

Maurizio Manzin¹

*L'insostenibile irregolarità dell'essere.
Argomentazione e "razionalità frattale"*

ABSTRACT

According to C. Tindale (2020) some theories of argumentation fail to catch persuasion because they presume to face argumentative contexts with a "linear rationality" which excludes cognitive factors like the emotional or ethical ones. Such kind of rationality cannot fit with the "irregularities" of life in the real world. Starting from Tindale's definition, I propose an account on "fractal" rationality as an expression of a classic view on argumentation dating back basically from Plato's doctrine about being and not-being, whereas the preference for "linear" rationality (which after Descartes has characterized the whole modern era) developed mainly with Neoplatonism. In the central sections of the article I provide a short overview on the philosophical-historical confrontation between these two kinds of rationality, and I finally focus on the relation between persuasion and truth in argumentative commitments.

KEYWORDS

Argumentation, Difference, Fractal, Identity, Rhetoric

INDICE

1. Quattro modalità di accesso all'evidenza; 2. Razionalità *lineare* e *frattale*; 3. Il privilegio della linearità nella storia della filosofia (cenni); 4. Identità e differenza (in una prospettiva non dualistica); 5. Il ruolo della persuasione; 6. Conclusioni.

1. Quattro modalità di accesso all'evidenza

Di cosa parliamo, quando parliamo di *argomentazione*? Potremmo conversarne a lungo, a partire da alcune "grandi narrazioni" che riguardano la capacità dei discorsi pubblici e privati di persuadere un uditorio, oppure quella dei ragionamenti di giungere a conclusioni dotate di certezza (nel senso in cui è impiegato il termine inglese *evidence*) – entrambe le capacità, per inciso, interessano la dottrina giuridica e la prassi degli operatori forensi. Tuttavia, questo genere di conversazioni è esattamente ciò che vorremmo evitare in questa sede, nella quale, sia pure in modo lieve e sintetico, aspireremmo a suscitare qualche suggestione sulle condizioni che qualsiasi processo argomentativo si trova a dover affrontare nei contesti caratterizzati da forti differenze, tali da vanificare ogni proposito di riduzione formale – come sono, ad esempio, quelli del processo giudiziale, soprattutto in merito alla cosiddetta 'giustificazione esterna'².

Il motivo per il quale vorremmo evitare di procedere nel solco di qualche "grande narrazione"³ sta tutto nella rischiosa pretesa di tracciare lo stato dell'arte sulla base di un punto di vista

¹ Professore ordinario di Filosofia del diritto all'Università di Trento. Maurizio.manzin@unitn.it

² E, riguardo a questa, specialmente alla giustificazione esterna *in fatto* (v. rec. Canale, Tuzet 2020: 35-58).

³ Il richiamo è, ovviamente, a Lyotard 1981 [1979].

L'INSOSTENIBILE IRREGOLARITÀ DELL'ESSERE

eminentemente teoretico, quando la scelta della teoria di riferimento è già stata fatta. In effetti, quali che esse siano, queste scelte dovrebbero essere sorrette da un impegno argomentativo, che richiederebbe a sua volta delle giustificazioni, serrandoci nell'angusto *cul-de-sac* di una *regressio ad infinitum*. Ecco perché preferiremmo, invece, prestare la nostra attenzione alle condizioni *antropologiche* in cui gli individui agiscono e teorizzano.

Quando si considera una questione, qualunque sia il contesto in cui si essa radica (scientifico, pubblico, istituzionale, professionale, privato ecc.), andrebbe sempre soppesata la situazione del *qui-e-ora*: una situazione invariabilmente concreta, segnata dall'interazione di credenze individuali, prodotte a loro volta da attività interiori dei soggetti ed espresse mediante ragionamenti, sentimenti, standard etici ecc. Così, ad esempio, quando sosteniamo che la relazione fra persuasione e certezza dipende dalla sottostante teoria argomentativa, dovremmo preliminarmente chiarire a quale tipo di situazione antropologica facciamo riferimento, con riguardo al tempo, allo spazio e alle condizioni specifiche.

Una determinata asserzione potrebbe, ad esempio, essere assunta come *evidente* (certa), perché trattasi di una proposizione validamente ricavata sulla base di un paradigma logico condiviso (tipicamente, come una deduzione coerente da un *set* di premesse); ovvero perché trattasi di un fatto accertato mediante l'uso di strumenti empirici ritenuti affidabili (il termine 'evidente' deriva in effetti dal latino *ēvidēns*, composto di *ex* + *vidēre*: [conoscere] mediante la vista, cioè materialmente). In entrambi questi casi, avremmo a che fare con interpretazioni dell'evidenza diffusamente ritenute come le migliori e le più attendibili. Un'aspettativa tanto più tendente all'esclusività, quanto più radicata in un'antropologia razionalistica, connotativa della modernità sin dalle sue origini. Se, però, ci ponessimo la domanda sull'evidenza dall'interno di un'antropologia differente, come quella, per esempio, di Platone e Aristotele, potremmo aggiungere alle prime due modalità una terza, riguardante le procedure discorsive fondate sulla πίστις (e non solo sull'ἐπιστήμη), come nel caso della dialettica, le cui premesse non sono né assiomi né standard sperimentali (protocolli), ma luoghi autorevoli ampiamente diffusi fra gli esperti impegnati ad argomentare (ἐνδοξα).

Ora, tanto nei primi due casi (dimostrazione scientifica), quanto nel terzo (dimostrazione dialettica), il supporto della persuasione ai fini della certezza non appare strettamente necessario o, al più, è un carattere intrinseco all'evidenza stessa (illustreremo meglio questo punto più avanti). La persuasione diventa, altresì, necessaria quando gli strumenti di accertamento sin qui indicati (dimostrazioni, test sperimentali, 'critical discussions'⁴) si rivelano in qualche misura insufficienti. Il che accade quando non sia possibile stipulare delle premesse di natura assiomatica (postulati), o quando, per varie ragioni, manchi l'accordo sui punti di partenza della discussione (ad esempio per l'ignoranza specifica dell'uditorio). In tutti questi casi si apre uno spiraglio per la ricerca del 'probabile' (εἰκός) – che, per Aristotele, corrisponde a ciò che potrebbe essere altrimenti da com'è – e il ricorso a fondazioni efficaci (cioè persuasive) per condividere la certezza diventa sicuramente opportuno⁵.

La differenza più rilevante, in queste situazioni, sta nella presenza di un uditorio potenzialmente inesperto, o magari scarsamente reattivo, che potrebbe tranquillamente non condividere stipulazioni standard, protocolli empirici consolidati o pareri di esperti largamente accreditati fra i loro pari. Quando ciò si verifica, significa che siamo nel pieno di una situazione *retorica* – la quarta modalità di accesso all'evidenza, dopo quelle discusse sinora –, del tutto familiare ad un'antropologia non

⁴ Così intendendo quelle situazioni discorsive in cui lo scambio dialettico avviene sulla base di un "galateo" prestabilito e condiviso dagli interlocutori (tipico il caso della "pragma-dialettica" di Van Eemeren e Grootendorst, su cui rec. Van Eemeren 2018: 33-50).

⁵ Cfr. Arist. *Ret.* I, 2, 1357b. Sull'εἰκός in Aristotele v. Di Piazza, Piazza 2013.

individualista e non razionalista, com'era quella della πόλις greca, costitutivamente avvezza alla dimensione dell' ἄγορά e della parola pubblica⁶.

2. Razionalità lineare e frattale

In un recente saggio, Christopher Tindale ha utilizzato il termine “razionalità lineare” per indicare una forma di ragionamento che “isolates actions into points in a sequence and fails to treat them as issuing from lives in which values and beliefs are integrated in complex webs”⁷. Lo studioso canadese, da tempo impegnato nella difesa di una *living argumentation*, intende esplicitamente stigmatizzare la pretesa di applicare giudizi totalmente astratti (come quelli caratteristici delle dimostrazioni formali) a situazioni segnate da irriducibili “irregularities” e da relazioni reticolari fra standard etici e credenze di sfondo (pretesa, a nostro modo di vedere, intimamente contraddittoria, laddove si consideri la realizzazione di un giudizio *wertfrei* un'operazione dotata in se stessa di un valore). D'altra parte, l'opzione privilegiata per una “razionalità lineare” (ben nota a Platone e Aristotele, ma considerata secondo i suoi limiti) rappresenta anche il filo conduttore della modernità e della sua, per così dire, anima cartesiana.

Una siffatta ‘scelta-di-non-scegliere’, che nel tempo è divenuta in occidente addirittura il modello della conoscenza, è emblematicamente criticata da Platone, nel noto episodio riferito nel dialogo del *Menone*, dove l'Ateniese riesce a far dimostrare ad uno schiavo illetterato (una variante de) il teorema di Pitagora, provvedendolo semplicemente di alcuni basilari assiomi della geometria euclidea e di un minimo di metodo. È certo che Platone non intendesse mettere alla berlina la geometria (all'ingresso dell'Accademia campeggiava l'iscrizione che proibiva l'ingresso a chi non ne avesse contezza), ma soltanto chiarire che una disciplina di quel tipo, la quale non implica una presa di posizione sui valori, è un'elementare, ancorché utile, esercizio di razionalità, mentre l'arte della dialettica rende capace di maneggiare procedure epistemiche come quella pitagorea anche il *quivis de populo*, ossia il soggetto nella condizione in cui concretamente si trova. Non è senza rilievo, al riguardo, il fatto che Platone (stando ad Heidegger)⁸ abbia indicato nella *Repubblica* due distinte nozioni di verità: come ὁρθότης (linearità) e come ἀλήθεια (disvelamento), così alludendo anch'egli a una duplice forma di razionalità⁹.

Possiamo quindi ritenere che, nella prospettiva classica delineata da Platone e Aristotele, la dimostrazione analitica (ἀπόδειξις), testé descritta come ‘lineare’ (ὁρθός), non escluda o marginalizzi altre forme di razionalità – com'è, invece, accaduto nella modernità cartesiana – ma le allinei alla prima. I ragionamenti ‘non lineari’, secondo quanto precisato da Aristotele nelle sue opere¹⁰, sono quelli fondati sulla πίστις, ossia la dialettica e la retorica¹¹, essendo la ‘fiducia’ l'ago della bussola che orienta i giudizi in tutte le situazioni, appunto, *concrete*: quelle in cui si sostanziano le ‘*Lebensformen*’ indagate nelle *Philosophische Untersuchungen* del ‘secondo’ Wittgenstein¹².

A detta di Tindale, la razionalità “non lineare” è espressione di “a system of managed diversity” (così egli definisce le ‘forme di vita’ wittgensteiniane)¹³, capace in quanto tale di adattarsi come un

⁶ Sulla distinzione (e complementarità) fra dialettica e retorica in Aristotele, e sulle sue implicazioni, abbiamo trovato di esemplare chiarezza Rapp & Wagner 2013.

⁷ Tindale 2020: 523.

⁸ Cfr. Heidegger 1975.

⁹ Una distinzione presente anche in Agostino, nel luogo in cui precisa la differenza fra *veritas connexionum* e *veritas sententiarum* (*De doct. christ.* II, 34).

¹⁰ Fondamentali al riguardo i numerosi studi di Enrico Berti, a cui molto dobbiamo per le riflessioni qui svolte.

¹¹ Sul ruolo della πίστις nella logica aristotelica, cfr. Piazza 2008 e Di Piazza 2012.

¹² Wittgenstein 2009 [1953]. Sull'argomento v. Boncompagni 2011.

¹³ Tindale 2020: 524.

L'INSOSTENIBILE IRREGOLARITÀ DELL'ESSERE

regolo lesbio a quelle situazioni in cui non sono disponibili *set* di stipulazioni assiomatiche o conoscenza esperta, al contrario della “razionalità lineare”, che tende a semplificare la complessità in forme astratte. Sulla scorta di questa distinzione, il nostro (modesto) suggerimento sarà quello di utilizzare un termine (e un concetto) antagonista a quello di Tindale – “linear rationality” – per designare un’attività intellettuale in grado di attagliarsi alle ruvidità delle *Lebensformen*: alle differenze che le caratterizzano, ai disaccordi, anche ‘profondi’, che ne derivano.

Il termine che andiamo a proporre è quello di “razionalità frattale”, di cui ci affrettiamo a dare una sommaria illustrazione tratta dall’*Enciclopedia Treccani on line*:

Frattale In matematica, termine coniato nel 1975 dal matematico francese B. Mandelbrot per indicare un particolare ente geometrico la cui forma è invariante nel cambiamento della scala delle lunghezze (proprietà di invarianza di scala): successivi ingrandimenti di piccole regioni dell’oggetto mostrano sempre la stessa struttura, spesso assai complessa. La forma del f. non si presenta quindi regolare come, per es., nelle figure elementari della geometria euclidea che a piccole scale perdono la loro struttura, bensì estremamente frastagliata.¹⁴

Il divario fra una prospettiva euclidea, che concepisce solo forme regolari (proprie di enti virtuali), ed una frattale, che considera gli oggetti dotati di forma irregolare (come sono tutti quelli reali), costituisce intenzionalmente il punto cruciale della nostra breve riflessione sulla razionalità nel suo rapporto con la certezza e la persuasione, come cercheremo di chiarire meglio nei paragrafi che seguono.

3. Il privilegio della linearità nella storia della filosofia (cenni)

Avendo qualificato e denominato due specie di razionalità – quella “lineare” e quella “frattale” – , o per meglio dire due diversi atteggiamenti nei confronti del ragionamento, svolgeremo ora alcune considerazioni che poggiano largamente su un nostro studio precedente e sulle conclusioni alle quali eravamo giunti in merito alla nascita, in occidente, di un “pensiero sistematico”¹⁵.

In effetti, la preferenza esclusiva per la “razionalità lineare” dell’ἐπιστήμη, e la conseguente emarginazione dei ragionamenti basati sulla πίστις, è profondamente radicata nella storia del pensiero occidentale. In questo paragrafo cercheremo di descrivere, in modo drammaticamente breve e schematico, le tappe del cammino che ha condotto nel corso nei secoli, ed anzi dei millenni, alla celebrazione della ‘linearità’ ed all’oblio, quando non al dispregio, di una tradizione ‘frattale’ che, per quanto riguarda la dialettica e la retorica, risaliva all’antica παιδεία, protraendosi sino al modello del *trivium* nel mondo tardoantico e medievale.

Il privilegio del “pensiero sistematico” è una diretta conseguenza del successo riscosso dalla tarda riflessione platonica e dalla cosiddetta Scuola di Atene, che ne fu il principale veicolo di diffusione: quel neoplatonismo sviluppatosi a seguito della recezione degli insegnamenti di Plotino (203/205 - 270 d.C.), filtrati e adattati dal suo allievo Porfirio (233/4 - ?305 d.C.) nella raccolta delle *Enneadi*¹⁶. Secondo le teorie filosofiche elaborate dai diversi Scolarchi che aderirono al pensiero neoplatonico, i concetti di *identità* e *differenza* erano da considerarsi i punti focali della conoscenza. Tutti gli enti visibili e invisibili che costellano lo spazio dell’Essere, i quali sembrano *prima facie* diversi tra loro e mutevoli, e come tali imperfetti, dovrebbero essere considerati come parti di un tutto che, nella sua ipostasi massima, è rappresentato dall’unico e perfettissimo Principio-Uno, in cui ogni differenza si dissolve. Nell’esercizio intellettuale, così come in quello

¹⁴ <https://www.treccani.it/enciclopedia/frattale/> (visitato il 4 marzo 2021).

¹⁵ Manzin 2008.

¹⁶ In Manzin 2008 abbiamo cercato di mostrare sino a che punto Porfirio abbia adattato le parole del maestro a una sua personale visione, contraddistinta da un forte accento apofatico e gnostico.

ascetico e teurgico, la ricerca dell'unità e dell'identità – quasi una controparte della situazione storica, caratterizzata dalla frattura dell'unità politica e imperiale romana e delle sue istituzioni civili, e dalla conseguente diffusione di un sentimento d'incertezza e inquietudine circa il destino collettivo e dei singoli – divenne l'ideale supremo di una classe di filosofi ed eruditi che raccolse numerosi proseliti ed ebbe vasta eco nella società culta del tempo.

Nel V sec. d.C., quando Proclo (412 - 485 d.C.) assunse la direzione dell'Accademia di Atene raccogliendo l'eredità dei δῆδοχοι (i 'successori', come i discendenti del fondatore si definivano), la dottrina dell'Uno raggiunse il suo culmine massimo, come si riscontra nella sua opera più celebre: gli *Elementi di teologia*. Per Proclo, l'Uno (ἕν) incorona al suo apice massimo di trascendenza un sistema gerarchico di Triadi, incorporando nella sua pura essenza divina – identità di sé a se stesso – ogni componente ('elemento', appunto) visibile e invisibile della molteplicità esistente. Nel "pensiero sistematico" procliano, ogni ente è collegato all'altro secondo una linea ordinata che, di grado in grado lungo la gerarchia universale di Triadi, conduce alla divina unità. Una visione in cui si esprime un evidente *horror vacui* che non lascia spazio a interruzioni, asimmetrie o frattalità di alcun genere.

Dopo la chiusura per decreto dell'Accademia di Atene (529 d.C.) disposta da Giustiniano il Grande, il privilegio goduto dall'identità e dalla linearità non cessò tuttavia di esercitare la sua influenza: semplicemente, s'acculturò nell'ortodossia cristiana. L'artefice della 'traduzione' delle teorie procliane in termini che risultassero accettabili al cristianesimo post-niceno, fu lo Pseudo-Dionigi detto l'Aeropagita: misterioso autore, forse di origine siriana, che operò tra V e VI sec. (Dionigi è certamente un *nom-de-plume*: l'ignoto filosofo si presenta nel testo come il primo vescovo di Atene secondo la tradizione agiografica, un magistrato dell'Aeropago che si sarebbe convertito a seguito della predicazione di Paolo narrata in *Atti 17, 22*)¹⁷. Il poderoso frutto della sua elaborazione, noto come *Corpus dionysianum* (o *Corpus aeropagiticum*), godrà di ampia notorietà nell'ecumene bizantina, giungendo infine in occidente nella sua integralità soprattutto in virtù della traduzione latina realizzata dal monaco irlandese Giovanni Scoto Eriugena (810 ca. - d. 877), direttore della Schola Palatina sotto Carlo il Calvo. Grazie all'opera di Scoto (e, alquanto più tardi, grazie anche alla diffusione del *Liber de causis*), il pensiero neoplatonico – e il suo assillo 'sistematico' – contribuirono in modo decisivo allo sviluppo di un paradigma di ordinamento gerarchico che divenne rapidamente normativo per la filosofia, la teologia e il diritto, come si può facilmente accertare guardando alla tradizione della Scolastica e alla trattatistica medievale.

Anche in questo caso, il richiamo neoplatonico all'unità-identità appare quasi in controcanto rispetto a una realtà estremamente frammentata sul piano politico e istituzionale, dominato dal conflitto fra i poteri temporale e spirituale. L'ossessione per la 'linearità' e l'ordine (sia logico che ontologico) in un mondo di differenze e opposizioni, è sintomatico, e ci fa supporre che in ogni era caratterizzata da rivolgimenti e discontinuità (solitamente ere di transizione) gli individui, poco importa se acculturati o meno, siano inclini a prediligere forme di pensiero capaci di assicurarli contro l'imprevedibilità degli eventi.

Questo potrebbe essere anche il caso di Cartesio (1596 - 1650) e del razionalismo moderno, soprattutto riguardo all'atteggiamento nei confronti del dubbio. Nella tradizione della dialettica, piuttosto che di *dubbio* (cioè di un 'bivio' del ragionamento che ne interrompe la progressione lineare, proprio come accade con un bivio stradale), si dovrebbe parlare di *domanda*: una soluzione di continuità che compare allorché, nell'incontro fra loquenti, una certa opinione viene messa in questione, e per questo se ne chiede ragione¹⁸. Ma, nella tradizione della dialettica, le discontinuità

¹⁷ Sulla stretta relazione fra lo Pseudo-Dionigi e Proclo, cfr. Ninci 1980.

¹⁸ Come quando, nel dialogo platonico dell'*Eutifrone*, Socrate interPELLA l'interlocutore su cosa sia il δίκαιον, dal momento che l'intenzione del secondo (denunciare il proprio padre) sembra cozzare contro un'idea consolidata. La domanda sorge quando nuove opinioni si pongono in contrasto con altre sul medesimo tema, ed è una domanda sulla verità.

L'INSOSTENIBILE IRREGOLARITÀ DELL'ESSERE

non costituiscono un problema, essendo quel tipo di ragionamento per sua natura 'frattale' e non abbisognevole di riduzionismi formali. Diversamente, nel cartesianesimo, per il privilegio accordato alla *méthode* analitica, di fronte ad un 'bivio' occorre ricomporre al più presto l'unità della direzione: il che si otterrà mediante la scomposizione del complesso (molteplicità, differenza) in elementi semplici (unità, identità), ricomposti poi in modo da ottenere una catena deduttiva *lineare*.

Il '*grand récit*' della filosofia cartesiana espellerà, alla fine, la dialettica e la retorica (ossia le forme della razionalità 'frattale') dal teatro della conoscenza ritenuta autentica – la scienza –, relegandole all'ambito della letteratura e degli *humaniora*. Dopo Cartesio, e nonostante la fiera opposizione di alcuni autori in controtendenza, ma sostanzialmente isolati (fra i quali spicca la figura del napoletano Giambattista Vico, 1668 - 1744), la narrazione del Francese e il paradigma della "razionalità lineare" domineranno la scena epistemologica per i secoli a venire, approfondendo il solco fra i saperi scientifici (*la* Scienza con la 's' maiuscola) e quelli 'non-oggettivi' della tradizione 'frattale'¹⁹. Un dominio che le forme contemporanee della modernità non sembrano aver sostanzialmente intaccato sul piano pratico.

4. Identità e differenza (in una prospettiva non dualistica)

Vorremmo ora fermare la nostra attenzione su un rilievo cruciale. La giustapposizione fra razionalità "lineare" e "frattale" che abbiamo qui proposto, appoggiandoci a una definizione di Tindale, e la riconduzione di entrambe a due distinti filoni filosofici (chiamiamoli *classico* e *moderno*, in senso categoriale e non necessariamente storico), non deve far pensare ad un'opposizione assoluta fra i sostenitori dell'identità da una parte, e i sostenitori della differenza dall'altra. Certamente, per i primi, il privilegio della 'linearità' razionale è assoluto, ma, per i secondi, sarebbe del tutto improprio parlare di un'opzione esclusiva per le '*irregularities*'. A cominciare da Platone (ma vi è traccia di ciò anche in diversi presocratici), molteplicità/differenza e unità/identità non costituiscono coppie in contraddizione fra loro. Il punto è delicato, e va argomentato.

È noto che Platone pone la logica fondata sulla πίστις (e in particolar modo la dialettica) accanto alle scienze basate sull'ἐπιστήμη, riconoscendo ad entrambe lo status di ragionamento volto alla ricerca della verità, sebbene mediante il ricorso a premesse di natura differente ed in contesti appropriati. Quest'opzione per la complementarità fra i saperi – destinata a diventare il modello, appunto, *classico* – con la quale si evita accuratamente di separare in modo radicale la "razionalità lineare" dalle altre forme di attività discorsiva, è radicata nella critica platonica al dualismo metafisico, evidente soprattutto nel racconto del 'parricidio' riportato nel dialogo del *Sofista*. Il 'padre' che l'Ateniese vuole 'uccidere' è il Parmenide 'venerando e terribile' della tradizione eleatica, simbolo della separazione assoluta fra essere (che esiste e può essere pensato) e non-essere (che non esiste e non può essere pensato) – una tradizione alla quale, par di capire, Platone aveva aderito in gioventù. Qui, però, nel noto passo del *Sofista*, l'autore fa ammenda e riconosce che, sebbene la cosa possa a prima vista apparire paradossale, l'essere e il non-essere convivono in un medesimo principio. *Ciò che è*, infatti – così lapidariamente si esprime Platone – *in certo modo non è*, mentre *ciò che non è*, *in certo modo è*²⁰.

Platone stabilisce così la *coessenzialità* d'identità e differenza come base della sua metafisica, contro ogni forma di dualismo radicale o di gnosticismo. Per conseguenza, e avendo come bersaglio polemico le teorie dei sofisti, cessa l'opposizione fra *verità* (pertinente ad un essere totalmente trascendente) e *opinioni* (non-essere permanente della verità nel sapere umano, il quale risulta

¹⁹ Si tratta delle 'due culture' discusse e criticate (in quanto divise) soprattutto a partire da Snow 2005 [1963].

²⁰ "[...] τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ" (Plat. *Soph.* 241d). Si osservi come Platone non usi qui l'infinito εἶναι (essere) ma τὸ ὄν (ciò che è).

perciò incapace di orientare le condotte, se non in senso utilitaristico). E, con essa, cessa anche l'opposizione fra *ἐπιστήμη* e razionalità fondata sulla *πίστις*. Per fare un semplice esempio: il fatto di asserire che *A non è B* (differenza) concorre a determinare ciò che *A è* (identità), e non ne costituisce affatto una negazione assoluta. Più o meno come se uno studente, cercando l'aula in cui si svolge la lezione del professore P, entrasse nell'aula in cui sta facendo lezione la professoressa Q, traendone così *per oppositum* l'indicazione che l'aula giusta è quella dirimpetto. In altre parole, il non-essere come inteso da Platone è sempre un non-essere *πρὸς ἕτερον*, cioè *relativamente a qualcosa* (visto che, appunto, il non-essere in senso assoluto non esiste né è pensabile); quindi, rispetto ad A, soggetti diversi quali B o C ecc. non rappresentano necessariamente minacciose negazioni della sua esistenza, ma, piuttosto, elementi di confronto atti a meglio determinare ciò che A realmente sia: differenze che concorrono alla definizione di un'identità. Con l'apprezzabile conseguenza di evitare, da una parte, la frammentazione delle differenze (ognuna delle quali finirebbe per diventare un'identità assoluta di sé a se stessa) e, dall'altra, l'equalizzazione forzata delle differenze in un'unità fittizia – facendo così salvo il valore della relazione, con tutto quel che ne consegue sul piano della *πόλις*.

La formidabile scoperta platonica della coesistenzialità d'identità e differenza può essere argomentata anche alla luce della contraddittorietà che affligge qualsiasi teoria dualista, la quale, opponendo in senso assoluto ciò che è da ciò che non è, implica *eo ipso* l'esistenza di due principi: quello dell'essere e quello del nulla, o anche quello del bene e quello del male, dello spirito e della materia, della verità e dell'opinione, ecc. ecc. La contraddizione consiste nel fatto che, se entrambi sono il principio di qualcosa, nessuno dei due è il principio di tutto: dunque, a rigore, nessuno dei due è veramente *il* principio (*ἀρχή*). Un principio autentico, infatti, non può inerire ad A e non inerire a non-A, ma deve inerire ad entrambi: al fatto che le cose abbiano un'identità propria, così come al fatto che vi sia *differenza* tra loro. Il principio, in effetti, ha la capacità di tenere insieme tutte le cose (come già Eraclito aveva intravisto), sul piano ontologico non meno che su quello logico, epperò non si fa intimorire dalle asperità frattali.

Quando, dunque, distinguiamo tra due forme di razionalità, una 'lineare' e l'altra no, ci accostiamo a una materia delicata e cruciale, indagata sin dall'antichità, che evidentemente era ben consapevole dei suoi risvolti. La lezione platonica del *Sofista*, poi, ci aiuta a comprendere che, per non cadere nella contraddizione, occorre sfuggire alla tentazione gnostica: l'alternativa a un'assolutizzazione della ragione 'lineare' ($A=A$) non può essere l'assolutizzazione uguale e contraria di una ragione 'non-lineare', bensì l'affermazione di una ragione per la quale tanto ($A=A$) quanto ($A\neq A$) concorrono *insieme* alla conoscenza di A. *Questo* è ciò che intendiamo qui per 'frattale'.

5. Il ruolo della persuasione

Le teorie basate sull'identità e quelle basate sulla differenza sono convissute per secoli nel pensiero occidentale, con alterna fortuna. La seconda, quella "frattale" di cui abbiamo appena detto, innerva tutta la tradizione platonico-aristotelica: in modo consapevole o inconsapevole, essa ha rappresentato la prospettiva classica sino al suo declino, sopravvivendo nell'era moderna soltanto nelle forme degli studi letterari e linguistici. La prima, quella "lineare", massimamente esemplata nel cartesianesimo, ha finito per occupare tutta la scena gnoseologica come unica conoscenza *certa* (oggettiva), soprattutto grazie al supporto offerto dal potere della tecnica, al cui sviluppo essa ha contribuito in maniera decisiva.

Se si accetta l'ipotesi, qui sostenuta, di un duplice paradigma della razionalità, si potrà dunque distinguere fra un'*evidenza* basata (solo) sull'identità ed una basata (anche) sulla differenza, come avevamo cennato all'inizio. L'evidenza del secondo tipo ha una natura *concreta*, mentre la prima è

L'INSOSTENIBILE IRREGOLARITÀ DELL'ESSERE

più *astratta* – nel senso che quanto dev'essere provato per diventare evidente viene, appunto, estratto dal contesto di vita reale in cui si trova, sempre caratterizzato da “multiple forms of life, overlapping and crisscrossing”²¹, per essere trasposto in un ordine mentale in cui ogni forma è concepita come regolare (per citare uno dei fondatori del pensiero scientifico moderno, Galileo Galilei [1564 - 1642]: “l'universo... è [un grandissimo libro] scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola”)²².

L'evidenza fondata sul principio d'identità consiste, sostanzialmente, nella mera coerenza formale della conclusione con le premesse del ragionamento, sicché una persuasione intesa nell'accezione classica non è richiesta, ed anzi sarebbe vista con sospetto – un *quid pluris* potenzialmente decettivo. Com'è stato ultimamente ribadito in termini assai recisi, “la dimostrazione del teorema di Pitagora non ha nulla di retorico ma il teorema vale perché è logicamente giustificato”²³. Tuttavia noi sappiamo che per Platone (il quale nel *Menone* riesce a far dimostrare quel teorema *anche* mediante artifici persuasivi), non meno che per Aristotele, parlare di persuasione nella sua accezione corretta significa considerarne la relazione costitutiva con la verità²⁴. È arcinota, infatti, l'avversione di entrambi per le pratiche dei sofisti, che si servivano di tecniche captative per convincere il loro uditorio intorno a qualsivoglia opinione: una pratica che, per i due filosofi, non può essere presentata come persuasione, poiché si tratta di un suo simulacro, utile a presentare come ‘logica’ (magari utilizzando dei sillogismi)²⁵ un'argomentazione che cela di solito un intento propagandistico.

Com'è stato a suo tempo sottolineato²⁶, per comprendere la relazione fra persuasione e verità nella filosofia platonica ed aristotelica, è opportuno prendere in considerazione la forma soggettiva e oggettiva del genitivo greco. C'è una persuasione *della* verità, nel senso in cui essa costituisce una qualità intrinseca alla verità stessa: è il caso delle dimostrazioni matematiche, in cui l'evidenza della verità è immediata e non necessita di alcun artificio psicagogico (stanti gli accordi iniziali sui postulati e la perizia degli interlocutori). In questi casi, l'evidenza delle premesse si conserva nelle conclusioni, se correttamente dedotte. Accanto a questa, tuttavia, c'è una persuasione *alla* verità, che si rende opportuna in tutte le situazioni in cui l'evidenza delle premesse è soltanto *probabile*, o l'uditorio è composto d'inesperti a cui non sono note, o non risultano subito credibili, le posizioni più autorevoli sulla questione in discussione. In tutti questi casi, la certezza non precede e non si conserva, ma *si forma* nel corso del processo argomentativo e compare solo alla fine. In ciò esattamente consiste il compito della retorica, a cui spetta di “dire in modi diversi” (λέγεται πολλαχῶς)²⁷ – cioè adattandosi alle “irregularities” delle situazioni reali – nei contesti o secondo finalità che non possono essere soddisfatti mediante il ricorso alla dimostrazione formale. In altre parole, poiché l'evidenza ha in sé il presupposto del *vedere*, la tesi che si vuol accreditare presso i propri interlocutori, proprio come un oggetto materiale, potrà essere ‘vista’ da occhi diversi in diversi modi, cosa che normalmente accade nelle discussioni. Così, capiterà che vi sia chi osservi la questione soprattutto con gli occhi del cuore (πάθος), chi con quelli della mente (λόγος), chi secondo i propri convincimenti morali (ἦθος). Il *commitment* persuasivo andrà perciò modulato a seconda dei destinatari, avendo riguardo di meritare la loro fiducia (πίστις).

²¹ Tindale 2020: 524.

²² Galilei 1953 [1623]: 232.

²³ Taruffo 2020: 395. Secondo l'eminente giurista, recentemente scomparso, la dimensione retorica, ossia della persuasione, non riguarda, se non marginalmente, la logica della decisione giudiziale, che anzi se ne dovrebbe purificare, “servendosi dell'antidoto rappresentato dal controllo razionale sul proprio ragionamento”. Con ciò escludendo ogni profilo di razionalità alle logiche *non lineari* nel senso in cui sono state qui richiamate.

²⁴ Cfr. spc. Rocci 2005.

²⁵ Si tratta dell'ἐπιστηκὴ τέχνη stigmatizzata in Plat. *Taeth.* 165d; e Arist. *Soph. Ref.* 33, 183b.

²⁶ Zadro 1983.

²⁷ Arist. *Phys.* I, 2, 185a; *Met.* IV, 1003a.

È la concretezza delle situazioni, dunque, ad esigere una panoplia di strumenti persuasivi, che quanto più sarà ricca, tanto più sarà capace di mostrare ai differenti ‘sguardi’ (ai più ‘veloci’ come ai più ‘lenti’)²⁸ il grado di verosimiglianza della tesi sostenuta. Non a caso, i pionieri della “razionalità frattale” hanno dedicato estrema attenzione al rapporto con, e all’interazione fra, le tre principali *ψυχὰι* degli esseri umani, provvedendo veri e propri cataloghi di argomenti non solamente logici, ma anche di natura percettiva, intuitiva, emotiva, simbolica, etica. Il ragionare, a loro modo d’intendere, consiste principalmente in un continuo adattamento alle circostanze, dove nulla è più *ragionevole* dell’inevitabile presenza di disaccordi e opinioni confliggenti, specialmente quando si deve assumere una decisione²⁹. Quindi, se si argomenta per mettere in luce ciò che a certe condizioni e in un determinato contesto sembra superare ogni dubbio, ciò non accade per un desiderio ‘neutrale’ di descrivere come stiano le cose, ma per muovere da un certo stato di cose ad un altro. Conoscere e agire³⁰, insomma, in una prospettiva di “razionalità frattale”, s’implicano l’un l’altro, ed il raggiungimento di un accordo su quanto risulti evidente in una discussione – ottenuto mediante la persuasione – è sempre orientato da qualche esigenza pratica, con buona pace della *summa divisio* humiana.

Per i sostenitori della “razionalità frattale”, il conseguimento di quest’evidenza è normalmente problematico (normalmente, poiché l’esistenza di disaccordi è considerata *fisiologica*, e non, come nel caso degli zelatori della “razionalità lineare”, *patologica*) ed implica, per la complessità delle situazioni, il ricorso ad un approccio, direbbero oggi gli studiosi di statistica, *meta-analitico*. In effetti, sin dal tempo di Eraclito di Efeso (535 a.C. - 575 a.C.), la tradizione classica ha riconosciuto nel disaccordo (ἔρις) il presupposto originario della giustizia ed il suo fondamento (ἀρχή)³¹, così significando che il conflitto fra opinioni rappresenta la condizione necessaria in cui si radicano le discussioni sul giusto modo di decidere il caso. Se non ci fossero disaccordi, non ci sarebbe nessuna domanda di giustizia: quindi, nessuna ricerca della verità, nessun’esigenza di certezza, nessun bisogno di persuasione. Si potrebbe, a queste condizioni, parlare ancora di una comunità politica?

Potremmo, effettivamente, chiederci quale spazio, a questo punto, resterebbe per argomentare, se non quello soltanto in cui non è richiesta una relazione dialogica: lo spazio *monologico* delle dimostrazioni apodittiche, dell’inquestionabilità delle premesse, della necessità delle conclusioni, riservato ai pochi ed esperti. Non crediamo di dover aggiungere quanto sgradevole sarebbe vivere in una simile Città Perfetta, dove qualsiasi dubbio è fagato da questi maestri del pensiero lineare.

6. Conclusioni

Ci eravamo chiesti, all’inizio, che cosa potesse significare, dal punto di vista di una teoria argomentativa, un concetto come quello di *evidenza*. A quali condizioni, cioè, nei discorsi scambiati, una certa asserzione potesse risultare *certa* per tutti gl’interlocutori. E ci era sembrato sufficientemente chiaro che ciò accade quando questi ultimi siano persuasi che essa è inopponibilmente giustificata da una serie di criteri condivisi. Criteri che non provengono per forza da qualche sorta d’iperuranio (potremmo, al massimo, *pretendere* che vi provengano), ma la cui condivisione dipende dalla situazione concreta nella quale quei discorsi sono scambiati e dalle finalità per le quali utilizziamo questi criteri per asserire che x è vero (non solo che la proposizione espressa dall’enunciato $\langle x \text{ è vero} \rangle$ è vera, ma che è vero lo stato di cose a cui ci riferiamo con

²⁸ Il riferimento è alla nota teoria sull’interazione fra “sistema uno” e “sistema due” nei processi cognitivi elaborata da Kahneman 2020 (2011); v. anche Damasio 1995 (1994).

²⁹ Il che, secondo Aristotele, accadeva riguardo al passato, al presente e al futuro. E nel primo caso si trattava di discorsi *giudiziari*, nel secondo *epidittici*, e nel terzo *deliberativi* (*Ret.* IV-XV).

³⁰ In termini platonici, la *quiete* ed il *moto*, che, secondo gl’insegnamenti del *Politico*, rappresentano la complementarità (la ‘trama’ e l’‘ordito’) a cui l’*arte regia* dovrebbe tendere (ce ne occupammo in Manzin 1997).

³¹ Framm. 22b, 80 DK.

L'INSOSTENIBILE IRREGOLARITÀ DELL'ESSERE

quell'enunciato; perché, quando scambiamo discorsi, noi abbiamo sempre 'pretese di verità' sul mondo)³².

Si tratta di un complesso di attività selettive e applicative, nel quale la razionalità gioca un ruolo fondamentale, assieme a numerosi altri fattori concorrenti (percettivi, intuitivi, morali ecc.) che integrano la conoscenza umana. L'interazione fra tutti questi fattori non è, naturalmente, priva di criticità. La tesi che abbiamo cercato di sostenere è che l'unica forma di razionalità ritenuta degna di supportare l'evidenza è divenuta, nel tempo, quella definita da Tindale come "lineare", mentre la forma più antica, da noi definita "frattale", è stata relegata dalla modernità nel ripostiglio delle cianfrusaglie non più utilizzabili (o addirittura dannose), ovvero, nei casi più nobili, nel museo della storia della conoscenza, come testimonianza dei primi e ancora incerti balbettii del sapere.

Come abbiamo insistentemente sottolineato, sarebbe un errore interpretare queste due forme della razionalità come uguali ed opposte – quella "lineare" fondata sulla supremazia noetica dell'*identità*, e quella "frattale" basata sulla supremazia noetica della *differenza* – eventualmente prendendo partito per l'una o per l'altra. La differenza, infatti, non è il contrario dell'identità, ma la comprende. Il confronto fra le due non è, perciò, simmetrico. I cultori della linearità assumono, infatti, l'identità (uguaglianza di sé a sé) come *unico* standard di perfezione, mentre gli eredi del 'parricidio' platonico considerano *entrambe*, identità e differenza, come coesenziali. E se è vero che posizioni "lineari" si manifestano già nel pensiero greco (ad esempio nell'eleatismo), è altrettanto vero che solo a seguito della formulazione cartesiana diventano dominanti nel pensiero occidentale.

Una razionalità esclusivamente lineare ha come conseguenze la marginalizzazione dell'argomentazione (o la sua 'sterilizzazione', privandola del *côté* persuasivo), e la riduzione dell'evidenza all'*autoevidenza* delle dimostrazioni formali, le quali hanno una natura totalmente astratta. Diversamente, la razionalità "frattale", onde adattarsi alle irregolarità delle *Lebensformen*, implica la ricerca della persuasione e cerca di organizzare i suoi discorsi senza pretendere di costruire un modello 'geometricamente' perfetto. Ovviamente non si vuole con ciò negare che l'argomentazione proceda anche mediante tentativi di riduzione della complessità, cercando di ricondurre, per una migliore comprensione, la molteplicità all'unità. Ma queste riduzioni o semplificazioni non comportano mai che l'unità temporaneamente acquisita produca l'annullamento delle differenze. Infatti, per un pensiero "frattale", è sempre ammessa la possibilità di diverse e ulteriori forme di aggregazione del complesso in unità più semplici, e, per conseguenza, la presenza di strade diverse per giungere all'evidenza (poiché τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς), dal momento che le situazioni concrete sono sempre variabili.

Il nostro auspicio è che la 'post-modernità' si mostri finalmente in grado di superare la gnosi moderna del "pensiero lineare" (e con essa il dominio della tecnica), riappropriandosi di un'eredità costitutiva della tradizione europea – la coesistenza dell'uno e del molteplice – per la quale razionalità e persuasione non militano su fronti opposti.

³² Argomento vastissimo, sul quale ci limitiamo a rimandare alle tesi esposte in D'Agostini 2013.

BIBLIOGRAFIA

Boncompagni A. 2011, "From the ground to the background. Form of life as "the given" in Wittgenstein", *Logic and Philosophy of Science*, 2011/1 (9): 451-460.

Canale D. and Tuzet G. (ed.) 2020, *La giustificazione della decisione giudiziale*, Torino: Giappichelli.

D'Agostini F. 2013, *Realismo? Una questione non controversa*, Torino: Bollati Boringhieri.

Damasio A. 1995 [1994], *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano: Adelphi.

Di Piazza S. and Piazza F. 2013, *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Milano: Mimesis.

Di Piazza S. 2012, "Fiducia e argomentazione. Una prospettiva aristotelica", *RIFL Rivista Italiana di Filosofia del linguaggio*, 2012/3 (6): 41-52.

Galilei 1953 [1623], *Il Saggiatore*, available at: https://it.wikisource.org/wiki/Il_Saggiatore/6 (accessed: 8 March, 2021).

Heidegger M. 1975 [1967], *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, Torino: SEI.

Kahneman D. 2020 [2011], *Pensieri lenti e veloci*, Milano: Mondadori.

Lyotard J-F. 1981 [1979], *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano: Feltrinelli.

Manzin M. 2018, "Are There 'Non-Euclidean Geometries' for Judicial Reasoning? Epistemological Pluralism facing the Crisis of Legal Formalism", in M. Novak and V. Strahovnik (ed.), *Modern Legal Interpretation: Legalism or Beyond*, Newcastle u. Tyne (UK): Cambridge Scholars: 139-159.

Manzin M. 1997, "La natura (del potere) ama nascondersi", in F. Cavalla (ed.), *Cultura moderna e interpretazione classica*, Padova: Cedam: 85-112.

Manzin M. 2008, *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano: Franco Angeli.

Ninici M. 1980, *L'universo e il non-essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Piazza F. 2008, *La retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci.

Rapp C. and Wagner T. 2013, "On Some Aristotelian Sources of Modern Argumentation Theory", *Argumentation*, 2013/1 (27): 7-30.

Rocci A. 2005, *La modalità epistemica tra semantica e argomentazione*, Milano: EDUCatt.

Snow C. P. 2005 [1959], *Le due culture*, Venezia: Marsilio.

Taruffo M. 2020, *Verso la decisione giusta*, Torino: Giappichelli.

Tindale C. W. 2020, "Strange Fish: Belief and the Roots of Disagreement", in C. Dutilh Novaes, J. Henrike, A. van Laar Jan and B. Verheij (ed.), *Reason to Dissent. Proceedings of the 3rd European Conference on Argumentation*, 1, Norcross: College Publications: 513-526.

Van Eemeren F. H. 2018, *Argumentation Theory: A Pragma-Dialectical Perspective*, Dordrecht: Springer.

Wittgenstein L. 2009 [1953], *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi.

Zadro A. 1983, "Verità e persuasione nella retorica classica e moderna", *Verifiche*, 1/1983 (12): 31-50.