



## Verità e tempo sulla parola.

Enrico Castelli Gattinara\*

La nostra tormentata e micidialmente potente modernità non ci permette di avere sempre le certezze che crediamo necessarie o alle quali ci affidiamo. Se qualcuno scrivesse per esempio una storia culturale delle certezze, noterebbe subito che alcuni dei punti di riferimento principali della cosiddetta cultura occidentale hanno cominciato a vacillare a partire dalla seconda metà del XIX secolo, per poi quasi cadere del tutto come denti marci e inutili lungo tutto il secolo successivo. Oggi appare abbastanza chiaramente un paradosso, questa caduta dei punti di riferimento, perché mai prima d'ora il modello economico-social-politico occidentale è apparso tanto potente e pervasivo, come testimonia il fenomeno della globalizzazione.

Eppure ancora adesso restiamo come attoniti e sconcertati di fronte alla mancanza di quelli che non riusciamo a non considerare dei punti di riferimento fondamentali. Facciamo qui giusto due esempi fra i numerosi possibili: la verità e il tempo. Perché sebbene appartengano all'ambito delle questioni filosofiche, toccano da vicino anche la vita quotidiana.

La filosofia, nel lungo corso del suo cammino, si è spesso posta il problema della verità. Si è interrogata sulla natura della verità, sul suo ruolo, sul suo significato, sulla sua esistenza, sui suoi compiti. A partire dal senso stesso del termine con cui è stata

---

\* Filosofo; insegna all'EHESS di Parigi e all'Università di Roma 1.

designata la verità nell'antica Grecia, quasi tutti i filosofi son passati per questo problema, chi in maniera più intransigente e perentoria, chi invece in maniera più sottile e logicizzante, chi infine in maniera più relativistica e dissacrante. Tutti però vi sono passati. La verità è stata a lungo un punto di riferimento problematico, anche quando – già nella Grecia antica – sembrava se ne potesse mettere in discussione la pretesa oggettiva.

Un presunto “relativista” come Protagora, quello per intendersi che affermava che “l'uomo è misura di tutte le cose”, intendeva la verità delle cose in stretta relazione con l'uomo che ne parlava. La verità era per lui solo qualcosa che poteva esser detto, e il suo legame con la parola era inscindibile. Ugualmente Nietzsche, più di due millenni dopo, parlava della verità come di qualcosa che occorreva mettere a gambe per aria. Ma pur sempre di verità si trattava, e il problema restava e resta quello d'intendersi su ciò che questo significa.

La verità significa far corrispondere ciò che si dice a ciò che è? Oppure la verità è ciò che è, l'essere in sé, o la realtà in sé, a prescindere da ciò che se ne può dire? Oppure la verità consiste nel rispecchiare esattamente la realtà? O ancora, vero è ciò che si adegua linguisticamente all'essere? E se invece la verità non fosse che una mera funzione logica? È possibile – e ha senso – “conoscere” la verità, o la conoscenza di qualcosa implica già la verità di questo qualcosa? La verità è qualcosa di indipendente da chi la cerca o la afferma (per esempio le verità religiose)? Infine, si potrebbe farne a meno, della verità?

Il problema della verità è insomma uno dei punti di riferimento più consolidati ed essenziali del pensiero filosofico fin dai suoi inizi. Eppure sono almeno 120 anni, a essere ottimisti, che sulla verità si discute e si litiga a partire da posizioni talmente opposte e lontane fra loro, tanto che verrebbe “veramente” da chiedersi se il problema possa mai essere risolto, e se la verità sia qualcosa su cui si possa trovare un accordo.

Situazione paradossale, naturalmente, perché il termine stesso di verità implica immediatamente l'accordo indiscutibile di tutti. La verità basta a se stessa, per usare un proverbio. Montaigne scriveva che la verità ha un solo volto, e che solo la menzogna ne

aveva migliaia. In un calcolo matematico si possono commettere molti tipi di errori, ma una sola è la soluzione. Allo stesso modo, si dice, una sola è la verità anche se la si può nascondere e mascherare con mille menzogne diverse. Quando dimostro che qualcosa “è vero” intendo immediatamente che tutti siano d'accordo con ciò. Se una verità viene messa in discussione, automaticamente non è più considerata una verità, e la discussione si sviluppa proprio per esaminarla e rideterminarla. Una verità, una volta riconosciuta tale, è implicitamente indiscutibile. Ciò di cui si può e si deve discutere, diceva Platone, si chiama opinione (fosse anche opinione vera). La verità invece è ritenuta intoccabile.

E invece è stata toccata. Se ne continua a discutere. È un punto di riferimento nelle discussioni.

Ma sarebbe possibile non considerarla affatto, non parlarne, non farsene un problema, non dargli alcun valore (negativo, relativo o positivo che sia)? Per noi sarebbe quasi inconcepibile (già l'affermazione paradossale “la verità non esiste” su cui hanno giocato certi logici ci disorienta, perché non possiamo decidere se l'affermazione è vera o falsa).

In Cina però i filosofi – la cui tradizione di pensiero non è certo da meno della nostra occidentale – pare non si siano minimamente interessati in epoca classica del problema della verità. O meglio, pare che il problema della verità sia stato piuttosto un problema di ordine morale e religioso piuttosto che una questione gnoseologica ed epistemologica. La verità, in Cina, non sembra aver avuto nulla a che fare con la scienza e con la conoscenza.

In cinese infatti non esiste un termine corrispettivo al nostro di “verità”, egualmente potente e comprensivo. Naturalmente, in cinese classico esiste la possibilità di attestare quello che noi siamo abituati a chiamare la verità, ma nella forma della constatazione di fatto, ossia indicando che le cose “stanno così” (*ran*) o “non stanno così” (*bu ran*).

La questione della verità in termini astratti non viene mai discussa in quanto tale, perché ritenuta del tutto priva di senso. Sensata, invece, per la cultura cinese è la discussione a proposito di ciò che è bene e ciò che è male, alla quale noi potremmo far corrispondere parzialmente la nostra distinzione fra il vero e il

falso, perdendone però la connotazione logico-epistemologica (da un punto di vista logico, non ha senso affermare che il vero è bene e il falso è male). Questo ha provocato per esempio un acceso dibattito fra filosofi cinesi a proposito della legittimità di affermare o negare qualcosa (come bene o male), in quanto l'affermazione è in rapporto diretto con il giudizio. Zhuangzi sosteneva per esempio (contro Xunzi) che ogni giudizio dipende dal punto di vista adottato, per cui ciò che è bene, o che "è così" per una persona può non esserlo per un'altra. In nessun caso però si tratta di argomentare sulla "verità" di qualcosa come istanza logica separata dal qualcosa in questione.

Inoltre, per i cinesi, il rapporto stretto con le problematiche morali e umane rende assurdo qualsiasi discorso sulla verità che non ne tenga conto. E poiché la realtà umana è sempre inevitabilmente mediata linguisticamente, i problemi legati alla semantica risultano invertiti rispetto alla nostra prospettiva occidentale.

Il rapporto fra le parole e le cose non privilegia più le cose sulle parole, ma fa l'inverso. Dall'epoca di Confucio in poi, l'equivalenza o la non equivalenza fra il nome e la cosa designata è un problema di tipo politico-sociale e non gnoseologico. Vale a dire che se i nomi e le cose non sono bene abbinati, ne segue un "disordine" il cui valore è innanzitutto politico, per cui l'ordine va ristabilito sulla base di questa esigenza. E allora il rimedio dovrà essere quello di correggere le cose in modo tale che possano finalmente corrispondere ai loro veri nomi, e non il contrario. Infatti i nomi scelti dalla tradizione o dalle autorità che rappresentano la saggezza sono i nomi "giusti", ai quali le cose devono adattarsi. Cosa inconcepibile per la teoria della conoscenza occidentale, per quanto varia e tormentata o conflittuale ne sia stata la storia basata sulla costante ricerca di un linguaggio adeguato alla realtà (fino al sogno formalistico di matematizzarla completamente in tutti i suoi aspetti). Ma è proprio qui che le considerazioni dei cinesi cozzano con quelle nostrane.

Da noi infatti il problema della verità mantiene lo stesso nome sia in ambito religioso che in ambito morale, politico, logico o epistemologico. Presso i cinesi invece si tratta di questioni del tutto diverse fra loro, e quello che sembra apparentemente avvicini-

narsi di più a quanto intendiamo noi per “verità” riguarda principalmente appunto l’ambito politico e morale, per cui fra l’ordine stabilito dalle parole e quello delle cose vince e prevale il primo.

Un problema per certi versi analogo si presenta quanto alla concezione del tempo, a proposito del quale si può mettere a confronto con la nostra tradizione occidentale non più una grande civiltà dell’estremo oriente ma una piccola comunità dell’estremo occidentale amerindiano del sud.

La comune concezione del tempo è infatti un altro punto di riferimento che è decisamente saltato quando gli antropologi hanno cominciato a riflettere sull’eterogeneità culturale delle diverse comunità umane senza giudicarle secondo una determinata scala di valori (quella occidentale). Già la nostra storia culturale occidentale non è affatto coerente e lineare, rispetto alle concezioni del tempo che si sono susseguite nel corso dei secoli. La situazione, per esempio, è molto peggiore che per la verità.

Pochi mettono in dubbio che la Grecia classica sia l’origine della nostra identità culturale occidentale, ma quei greci avevano una concezione della temporalità del tutto differente dalla nostra (per non parlare della loro organizzazione del lavoro). E la esprimevano in modo piuttosto diverso.

Per noi ancora oggi è molto difficile capire come sia possibile esprimersi in altro modo, e ci sembra impossibile non poter usare i tempi verbali nel modo in cui siamo abituati a farlo. Per parlare del passato, dobbiamo utilizzare i tempi del passato. Ne disponiamo in grande quantità (ben 5 tempi diversi nel solo modo indicativo) per poter esprimere al meglio il cosa e il come, i rapporti e le relazioni di quanto riportiamo sul passato. Né per il presente, né per il futuro disponiamo della stessa ricchezza espressiva, e già questo potrebbe essere lo spunto per riflettere sul nostro modo di rapportarci alla temporalità. Non a caso infatti Nietzsche scriveva che siamo affetti dalla “malattia storica”, per cui viviamo e agiamo col volto sempre rivolto al passato (come la figura allegorica dell’angelo della storia di P. Klee, commentato da W. Benjamin).

Ma cosa accadrebbe se dovessimo rinunciare a questa speciale organizzazione del tempo che rivela la struttura dei nostri

verbi? Esistono lingue dove i tempi verbali sono del tutto diversi dai nostri (e non solo in parte)?

Un caso fra i tanti che si possono fare è quello della lingua Hopi.

Humboldt, già nell'800, aveva sottolineato quanto fosse importante tener conto della *relatività linguistica*, ossia del fatto che c'è una strettissima interrelazione fra le strutture linguistiche della lingua materna e la visione del mondo (la *Weltanschauung*) di ogni locutore.

Studiando le lingue non indo-europee, B.L. Whorf ha ripreso e radicalizzato l'affermazione humboldtiana sostenendo che le abitudini mentali e percettive dei parlanti dipendono strettamente dal bagaglio di strutture grammaticali e sintattiche messe a disposizione dalle loro rispettive lingue materne. La lingua materna rappresenterebbe quindi come una specie di limite mentale a priori per le possibilità cognitive di un individuo. Per Whorf dunque si pensa come si parla, per dirla un po' sommariamente, e non viceversa.

Filosoficamente è un problema imbarazzante, se non una vera e propria eresia. Da Kant in poi, infatti, l'argomentare filosofico era convinto che esistessero delle "forme" intellettuali generali e comuni a tutti (lo spazio e il tempo come forme pure dell'intuizione sensibile, e le categorie dell'intelletto), sulla cui base si organizza e cresce la conoscenza. Husserl, ampliando e raffinando la concezione kantiana, aveva sostenuto nelle sue *Ricerche logiche* che le strutture logiche, concettuali e persino percettive di ognuno di noi fossero fondate su una grammatica logica universale (idea che sarà ripresa negli anni '70 del XX secolo da N. Chomsky). Su queste basi universali e necessarie, gli uomini avrebbero pensato i grandi temi della filosofia, come per esempio il tempo, in maniera analoga. Il punto di riferimento "tempo" avrebbe avuto uno statuto analogo per tutti gli esseri umani. Lo stesso avverrebbe per la "verità".

E invece Whorf propone un approccio del tutto differente: il modo in cui un bambino impara lentamente a strutturare il proprio universo mentale e percettivo viene determinato completamente, quindi anche nei dettagli, dalle strutture linguistiche di cui

si serve (allora, chissà, i bambini perfettamente bilingui su lingue appartenenti a famiglie diverse potrebbero avere un'”apertura mentale” più ampia dei monolingua).

Se portiamo alle estreme conseguenze questa convinzione, allora si potrebbe affermare che vi sono tanti universi diversamente strutturati quante sono le lingue materne diversamente strutturate fra loro.

Il neurofisiologo G. M. Edelman ha scritto che sulla base dei suoi studi sul cervello il linguaggio è nato nella specie umana grazie a certi specifici cambiamenti neurali, e che questi cambiamenti neurali sono ugualmente all'origine della coscienza di ordine superiore. Questo vuol dire che c'è una relazione molto stretta fra cambiamenti neurali, linguaggio e coscienza, senza tuttavia che i primi abbiano il predominio (come invece suggeriscono le concezioni riduzioniste). Le nostre conoscenze sul cervello ormai attestano che esistono aree cerebrali dedicate quasi prevalentemente al linguaggio, e ci dicono che il linguaggio è connesso alla coscienza, ma non ci dicono naturalmente nulla sui rapporti che esistono fra linguaggio e coscienza.

Una cosa però gli studi di Edelman hanno messo in rilievo: che la coscienza di tipo superiore si manifesta innanzitutto come una coscienza del tempo (Edelman, Tononi, 2000, 233-234). Ed è a questo proposito che le strutture linguistiche intervengono, e che la differenza fra le varie lingue diventa significativa.

Lo studioso E. Ortigues scriveva che “la concettualizzazione delle idee resta libera, anche se le nostre idee sono in libertà vigilata e non possono concepirsi che alle condizioni di certe scelte imposte dalle forme linguistiche” (Ortigues, 1962, 98).

Nel caso della lingua amerindia Hopi la concezione del tempo che ci si rivela è del tutto differente dalla nostra. Non si tratta di una figura della temporalità diversa o opposta a quella cronologica occidentale, come per esempio può esserlo quella indiana del tempo ciclico di contro al nostro tempo linearmente irreversibile, ma di una concezione completamente “altra”.

Innanzitutto, come è il caso per diverse altre lingue, l'Hopi non conosce *tempi verbali*; il che vuol dire che le azioni non sono temporalizzate. Noi siamo abituati a concepire i verbi come le parole

che esprimono le azioni, e queste azioni si svolgono nel tempo, laddove la temporalità si manifesta nelle diverse voci verbali.

In hopi invece è la *parte nominale* ad essere temporalizzata, ed è quindi la variazione morfologica della parte nominale a indicare una specifica modulazione temporale. Facciamo un esempio: in italiano o in una qualsiasi altra lingua indoeuropea noi diciamo “X *ha costruito* una casa” e intendiamo l’azione del costruire come qualcosa che si è svolto nel tempo passato, mentre lasciamo intatta la parte nominale relativa alla casa, della quale manteniamo una sorta di astrazione generale. In hopi invece si dice qualcosa come “X costruisce *una casa-al-passato*”, dove l’azione del costruire la si intende come un’azione in generale, che non cambia temporalmente (come a dire che si costruisce sempre allo stesso modo), mentre l’oggetto indicato dalla parte nominale viene collocato nel tempo, un po’ come quando in italiano distinguiamo una macchina nuova da una macchina usata.

Confrontando il modello scientifico del tempo proprio alla cultura occidentale, misurabile e lineare, con i modelli cosmologici della cultura hopi e di altre culture amerinde, Whorf conclude che la nostra intuizione del tempo è radicalmente differente da quella di un indiano di lingua hopi.

Per esempio un hopi *non ha un’intuizione generale del tempo*, nel senso che non concepisce il tempo come un’entità generale e universale che trascorre incessantemente, che è eterna e continua, ed in cui tutte le cose sono inevitabilmente prese, nessuna esclusa, costrette al passaggio dal futuro al passato attraverso un presente difficilmente razionalizzabile. La sua lingua non dispone delle parole e delle strutture adatte per esprimere le cose in questo modo, e quindi – conclude sempre Whorf – la sua lingua gli impedisce esplicitamente di “concepire” le cose in questa maniera.

Quando si parla l’hopi, questa lingua permette di esprimere tutt’altre cose.

Il parlante hopi per esempio può esprimere la dicotomia radicale fra assenza e presenza, risolvendo da un’altra prospettiva il problema del presente che tanto a lungo ha afflitto i filosofi occi-

dentali. La lingua hopi infatti può esprimere e concettualizzare le opposizioni: non solo la presenza e l'assenza, quindi, ma anche il manifesto e il manifestante, l'oggettivo e il soggettivo, ecc.

Il tempo per un hopi non è qualcosa di lineare e di continuo. La durata non esiste. La temporalità che attiene alle cose (non alle azioni) diventa qualcosa di discontinuo, che serve ad esprimere la differenza degli stati.

Questo comporta tutta una serie di cambiamenti nella concezione del mondo e dei rapporti fra le cose. Per esempio noi siamo abituati a pensare ai rapporti di causalità spesso in termini di successione temporalmente determinata. La lingua hopi invece separa successione da causazione, e prende in considerazione o la realizzazione (l'effetto), oppure il progetto, il desiderio (la causa), senza stabilire un legame forte e necessitante fra i due.

Quindi alla nostra abituale tripartizione in passato-presente-futuro viene sostituita quella basata sulla dicotomia presenza/assenza. Di conseguenza il tempo per un hopi non sarà più qualcosa di assolutamente irreversibile.

Ma cosa esprimono allora i verbi hopi, se non l'azione nel tempo? Ebbene, qualcosa di talmente semplice che ci è difficile (appunto!) concepire: i verbi servono a esprimere il *modo* in cui si svolge un'azione. Un verbo esprime il ritmo dell'azione, i fenomeni che ne segnano l'inizio o la fine, la sua durezza, la sua ripetibilità, ecc.

J.L.Borges conosceva bene gli hopi, e ne ha utilizzato le concettualità differenti nei suoi racconti visionari ed estranei alla nostra logica. Gli hopi, non prestando alcuna attenzione ai tempi delle azioni (presente, imperfetto, passato, futuro, ecc.), sanno distinguere molto bene fra le azioni che hanno bisogno di una lunga preparazione, quelle che invece si ripetono con maggiore o minore regolarità, quelle il cui inizio o la cui fine sono improvvisi, quelle che si compiono una sola volta, ecc. Nelle sue classificazioni fantastiche, Borges ha spesso usato questa logica per noi del tutto estranea.

Infatti gli hopi distinguono ben nove aspetti relativamente alle azioni: puntuale, durativo, sequenziale, puntual-segmentato, incettivo, progressivo, spaziale, proiettivo, continuativo. Per loro

ogni azione è in sé autonoma ed ha una sua propria specificità. Non può quindi essere inserita in un tempo unico che funga da contenitore universale, o da flusso cosmico, ma al contrario è capace di istituire ogni volta una propria temporalità particolare, secondo le nove forme indicate.

Il tempo quindi non costituisce più il cemento che lega fra loro tutte le attività e tutti gli eventi. Il tempo dell'azione non è importante, perché ogni azione ha il tempo che gli occorre, il suo proprio tempo. Così, presso gli hopi, avere fretta è per esempio del tutto insensato e incomprensibile.