittura e realtà. Per Ricoeur, la riflessione filosofica non può, in alcun modo, prescindere dalle costruzioni dell'immaginazione poiché, senza queste, essa non sarebbe in grado di sviluppare un discorso coerente sui temi dell'essenza e del possibile, per accedere “ad un pensiero positivo e dinamico dell'immaginario come *tensione produttrice dell'agire umano*”<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> P. Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979, p. 134

<sup>145</sup> P. Ricoeur, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, in *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, *Special Issues on Metaphor*, The University of Chicago Press, 1978, p. 155

<sup>146</sup> J. L. Amalric, *Paul Ricoeur. L'immagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Hermann Editions, Paris, 2013, p. 621

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 647

## **CONCLUSIONE: METAFORA E MODELLO SON FRUTTO DELLA STESSA OPERAZIONE?**

Alla luce delle considerazioni esposte, sembra lecito affermare che siamo giunti a un punto abbastanza maturo da poterci domandare se effettivamente la tesi che è stata posta all'inizio sia stata confermata o smentita dalle riflessioni fatte. Ebbene, ci pare possibile affermare che sono emersi più di un punto di contatto tra metafora poetica e modello scientifico e quel "ponte" a cui avevamo fatto riferimento nell'introduzione sembra aver le basi per poter essere finalmente gettato.

Percorrendo a ritroso, per un'ultima volta, il cammino appena fatto, possiamo notare che in entrambe le riflessioni esposte troviamo una serie di proprietà comuni tra metafora e modello. Innanzitutto, entrambi gli oggetti d'indagine si sono rivelati, non tanto degli strumenti che siamo autorizzati a utilizzare in caso di difficoltà (modello) o per ragioni estetiche (metafora), ma come dei veri e propri principi creativi generatori di un allargamento della nostra conoscenza e della nostra possibilità di esperire la realtà fuori di noi. Metafora e modello, lungi dall'esser solo delle banali fantasie, si sono rivelati essere principi necessari affinché la scienza possa darsi e affinché l'uomo possa realizzare delle possibilità inesprese. Non si tratta di dare espressione a un modo di pensare più complesso o più immediato ma, attraverso metafora e modello si rende possibile un *pensare-altrimenti*, un pensare al di là dei limiti dell'esperienza, della sensibilità, che ci porta a considerare in maniera differente la nostra esistenza e la realtà entro cui questa esistenza è portata avanti.

Metafora e modello, attraverso la filosofia di Ricoeur e Hesse, sono emersi come il risultato di un'operazione sotto molti punti di vista identica. Difatti, abbiamo sottolineato come entrambi emergano dall'unione in un medesimo enunciato di due parole, due concetti. Questi, però, non significano mai solo loro stessi e sono sempre portatori di un contesto, di un retroterra significativa che dà senso a quelle parole. Ogni concetto è come circondato da una sfera di proprietà, considerazioni, riflessioni che su quel concetto si sono fatte o che a quel concetto appartengono. Se questo risulta vero (e attraverso gli esempi che abbiamo portato speriamo sia stato provato),

allora diventa lecito affermare che qualora si uniscano all'interno di una stessa frase due parole e le si ponga su un medesimo livello attraverso delle forme espressive quali "X è come Y", "Consideriamo X come se fosse Y", ebbene qualora questa operazione venga fatta, ciò che verrà generato non sarà una banale unione o sostituzione di parole, ma una creazione del tutto nuova. Una creazione che, in primo luogo, sarà un'innovazione linguistica (o semantica come scriverebbe Ricoeur) ma che, in un secondo momento, risulterà avere delle ripercussioni a un livello che non è più solamente linguistico. Come abbiamo dimostrato, affermare "Mattia è come una volpe" comporta sicuramente un'innovazione linguistica (attraverso cui emergono le potenzialità infinite del linguaggio), ma ciò che per noi risulta più importante è che l'affermazione porterà colui che la sente a una trasformazione nel modo in cui egli guarderà Mattia. Naturalmente, non considererà mai Mattia una volpe in senso stretto con tutte le proprietà che all'animale ineriscono, ma alcune di queste (convenzionalmente, la furbizia) verranno considerate proprietà anche di Mattia. La metafora illustrata, per quanto banale, nata da un artificio linguistico avrà effetti sulla realtà e sul modo in cui consideriamo il termine della metafora stessa. Ma gli effetti della metafora si possono veder anche qualora la creazione linguistica diventi la fase iniziale di progettazione di qualcosa che si vuole produrre a livello reale. Dire "il rapporto cittadino-sovrano è come quello pecora-pastore" rende possibile e esplicita una forma di governo quale quella contrattualistica promossa da Thomas Hobbes<sup>148</sup>. Sulla falsa riga dell'operazione metaforica, sembriamo poter affermare che gli effetti del modello scientifico sono dello stesso tipo. Infatti, l'idea inaugurata da Niels Bohr<sup>149</sup> secondo cui gli atomi sono come delle palle da biliardo, naturalmente, non ci fa confondere i due elementi ma, allo stesso tempo, ci dà la possibilità di visualizzare qualcosa che altrimenti non potremmo comprendere: il modello crea una realtà tale da adattarsi alle scoperte scientifiche fino ad allora ottenute ed è in quella realtà creata che gli scienziati possono portare avanti i loro studi e così far progredire la scienza e "l'assunto è tanto più vero per i settori della nano e della macro scienza, nei quali le dimensioni di ciò che si studia sono così infinitamente piccole o così iperbolicamente grandi che sfuggono alla percezione sensibile e hanno quindi bisogno di essere trasposte o rapportate a una realtà visibile. Lo scienziato deve per forza immaginare, attraverso

---

<sup>148</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma Bari, 2008

<sup>149</sup> Al di là dei trattati di fisica quantistica, una spiegazione illuminante e legata al contesto filosofico del modello di atomo in Bohr si trova in: W. Heisenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, Harper Perennial Modern Classic, New York, 2007

delle analogie, cioè delle metafore, qualcosa che possa essere percepito dai sensi"<sup>150</sup>. Gli atomi sono diventati qualcosa di diverso quando Bohr ci ha proposto di guardarli come se fossero palle da biliardo.

Qui emerge un fattore importante che abbiamo sottolineato nella trattazione: la metafora è un'operazione linguistica che però svolge, al medesimo tempo, una funzione euristica. Questa si esplicita nello spingere il lettore o lo studioso a compiere per sé un altro tipo di operazione, indicata per la prima volta da Black. L'associazione dei due termini ci invita a vedere il primo alla luce del secondo, o per dire meglio, attraverso l'altro. Il secondo termine di paragone diventa una lente attraverso cui vedere il primo elemento per giungere, in tal modo, a un'interpretazione differente di quest'ultimo. La metafora e il modello ci invitano a individuare, superando il momento di stupore causato dall'associazione bizzarra, dei collegamenti tra gli elementi che costituiscono la metafora e il modello, a comprendere cosa può rappresentare un punto di contatto e, in tal modo, far nuove scoperte. "L'aspetto che comunque sembra davvero comune a scienza e letteratura è la metafora che si potrebbe definire di tipo euristico, nel senso che compendia un vero e proprio metodo di lavoro"<sup>151</sup>. Tali oggetti possono essere definiti euristici in quanto ci spingono a quella nuova interpretazione, a quel pensare-altrimenti che Kant aveva indicato come un "pensare di più" concettuale. "Così come – scrive Amalric –, nel linguaggio scientifico, un modello è essenzialmente uno strumento euristico che serve a distruggere una interpretazione inadeguata della realtà col fine di liberare una interpretazione nuova; così, la metafora può essere vista come una finzione euristica che affranca il linguaggio dalla sua funzione descrittiva ordinaria per liberare in essa un nuovo potere di ridescrizione della realtà"<sup>152</sup>. Metafora e modello vengono così a ricoprire un ruolo generativo a livello del pensiero. Il nostro pensiero è reso dinamico e attivo proprio in virtù di questa spinta a comprendere, a trovare collegamenti inusuali che caratterizza le operazioni che abbiamo cercato di indicare. Si può, addirittura, vedere "il procedimento metaforico come possibile forma costitutiva del pensiero"<sup>153</sup>.

Come è stato già scritto, il tentativo di comprendere si concretizza, anche stavolta in entrambi i casi, in una ridescrizione dell'oggetto compreso. Non è un caso, infatti, che entrambi i filosofi presi in considerazione in questo lavoro, abbiano utilizzato questa stessa espressione. La pretesa di

---

<sup>150</sup> A. Battistini, *Le risorse conoscitive ed estetiche della metafora* in Università degli studi di Bari "Aldo Moro", *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 31

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 33

<sup>152</sup> J. L. Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 44

<sup>153</sup> S. Ghiazza, *La metafora tra scienza e letteratura*, Le Monnier, Firenze, 2005, p. 91

rifare la realtà attraverso un'azione in primo luogo di natura linguistica si iscrive perfettamente all'interno di un discorso che sottolinea le capacità creative dell'immaginazione produttiva, così come l'ha definita Kant: "Trasportando il linguaggio nei territori dell'imprevisto, la metafora vince l'inerzia, ridona vita alle frasi fatte, ci rivolge un ammiccamento con cui invita a riflettere sulle tante potenzialità dialogiche troppo trascurate"<sup>154</sup>. Tale pretesa non può in alcun modo prescindere dall'immaginazione che è risultata essere il presupposto teoretico alla base di entrambi i procedimenti. Difatti, in che modo le operazioni da noi descritte potrebbero aver luogo se non ci fosse l'intervento dell'immaginazione che ci permette quella distanza, quell'annullamento di ciò che c'è per giungere ad uno stato di disimpegno verso la realtà in cui ha senso la produzione e la creazione del nuovo. Il nuovo necessita di un annullamento del precedente per essere pensato e l'immaginazione ci pone in uno spazio in cui la realtà possa essere pensata come modificabile in cui ci si può interrogare su ciò che potrebbe essere, prima ancora che su ciò che è, a livello esperienziale.

Risulta, dunque, conseguenza necessaria del nostro ragionamento porre l'operazione filosofica che abbiamo cercato di portare avanti come caratterizzata dal tentativo di unire scienza e poesia. Entrambe, allargando il nostro campo d'indagine, risultano essere determinate e inscindibili da un lavoro che verta, in prima istanza, sul linguaggio. Il linguaggio fantasioso, quel "linguaggio in festa" a cui alludeva Ricoeur, non è prerogativa della poesia ma diventa, anzi, un'esigenza nel campo scientifico. Il modello può essere definito come il corrispettivo della metafora nella poesia: "il suo corrispettivo esatto sarebbe la *metafora continuata*"<sup>155</sup>. A ben vedere, a un livello linguistico primitivo, la metafora sembra essere la *conditio sine qua non* per il darsi del modello in quanto "far ricorso al modello, significa interpretare le regole di corrispondenza in termini di estensione del linguaggio proprio all'osservazione, mediante l'uso metaforico"<sup>156</sup>. La differenza che può essere notata consiste, piuttosto, nell'esplicitazione o meno che la poesia e la scienza fanno della loro matrice metaforica: mentre la poesia "aspira a rendere evidente la matrice metaforica, questa [la scienza], dopo essersene giovata per formare un neologismo, punta a renderlo opaco, a dimenticarsi della sua origine"<sup>157</sup>. O, ancora, nella modalità in cui le metafore vengono utilizzate per giungere a un obiettivo che abbiamo già sottolineato essere simile: "le metafore della

---

<sup>154</sup> A. Battistini, *Le risorse conoscitive ed estetiche della metafora* in Università degli studi di Bari "Aldo Moro", *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 28

<sup>155</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981, p. 320

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 319

<sup>157</sup> A. Battistini, *Le risorse conoscitive ed estetiche della metafora* in Università degli studi di Bari "Aldo Moro", *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 31

letteratura procedono da ciò che è noto verso ciò che è ignoto o comunque inatteso, le metafore della scienza si muovono in direzione opposta, lungo un movimento centripeto consistente nell'aspirazione a ricondurre tutto ciò che le è ignoto e che le si presenta come particolare e a prima vista inspiegabile nell'alveo delle già collaudate norme universali di comportamento assegnate ai fenomeni da leggi rigorose, salde nella loro astratta e tranquillizzante perfezione"<sup>158</sup>.

La tesi del lavoro, la cui validità speriamo possa dirsi confermata dalla nostra argomentazione, può essere, dunque, riassunta dall'invito a considerare il modello e la metafora "come il modo tipicamente umano di comprendere il mondo, cioè di <<prendere insieme>> il divenire delle cose, il rapido trasfigurare della realtà. L'operare della metafora ci insegna che l'identità diventa intelligibile attraverso l'alterità e, quindi, che la costruzione del Sé postula l'ineliminabile impalcatura dell'Altro"<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 32

<sup>159</sup> A. Ponzio, *Linguaggio e metafora*, in Università degli studi di Bari "Aldo Moro", *La metafora tra letteratura e scienza. Convegno di studi*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006, p. 146

## NOTA BIBLIOGRAFICA

La presente nota bibliografica è suddivisa in quattro parti. Nella prima sezione vengono riportati i testi di Paul Ricoeur utilizzati nel corso della ricerca. Nella seconda vengono indicati i testi di Mary Hesse. La terza parte è formata dai lavori di letteratura secondaria non suddivisi per autore di riferimento. Nell'ultima parte vi sono gli altri testi utilizzati nel lavoro di ricerca.

### 1. TESTI DI PAUL RICOEUR

- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté. Tome 1, Le Volontarie et l'Involontaire*, Aubier, Paris, 1950
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté. Tome 2, Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960
- Ricoeur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969 (trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca book, Milano, 1979)
- Ricoeur P., *Imagination productive et imagination reproductive selon Kant*, in *Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire I*, Centre de Recherches Phénoménologiques, 1974
- Ricoeur P., *La sfida semiologica*, antologia a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma, 1974
- Ricoeur P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975 (trad. it. *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1981)
- Ricoeur P., *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*, in *Critical Inquiry, Vol. 5, No. 1, Special Issues on Metaphor*, The University of Chicago Press, 1978
- Ricoeur P., *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in *Man and World*, vol. 12, Issue 2, 1979
- Ricoeur P., *Temps et récit*, Éditions du Seuil, Paris, 1983 (trad. It. *Tempo e racconto*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1983)
- Ricoeur P., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986
- Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1989 (trad. it. *Dal testo all'azione*, a cura di G. Grampa, Jaca book, Milano, 1989)

- Ricoeur P., *Cinq études herméneutiques*, Editions Labor et Fides, 2010 (trad. It. *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di estetica, Palermo, 2002)

## 2. TESTI DI MARY HESSE

- Hesse M., *Science and the Human Imagination: Aspects of the History and Logic of Physical Science*, SCM Press, London, 1954
- Hesse M., *Forces and Fields: A Study of Action at a Distance in the History of Physics*, Thomas Nelson and Sons, London, 1961
- Hesse M., *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, 1970 (trad. it. *Modelli e analogie nelle scienze*, a cura di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano, 1982)
- Hesse M., *The Structure of Scientific Inference*, University of California Press, California, 1974
- Hesse M., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Indiana University Press, Indiana, 1980
- Arbib M. A., Hesse M. A., *The construction of reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (trad. it *La costruzione della realtà*, a cura di G. Casari, Il Mulino, Bologna, 1992)

## 3. LETTERATURA SECONDARIA

- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 2012
- Abel O., *La métaphore come réponse et question*, in *Le livre de travers; de l'exégèse biblique à l'anthropologie*, a cura di O. Abel e F. Smyth, Cerf, Paris, 1992
- Abel O., *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*. Éditions Michalon, Paris, 1996
- Amalric J.L., *Paul Ricoeur. L'immagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurienne de l'imagination*, Hermann Editions, Paris, 2013
- Amalric J.L., *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006
- Bianco L., *Analogia e storia in Kant*, Guida Edizioni, Napoli, 2003
- Boniolo G., *Metodo e rappresentazione del mondo. Per un'altra filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano, 1999

- Brezzi F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- Brugiatelli V., *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*, Editrice UNI Service, Roma, 2009
- Bugaité E., *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002
- Charbonnel N., *Les aventures de la métaphore*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992
- Eco U., *Metafora* in *Enciclopedia*, diretta da R. Romano, Torino, Einaudi, vol. IX, 1980
- Ferrarin A., *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Edizioni ETS, Pisa, 2004
- Ferraris M., *L'immaginazione*, Il mulino, Bologna, 1996
- Ghiazza S., *La metafora tra letteratura e scienza*, Le Monnier, Firenze, 2005
- Gibbons S. L., *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- Greisch J., *Paul Ricoeur: l'intinérance du sens*, Editions Jérôme Millon, Paris, 2001
- Jervolino D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Torino, 1993
- Ladisa F., Datteri E., *La natura e i suoi modelli. Un'introduzione alla filosofia della scienza*, Archetipo Libri, Bologna, 2011
- La Rocca C., *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Firenze, 1999
- Marconi D., *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Utet, Torino, 2008
- Makkreel R. A., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990
- Nicoletti E., *Fenomenologia e interpretazione*, Franco Angeli Editore, Milano, 1989
- Paltrinieri G. L., *Kant e il linguaggio. Autocritica e immaginazione*, Cafoscarina, Venezia, 2009
- Peruzzi G., *Vortici e colori. Alle origini dell'opera di James Clerk Maxwell*, Dedalo Edizioni, Bari, 2010
- Semerari G. (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Edizioni Dedalo, Bari, 1992

- Università degli studi di Bari Aldo Moro, *La metafora tra letteratura e scienza: convegno di studi, Aula Magna – Palazzo Ateneo, 1 – 2 dicembre 2005*, Servizio Editoriale Universitario, Bari, 2006
- Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di <<Filosofia>>, Torino, 1963

#### 4. ALTRI TESTI

- Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000
- Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Pesce, G. Girgenti, Bompiani, Milano, 2000
- Aristotele, *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano, 2014
- Bachelard G., *La poétique de la rêverie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961
- Bachelard G., *La psychanalyse du feu*, Folio, Paris, 1985
- Bachelard G., *Le nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013
- Beardsley M., *Aesthetics, Brice and World*, Harcourt, New York, 1958
- Black M., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 1962 (trad. It. *Modelli, archetipi e metafore*, a cura di A. Almansi, E. Paradisi, Pratiche Editrice, Parma, 1983)
- Boltzmann L., *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, Reidel, Dordrecht, 1974
- Borges J. L., *El hacedor*, Emecé, Buenos Aires, 1960 (trad. it. *L'artefice*, a cura di T. Scarano, Adelphi, Milano, 1999)
- Boyd R., *Metaphor and Theory Change: What is "Metaphor" a Metaphor for*, in *Metaphor and Thought, Second edition*, Cambridge University Press, 1993
- Campbell N.R., *Physics: The elements*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013
- Cohen J., *Structure du langage poétique*, Flammarion, Paris, 1966 (trad. it. *Struttura del linguaggio poetico*, a cura di M. Grandi, Il Mulino, Bologna, 1974)
- Dagonnet F., *Écriture et iconographie*, Vrin, Paris, 2002
- D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984 (trad. it. *Verità e interpretazione*, a cura di E. Picardi, Il mulino, Bologna, 1994)

- Duhem, P. *La théorie physique. Son objet - sa structure*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2000
- Frye N., *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, 2000
- Gadamer H.G., *Warheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960 (trad. it *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, 2001)
- Galilei G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino, 1982
- Galilei G., *Il saggiaiore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 2008
- Goodman N., *Languages of Art*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1976
- Granger G.G., *Essai d'une philosophie du style*, Editions Odile Jacob, Paris, 1988
- Hawking S. H., *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Dell Publishing Group, New York, 1988 (trad. It. *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, BUR, Milano, 2011)
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005)
- Heisenberg W., *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, Harper Perennial Modern Classic, New York, 2007
- Hempel C. G., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, London, 1965
- Henle P., *Metaphor, in Language, Thought and Culture*, University of Michigan Press, 1958
- Hertz H. R., *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*, Bibliobazaar, Charleston, 2009
- Hester M.B., *The Meaning of Poetic Metaphor*, Mouton Publishers, Cambridge, 1967
- Hobbes T., *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Andrew Crooke, 1651 (trad. it *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma Bari, 2008)
- von Humboldt W. F., *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java: nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlino, 1836 (trad. it. *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma Bari, 2009)

- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1913 (*Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968)
- Husserl E., *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1931 (trad. It. *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 2002)
- Hutten E.U., *The Language of Modern Physics*, Allen and Unwin, London, 1956
- Jakobson R., *Fundamentals of Language*, Mouton, La Haye, 1965 (trad. it. *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Grassi, Feltrinelli, Milano, 2002)
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga, 1781 (trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari, 2002)
- Kant I., *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hartknoch, Riga, 1783 (trad. It. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Roma – Bari, 2006)
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, Hartknoch, Riga, 1790 (trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni, H. Hohenegger, Einaudi, Torino, 1999)
- Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, in *Gessamelte Schriften*, Berlino, 1902 (trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma Bari, 1994)
- Kant I., *Gessamelte Schriften*, Berlino, 1902 (trad. It. *Realtà ed esistenza. Lezioni di metafisica: introduzione e ontologia*, a cura di A. Rigobello, San Paolo Edizioni, Roma, 1998)
- Konrad H., *Étude sur la métaphore*, Lavergne, Paris, 1939
- Kuhn T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino, 2009)
- Lakoff G., Johnson M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 2003 ( trad. It. *Metafora e vita quotidiana*, a cura di P. Violi, Bompiani, Milano, 2004)
- Nietzsche F., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1873, in *Nietzsche Werke*, Walter de Gruyter, Berlino, 1973 (trad. It. *Su verità e menzogna in senso extramorale*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano, 2006)
- Popper K. R., *Logik der Forschung*, Springer-Verlag, Vienna, 1970 (trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, a cura di M. Trinchiero, Einaudi, Torino, 2010)
- Richards I. A., *The Philosophy of Rethoric*, Oxford University Press, Oxford, 1936 (trad. it. *La filosofia della retorica*, a cura di B. Placido, Feltrinelli, Milano, 1967)

- Richards I.A., *Speculative Instruments*, in *British Journal of Educational Studies* Vol.4, No 2, London, 1955
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979 (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1998)
- Rorty R., *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, 1992
- Sartre J. P., *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1986
- Steiner G., *After Babel*, Oxford University Press, Oxford, 1975 (trad. it. *Dopo Babele*, a cura di R. Bianchi, C. Béguin, Garzanti, Milano, 1992)
- Ullmann S., *The Principles of Semantics*, Jackson, Glasgow, Blackwell Oxford, 1951 (trad. it. *La semantica – Introduzione alla scienza del significato*, Il Mulino, Bologna, 1966)
- Vaihinger H., *Philosophie des Als Ob*, Oxford University Press, Oxford, 1911 (trad. it. *La filosofia del come se*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1967)
- Wittgenstein L., *Logisch-philosophische Abhandlung*, Kegan Paul, London, 1921 (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2009)
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, G.E.M. Anscombe, R. Rhees, Oxford, 1953 (trad. It. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2009)