Problemi e teorie di filosofia

di Kazimierz Ajdukiewicz

Il testo

Problemi e teorie di filosofia (Zagadnienia i kierunki filozofii) è stato pubblicato da Ajdukiewicz nel 1949. Esiste anche una sua traduzione in inglese, *Problems and Theories of Philosophy*, Cambridge U.P., London 1973, curata da H. Skolimowski e A. Quinton. La presente traduzione è stata effettuata da F. Coniglione sulla base della seconda edizione del testo polacco, pubblicata a Varsavia nel 1983 dall'editore Czytelnik, ed è stata edita dall'editore Reverdito, Trento 1989. Essendo stato nel frattempo tale editore messo in liquidazione, il volume è divenuto pressoché introvabile. Lo mettiamo pertanto per questo a disposizione degli studiosi, specie italiani.

L'autore

Kazimierz Ajdukiewicz (Tarnopol, Galizia, 1880 – Varsavia, 1963), uno dei maggiori filosofi e logici polacchi del '900, è stato tra i membri più attivi della scuola di Lvov-Varsavia, fondata nel 1895 da Kazimierz Twardowski a Lvov.

Il tema dominante del pensiero di Ajdukiewicz è il problema della dipendenza della nostra conoscenza e della nostra concezione della conoscenza dal linguaggio. I suoi contributi più importanti sono nel campo della sintassi logica (con la teoria delle categorie semantiche) e dell'epistemologia, con il cosiddetto "convenzionalismo radicale", una dottrina elaborata negli anni '30, in cui, in contrasto con Poincaré e con riferimento a Eduard Le Roy, sostiene che esistono apparati concettuali che non sono traducibili e che la conoscenza scientifica cresce attraverso la sostituzione di un apparato concettuale con un altro. Per queste ragioni, egli è stato un precursore delle tesi contemporanee sull'incommensurabilità delle teorie scientifiche sostenute da Kuhn, Feyerabend e altri.

[Per ulteriori informazioni, si veda il sito:
Polish Philosophy <http://www.fmag.unict.it/PolHome.html>]

Indice

Prefazione

La teoria della conoscenza e le altre discipline filosofiche

PARTE PRIMA LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

Capitolo I. I problemi classici della teoria della conoscenza

Capitolo II. Il problema della verità

- La definizione classica di verità e le sue critiche
- La verità come conformità a dei criteri
- Le definizioni non classiche di verità
- Una formulazione appropriata del concetto classico di verità
- Lo scetticismo e la sua confutazione

Capitolo III. Il problema dell'origine della conoscenza

- Versione psicologica ed epistemologica del problema
- Apriorismo ed empirismo
- L'apriorismo radicale
- L'empirismo radicale
- L'empirismo moderato
- L'apriorismo moderato
- La disputa tra empirismo ed apriorismo sul carattere degli asserti matematici
- Matematica pura ed applicata
- La concezione dell'empirismo moderato
- La concezione dell'empirismo radicale
- Il convenzionalismo
- Il punto di vista dell'apriorismo moderato. La dottrina di Kant
- L'essenza della conoscenza a priori secondo i fenomenologi
- Razionalismo ed irrazionalismo

Capitolo IV. Il problema dei limiti della conoscenza

Due modi di intendere la trascendenza
L'idealismo epistemologico immanente
La percezione ed il suo oggetto
L'idealismo epistemologico trascendentale
Kant come rappresentante dell'idealismo trascendentale
Il realismo
Il positivismo
Il neopositivismo

Capitolo V. La relazione della teoria della conoscenza con le altre scienze filosofiche

PARTE SECONDA METAFISICA

Capitolo I. Origine del termine "metafisica" e divisione dei problemi

Origine del termine "metafisica"
Divisione dei problemi metafisici

Capitolo II. Ontologia

I compiti dell'ontologia
Esempi di concetti analizzati dall'ontologia
Gli asserti ontologici

Capitolo III. Le inferenze metafisiche tratte dalle riflessioni sulla conoscenza

1. Il problema degli oggetti ideali: la controversia sugli universali
 - Le idee platoniche
 - Gli universali
 - La forma contemporanea della disputa sugli universali
2. Il problema dell'idealismo metafisico

- a) L'idealismo soggettivo
 - Le conseguenze dell'idealismo epistemologico
 - La tesi dell'idealismo soggettivo
 - La realtà e la sua apparenza alla luce dell'idealismo soggettivo

- b) L'idealismo oggettivo
 - Le inadeguatezze dell'idealismo soggettivo
 - Giudizi in senso psicologico e giudizi in senso logico
 - Il mondo dello spirito oggettivo
 - La tesi dell'idealismo oggettivo
 - I rappresentanti dell'idealismo oggettivo
 - La dialettica di Hegel
 - La dialettica di Hegel e la dialettica di Marx

- c) il realismo metafisico
 - Realismo critico e realismo ingenuo

Capitolo IV. I problemi metafisici che nascono dall'indagine sulla natura

1. Il problema della sostanza e della struttura del mondo

2. Il problema dell'anima e del corpo
 - Quali sostanze esistono in natura?
 - Dualismo
 - Dualismo moderato e dualismo radicale
 - Il monismo e le sue varietà
 - Il materialismo
 - Il materialismo meccanicistico
 - Il materialismo dialettico
 - Il materialismo in lotta con l'idealismo
 - Il materialismo in lotta con il dualismo
 - Il tratto caratteristico generale del materialismo
 - La relazione tra fenomeni fisici e mentali
 - Le cause emotive della opposizione al materialismo

Lo spiritualismo
Monismo proprio. La teoria dell'identità
Monismo immanente

3. Determinismo ed indeterminismo

La controversia sulla struttura causale della natura
Analisi e critica del concetto di causa
Il problema della predicibilità
Le leggi della natura sono solo statistiche?
La libertà della volontà
Il problema dell'esistenza del futuro

4. Meccanicismo e finalismo

La controversia sulla struttura finalistica del mondo
Finalismo antropomorfo
Meccanicismo biologico e finalismo
Una concezione non antropomorfa di organizzazione finalistica
I neovitalisti
L'olismo
Finalismo utilitaristico
Ottimismo e finalismo

Capitolo V. I problemi metafisici nascenti dalla religione

Il concetto generale di divinità
L'immortalità dell'anima
Le religioni metafisiche
Il concetto filosofico di divinità
Le prove dell'esistenza di Dio
Dio e il mondo
L'ateismo
Il problema dell'immortalità dell'anima per i filosofi
Metafisica religiosa ed etica

Capitolo VI. La metafisica come tentativo di pervenire ad una visione del mondo definitiva

Osservazioni conclusive

Prefazione

In questo piccolo libro il lettore troverà una rassegna dei più importanti problemi che tradizionalmente fan parte della cosiddetta teoria della conoscenza e della metafisica. Troverà anche una rassegna delle soluzioni a questi problemi che più facilmente possono riscontrarsi nella storia della filosofia e, di conseguenza, una rassegna delle cosiddette tendenze filosofiche esistenti in teoria della conoscenza e in metafisica. Accanto alla presentazione pura e semplice dei caratteri delle diverse correnti, cioè delle varie posizioni filosofiche, abbiamo nella maggior parte dei casi delineato il corso dei pensieri che ha portato a queste posizioni ed in qualche caso abbiamo anche riassunto le polemiche nate tra i rappresentanti delle scuole in conflitto.

Quando ho cominciato a scrivere non avevo intenzione di redigere un libro a parte. Le sue origini sono le seguenti: venticinque anni fa ho pubblicato un'antologia di letture filosofiche col titolo *Principali indirizzi della filosofia*, cui premisi una "prefazione" contenente una rassegna dei problemi e degli indirizzi filosofici illustrati nei testi di vari autori in essa contenuti. Ora, nel preparare una nuova edizione di questa antologia, giunsi alla convinzione che la prefazione doveva essere scritta ex novo. Cominciai pertanto a riscriverla. Ma le sue dimensioni crebbero tanto da non poter esser più contenute nello stesso volume dell'antologia. Mi venne allora in mente di pubblicare la prefazione come volume indipendente. Queste sono le origini del volume che il lettore ha ora in mano.

L'origine del libro spiega anche il suo carattere. Innanzi tutto esso non è un manuale per esperti, dove l'autore scrive con la più grande precisione della quale è capace, incurante dell'esigenza di una facile accessibilità. Al contrario, nello scrivere questo libro ho evitato analisi che andassero troppo in profondità e non ho cercato quella sorta di piena chiarezza concettuale conseguibile solo a scapito dell'accessibilità. Di conseguenza vi sono enunciazioni il cui senso non è sufficientemente preciso per coloro le cui esigenze in merito sono molto elevate ma che tuttavia non disturberanno il lettore medio. Dico ciò, tra l'altro, affinché non sorga il malinteso che io consideri le formulazioni contenute in questo libro come definitive e non suscettibili di

esser ulteriormente precisate.

Tuttavia questo piccolo libro non è l'ideale per una prima introduzione alla filosofia. E' scritto in modo troppo conciso per servire a questo scopo e non viene in esso impiegato alcun mezzo per una più suggestiva presentazione dei problemi e delle loro soluzioni. L'introduzione più appropriata ai problemi filosofici è sempre la lettura di monografie che esaminano in dettaglio i particolari problemi. Penso tuttavia che questo libro, insieme alle *Lecture filosofiche* che appariranno tra breve, sarà in grado di servire da "prima introduzione".

Esso è ben adatto ad un livello intermedio. Potrà servire come libro di testo o di ricapitolazione a chi mediante letture o lezioni ha già acquisito una certa conoscenza filosofica. Esso permetterà a tali lettori di trovare formulazioni più o meno tangibili di correnti e problemi della filosofia ed in qualche modo trovare e sistematizzare le reciproche connessioni. Forse darà anche ad alcuni lettori la possibilità di formarsi delle opinioni proprie sui vari temi filosofici.

Spero che nonostante gli inconvenienti che ho menzionato *Problemi e teorie* possa colmare un grave vuoto nella nostra letteratura filosofica. In essa mancano quasi completamente libri che in modo sistematico presentino l'intero campo dei problemi della teoria della conoscenza e della metafisica. Questo ruolo era una volta ricoperto da "introduzioni alla filosofia" scritte a cavallo del secolo da autori tedeschi. Queste "introduzioni" lasciavano troppo a desiderare nell'approfondimento della analisi del significato di ciò che affermano i filosofi. Quest'opera, malgrado gli inevitabili compromessi dettati dalla sua accessibilità e dalla sua snellezza, cerca di spiegare il significato dei termini utilizzati dai filosofi nell'espone le loro dottrine. E' per questo che, nell'affidarlo nelle mani del lettore, confido che lo troverà utile.

Kazimierz Ajdukiewicz

Luglio 1948

Introduzione

LA TEORIA DELLA CONOSCENZA, LA METAFISICA E LE ALTRE DISCIPLINE FILOSOFICHE

Che cos'è la filosofia? E' facile porre questa domanda, ma è piuttosto difficile rispondervi. La parola "filosofia" ha una storia molto lunga e in differenti periodi si è riferita a cose diverse. E parimenti mai il significato del termine "filosofia" è stato precisato e stabilito a tal grado da potergli dare una definizione univoca sulla quale la maggior parte delle persone viventi nello stesso periodo avrebbero potuto trovarsi d'accordo.

Il termine "filosofia" ha la sua origine nell'antica Grecia. Etimologicamente possiamo distinguere in esso due componenti: *fileo* = io amo, aspiro, e *sophia* = saggezza, conoscenza. Originariamente, quindi, il termine "filosofia" significava per i Greci "amore della saggezza" o "aspirazione alla conoscenza". In base al suo significato originario ogni ricerca scientifica era chiamata "filosofia". Pertanto, in origine il termine filosofia significava la stessa cosa del termine "scienza". Col passare del tempo, quando in seguito al progresso l'ambito della conoscenza cominciò ad abbracciare sempre più diffuse articolazioni e di conseguenza il dominio dell'intera conoscenza cominciò ad oltrepassare le capacità intellettuali del singolo uomo, si pervenne alla specializzazione delle scienze e dal ceppo una volta comune di una scienza in origine unitaria e universale - chiamata "filosofia" - cominciarono a staccarsi le varie scienze che presero nomi diversi e non furono più comprese sotto quello di "filosofia", una volta comune a tutte le ricerche. Dal comune nucleo di una scienza universale si staccarono le particolari specializzazioni dalle quali poi storicamente si sono originate e sviluppate le scienze naturali, la matematica, la storia, ecc. All'interno del ceppo originario sono rimaste delle indagini che hanno mantenuto il nome di "filosofia" e che sono state coltivate su larga scala all'alba del pensiero europeo, prima cioè che cominciasse la specializzazione, o che ebbero origine in seguito ma rimasero sempre strettamente connesse a queste indagini iniziali.

Fino a non molto tempo fa il nome "filosofia" comprendeva le seguenti discipline: metafisica, teoria della conoscenza, logica, psicologia, etica, estetica. Oggi è avvenuto ed avviene sempre più un processo di specializzazione delle scienze e alcune delle sopra

menzionate discipline si separano o già si sono separate dalla filosofia. La psicologia contemporanea, sentendosi più vicina alla biologia o alla sociologia che alle altre discipline filosofiche, aspira a rompere i propri legami con la filosofia. La logica contemporanea, che in alcune sue parti si considera più da presso connessa alla matematica che alle sue altre compagne filosofiche, sta anche rompendo i suoi legami. Anche l'etica (considerata come scienza della morale e non come insieme di precetti di una ben determinata moralità) e l'estetica mostrano tendenze centrifughe. Le sole discipline fedeli all'originaria concezione della filosofia sono la metafisica, la teoria della conoscenza e l'etica normativa (che desidera istruire su ciò che è bene e ciò che è male). A queste prime due, più genuine discipline filosofiche sono dedicati i capitoli di questo libro. In essi faremo la conoscenza della loro ricca problematica.

Parte prima

TEORIA DELLA CONOSCENZA

Capitolo primo

I PROBLEMI CLASSICI DELLA TEORIA DELLA CONOSCENZA

La teoria della conoscenza, chiamata anche epistemologia - dal greco *episteme*, sinonimo della parola "conoscenza" - o gnoseologia (dal greco *gnosis*, anch'esso sinonimo della parola "conoscenza") (1), è - come indica il nome - la scienza della conoscenza. Ma cos'è la conoscenza? Per conoscenza intendiamo sia gli atti conoscitivi che i loro risultati. Gli atti conoscitivi sono costituiti da determinate attività mentali quali la percezione, il ricordo, il giudizio, il ragionamento, la riflessione, l'inferenza e così via. Invece, i teoremi scientifici sono un esempio dei risultati scientifici. Essi non sono attività mentali e non possono essere inclusi fra gli atti conoscitivi. La legge di gravità o il teorema di Pitagora non sono fenomeni mentali di alcun genere ma costituiscono il significato degli enunciati nei quali queste leggi sono formulate.

La teoria della conoscenza, che abbiamo detto costituisce la scienza della conoscenza, si occupa degli atti o dei risultati conoscitivi? Se rispondiamo a questa domanda esaminando ciò che realmente avviene nella storia della teoria della conoscenza dovremmo concludere che oggetto di indagine sono stati sia gli atti che i risultati conoscitivi.

Se la teoria della conoscenza si occupa degli atti conoscitivi, e dunque di certi fenomeni psichici, ha allora a che fare con ciò di cui si occupa anche la psicologia in certe sue parti. Infatti la psicologia tratta dei fenomeni mentali e di conseguenza degli atti conoscitivi. Ma benché l'oggetto della psicologia e della teoria della conoscenza sia in parte comune, nondimeno ognuna di esse lo indaga dal suo proprio punto di vista. La psicologia si interessa a come effettivamente si svolgono i processi conoscitivi, tenta di descriverli, di classificarli e di trovare le leggi che ne governano il divenire. Di una cosa del tutto diversa si interroga la teoria della conoscenza.

Gli atti, come anche i risultati conoscitivi, sono oggetto di valutazione. Li valutiamo dal punto di vista della loro verità o falsità; li valutiamo anche dal punto di vista della loro giustificazione. Ebbene, il modo in cui effettivamente si svolgono i processi conoscitivi, che è

oggetto della psicologia, non ha alcun interesse per la teoria della conoscenza, che invece si interessa di ciò in base a cui la conoscenza viene valutata e perciò della sua verità e falsità, della sua giustificabilità o meno. Che cos'è la verità? Ecco la prima fondamentale questione della teoria della conoscenza: il problema dell'essenza della verità. Il secondo classico problema della teoria della conoscenza è quello delle fonti della conoscenza. Esso concerne ciò su cui, in ultima analisi, deve essere basata la conoscenza e con quali metodi possiamo pervenirvi affinché essa abbia pieno valore e sia pertanto una conoscenza della realtà giustificata a dovere. Il terzo classico problema della teoria della conoscenza è quello dei limiti (o dell'oggetto) della conoscenza e cerca di rispondere alla domanda di quale sia l'oggetto della conoscenza ed in particolare se possa essere conosciuta una realtà indipendente dal soggetto conoscente. Per il momento ci riteniamo soddisfatti di aver formulato in generale i tre problemi classici della teoria della conoscenza e procediamo ora ad esaminare le soluzioni che ne sono state fornite.

Capitolo secondo

IL PROBLEMA DELLA VERITÀ

La definizione classica di verità e le sue critiche. Che cos'è la verità? La risposta classica a questa domanda consiste nell'affermare che la verità di ciò che è pensato consiste nel suo accordo con la realtà. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*: questa è la risposta classica nella sua formulazione scolastica. Ma in cosa consiste l'accordo tra pensiero e realtà, che costituirebbe l'essenza della verità? Certamente non nel fatto che tale pensiero è di per sé identico con la realtà che asserisce. Forse allora sta nel dire che questo pensiero è la copia di ciò che è reale, il riflesso di qualcosa di reale. Ma anche questa interpretazione dell'"accordo tra pensiero e realtà" sembra ad alcuni filosofi qualcosa di assurdo. Si domandano, come potrebbe il pensiero essere copia di qualcosa da esso totalmente diverso? Come potrebbe il pensiero, che di per sé possiede solo la dimensione temporale e non possiede affatto alcuna dimensione spaziale, essere copia di qualcosa di spaziale? Come potrebbe mai rassomigliare ad un cubo o alle cascate del Niagara? Del resto, anche se si tratta del caso della sola durata temporale, un pensiero, per esser vero, non deve mica assomigliare alla realtà cui si riferisce. Il pensiero che si riferisce ad un fatto di breve o lunga durata per esser vero non deve mica esser esso stesso di breve o lunga durata. Pertanto un pensiero può anche non assomigliare alla realtà e nondimeno esser vero.

I difensori della definizione classica di verità replicano a tali critiche col sottolineare che una cosa è il processo che costituisce l'atto del pensiero ed un'altra è il suo contenuto. Essi sottolineano che non il processo di pensiero deve esser simile alla realtà, ma il suo contenuto, se questo vuole esser vero. Ma anche ciò non soddisfa i critici della definizione classica di verità. Essi puntualizzano che il concetto stesso di somiglianza non è per nulla chiaro. La somiglianza consiste in una parziale identità delle caratteristiche; ma quale parte di tali

caratteristiche deve essere comune a due oggetti affinché questi siano ritenuti somiglianti? Ciò non è per nulla determinato in modo chiaro. Di conseguenza, sarebbe imprecisa la definizione che ritiene veri quei pensieri il cui contenuto rassomiglia a qualcosa di reale, dato che essa non determina in che misura deve estendersi la somiglianza tra realtà e contenuto di pensiero affinché quest'ultimo sia vero. Dato che questo accordo tra pensiero e realtà non consiste né nell'identità tra i due né nella loro somiglianza, allora in cosa - chiedono i critici della definizione classica di verità - consisterebbe infine quest'accordo? Non trovando una risposta soddisfacente a questa domanda, gli oppositori della definizione classica di verità giungono alla conclusione che essa è in generale priva di genuino contenuto.

Ma v'è un'altra linea di pensiero che ha portato alcuni pensatori al rifiuto della definizione classica di verità. Alcuni filosofi la rigettano e vanno in cerca di un'altra definizione perché pensano che non potremo mai appurare in nessun modo in che misura il nostro pensiero corrisponde o non corrisponde alla realtà. Se dunque la verità deve fondarsi sull'accordo tra pensiero e realtà, allora di nulla potremo sapere se è vero o falso. Il concetto di verità come accordo tra pensiero e realtà dovrebbe, pertanto, essere rigettato come un ideale irraggiungibile e sostituito con un altro concetto di verità che ci permetta di distinguere quali nostri pensieri e teoremi sono veri o no.

La concezione secondo la quale non possiamo verificare l'esistenza o meno dell'accordo tra pensiero e realtà si basa sulle argomentazioni degli scettici antichi che potrebbero essere sintetizzate nel modo seguente: se si vuole conoscere se un dato pensiero o teorema corrisponde alla realtà, allora si dovrebbe a questo scopo conoscere non solo questo pensiero, ma anche la realtà. Come si può far ciò? Si farà ricorso all'esperienza, si ragionerà in questo o quel modo, in breve si applicheranno certi metodi e criteri. Ma dove sta la certezza che la conoscenza ottenuta grazie a questi criteri riveli una realtà non deformata? A tal fine si dovrebbero sottoporre a controllo questi criteri. Questo controllo è portato avanti o applicando di nuovo gli stessi criteri oppure utilizzandone altri. In un modo o nell'altro la validità di questo controllo dipenderà dalla validità dei criteri da esso usati, il che di nuovo è dubbio e richiede un'ulteriore indagine; in questa indagine ancora una volta saranno applicati certi criteri e così via all'infinito. In una parola, mai potremo conoscere la realtà in modo giustificato e pertanto mai saremo capaci di sapere se ciò che pensiamo si accorda o no con essa.

La verità come conformità a dei criteri. La linea di pensiero prima delineata ha portato molti filosofi a rigettare la definizione di verità come corrispondenza tra pensiero e realtà e a sostituirla con un'altra definizione di verità. A questa nuova definizione sono arrivati quei filosofi che hanno preso in considerazione il modo in cui viene di fatto usato il termine "verità". Si sarà

in tal modo forse in grado di meglio divenire consapevoli di ciò che questo termine realmente significa per noi. Senza dubbio ciascuno è pronto a riconoscere come vero un asserto nel quale crede, che rispetta, che corrisponde alle sue convinzioni. Se si crede che **A è B** allora si è pronti ad asserire che l'asserto affermatore **A è B** è vero. E viceversa, se si attribuisce la verità ad un'asserto, allora si è pronti a credere in ciò che esso asserisce. Tuttavia, nessuno affermerà mai che un asserto vero è la stessa cosa di un asserto nel quale egli crede. Ognuno è consapevole del fatto che esistono asserti veri ai quali non crede semplicemente perché non li conosce. D'altra parte, nessuno considera se stesso infallibile e sa che vi sono asserti nei quali crede e che tuttavia non sono veri. Ci rendiamo infatti conto che non tutte le nostre convinzioni sono state ottenute mediante indagini sufficientemente scrupolose e sistematiche ma anzi siamo pervenuti ad esse applicando metodi, cioè criteri, il cui verdetto deve far posto a quello ottenuto con altri criteri che costituiscono una istanza più elevata. Non avremmo esitazioni a riconoscere tutte le nostre convinzioni come vere solo se fossimo a conoscenza di esservi pervenuti applicando criteri tali da non consentire appello, criteri il cui verdetto è definitivo ed irrevocabile.

Queste e simili linee argomentative hanno suggerito a qualche filosofo la seguente definizione di verità: *un asserto è vero quando soddisfa criteri definitivi ed irrevocabili*. Non v'è altra via per convincersi della verità di un asserto che controllarlo mediante quel criterio definitivo il cui verdetto è irrevocabile, nel senso che il verdetto di ogni altro criterio deve cedergli il passo. Non possiamo sapere e mai saremo in grado di sapere - come hanno mostrato gli scettici - se un'asserto che supera il controllo di tale criterio definitivo corrisponde o meno con la realtà. Di fatto, dunque, per distinguere la verità dalla falsità non si tratta tanto di vedere se un dato asserto corrisponde o meno alla realtà ma di vedere se esso è conforme o meno al criterio definitivo. Pertanto, volendo definire il concetto di verità secondo l'uso che realmente ne facciamo, dovremo definire la verità come *la conformità del pensiero a criteri finali ed irrevocabili*.

Le definizioni non classiche di verità. La suddetta concezione della verità conosce diverse varianti a seconda di quale criterio è ritenuto definitivo dai suoi diversi sostenitori.

Così, per esempio, la *concezione della verità come coerenza* definisce la verità come reciproca concordanza tra pensieri. I seguaci di questa teoria ritengono che criterio definitivo ed irrevocabile, che determina se un dato asserto deve esser accettato o rigettato, è l'accordo con altri asserti già accettati; l'accordo consiste nel fatto che un dato asserto non contraddice gli altri e armonicamente si inserisce nel sistema da questi formato. Potrebbe sembrare che il criterio definitivo stia nel verdetto dell'esperienza, ma le cose non stanno così perché, al di sopra del

verdetto dell'esperienza, v'è l'istanza più alta costituita dal criterio dell'accordo. Consideriamo, ad esempio, un cucchiaino da tè immerso in un bicchiere d'acqua. La nostra vista ci dice che il cucchiaino è spezzato, mentre al tatto risulta diritto. Perché dovremmo credere al tatto e non alla vista? Per il fatto che gli asserti convalidati dalla vista non si armonizzano col resto della nostra conoscenza (per esempio, la parte superiore del cucchiaino che sta fuori dell'acqua, apparentemente non sostenuta, contraddice la legge della caduta dei gravi); d'altra parte, l'asserto dettato dal tatto (e cioè, che il cucchiaino non è spezzato) si accorda perfettamente col resto della nostra conoscenza. E' appunto tale concordanza di questo asserto con tutti gli altri accettati, e non la sola testimonianza dei sensi (che in questo caso porta a conclusioni contraddittorie), a costituire l'istanza definitiva che determina in modo irrevocabile la sua accettazione.

S'è sostenuto contro gli aderenti alla teoria della verità come coerenza che il reciproco accordo tra pensieri non può costituire un criterio sufficiente di verità. Altrimenti ogni frottole conseguente e coerente avrebbe diritto a passar per vera, allo stesso modo di come lo è una teoria delle scienze naturali basata su esperimenti e laboriose osservazioni. I coerentisti potrebbero difendersi da tale critica precisando meglio la loro concezione. In essa, infatti, si fa riferimento all'accordo di un dato pensiero non con qualsivoglia insieme di pensieri ma con quegli asserti che si accordano con l'esperienza. Ma, anche qui, dal corpo di asserti basati sulla testimonianza dell'esperienza possono essere costruiti non uno ma molti sistemi di asserti tra loro armonizzanti. Per cui, decidendosi a favore di un sistema, dovremmo considerare falsi, illusori, certi asserti basati sull'esperienza che, se si accetta un altro sistema, sarebbero considerati veri qualora si armonizzano con esso. L'accordo con l'esperienza e l'armonia interna non sono pertanto da soli sufficienti. Ci deve essere un qualche altro criterio aggiuntivo di scelta tra i diversi sistemi di asserti di per sé coerenti e conformi all'esperienza. Sostanzialmente questo criterio aggiuntivo di scelta tra sistemi coerenti è stato fornito in versioni più sviluppate della teoria della verità come coerenza. Ad esempio, sono stati suggeriti la semplicità del sistema, l'economia dei mezzi, ecc. Queste possiedono un indubbio valore come tentativo di rendersi conto di quali sono le linee-guida che ci guidano quando valutiamo gli asserti della scienza naturale, indipendentemente dalla dubbia definizione coerentista di verità.

Merita di essere menzionata un'altra posizione adottata da qualche altro aderente alla concezione della verità come coerenza. Se a decidere della verità di un asserto è il suo accordo con asserti basati sull'esperienza, allora sorge la questione se si intende l'accordo con gli asserti che corrispondono all'esperienza sino a questo momento avuta, oppure si intende l'accordo sia con l'esperienza sinora avuta che con quella futura. In quest'ultimo caso non è

possibile decidere se un asserto che abbiamo oggi è o no vero, visto che le esperienze future non ci sono ancora note. Un asserto può benissimo armonizzarsi con gli asserti sinora accettati, ma non possiamo prevedere se l'esperienza futura non ci costringerà a ricostruire il nostro sistema in modo tale che un dato asserto entrerà in conflitto con esso. Se la verità consiste nell'accordo di un asserto con la totalità del sistema abbracciante sia l'esperienza presente che quella futura allora solo all'infinito potremo sapere se un dato asserto è vero o falso. Sviluppando tale idea alcuni filosofi (per esempio i neokantiani della scuola di Marburgo) sono arrivati a sostenere che la verità è un processo infinito. Per i seguaci di questa concezione (e ve ne sono parecchi, oltre ai neokantiani) non v'è in realtà nessun criterio definitivo ed irrevocabile e pertanto non vi sono asserti che possano esser accettati o rigettati in modo definitivo (ad esempio, in seguito a nuovi dati di esperienza). Tutti gli asserti sono revocabili, sia quelli aventi il carattere di ipotesi e di teorie che quelli basati direttamente sull'esperienza. Nulla può esser sostenuto in modo definitivo ed irrevocabile; ogni asserto è solo provvisorio.

Altri tentano ancora di trovare nell'*accordo universale* un criterio definitivo ed irrevocabile che determini l'accettazione di un dato asserto. Se sento nel silenzio della notte un soffice, continuo ronzare e voglio sapere se questo rumore esiste realmente o sono solo vittima di un'illusione soggettiva, domando a coloro che sono con me se anche essi sentono il rumore. Se anche gli altri lo avvertono, allora credo nella testimonianza delle mie orecchie. Questa e simili considerazioni hanno portato alcuni a vedere nell'accordo universale il criterio definitivo. Dato che la verità deve basarsi nell'applicazione di questo criterio, allora si propone la definizione per cui *la verità di un dato asserto si basa sull'accordo universale esistente su di esso*. Questo concetto di "accordo universale" richiede ovviamente una ulteriore precisazione: non si intende dire che un dato asserto deve esser accettato solo quando chiunque, sia esso vivo, morto o ancora non nato, è d'accordo su di esso. Il concetto di verità qui discusso prende differenti forme a secondo del modo in cui viene ulteriormente precisato tale "accordo universale".

Altri ancora vedono nell'*evidenza* il criterio definitivo ed irrevocabile per la accettazione di un dato asserto. L'evidenza non solo ci renderebbe un dato asserto totalmente indubitabile ma assicurerebbe inoltre che chiunque lo comprende finirà per accettarlo. Gli aderenti a questa concezione cercano di analizzare in cosa consista questa "evidenza": a volte la riducono alla presentazione "chiara e distinta" dello stato di cose cui si riferisce un dato asserto (Cartesio), altre volte la precisano diversamente. Così, ad esempio, un rappresentante della scuola neokantiana di Baden, il filosofo tedesco della passata generazione Rickert, rivolge l'attenzione al fatto che quando un determinato asserto ci sembra evidente allora ci si impone con una necessità che sentiamo come un obbligo, come un dovere. Un qualche asserto è evidente quando sentiamo che dobbiamo accettarlo. Ma ad ogni *obbligo*, ad ogni dovere corrisponde una

certa prescrizione contenente come un comando, cioè una norma. Gli asserti evidenti denotano dunque una certa norma che concerne l'accettazione degli asserti. Questa norma è indipendente da noi, sta oltre di noi, e, a causa di ciò, Rickert la chiama norma trascendentale. Pertanto, asserto evidente è solo quell'asserto conforme ad una norma trascendentale.

Gli oppositori della concezione classica di verità per i quali la verità consiste nella conformità del pensiero ad un criterio definitivo, quello dell'evidenza, giungono alla conclusione che la verità del pensiero sta nella sua evidenza, comunque essa venga intesa. Per Rickert, ad esempio, la verità di un dato pensiero consiste nella sua conformità ad una norma trascendentale.

Un'altra ben nota concezione della verità è stata sviluppata dal cosiddetto *pragmatismo*. Questo non costituisce una dottrina omogenea e i suoi aderenti definiscono la verità in modi diversi. Nella sua forma radicale il pragmatismo assume come punto di partenza la tesi che la verità di un dato asserto consiste nella sua conformità a un criterio definitivo. Tuttavia, il pragmatismo (nella sua forma radicale) individua tale criterio definitivo nell'utilità che un dato asserto ha per l'azione. Onde la definizione *che identifica la verità di un dato asserto con la sua utilità*. I pragmatisti hanno in mente più o meno quanto segue: le nostre funzioni intellettuali, e quindi, ad esempio, le nostre convinzioni, non sono senza legami con la nostra attività pratica. Le nostre convinzioni, cioè, influenzano le nostre azioni, danno loro una direzione, indicando agli agenti i mezzi che li conducono allo scopo cui mirano. Se questa influenza rende l'azione efficace, cioè ci mette in grado di conseguire gli scopi cui miriamo, allora la convinzione è vera. Ad esempio, entrando in una camera al buio voglio accendere la luce. Suppongo che l'interruttore sia sulla destra della porta. Questa mia convinzione (insieme col mio desiderio di accendere la luce) dirige la mia mano sulla destra della porta e così imprime una specifica direzione alla mia azione. Se l'azione in tal modo guidata dalla mia convinzione porta ad accendere la luce così come desideravo, allora questa convinzione è vera. Se d'altra parte tale azione si risolve in un insuccesso, allora la mia convinzione era falsa. Come ho già detto, l'identificazione della verità con l'utilità è una caratteristica del solo pragmatismo radicale. Nelle sue versioni meno radicali il pragmatismo non va tanto lontano e nella sua tendenza principale si avvicina all'empirismo ed al positivismo, dei quali ora discuteremo.

Una formulazione appropriata del concetto classico di verità. Abbiamo prima dato una breve e per nulla esaustiva rassegna di diverse concezioni della verità differenti da quella classica. Tutte vedono l'essenza della verità nell'accordo del pensiero con dei criteri, cioè con dei metodi che siano in grado di decidere in modo definitivo se un dato asserto debba essere accettato o rigettato. Le indagini dedicate alla scoperta di questi sommi criteri del nostro giudizio

sono a volte interessanti e istruttive; tuttavia ritenere che l'essenza della verità stia nell'accordo del pensiero con questi criteri costituisce un falso concetto di verità. Il contenuto di questo concetto è meglio espresso dalla definizione classica secondo la quale un pensiero vero è un pensiero che corrisponde alla realtà. Le obiezioni a questa definizione riportate all'inizio di questo capitolo hanno evidenziato come non sia chiaro in cosa dovrebbe consistere quest'accordo tra pensiero e realtà. Tuttavia, il tentativo di afferrare l'essenza di quest'accordo non è così senza speranza come sostengono i critici della definizione classica di verità. Che un qualche asserto si accordi alla realtà significa che le cose stanno appunto così come questo asserto afferma. Così il pensiero che la terra è rotonda corrisponde alla realtà perché la terra è rotonda; il pensiero che il sole è più grande della terra corrisponde alla realtà perché il sole è realmente più grande della terra. Di conseguenza si può esprimere l'idea fondamentale della definizione classica di verità nel modo seguente: il pensiero **P** è vero significa che il pensiero **P** afferma che le cose stanno così e così e le cose stanno realmente così e così. A quest'ultima formulazione della definizione classica di verità sono connesse certe difficoltà di carattere logico che impongono una grande cautela nel suo uso. Tuttavia non parleremo qui di questa questione.

Contro questa formulazione della definizione classica di verità l'obiezione dello scettico non è più pericolosa. Secondo questa mai è possibile venire a sapere se un qualche pensiero corrisponda o meno alla realtà. Ma venire a sapere che il pensiero che la terra è rotonda corrisponde alla realtà è lo stesso che venire a sapere che la terra è rotonda; giacché il fatto che un qualche asserto sia conforme alla realtà equivale a dire: le cose sono così come quest'asserto afferma. Se dunque gli scettici affermano che non è possibile sapere se il pensiero che la terra è rotonda corrisponde alla realtà, allora ciò equivale ad affermare che non è possibile convincersi del fatto che la terra è rotonda. In generale: quando gli scettici affermano che mai è possibile sapere se un pensiero corrisponde alla realtà, allora da questa asserzione segue che non possiamo mai sapere nulla su niente. Giacché se è stato possibile sapere qualcosa, allora per ciò stesso è possibile sapere che il pensiero, che asserisce appunto ciò, corrisponde alla realtà.

Lo scetticismo e la sua confutazione. Gli scettici sono andati tanto lontano da sostenere che non possiamo conoscere nulla, cioè che non abbiamo alcuna giustificabile conoscenza su nulla. Per possedere tale conoscenza, argomentano gli scettici, dovremmo giustificarla applicando un metodo, cioè seguendo un certo criterio. Tuttavia, la conoscenza ottenuta in accordo a tale criterio sarebbe giustificata solo se conoscessimo in anticipo che il criterio da noi applicato è affidabile, cioè che esso porta sempre alla verità e mai alla falsità. Per sapere se il nostro

criterio è affidabile dovremmo applicare un altro criterio che a sua volta dovremmo esaminare criticamente prima di fidarci di esso, e così via all'infinito. Non è possibile, pertanto, trovare una via che ci conduca ad una conoscenza giustificabile su qualsivoglia cosa.

Chi sia stato convinto da tali argomenti scettici dovrebbe ammettere che su nessuna questione possiamo ottenere una conoscenza giustificabile e dunque, stando così le cose, di nessun pensiero possiamo sostenere fondatamente che corrisponde alla realtà. Se i ragionamenti degli scettici fossero accettati, dovremmo anche ammettere che mai potremmo avere una conoscenza giustificata del fatto che un dato pensiero è vero, intendendo il termine "vero" secondo la definizione classica.

Le difficoltà avanzate dagli scettici sono dirette non solo alla definizione classica di verità ma colpiscono con la stessa forza le definizioni non classiche che definiscono la verità come la conformità a criteri. Se infatti - come vogliono gli scettici - non possiamo ottenere una conoscenza giustificabile su nulla, allora non possiamo sapere neanche se i nostri pensieri sono conformi a dati criteri. Non v'è dunque ragione, per evitare le difficoltà derivanti dalle argomentazioni scettiche contro la definizione classica di verità, di accettare al posto di questa la definizione che identifica la verità del pensiero con la sua conformità a dei criteri. Infatti, anche se rifiutiamo la definizione classica per accettare quest'ultima, ci esponiamo in egual misura all'obiezione che la verità, comunque venga definita, è inconoscibile.

Ma il ragionamento degli scettici giustifica questa tesi disperata? Se rispondiamo di sì e riconosciamo come valido il ragionamento scettico accettandone la tesi di fondo, allora ci imbrigheremo in una contraddizione. Da un lato, l'accettazione della tesi scettica ci porterebbe ad asserire che nulla può essere giustificato; dall'altro, tuttavia, nel riconoscere che il ragionamento degli scettici giustifica la loro tesi, dovremmo ammettere, contro la tesi scettica, che qualcosa può essere giustificato (appunto la stessa tesi degli scettici). Gli stessi scettici erano consapevoli di questa difficoltà. Per evitarla hanno sottolineato che non asseriscono in modo categorico la loro tesi dell'impossibilità di una conoscenza giustificata, ma solo ammettono che a loro sembra così come appunto dicono e che si astengono dall'affermare che le cose stiano veramente così come ad essi sembra. Gli scettici in generale non si sentono autorizzati a parlare di alcunché che vada al di là del dar conto di ciò che ha luogo nella coscienza, e pertanto che trascenda ciò che un certo individuo sente, pensa ecc. Essi hanno definito se stessi come coloro che cercano la verità ma che ancora non l'hanno trovata (onde il loro nome, giacché *skeptomai* significa in greco "mi guardo intorno, cerco").

Mettendo da parte queste difficoltà legate al punto di vista scettico, delle quali abbiamo detto poco prima, è facile notare che nel primo riportato ragionamento scettico è contenuto un errore. Gli scettici affermano, infatti, che per avere una conoscenza giustificata è necessario

giungere ad essa applicando un qualche criterio la cui affidabilità dobbiamo conoscere in partenza. In altri termini, per ottenere una qualsivoglia conoscenza giustificata dobbiamo per gli scettici avere a disposizione non solo un criterio affidabile grazie al quale giustificare questa conoscenza, ma dobbiamo inoltre anche conoscere che questo criterio è in quanto tale affidabile. Appunto in ciò sta l'errore dell'argomentazione degli scettici. Giacché, per giustificare un certo asserto è sufficiente arrivare ad esso applicando un qualche criterio affidabile e non è per nulla necessario sapere inoltre che il criterio applicato per pervenire a tale asserto è affidabile. La conoscenza dell'affidabilità o meno di tale criterio non è necessaria per la giustificazione dell'asserto cui si arriva grazie ad esso, ma è necessaria solo per assicurare noi stessi che abbiamo giustificato tale asserto. Una cosa è giustificare un asserto, un'altra sapere che lo si è giustificato. Una cosa è fare qualcosa bene, un'altra è sapere che la si è fatta bene. Se quindi non è necessario sapere che è affidabile il criterio applicato nella giustificazione di un asserto affinché questo sia correttamente giustificato, allora in tal caso è falsa la premessa dalla quale gli scettici traggono la conclusione che la giustificazione di qualsivoglia asserto richiede un numero infinito di passi di ragionamento che mai sarà possibile totalmente esaurire (cioè, che si arriva al cosiddetto *regressus ad infinitum*).

Le definizioni non classiche di verità portano all'idealismo. Abbiamo visto che i motivi per i quali alcuni filosofi hanno rigettato la definizione classica di verità sono, innanzi tutto, l'impropria formulazione dell'idea di fondo nella quale consiste il concetto classico di verità; in secondo luogo, l'opinione critica degli scettici sulla possibilità di conoscere la realtà. Dopo aver trovato una formulazione corretta del concetto classico di verità ed aver neutralizzato le obiezioni degli scettici, dobbiamo perciò giungere alla conclusione che non v'è ragione di scartare la definizione classica e sceglierne una non classica. Tali definizioni non classiche hanno avuto un ruolo importante nella storia del pensiero filosofico; esse sono divenute, infatti, uno dei punti di partenza dell'idealismo, il quale non considera quale vera realtà il mondo accessibile alla conoscenza, che viene così degradato al ruolo di una costruzione del pensiero e pertanto ad una specie di finzione, differente dalle finzioni poetiche solo per il fatto di esser costruita in base a dei criteri regolari sui quali in ultima istanza ci basiamo nel formulare i giudizi.

Capitolo terzo

IL PROBLEMA DELL'ORIGINE DELLA CONOSCENZA

Versione psicologica ed epistemologica del problema. Inizialmente si è pensato che il problema dell'origine della conoscenza dovesse risolversi mediante indagini psicologiche concernenti la genesi fattuale dei nostri concetti, dei giudizi e in generale del pensiero. V'era la controversia se fra i concetti che vengono in mente ad un essere umano adulto vi fossero concetti e pensieri innati (*ideae innatae*) oppure se i concetti e i pensieri che possediamo fossero interamente formati tramite l'esperienza. *I sostenitori dell'esistenza delle idee innate sono chiamati razionalisti genetici o nativisti; i sostenitori dell'opinione contraria sono chiamati empiristi genetici.* Per i nativisti alcune nostre idee e credenze sono innate nel senso che il nostro intelletto è costituito in modo tale da poter formarsi queste e non altre idee, queste e non altre credenze, indipendentemente da ciò che gli è fornito dai sensi e dall'introspezione. I sensi non hanno, secondo i nativisti, alcuna influenza sul contenuto di almeno alcune delle nostre idee e credenze. Il ruolo dei sensi si limita solo a liberare certe idee potenzialmente già in qualche modo contenute nell'organizzazione dell'intelletto umano. Fra gli aderenti a questo punto di vista troviamo, tra gli altri, Platone, Descartes e Leibniz.

Gli aderenti all'empirismo genetico sostengono, contrariamente ai nativisti, che l'intelletto umano è una tavoletta non scritta (*tabula rasa*) sulla quale solamente l'esperienza scrive i suoi segni. Inizialmente questi segni sono impressioni; da queste deriva la loro riproduzione nella memoria, le rappresentazioni derivate, che con varie combinazioni ed elaborazioni portano a concetti più o meno complessi (le idee); queste elaborazioni sono a volte così raffinate che non è facile rintracciarne l'origine, cioè quelle impressioni dalle quali sono state in ultima istanza derivate. Gli empiristi genetici esprimono questa opinione in una formula concisa: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. I più importanti rappresentanti dell'empirismo genetico

sono stati, innanzi tutto, i filosofi anglosassoni del diciassettesimo e diciottesimo secolo: John Locke, David Hume ed altri. Essi tentarono di mostrare come dal materiale fornito dalle impressioni dei sensi hanno origine le idee, in particolare i concetti che hanno un alto livello di astrazione. Il filosofo francese Condillac ha cercato di raffigurare questo processo di sviluppo, che avviene nell'intelletto di un essere umano adulto, servendosi del modello di una statua, gradualmente fornita di organi di senso attraverso i quali è influenzata sempre più da nuove impressioni, e ha mostrato come da queste impressioni vengano via via formandosi i più alti prodotti dell'intelletto. Hume fece uso della tesi dell'empirismo genetico per smascherare le espressioni che hanno solo un significato fittizio. In base alla tesi empirista ogni concetto deve esibire l'albero genealogico che lo collega all'esperienza. Se, pertanto, non possiamo mostrare che una data espressione in un qualche modo deriva dall'esperienza, allora il suo significato è solo apparente.

Gli argomenti di Hume diedero origine ad un fermento che ispirò i suoi successori a sottoporre il senso delle espressioni ad un più approfondita analisi. Col tempo il postulato che il significato di ogni espressione deve esibire l'albero genealogico che lo connette all'esperienza fu rimpiazzato da postulati affini, anche se non identici. Attualmente riconosciamo come sensate solo quelle espressioni il cui significato ci fornisce un metodo che ci mette in grado di applicarle ad oggetti, cioè che ci mette in grado di decidere se certi oggetti possono o no essere chiamati con tale espressione. Questo postulato, che costituisce la tesi normale dell'odierno operazionismo, s'è rivelato veramente fecondo per lo sviluppo delle scienze naturali. Tra l'altro, esso è stato il punto di partenza della rivoluzione nella fisica moderna iniziata dalla teoria della relatività di Einstein. Einstein è partito dal rifiuto del concetto di assoluta simultaneità di due eventi e l'ha rimpiazzato col concetto di simultaneità relativa ad un dato sistema spaziale e pertanto relativa ad un insieme di oggetti. Einstein rigetta il concetto di simultaneità assoluta appunto perché non esiste un metodo che ci metta in grado di determinare sperimentalmente se due eventi spaziali separati nello spazio sono o no simultanei in senso assoluto.

Il problema della genesi dei nostri concetti e delle nostre convinzioni, sopra schematicamente esposto, su cui si sono contrapposti le posizioni del nativismo o razionalismo e dell'empirismo genetico, è stato un problema dal carattere peculiarmente psicologico. Si trattava di stabilire per quale via vengono a formarsi nell'intelletto umano certe idee. A questo problema psicologico è connesso, ed a volte confuso, un altro problema, non psicologico ma metodologico o epistemologico. E' il problema di come possiamo arrivare ad una conoscenza della realtà pienamente valida, ovvero con quale metodo è possibile pervenire ad una sua conoscenza che sia giustificata e conforme al vero. Questo problema appartiene alla teoria della conoscenza, cioè a quella disciplina che non si interessa a come la conoscenza di fatto

avviene, ma alla sua verità e giustificazione. Ci occuperemo ora di questo problema.

Si hanno in merito due coppie di posizioni contrastanti. *Razionalismo ed empirismo* - la prima coppia, e *razionalismo ed irrazionalismo*, la seconda. Nell'indicare queste posizioni incontriamo di nuovo i termini "razionalismo" ed "empirismo", nei quali ci siamo imbattuti discutendo il problema della genesi psicologica delle nostre idee. Ma essi hanno qui un significato diverso. Infatti precedentemente i termini "razionalismo" ed "empirismo" erano qualificati come "genetici", mentre ora, al contrario, dovremmo piuttosto parlare di razionalismo ed empirismo in senso metodologico. Ma anche così non abbiamo eliminato ogni ambiguità, in quanto il termine "razionalismo" (in senso metodologico) ha un significato diverso a seconda se lo si contrappone all'empirismo oppure all'irrazionalismo. Per questo non chiameremo la posizione che si contrappone all'empirismo metodologico col nome di razionalismo, ma piuttosto di *apriorismo*, mentre useremo il termine "razionalismo" per denotare l'indirizzo che si oppone all'irrazionalismo. Nei casi in cui potrebbe comunque ingenerarsi incomprensione daremo al razionalismo il nome di *antirrazionalismo*.

Fatte queste osservazioni introduttive discuteremo in primo luogo la disputa tra *apriorismo metodologico* ed *empirismo*, quindi discuteremo il nocciolo della controversia tra *razionalismo* (antirrazionalismo) e *irrazionalismo*.

Apriorismo ed empirismo. Cominciamo dunque dall'apriorismo e dall'empirismo. La disputa in proposito riguarda la valutazione del ruolo che l'esperienza ha nella nostra conoscenza, cioè quale sia il ruolo della percezione attribuita ai sensi e della cosiddetta introspezione. Le percezioni che attribuiamo ai sensi ci informano degli oggetti e degli eventi del mondo esterno (il mondo fisico) e costituiscono le cosiddette esperienze esterne; le percezioni che attribuiamo all'introspezione ci informano dei nostri stati psichici (ad esempio, del fatto che sono triste o felice) e costituiscono le cosiddette esperienze interne. Ebbene, *l'empirismo in tutte le sue forme attribuisce all'esperienza il ruolo dominante nella nostra conoscenza, mentre l'apriorismo d'altra parte sottolinea il ruolo della conoscenza a priori, cioè della conoscenza indipendente dall'esperienza.*

L'apriorismo radicale. La disputa tra empirismo ed apriorismo ha assunto nella storia della filosofia varie forme. All'alba del pensiero filosofico europeo, nella Grecia antica, l'apriorismo era all'offensiva e negava che l'esperienza avesse il benché minimo valore per la conoscenza della realtà, ritenendo la conoscenza basata sull'esperienza come meramente apparente, cioè qualcosa che ci fa conoscere solo una realtà fittizia e non quella vera. Il punto di partenza di questa offensiva tesa a svalutare il valore della conoscenza basata sull'esperienza stava

innanzi tutto nelle illusioni dei sensi, che minano la nostra fiducia nella testimonianza dell'esperienza. Inoltre, si aveva scarsa fiducia in essa nella misura in cui venivano scoperte le differenze soggettive nella percezione del medesimo oggetto da parte di persone diverse. Tuttavia, la ragione principale che portava alcuni filosofi antichi a negare qualunque credito all'esperienza fu la loro convinzione che ciò che è genuinamente reale deve essere immutabile. Essi sostenevano che ciò che cambia contiene in sé una contraddizione in quanto è in un certo modo (in un determinato momento) e in un altro modo (in un momento successivo). (Essi costruirono altre più sottili prove del fatto che qualsiasi cambiamento implica la contraddizione). Ma, secondo loro, ciò che è di per sé contraddittorio non può esistere. E siccome l'esperienza ci rivela oggetti che cambiano, allora ciò che essa ci presenta non è la realtà genuina ma solo la sua apparenza. Per gli antichi aprioristi solo il pensiero, cioè la ragione, indipendentemente da ogni esperienza, può informarci della realtà.

La tesi che *solo la ragione e non l'esperienza ci fa conoscere* la realtà è stata fatta propria *dall'apriorismo radicale*. Questo indirizzo ha avuto sostenitori quasi esclusivamente tra i pensatori antichi. Esso, inoltre, ha avuto un effetto negativo sullo sviluppo delle scienze in quanto ha distratto il pensiero dalle ricerche empiriche, cioè basate sull'esperienza, indirizzandolo spesso verso speculazioni infruttuose. Esso ha pertanto ritardato lo sviluppo della conoscenza scientifica della natura, cioè le scienze naturali. Ha inoltre preparato il terreno per quel punto di vista che ha svalutato il significato della vita terrena, indicando nell'aldilà il luogo dove cercare i valori autentici. Nel momento in cui le esigenze della vita pratica si mostrarono forti a sufficienza per spezzare questo pregiudizio contro le indagini empiriche della natura; nel momento in cui la fioritura delle indagini empiriche ha consacrato il trionfo della moderna scienza naturale, l'apriorismo radicale quasi ha cessato di esistere.

In epoca moderna la controversia tra apriorismo, che rivendica il riconoscimento del valore conoscitivo di fattori indipendenti dall'esperienza (a priori), e l'empirismo, che sottolinea il significato dell'esperienza, ha assunto un carattere diverso. Non si tratta più di stabilire se sia la ragione o l'esperienza a farci conoscere la vera realtà, ma piuttosto se in generale siamo autorizzati ad accettare un asserto che non sia basato, direttamente o indirettamente, sull'esperienza. Gli asserti che siamo autorizzati ad accettare anche se non basati sull'esperienza sono chiamati asserti *a priori*.

L'empirismo radicale. *L'empirismo radicale sostiene che ogni asserto giustificato deve essere basato direttamente o indirettamente sull'esperienza.* Anche gli assiomi della matematica, anche i principi primi della logica, che sembrano meno di tutti esser connessi con l'esperienza, sono, per l'empirismo radicale, asserti empirici (cioè basati sull'esperienza). Essi sono, per

questa scuola di pensiero, null'altro che generalizzazioni induttive basate su asserti singolari, fornitici dalla nostra esperienza.

L'empirismo moderato. A questo empirismo radicale si oppone sia l'*apriorismo moderato* che l'*empirismo moderato*. Entrambi questi indirizzi sostengono che esistono nella scienza asserti pienamente legittimi e tuttavia non basati sull'esperienza, cioè asserti *a priori*. La differenza tra empirismo moderato ed apriorismo moderato sta nella differente importanza attribuita a tali pienamente legittimi asserti *a priori*. L'empirismo moderato riconosce come legittimi asserti *a priori* solo quelli che sono la pura esplicitazione del senso contenuto nei termini che li compongono. Siamo pertanto autorizzati ad affermare *a priori* che ogni quadrato ha quattro lati, che i raggi di una circonferenza sono tra loro eguali, ecc. Per asserire ciò non è necessario far ricorso all'esperienza; è sufficiente rendersi conto di quale sia il significato dei termini "quadrato" e "circonferenza". Non dobbiamo temere che possano esservi delle esperienze che contraddicono tali asserti, cioè, per esempio, che l'esperienza possa costringerci ad accettare che non ogni quadrato ha quattro lati. Per far ciò l'esperienza dovrebbe presentarci qualcosa che definiamo col nome di "quadrato" e al quale tuttavia neghiamo il possesso di quattro lati. Tuttavia, lo stesso significato della parola "quadrato" (lo stesso contenuto del concetto "quadrato") è tale che chiunque attribuisca il nome "quadrato" ad una figura che sa non ha quattro lati violerebbe questo significato. Non è possibile pertanto usare il termine "quadrato" nel suo normale significato e però chiamare una figura che non ha quattro lati con tale nome. Pertanto l'esperienza mai presenterà figure cui daremmo il nome di "quadrato" e delle quali tuttavia giudicheremmo che non hanno quattro lati.

Ebbene, l'empirismo moderato considera come asserti *a priori* legittimi quelli che, come illustrato nel precedente esempio, non fanno nulla di più che esplicitare il significato dei termini in essi contenuti. Asserti di tal tipo sono le definizioni (implicite od esplicite, vedi appresso) che stabiliscono il significato di determinati termini oppure le conseguenze logiche di tali definizioni. Questo tipo di asserti si chiamano, sin dai tempi di Kant, *analitici* (proposizioni analitiche, giudizi analitici). Così la tesi dell'*empirismo moderato* può essere concisamente espressa nella formula: *solamente gli asserti analitici sono asserti a priori legittimi*.

L'apriorismo moderato. L'apriorismo moderato sostiene d'altra parte che vi sono asserti *a priori* legittimi che non sono analitici. Questi asserti non analitici sono chiamati *sintetici* (proposizioni sintetiche, giudizi sintetici). Un qualunque asserto è dunque sintetico quando non si limita alla sola esplicitazione del significato dei termini in esso contenuti, quando non è solo una definizione (esplicita o implicita) che stabilisce il significato di certi termini né una

conseguenza logica che deriva da tale definizione, ma è un asserto fattuale che potrebbe esser confermato o rigettato dall'esperienza. L'asserto che il primo imperatore dei francesi era di statura bassa è un asserto sintetico in quanto non segue dalla definizione dei termini in esso contenuti. D'altra parte, l'asserto che il primo imperatore dei francesi è stato un monarca è un asserto analitico in quanto segue dalla definizione del termine "imperatore".

La maggior parte degli asserti sintetici è senza alcun dubbio basata sull'esperienza. E' controverso solo se tutti gli asserti sintetici senza eccezione alcuna debbano derivare la loro giustificazione dall'esperienza o se esistano giudizi sintetici legittimi che non derivano la loro giustificazione dall'esperienza e sono quindi giudizi *a priori*. E' proprio questa la forma in cui si presenta oggi il problema della distinzione tra empirismo ed apriorismo. L'apriorismo *moderato* sostiene che *esistono asserti sintetici a priori legittimi*, mentre invece l'empirismo lo nega.

Per illustrare il modo in cui l'apriorismo moderato giustifica la sua tesi, consideriamo il teorema di geometria affermatrice che la somma di due lati di un triangolo è più grande del terzo lato. Per l'apriorista questo non è un asserto analitico perché non segue dalla definizione di triangolo e dei suoi lati. Cionondimeno, l'apriorista afferma che possiamo esser certi della verità di questo teorema senza far ricorso all'esperienza. E' sufficiente immaginarsi con la fantasia una linea che serve da base di un triangolo e due linee partenti dalle sue due estremità che insieme sono più brevi o eguali alla base. La nostra immaginazione ci dice sin dall'inizio che quando queste due linee vengono ruotate intorno alle estremità della base i punti opposti di tali linee mai si incontreranno in modo da formare un triangolo. Non dobbiamo far ricorso all'esperienza né dobbiamo affidarci alle percezioni per asserire con piena certezza che la somma di due lati di un triangolo deve essere più grande del suo terzo lato.

Quest'esempio illustra anche il modo in cui, per gli aprioristi, perveniamo ai giudizi sintetici *a priori*. Questi li abbiamo grazie al fatto che siamo capaci di trovare delle regolarità generali negli oggetti che abbiamo davanti agli occhi e non solo ad intravedere fatti individuali, come avviene con l'esperienza ordinaria. Coll'immaginare i due lati del triangolo, dei quali abbiamo parlato, scorgiamo in essi una legge generale che afferma che in *ogni* triangolo la somma di due lati *deve* essere più grande del terzo. Lo sforzo della fantasia ci mette in grado di scoprire una certa regolarità generale e non solo il fatto individuale che in un dato triangolo la somma di due lati è più grande del terzo, fatto per la cui scoperta sarebbe sufficiente l'ordinaria percezione. Alcuni chiamano questa capacità, che ci mette in grado di scoprire delle regolarità generali negli oggetti immediatamente datici, rappresentazione pura (Kant), altri visione dell'essenza delle cose (Husserl), e così via.

La disputa tra empirismo ed apriorismo sul carattere degli asserti matematici. La disputa

tra empirismo ed apriorismo nella sua forma moderna è principalmente connessa al carattere degli asserti matematici. *L'empirismo radicale ritiene che tutti gli asserti matematici siano basati sull'esperienza.* D'altra parte, *l'apriorismo ritiene* che questi possano essere accettati indipendentemente dall'esperienza, e pertanto *a priori*; al tempo stesso l'apriorismo (ci riferiamo all'apriorismo moderato in quanto è solo esso che troviamo in età moderna) *attribuisce ad alcuni asserti matematici il carattere di giudizi sintetici.* *L'empirismo moderato, infine, distingue tra matematica pura e matematica applicata e considera a priori gli asserti della matematica pura, ascrivendo loro, tuttavia, il carattere di giudizi analitici; nella matematica applicata, d'altro lato, l'empirismo moderato riconosce, accanto a certi asserti analitici, anche asserti sintetici, che sono ritenuti empirici, cioè basati sull'esperienza.*

Matematica pura ed applicata. Qual è la differenza tra matematica pura e matematica applicata? La differenza sta nel modo in cui sono intesi i termini matematici. Possiamo forse spiegare meglio ciò con un esempio geometrico. In geometria occorrono termini quali solido, sfera, cubo, cono ecc. Essi occorrono anche nel linguaggio di ogni giorno da noi usato in pratica, senza impiegare la matematica. Ognuno di questi termini possiede nel linguaggio ordinario un senso empirico, quello che ci fornisce un metodo in base al quale, basandoci sull'esperienza (sul verdetto dei sensi) possiamo convincerci se un dato oggetto può essere o no chiamato con tale nome. Ad esempio, il significato della parola "cubo" è tale che chiunque gli attribuisca tale significato è in grado di convincersi sperimentalmente (nei limiti degli errori di misura) se un dato solido è un cubo o no contandone le facce e misurandone gli angoli e le superfici. Il metodo col quale arriviamo a convincerci di ciò ci dà anche la comprensione della parola "cubo", che abbiamo tratto dal linguaggio comune. Ora, nel fare geometria è possibile prendere i termini comuni ad essa ed al linguaggio ordinario più o meno nello stesso senso posseduto all'interno di quest'ultimo, e pertanto in senso empirico, cioè in modo tale da permetterci di decidere (almeno su alcuni) degli asserti costituiti con questi termini sulla base dell'esperienza. Se nel fare geometria attribuiamo un senso empirico ai suoi termini, allora la consideriamo una branca della matematica applicata.

V'è tuttavia un altro modo di praticare questa scienza. Esso consiste nell'impiegare di fatto le stesse parole usate nel fare geometria come branca della matematica applicata, attribuendo però loro un significato del tutto diverso. Termini quali "sfera" e "cubo" vengono privati del significato posseduto nel linguaggio di ogni giorno ed in particolare sono privati di ogni senso empirico. Una volta privati del loro originale significato, gliene attribuiamo uno nuovo. Ciò viene fatto grazie a delle definizioni esplicite. Ogni definizione esplicita di un dato termine consiste, appunto, nel ricondurlo ad altri termini. La definizione esplicita di un dato

termine ci mette in grado di tradurre ogni proposizione contenente il termine definito in un'altra nella quale il termine viene sostituito dagli altri usati nella sua definizione. Per esempio, la definizione "la sfera è un solido nel quale v'è un punto equidistante da tutti i punti della sua superficie" ci mette in grado di tradurre ogni proposizione contenente la parola "sfera" in un'altra nella quale essa non occorre, essendo sostituita dall'espressione "solido nel quale v'è un punto equidistante da tutti i punti della sua superficie".

Sorge però la seguente domanda: parole come "sfera", "cubo", ecc., sono ridotte mediante delle definizioni ad altri termini geometrici che sono già stati privati del significato da loro posseduto nel linguaggio ordinario. Ma quale senso dobbiamo attribuire ai termini ai quali riduciamo per definizione i termini da noi definiti? E' possibile ricondurre questi termini con altre definizioni ad altri termini, ma non potremo regredire all'infinito e dobbiamo rompere la catena delle definizioni con qualche termine che servirà da punto di partenza per tutto il nostro sistema di definizioni. Chiamiamo questi termini iniziali col nome di termini primitivi. In che senso prendiamo questi termini primitivi? Li prendiamo nel significato consolidato, cioè in quello che essi posseggono già nel linguaggio ordinario, oppure dobbiamo allontanarci dal significato finora da loro posseduto per fornirne loro uno nuovo? Ebbene, nel fare geometria come branca della matematica pura, e non applicata, ci allontaniamo dal comune significato sinora posseduto dai termini primitivi per darne loro uno nuovo.

Ma - potrebbe sostenere qualcuno - i termini primitivi non possono esser definiti in quanto sono il punto di partenza di ogni definizione. Non è possibile pertanto fornir loro un significato ma li dobbiamo prendere in quello già consolidato, cioè nel significato da loro posseduto nel linguaggio ordinario. Questa linea di ragionamento, tuttavia, è errata. Dal fatto che questi termini non possono esser definiti per mezzo di definizioni esplicite non segue affatto che non è possibile fornire loro un significato. Cosa bisogna fare per dar a un qualsivoglia termine un certo significato? Bisogna fissare per un certo gruppo di persone, che faranno uso di questa parola, un certo determinato modo di intenderla. Ciascuno di noi, sin da quando imparava la lingua materna nella prima infanzia, è stato introdotto dai suoi genitori e dai suoi insegnanti ad un certo, determinato modo di comprenderne le parole. Non sono tuttavia molte le parole della nostra lingua materna alla cui comprensione siamo pervenuti grazie a delle definizioni. V'è dunque senza alcun dubbio un altro modo che non è la definizione per condurci ad un certo, determinato modo di comprendere i termini. E' questo il modo con cui impariamo le lingue straniere, metodo che viene chiamato diretto. Nell'usare questo metodo l'insegnante non detta all'allievo le parole, vale a dire non traduce le parole di un linguaggio straniero in quello dell'allievo, ma enuncia intere proposizioni del linguaggio straniero. Ad esempio, l'insegnante di francese indica col dito un tavolo e dice *c'est une table*, poi indica un libro e dice *c'est un livre*,

poi indica una matita e dice *c'est un crayon*; e l'allievo afferra non solo che *table* significa "tavolo", *livre* significa "libro" ecc., ma anche che l'espressione *c'est* corrisponde all'espressione astratta "c'è". E' così che da bambini impariamo a capire il linguaggio adulto. Ascoltando le frasi degli adulti nelle diverse situazioni abbiamo acquistato la capacità di usare queste frasi così come fanno loro e pertanto abbiamo anche appreso a comprenderle così come le comprendono gli adulti.

Ebbene, nello stesso modo ci si comporta nel fare matematica pura, quando costituiamo il significato dei termini primitivi, cioè di quei termini che costituiscono il punto di partenza di ogni altra definizione. Vale a dire, si enunciano certe proposizioni che contengono questi termini primitivi accanto ad altri termini dei quali si presuppone che l'uditore abbia una determinata comprensione. L'ascoltatore deve astrarre dal significato che eventualmente prima egli attribuiva ai termini che qui trattiamo come primitivi in modo che essi traggano per lui l'intero loro senso da tali proposizioni. Ad esempio, si enuncia la proposizione: "due punti determinano una ed una sola linea retta". L'ascoltatore deve dimenticare il significato da lui finora attribuito ai termini "punto" e "retta", che sono termini primitivi della geometria, conservando solo il significato finora avuto dalle espressioni "due" e "determina uno ed uno solo", che non appartengono ai termini propri della geometria. Una volta dimenticato il significato finora posseduto dai termini "punto" e "retta", egli deve intenderli in modo da poter convincersi del fatto che due punti determinano sempre una ed una sola linea retta.

Gli asserti che nel modo sopra descritto costituiscono il significato dei termini primitivi della geometria sono detti assiomi di questa scienza. Gli assiomi giocano un ruolo simile a quello delle equazioni a più incognite. Un sistema di equazioni contenente due o più incognite determina i loro valori in un certo modo. I valori delle incognite sono pertanto quei numeri che, sostituiti alle incognite, soddisfano le equazioni, cioè le trasformano in modelli veri. In modo simile gli assiomi determinano il significato dei termini primitivi in essi contenuti, in essi presenti come termini dal significato non noto. Essi pertanto determinano questo significato come quello che bisogna attribuire ai termini primitivi affinché gli assiomi divengano veri.

Dato che gli assiomi determinano nel modo descritto il significato dei termini primitivi in essi contenuti, li chiamiamo anche definizioni implicite, distinguendole da quelle esplicite. Infatti, le definizioni esplicite danno ai termini dei quali determinano il significato il loro equivalente, cioè danno in un certo qual modo direttamente il loro valore; gli assiomi, invece, non forniscono delle equivalenze per i termini il cui significato essi costituiscono, ma ci mettono in grado di ricavarne il significato allo stesso modo di come un sistema di equazioni ci mette in grado di ricavarne il valore delle incognite in esse contenute.

Possiamo pertanto praticare la geometria astraendo dal senso colloquiale posseduto dai

termini geometrici e costituire il loro significato grazie ad un sistema di definizioni implicite ed esplicite. Quando facciamo geometria in tal modo la trattiamo come una branca della matematica pura. La differenza di base tra fare geometria pura e applicata sta nel fatto che nella geometria applicata i termini geometrici posseggono un ben preciso significato indipendentemente dagli assiomi, cioè un significato empirico grazie al quale possiamo convincerci in modo empirico della verità degli asserti costruiti con tali termini. Nella geometria pura, d'altra parte, i termini geometrici non posseggono alcun altro senso se non quello determinato dagli assiomi: pertanto essi significano ciò che dovrebbero significare se gli assiomi devono esser veri e quindi non possiedono alcun significato empirico.

La concezione dell'empirismo moderato. Consapevoli che la matematica può essere praticata sia in modo puro che applicato, gli empiristi moderati sostengono che la matematica pura è una scienza a priori che nè ha bisogno di alcun sostegno da parte dell'esperienza nè deve temere che i suoi asserti vengano mai rigettati da qualsivoglia esperienza, semplicemente perché i termini della matematica pura non posseggono alcun significato empirico. Per quanto riguarda la matematica applicata, d'altra parte, la si può praticare, secondo gli empiristi moderati, solo come scienza empirica. Gli assiomi, vale a dire gli asserti matematici principali che sono accettati in matematica senza esser stati derivati da altri asserti, sono - per quanto riguarda la matematica applicata - solo ipotesi che possono essere confermate o rigettate confrontando le loro conseguenze logiche con l'esperienza.

La concezione dell'empirismo radicale. L'empirismo radicale è una dottrina più vecchia che risale ad un periodo in cui la distinzione tra matematica pura ed applicata era sconosciuta. Quando parlavano della matematica e la reputavano una scienza empirica, gli empiristi radicali avevano in mente la matematica applicata e in merito le loro opinioni non differivano da quelle degli empiristi moderati che consideravano anch'essi la matematica applicata una scienza empirica. Ai pensatori che avevano come parola d'ordine l'empirismo radicale non era noto quel tipo di matematica oggi rappresentata dalle varie branche della matematica pura.

Il convenzionalismo. Gli esponenti dell'empirismo moderato, considerando la matematica applicata una scienza empirica, spesso hanno combinato questo punto di vista con la dottrina chiamata convenzionalismo. Il punto di vista che considera la matematica applicata una scienza empirica può esser ridotto all'affermazione che, se i termini occorrenti negli asserti matematici sono presi nel significato che hanno nel linguaggio comune, allora possiamo convincerci della loro verità o falsità solo grazie all'esperienza. Se, ad esempio, i termini geometrici contenuti

nell'asserto "la somma degli angoli di un triangolo è eguale a 180 gradi" sono presi nel loro significato colloquiale, allora possiamo convincerci della verità di questo asserto solo con l'esperienza. Ora, questo punto di vista richiede, per alcuni pensatori che riflettono sul carattere degli asserti matematici, alcune modifiche. Essi mettono in luce che in molti casi il significato colloquiale dei termini matematici non ci fornisce un metodo che ci metta in grado di decidere in base all'esperienza della verità degli asserti matematici. Pertanto essi sono dell'opinione che in base al senso colloquiale dei termini matematici non è possibile decidere di alcuni loro asserti mediante l'esperienza, e ciò vale innanzi tutto per alcuni asserti geometrici. Non sostengono però che essi possono esser decisi indipendentemente dall'esperienza, cioè *a priori*, ma fanno osservare solo che il significato colloquiale dei termini geometrici non è abbastanza preciso da permetterci di decidere in qualche modo su asserti contenenti questi termini. L'insufficiente precisione del significato dei termini costituisce spesso la causa del perché certi asserti che li contengono sono indecidibili.

Prendiamo, ad esempio, la parola "ruscello". Il significato colloquiale di questo termine ci fornisce un metodo che ci permette, sulla base dei dati sperimentali che abbiamo quando vediamo dell'acqua che scorre, di decidere in molti casi se dobbiamo o no chiamare quest'acqua col nome di "ruscello". La Vistola a Varsavia non può esser chiamato ruscello, se dobbiamo prendere questo termine nel suo usuale significato; la Vistola alle sue fonti, d'altra parte, può ben esser chiamata senza alcun dubbio ruscello. Quando tuttavia seguiamo il corso della Vistola dalle sue fonti troveremo dei luoghi dove non saremo più in grado di decidere se lì la Vistola sia ancora un ruscello o non lo sia più. Possiamo in tali posti misurare le profondità e la larghezza della Vistola, ma questo non ci sarà d'aiuto nel decidere sulla domanda: la Vistola è in questo posto un ruscello oppure no? Se tuttavia ci mettiamo d'accordo sul fatto che con "ruscello" intendiamo "flusso d'acqua la cui larghezza media annuale è eguale a tot metri e la cui profondità è di tot metri", allora le precedenti difficoltà svaniranno; sulla base dei dati dell'esperienza saremo in grado di decidere in ogni luogo lungo il corso della Vistola se là essa è un ruscello o no.

Ebbene, per alcuni il significato colloquiale dei termini geometrici è impreciso nel medesimo senso, ed è in particolare impreciso, ad esempio, il significato della frase "la linea *a* è eguale alla linea *b*". Essi rilevano che basandoci sul significato colloquiale di questa frase non siamo in grado di determinare sulla base dei dati dell'esperienza se una linea *a* è eguale ad una linea *b* quando le due linee sono separate l'una dall'altra. Per risolvere la questione dobbiamo precisare il significato di quest'espressione mediante un accordo, cioè una convenzione (dal latino *convenio*), così come abbiamo fatto con la parola "ruscello". In relazione a quale sia il nostro accordo, l'esperienza ci imporrà questa o quest'altra risposta alla domanda

sull'eguaglianza delle due linee. La dottrina la cui idea di fondo abbiamo cercato di presentare si chiama *convenzionalismo*.

Il convenzionalismo è una correzione dell'empirismo moderato. Esso è d'accordo con questo nel riconoscere che la verità degli asserti della matematica applicata può esser decisa solo mediante l'esperienza. Tuttavia completa questa tesi col sostenere che la verità degli asserti della matematica applicata può sì esser decisa solo mediante l'esperienza, ma dopo che abbiamo reso più esatto per convenzione il senso colloquiale dei termini matematici.

Il punto di vista dell'apriorismo moderato. La dottrina di Kant. L'apriorismo (moderato) ha un punto di vista diverso sul carattere degli asserti matematici. I suoi esponenti quando parlano di matematica hanno in mente - analogamente agli empiristi radicali - la matematica applicata, cioè la scienza che non costituisce il significato dei suoi termini solo mediante definizioni esplicite o assiomi che giocano il ruolo di definizioni implicite, ma trae il loro significato dal linguaggio comune, solo arricchendone il vocabolario e l'apparato concettuale con definizioni esplicite. Gli aprioristi ritengono che gli asserti della matematica così intesi, ed in particolare le sue principali assunzioni, cioè gli assiomi, non sono né asserti che possono essere giustificati solamente grazie all'esperienza né asserti analitici che possono solo esplicitare il senso dei termini in essi contenuti. Gli assiomi della matematica sono, per gli aprioristi, giudizi sintetici *a priori*. Prendiamo ad esempio l'assioma della geometria affermando che per un punto fuori di una data retta può esser condotta una e una sola linea retta parallela a quella data. Questo assioma, in quanto asserto della matematica applicata, non è né parte di una definizione implicita costituente il senso dei termini geometrici in esso impiegati, né è solo una esplicitazione del senso colloquiale dei suoi termini, ma è piuttosto un giudizio sintetico. Ma non un giudizio sintetico basato sull'esperienza: non possiamo indagare sperimentalmente su ciò che esso enuncia. Tuttavia accettiamo questo assioma con assoluta certezza e ci sentiamo legittimati a far ciò. E' infatti sufficiente cercare di immaginare una linea retta ed un punto giacente fuori di essa per immediatamente vedere come attraverso questo punto non possiamo che tracciare una ed una sola linea parallela alla retta data. La pura immaginazione, e non l'esperienza sensoriale, costituisce la base sufficiente per esprimere tale giudizio senza far ricorso all'esperienza. Il maggior rappresentante di questo punto di vista sul carattere degli assiomi matematici è stato il filosofo tedesco del diciottesimo secolo Immanuel Kant.

Senza entrare qui in polemica, per mancanza di spazio, con questo punto di vista - a nostro avviso scorretto - sul carattere aprioristico degli asserti della matematica applicata, faremo solo menzione del fatto che esso ha subito un duro colpo nel corso dello sviluppo della matematica del diciannovesimo e ventesimo secolo. Nel diciannovesimo secolo sono state

costruite nel dominio della matematica pura le geometrie non-euclidee, nelle quali l'assioma prima menzionato sulle linee parallele è stato rimpiazzato da assiomi con esso incompatibili. Lo scienziato francese H. Poincaré, dopo aver fatto un'analisi di questi sistemi di geometria non-euclidea nello spirito del convenzionalismo, ha mostrato che ciascuno di questi sistemi di geometria mutualmente incompatibili, come anche il sistema euclideo, considerato parte della matematica applicata, possono essere accordati con l'esperienza una volta che rendiamo adeguatamente più esatto il significato colloquiale contenuto nei termini geometrici. Infine nel ventesimo secolo il creatore della teoria della relatività, A. Einstein, ha mostrato che, scegliendo una geometria non euclidea come nostra base, arriviamo, mediante l'esperienza, ad un sistema di fisica più semplice di quanto avremmo ottenuto se avessimo scelto il sistema di geometria euclidea che Kant considerava la sola geometria vera ed indubitabile *a priori*. Per informazioni più dettagliate in merito dobbiamo rinviare il lettore alla letteratura specialistica.

Per concludere queste osservazioni dedicate alla disputa tra apriorismo ed empirismo sugli asserti matematici andiamo ad un altro importante problema che sorge per ogni apriorista il quale accetti che gli asserti della matematica applicata hanno il carattere di giudizi sintetici *a priori*. Gli asserti sintetici della matematica applicata enunciano ciò che può essere direttamente o indirettamente confermato o refutato dall'esperienza. Ad esempio, l'asserto che la somma degli angoli in un triangolo è eguale a due angoli retti se preso nel suo significato colloquiale, cioè se trattato come un asserto della matematica applicata, può esser sottoposto al controllo dell'esperienza col misurare gli angoli di un triangolo e sommare le misure ottenute. Se si accetta, come fa l'apriorismo, che la verità di questo asserto è garantita *a priori*, allora si è di fronte allo stupefacente fatto che *a priori*, cioè prima e senza alcun ricorso a qualsivoglia esperienza, si può predire il risultato di esperienze future. Ad esempio, senza aspettare i risultati della misura degli angoli di un triangolo, possiamo predire in anticipo come essi saranno. Tuttavia, questo non è il genere di previsione del risultato di future esperienze con cui abbiamo a che fare quando, sulla base delle leggi della fisica o di altre scienze naturali, prevediamo certi fatti che più tardi le esperienze confermeranno. Le leggi della fisica e di altre scienze naturali sono esse stesse basate sull'esperienza; predicendo grazie a loro i fatti futuri, predico il risultato di future esperienze grazie alle esperienze passate. Le leggi della geometria sono tuttavia, per l'apriorismo, asserti che non hanno nulla a che vedere con qualsivoglia esperienza. Quando predico futuri fatti sperimentali sulla base delle leggi della geometria, li predico indipendentemente da ogni esperienza e baso queste predizioni solo sul ragionamento.

Per ogni varietà di empirismo questo problema non esiste. L'empirismo, infatti, ritiene che ogni asserto sintetico della geometria applicata è una legge empirica dello stesso tipo delle leggi delle scienze naturali. Invece, gli asserti geometrici analitici sono veri e propri asserti *a*

priori e non possono essere confermati né refutati dall'esperienza (cfr. p. ***).

Questo problema costituisce, invece, una seria difficoltà per l'apriorismo che deve spiegare come avviene che quando noi ci separiamo totalmente dall'esperienza, quando chiudiamo i nostri occhi, tappiamo le nostre orecchie ecc. e non traiamo vantaggio dall'esperienza passata, possiamo prevedere il risultato di esperienze future grazie solo al puro ragionamento. L'apriorismo deve spiegare questa sorprendente armonia esistente tra il ragionamento staccato da ogni esperienza e l'esperienza stessa. Allo scopo di spiegare questo presunto fatto Kant si vide costretto a giustificare quest'armonia sostenendo che gli oggetti con i quali abbiamo a che fare nell'esperienza non sono indipendenti dall'intelletto, ma ne sono i prodotti. Il processo di percezione non consiste, per Kant, solo in una passiva recezione della realtà indipendente da noi, ma è un processo creativo; nel corso di esso il nostro intelletto, stimolato da una realtà da lui indipendente, produce gli oggetti che chiamiamo oggetti della percezione. Questi non sono qualcosa avente una piena realtà, ma solo un certo genere di nostri fantasmi, o anche apparizioni. Ebbene, l'intelletto nel produrre questi fantasmi si lascia guidare dagli stessi schemi che lo guidano quando ragiona indipendentemente dall'esperienza. Ciò spiega perché, semplicemente servendoci dello schema per la costruzione degli oggetti datici nell'esperienza, siamo in grado di renderci conto *a priori* di ciò che avverrà, senza attendere l'esperienza, e perché queste previsioni *a priori* saranno confermate dall'esperienza futura. L'ipotesi di Kant, che considera gli oggetti dell'esperienza, cioè gli oggetti che costituiscono la natura che ci circonda, una creazione dell'intelletto è una delle forme di idealismo che saranno discusse nei capitoli successivi di questo libro.

L'essenza della conoscenza *a priori* secondo i fenomenologi. La conoscenza *a priori* è oggetto di dettagliate indagini condotte dalla ben nota scuola filosofica contemporanea chiamata fenomenologia, il cui creatore e principale rappresentante è stato il filosofo tedesco Edmund Husserl. Questo pensatore accetta la massima, simile a quella dell'empirismo, per la quale ogni conoscenza che vada oltre le pure parole, esplicitandone solo il senso, deve essere basata sull'esperienza. Tuttavia questa massima ha in Husserl un significato diverso da quello posseduto nell'empirismo. Gli empiristi, infatti, quando parlano dell'esperienza hanno in mente o l'esperienza sensoriale, nella quale sono date le cose e i fenomeni fisici, oppure l'introspezione, nella quale si danno i fenomeni psichici. Husserl individua, invece, un'ulteriore forma di esperienza nella quale, in modo non meno diretto di quello con cui l'esperienza sensoriale ci dà i fenomeni del mondo fisico e l'introspezione ci dà quelli mentali, ci sono dati certi prodotti che non appartengono né al mondo fisico né a quello psichico. Il mondo fisico e quello psichico formano insieme il mondo dei prodotti reali, esistenti nel tempo. Ma oltre questo mondo ne

sussiste, per Husserl, un altro costituito di prodotti ideali atemporali (diciamo "sussiste" perché lo stesso Husserl ci insegna che esso non esiste nello stesso significato del mondo reale) (2). A questo mondo appartengono le cosiddette idee, cioè l'essenza delle cose.

Queste "essenze delle cose" di Husserl sono qualcosa di abbastanza misterioso, che corrispondono approssimativamente alle idee platoniche. L'essenza di una data cosa, in quanto esemplare di una data specie, è appunto questa specie stessa; di conseguenza, l'essenza dell'oggetto che ora sto tenendo nella mia mano mentre scrivo, una penna, è la specie "penna"; l'essenza della figura di un quadrato, disegnata sul foglio di carta che mi sta davanti, è la specie "quadrato" (il quadrato in generale), ecc. Ebbene, Husserl asserisce che queste essenze delle cose ci possono essere date altrettanto direttamente dai corpi dell'esperienza sensoriale. Quando ad esempio guardo il panno rosso che copre la mia scrivania percepisco con i miei sensi questa cosa concreta, ma al tempo stesso il mio intelletto si rende conto di cosa consista l'essenza del rosso in generale. Questa consapevolezza dell'essenza del rosso è, per Husserl, una forma di esperienza immediata diversa dall'esperienza sensoriale. La differenza tra queste due forme d'esperienza è analizzata da Husserl in dettaglio. Ebbene, questa esperienza, nella quale si presume ci siano date direttamente le essenze delle cose, è da Husserl chiamata "intuizione delle essenze" (*Wesensschau*). Sulla base di questa intuizione delle essenze possiamo, per Husserl, pervenire ad asseriti indubitabili cui non potremmo arrivare con l'esperienza sensoriale. Così, per esempio, l'intuizione dell'essenza di "rosso" ci fornisce la certezza che l'"esser rosso" è inseparabile dall'estensione spaziale e quindi arriviamo alla conclusione che ogni cosa rossa deve possedere una estensione spaziale. L'asserto che ciò che è rosso è esteso è un asserto generale e non può dunque essere basato su di un'unica esperienza sensoriale, in quanto questa potrebbe al massimo giustificare l'asserto che questa cosa rossa, ora e qui, è estesa. Né il nostro asserto è stato ottenuto per via induttiva a partire da più percezioni sensoriali, in quanto le conclusioni induttive non sono certe mentre il nostro asserto è indubitabile. L'asserto che ciò che è rosso è esteso non è basato sull'analisi del significato dei termini in esso contenuti, e quindi non è un asserto analitico. E' pertanto un asserto indipendente dall'esperienza sensoriale e, di conseguenza, un asserto *a priori*, ma, al tempo stesso, non essendo analitico, è sintetico *a priori*.

Per i fenomenologi gli assiomi della matematica sono solo la formulazione verbale della conoscenza acquisita sui numeri ed altre entità matematiche per mezzo di una precedente intuizione delle essenze. Termini come "numero naturale", "punto", "linea retta", "piano" ecc. non sono nomi di oggetti reali accessibili all'esperienza sensoriale. Sono nomi di oggetti ideali che possono esserci dati direttamente in questa forma d'esperienza che i fenomenologi chiamano intuizione delle essenze. Mediante questa intuizione delle essenze riusciamo a

conoscere certe proprietà, relazioni, ecc., delle entità ideali delle quali si occupa la matematica; la conoscenza per tale via acquisita la portiamo a consapevolezza formulando gli assiomi. Con gli assiomi non si costruisce - insistono i fenomenologi - alcuna entità ideale, come alcuni pensano. Le entità ideali non possono essere create per decreto umano più di quanto lo possano essere quelle reali. Il mondo delle entità ideali sussiste indipendentemente dal nostro intelletto: conoscere questo mondo è compito della matematica e delle altre scienze a priori. E lo conosciamo col derivare dai suoi assiomi diverse conclusioni mediante deduzioni logiche. Però gli stessi assiomi non sono sospesi in aria, né sono stipulazioni convenzionali, ma sono termini di una conoscenza ottenuta prima di qualsiasi deduzione, cioè la conoscenza degli oggetti ideali della matematica ottenuta mediante l'intuizione delle essenze. La matematica basata su assiomi appesi nel vuoto, dettati solo dal capriccio dello scienziato e non avallati dall'intuizione di un'essenza sarebbe nella sua interezza appesa in aria e quindi qualcosa priva di ogni valore conoscitivo.

E' facile rendersi conto che queste concezioni dei fenomenologi riguardano solo la matematica applicata, quella, cioè, in cui i termini contenuti nei suoi asserti sono presi nel loro significato colloquiale. L'empirismo moderato asserisce che gli assiomi della matematica applicata sono accessibili al controllo empirico solo se non sono asserti analitici. I fenomenologi, d'altro lato, attribuiscono a questi assiomi non analitici il carattere di giudizi *a priori*. Nel riconoscere la legittimità dei giudizi sintetici *a priori* i fenomenologi si collocano dal lato dell'apriorismo moderato.

Senza entrare in un'analisi critica più circostanziata delle concezioni dei fenomenologi, ci limiteremo a fare solo un'altra osservazione che qui non possiamo ulteriormente sviluppare. Ciò che i fenomenologi chiamano intuizione delle essenze può anche ricevere il nome di accurato esame dei significati delle parole. In tal modo, pertanto, gli asserti ottenuti grazie alla intuizione delle essenze possono essere anche chiamati enunciati basati su di una approfondita immedesimazione nel significato dei termini. Gli enunciati in tal modo fondati esplicitano solo il significato dei termini in essi contenuti e in quanto tali sono asserti analitici. Se le cose stanno così, allora le difficoltà sollevate dai fenomenologi all'empirismo moderato sono infondate.

Razionalismo ed irrazionalismo. Passiamo ora a discutere la seconda coppia di tendenze opposte: razionalismo ed irrazionalismo; in altre parole, anti-irrazionalismo ed irrazionalismo. La parola d'ordine dei razionalisti la si incontra frequentemente nella storia del pensiero umano. Il momento della sua più grande ed intensa influenza storica fu nel diciottesimo secolo quando costituì la componente fondamentale dell'ideologia del cosiddetto secolo dei lumi. Il razionalismo proclama il culto della conoscenza razionale - in opposizione all'irrazionalismo; il

culto della conoscenza guadagnata per vie naturali - in opposizione a quella ottenuta da fonti soprannaturali; il culto dell'intelletto - in opposizione all'emozione. Tutte queste formulazioni sono però generali, non abbastanza precise, e possono facilmente divenire fonte di incomprensione. La massima del razionalismo raramente è stata formulata distintamente (cioè nell'unico modo che i razionalisti considererebbero appropriato). Il razionalismo valuta positivamente la conoscenza il cui paradigma è fornito dalla conoscenza scientifica, o più precisamente i cui paradigmi sono la matematica e le scienze naturali. Rigetta invece la conoscenza che si richiama alla rivelazione, ad ogni tipo di divinazione, presagio, profezia, allo scrutare nelle sfere di cristallo ecc. Non è facile tuttavia rendersi conto di ciò che distingue la conoscenza scientifica da tutte le altre forme di conoscenza.

Forse la conoscenza scientifica può essere caratterizzata sottolineando i due requisiti che essa deve soddisfare. La conoscenza scientifica è innanzi tutto quel contenuto di pensiero che può essere comunicato agli altri mediante vocaboli comprensibili alla lettera, cioè senza metafore, analogie ed altre mezze misure per la comunicazione del pensiero. In secondo luogo possono pretendere il titolo di conoscenza scientifica solo quegli asserti della cui correttezza o scorrettezza può in linea di principio convincersi chiunque, purché si trovi nelle condizioni esterne appropriate. In una parola, è conoscenza scientifica la conoscenza intersoggettivamente comunicabile ed intersoggettivamente controllabile.

Appunto questa intersoggettività è - a quanto pare - la caratteristica della conoscenza razionale. *Il razionalismo, nel dar valore solo alla conoscenza razionale, porterebbe dunque a riconoscere come degna di valore solo la conoscenza intersoggettivamente controllabile e comunicabile.* Il motivo per il quale il razionalismo valuta degna solo tale conoscenza è di carattere sociale. Esso sostiene che possiamo liberamente esprimere le nostre convinzioni e reclamare per loro un riconoscimento generale solo quando queste possono essere esattamente formulate e quando ognuno può (almeno in linea di principio) convincersi della loro correttezza o meno. Si tratta qui, in primo luogo, di proteggere la società dal dominio di incomprensibili ciance che spesso hanno una forte risonanza emotiva e, a causa di ciò, influenzano individui ed interi gruppi sociali; ed in secondo luogo, di tutelare dalla acritica accettazione di punti di vista proclamati dai loro sostenitori con gran forza di convinzione, ma per gli altri incontrollabili e quindi sospetti di falsità. Si tratta, dunque, di proteggere la società dal nonsenso e dalla falsità. Questo assunto sembra altrettanto ragionevole del regolamento dell'amministrazione ferroviaria che permette di viaggiare solo se si è in grado di esibire al controllore un biglietto valido e non quando si è pagato il viaggio ma non si è in grado o non si vuole esibire il relativo biglietto. Il pagamento del viaggio corrisponde alla verità di un asserto; la disponibilità a mostrare il biglietto corrisponde alla possibilità di convincersi da parte di

chicchessia che tale asserto è o meno fondato.

La conoscenza razionale paga un elevato prezzo per questo suo carattere intersoggettivo. Essa diviene schematica, astratta e perde il suo intimo contatto con l'oggetto. Possiamo spiegare ciò con un esempio. Ognuno possiede un'esatta consapevolezza dei propri vissuti. Quando sento un dolore, questo mi è dato in tutta la sua concretezza, in tutte le sue sfumature. Tentiamo, però, di esprimere ciò che sappiamo sul nostro dolore senza metafore, in termini non equivoci. Subito ci renderemo conto di quanto poco possiamo esprimere di ciò che conosciamo del nostro dolore senza far ricorso a metafore. Possiamo forse indicare il luogo nel quale esso è localizzato e descriverne approssimativamente l'intensità. Ma al di là di ciò dobbiamo usare delle metafore, descrivendo il dolore con termini quali lacerare, trafiggere, bruciare, tagliare, colpire ecc. (queste non sono altro che metafore: "come se io fossi lacerato", "come se io bruciassi" ecc.). Ma anche usando queste metafore non siamo in grado di fornire, solo facendo uso di parole, una conoscenza del dolore che proviamo. Questa inadeguatezza del nostro discorso, questa insufficienza nel cercar di fornire una conoscenza piena e concreta di oggetti ed eventi, che ci è data dall'essere direttamente in contatto con essi, è meno intensa quando ce ne serviamo per descrivere gli oggetti dati nell'esperienza sensoriale. Ma anche qui essa è evidente: quando, ad esempio, voglio descrivere il colore di un dato oggetto e lo chiamo "rosso" o "rosso chiaro", o in modo ancora più preciso, questa descrizione si adatterebbe bene ad una serie di diverse sfumature di colori. Pertanto ciò che può essere comunicato ad altri della nostra conoscenza di oggetti datici nell'esperienza diretta è solo uno schema, è sempre un'astrazione che l'ascoltatore può riempire con altri contenuti concreti dei quali solo lui è responsabile e che non necessariamente saranno identici al contenuto che abbiamo cercato di comunicare grazie alle parole impiegate nella nostra descrizione. Ciò che della nostra conoscenza degli oggetti possiamo comunicare a parole non può sostituire il rapporto diretto che abbiamo con essi, permane sempre una certa distanza e non esisterà mai un'espressione in grado di esprimere quell'intimo contatto con essi che stabiliamo quando li percepiamo (se ci riferiamo ad oggetti del mondo fisico) o ne abbiamo il vissuto (se ci riferiamo ai nostri fenomeni psichici).

Coloro che si oppongono al razionalismo mettono in evidenza il fatto che la conoscenza razionale è schematica, astratta e manca di un intimo contatto con gli oggetti. Gli oppositori del razionalismo riconoscono il significato della conoscenza razionale per la pratica e l'azione ma negano che essa abbia quella completezza caratteristica della conoscenza cui si perviene grazie all'immediato contatto con gli oggetti, inesprimibile in termini intersoggettivi. Essi ammoniscono che a questa conoscenza inesprimibile deve esser tribuito almeno altrettanto rispetto di quello tribuito alla conoscenza razionale. In tempi recenti il principale oppositore del

razionalismo è stato il filosofo francese Bergson, che ha contrapposto alla conoscenza razionale (che egli chiama analisi) la cosiddetta intuizione, che è inesprimibile a parole ma che ci metterebbe in grado di conoscere la realtà in sé senza restrizioni, e non solo il suo schema.

Coloro che si oppongono al razionalismo sono chiamati irrazionalisti. Essi sono comparsi nella storia del pensiero molto presto. Tanto per cominciare, vi appartengono i mistici di ogni sorta. Per mistici intendiamo coloro che hanno un tipo peculiare di esperienza, chiamata estasi mistica. In quest'esperienza essi hanno delle rivelazioni delle quali possiedono (non grazie al ragionamento e all'osservazione scrupolosa) una certezza soggettiva, più spesso la certezza dell'esistenza della divinità; ne sperimentano l'esistenza in maniera diretta quasi vi fossero faccia a faccia, e ne ricevono istruzioni dirette, ammonizioni e ordini. Coloro che hanno tali esperienze con nessuna argomentazione possono essere distolti dalla convinzione circa la certezza della conoscenza guadagnata in stato d'estasi e tanto meno sono colpiti dal disprezzo dei razionalisti per la loro fede. Troppo grande è tale certezza e un valore troppo grande ha per loro questa pienezza di vita, questi nuovi orizzonti, questa nuova visione del mondo che hanno guadagnato mediante quest'esperienza. Non possono esser persuasi che, visto che non possono sufficientemente giustificare le loro tesi, dovrebbero astenersi dal sostenerle. E' pertanto vano che i razionalisti cerchino di convincere il mistico e quindi tentino di frenarlo dal realizzare la sua missione apostolica. Tuttavia, la voce del razionalista è una fondata reazione sociale, è un atto di autodifesa della società contro i pericoli derivanti dall'essere dominati da forze incontrollabili, tra le quali può esserci un santo annunciante una rivelazione come anche un pazzo proclamante i prodotti della sua immaginazione malata e infine un imbroglione che vuole convertire gli altri alla propria visione per soddisfare i propri ignobili fini egoistici. E' meglio affidarsi al sicuro anche se modesto nutrimento della ragione piuttosto che, per paura di perdere la voce della "Verità", permettere di esser nutrito da ogni genere di incontrollabile cibo, più spesso velenoso che non salutare e benefico.

Capitolo quarto

IL PROBLEMA DEI LIMITI DELLA CONOSCENZA

Due modi di intendere la trascendenza. Il problema menzionato nel titolo di questo capitolo consiste nel domandarsi se il soggetto conoscente può andare nell'atto della conoscenza al di là di se stesso, cioè se esso può oltrepassare i propri limiti. L'equivalente in latino dell'espressione italiana "oltrepassare" è *transcendere*, per cui il problema che qui schematicamente tratteremo è chiamato problema della trascendenza e gli oggetti che stanno al di là dei limiti del soggetto conoscente sono chiamati oggetti trascendenti. Quando ci domandiamo se il soggetto conoscente nell'atto della conoscenza può andare al di là dei suoi propri limiti ci chiediamo se è possibile la conoscenza di una realtà che trascende il soggetto conoscente. Ma cosa si intende con realtà che trascende un dato soggetto? Ci sono almeno due diversi significati di questa espressione e ciò spiega perché il problema dei limiti della conoscenza abbia almeno due interpretazioni.

In base alla prima interpretazione per oggetto trascendente, cioè esterno al soggetto conoscente, si intende ogni oggetto che non coincide con il suo vissuto psichico. Quando ci domandiamo se il soggetto conoscente può andare al di là dei suoi limiti, se in altri termini esso può pervenire nell'atto della conoscenza ad una realtà a lui trascendente, vogliamo sapere - in base a questa prima interpretazione - *se il soggetto conoscente è capace di conoscere qualcosa che non sia il proprio vissuto psichico*. In ciò consiste il primo aspetto del problema dei limiti della conoscenza che sarà da noi discusso. I vissuti psichici che abbiamo di un dato oggetto sono anche chiamati prodotti *immanenti* al soggetto (dal latino *in* e *maneo*=rimango all'interno). Onde, la prima versione del problema se il soggetto possa andare con un atto conoscitivo al di là della sua sfera immanente prende anche il nome di *problema dei limiti immanenti della conoscenza*. Chi risponde al tale domanda affermativamente, e di

conseguenza riconosce che il soggetto è capace di andare nei suoi atti conoscitivi al di là della sua sfera immanente, è chiamato *realista epistemologico immanente*. Colui che nega al soggetto tale capacità è chiamato *idealista epistemologico immanente*.

La seconda forma del problema dei limiti della conoscenza è connessa con il secondo senso dell'espressione "oggetto trascendente". In questo secondo senso si chiamano oggetti trascendenti quegli oggetti che esistono veramente, diversamente dai cosiddetti oggetti solo pensati, che non esistono veramente. Per il non-filosofo, fra gli oggetti realmente esistenti, e che non sono solo mere costruzioni concettuali, e dunque trascendenti nel secondo significato del termine, debbono essere inclusi, ad esempio, la terra con ogni cosa che esiste e si trova in essa, tutte le stelle ed inoltre gli oggetti psichici insieme con il loro vissuto. Fra gli oggetti di pensiero non realmente esistenti, il non-filosofo include, ad esempio, gli esseri mitici, come fauni e ninfe, le persone fittizie, gli eventi immaginati dai poeti e così via. Alcuni filosofi sono tuttavia portati a tracciare dei confini differenti tra ciò che esiste realmente e ciò che è una costruzione concettuale; essi considerano i mondi fisici e psichici, che nella vita di ogni giorno sono considerati la realtà più vera, come un certo tipo di costruzioni concettuali. Per costoro la vera realtà, il mondo degli esseri trascendenti, consiste di certe inconoscibili "cose in sé", delle quali nulla conosciamo e nulla possiamo dire.

La seconda interpretazione del problema dei limiti della conoscenza è connessa con il secondo senso del termine "oggetto trascendente" appena discusso. Si tratta per essa di stabilire *se gli oggetti realmente esistenti sono accessibili alla conoscenza o se la conoscenza può solo concernere le costruzioni del pensiero che non esistono realmente*. La corrente filosofica asserente che gli oggetti realmente esistenti non sono accessibili alla conoscenza e che può aversi conoscenza solo delle costruzioni del pensiero è chiamata *idealismo epistemologico trascendentale* (3). La corrente per la quale la conoscenza può pervenire alla vera realtà è chiamata *realismo epistemologico trascendentale*.

Una volta delineate le due interpretazioni del problema dei limiti della conoscenza e collegate ad esse le correnti del realismo e dell'idealismo epistemologico, possiamo procedere ad una loro analisi più accurata.

L'idealismo epistemologico immanente. Il filosofo inglese del diciassettesimo secolo George Berkeley è considerato il rappresentante classico dell'idealismo immanente. Comunemente si pensa che nel corso della percezione sensoriale conosciamo prodotti extramentali, dunque non immanenti; Berkeley sottopone questa concezione ad un esame critico. Cosa percepisco con lo sguardo, domanda Berkeley, quando guardo questo foglio di carta sul quale sto scrivendo? Percepisco una superficie bianca rettangolare, coperta in parte di linee blu. Questa superficie e

solo questa superficie è l'oggetto della mia percezione, o almeno il suo oggetto immediato, cioè l'oggetto che sto realmente vedendo, e non quello che io suppongo esista sulla base di ciò che realmente sto vedendo. Ma cos'è questa superficie bianca che costituisce il solo oggetto della mia percezione? E' qualcosa di oggettivo, indipendente dal mio apparato percettuale? Se fosse così, esso non cambierebbe al cambiare del mio apparato percettuale. Ma avviene proprio il contrario. Esso diventerà doppio quando leggermente presserò uno dei miei occhi col dito. Passerà da bianco a verde se smetto di guardarlo e vado in una camera illuminata con luce rossa per poi ritornare a guardarlo sotto una luce bianca. La superficie esaminata diviene diversa quando la guardo da breve distanza e di nuovo diversa quando la guardo da lontano; differente se, essendo miope, la guardo con degli occhiali e diversa quando la guardo ad occhi nudi. Tutto ciò prova, per Berkeley, che questa superficie bianca da me veduta quando guardo il foglio di carta è nient'altro che una mia impressione soggettiva. Visto che in realtà non percepisco nulla con i miei occhi se non questa superficie bianca, il solo oggetto della percezione sensoriale è la mia propria impressione, un certo mio vissuto, un certo prodotto immanente.

Berkeley non porta il suo idealismo immanente sino in fondo. La sua tesi idealistica non si estende ad ogni conoscenza, ma si limita alla percezione sensoriale, asserendo che nella percezione non può esserci dato altro che le nostre impressioni e quindi null'altro che esperienze mentali. Accanto alle percezioni sensoriali Berkeley riconosce altre forme di conoscenza che possono andare oltre le esperienze del soggetto conoscente. Un esempio di conoscenza che va al di là delle esperienze del soggetto è, per Berkeley, la conoscenza della nostra anima e dell'anima degli altri, conoscenza che egli non identifica con i vissuti psichici del soggetto conoscente.

Un altro filosofo britannico del diciottesimo secolo, David Hume va un passo oltre ed estende la tesi dell'idealismo epistemologico immanente, che Berkeley aveva limitato alla sola percezione sensoriale, anche alla cosiddetta percezione interna per mezzo della quale, afferma, guadagniamo l'autoconoscenza, cioè la coscienza del nostro io o spirito. Così come Berkeley aveva domandato cosa realmente si percepisce attraverso i sensi, così Hume domanda ciò che veramente percepiamo con la cosiddetta esperienza interna. A questa domanda risponde che nell'esperienza interna non ci sono dati null'altro che i nostri vissuti mentali e non un io che sia qualcosa di diverso da questo vissuto. Se con le parole "io" o "anima" si vuole denotare qualcosa che ci è dato nella nostra esperienza interna allora esse non possono denotare null'altro che il flusso dei nostri vissuti psichici. L'anima, come qualcosa di diverso da questo flusso di vissuti psichici, come qualcosa che si suppone costituisca il loro sostrato, o il loro soggetto, non è data in alcuna esperienza. Hume perciò asserisce che nell'esperienza interna

non conosciamo altro che i nostri vissuti psichici e che pertanto non andiamo oltre la sfera immanente.

La percezione e il suo oggetto. La base fondamentale dell'idealismo immanente è la sua concezione della relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Nella percezione, ad esempio, il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto della percezione consiste, per Berkeley, nel fatto che quest'oggetto diventa "il contenuto della coscienza", vale a dire esso diventa semplicemente un vissuto psichico. Se approfondiamo quest'analisi e distinguiamo tra atto e contenuto del vissuto, possiamo dire che l'oggetto percepito costituisce - per Berkeley e gli altri idealisti immanenti - il contenuto del vissuto.

Gli attacchi del realismo epistemologico all'idealismo di Berkeley e di Hume iniziano appunto dalla critica della loro concezione del rapporto esistente tra soggetto ed oggetto della percezione. La relazione tra oggetto della percezione e, in generale, tra oggetto della conoscenza e soggetto conoscente non consiste, per i realisti, nel fatto che quest'oggetto, nel momento in cui il soggetto lo conosce, entra semplicemente nel soggetto e diventa il suo vissuto (o anche, il contenuto del suo vissuto). Questo rapporto è del tutto diverso. Nell'atto della conoscenza il soggetto va in un certo qual modo al di là di se stesso, dirigendosi verso qualcosa che non è il proprio contenuto. E così, ad esempio, quando percepisco questo foglio di carta ho in mente qualcosa che non possiede solo la superficie rivolta verso di me, ma anche un'altra superficie (che io non vedo nello stesso senso di come vedo quella che è rivolta verso di me), qualcosa che possiede inoltre un certo peso, una certa composizione chimica ecc. Tutto ciò non fa parte del contenuto della mia coscienza; questo è dato solo dalla superficie bianca che mi sta di fronte e che serve da punto di appoggio del mio atto percettivo e grazie al quale il mio intelletto punta, quasi tale contenuto fosse il mirino di una carabina, a qualcosa che è al di là della coscienza. Questa relazione tra soggetto conoscente ed oggetto della conoscenza, che abbiamo cercato di descrivere metaforicamente, è chiamata *relazione intenzionale*.

Per l'esistenza di questa relazione non è sufficiente che un contenuto sensoriale si mostri alla coscienza (ad esempio, una macchia bianca nella percezione di un pezzo di carta). Il soggetto conoscente deve inoltre compiere una serie di operazioni nelle quali giocano un ruolo certi concetti ed operazioni che non hanno solo un carattere passivo (recettivo) ma anche attivo (spontaneo). Solo grazie a questi atti si giunge alla "obiettivizzazione", cioè all'opposizione tra un soggetto conoscente ed un oggetto conosciuto.

Ora, dato che percepire un oggetto non equivale a fare di questo oggetto il contenuto della coscienza; dato che percepire un oggetto non significa la stessa cosa che imprimerlo all'interno del soggetto, allora cade il principale argomento di Berkeley, del quale egli si serve

per dimostrare che solamente i contenuti della coscienza, cioè i vissuti psichici, possono costituire gli oggetti della percezione.

L'analisi del processo percettuale e la descrizione di tutte quelle operazioni mentali che avvengono in esso e che portano all'opposizione nell'atto della percezione tra soggetto conoscente e oggetto verso il quale la sua intenzione è diretta, è uno dei più importanti problemi che stanno al confine tra psicologia e teoria della conoscenza. Questo problema è a volte chiamato problema della costituzione dell'oggetto della percezione.

Il dare debita rilevanza al fatto che il soggetto conoscente non si comporta passivamente nell'atto della percezione, coll'accogliere in sé puramente e semplicemente l'oggetto percepito, ma che, al contrario, ha nella percezione un ruolo attivo e pertanto l'oggetto percepito è costituito dall'intelletto, fa sorgere la domanda se l'oggetto della percezione non sia solo una costruzione concettuale e non qualcosa di reale, indipendente dal soggetto conoscente. Di questa questione si occupa la teoria della conoscenza nell'affrontare il problema che prende il nome di "idealismo trascendentale". Ad esso dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione.

L'idealismo epistemologico trascendentale. Quando una persona pensa, pensa qualcosa; quando una persona percepisce, percepisce qualcosa; quando una persona immagina, immagina qualcosa. Ora, questo qualcosa che viene pensato, percepito ed immaginato è di solito chiamato *oggetto intenzionale* del pensiero, della percezione, dell'immaginazione ecc. Noi non consideriamo come realmente esistenti tutti gli oggetti del nostro pensiero, della nostra immaginazione ecc. Ad alcuni di essi (ad esempio, fauni e centauri) viene negata una reale esistenza e vengono considerati fittizi; solo alcuni degli oggetti del nostro pensiero, della nostra immaginazione ecc., sono riconosciuti come realmente esistenti.

Quando distinguiamo la finzione dalla realtà applichiamo certi criteri, il più importante dei quali è quello dall'esperienza; ad essa di solito ci appelliamo quando dobbiamo decidere se qualcosa è un parto della fantasia o la realtà.

Ebbene, la teoria della conoscenza indaga se i criteri che applichiamo quando distinguiamo tra finzione e realtà portano a riconoscere come reali quegli oggetti che realmente esistono oppure se non sia possibile che gli oggetti che soddisfano tali criteri sono delle mere "costruzioni del pensiero" e non delle realtà esistenti indipendentemente dalla nostra mente. Questo dubbio può sorgere quando consideriamo che l'uomo può riconoscere come reale solo ciò che è in grado rappresentarsi, ciò su cui in generale può pensare. Ma la nostra capacità di rappresentarci qualcosa è limitata dalle forme di immaginazione e pensiero che sono inseparabilmente legate alla natura umana. Così, per esempio, il fatto che percepiamo ed immaginiamo oggetti colorati lo dobbiamo all'organizzazione dei nostri sensi. Se i nostri occhi

fossero stati costruiti diversamente, il mondo avrebbe potuto non apparire colorato, ma in qualche altro modo. Se le nostre capacità conoscitive fossero diversamente organizzate, avremmo potuto - sostengono alcuni - percepire il mondo non in forme spaziali ma in modo differente. Non solo i nostri sensi, ma anche il nostro intelletto è limitato nelle sue capacità di rappresentarsi gli oggetti. Esso fa uso solo di quei concetti che gli sono permessi dalla sua organizzazione. Se fosse organizzato diversamente, opererebbe con concetti diversi e perciò costruirebbe un differente modello concettuale del mondo. Ora, dato che le possibilità del nostro intelletto sono limitate dal modo in cui sono organizzate le sue capacità conoscitive e che esso non può rappresentarsi null'altro se non ciò che gli è permesso dalla sua organizzazione, indipendentemente da ciò che effettivamente esiste in realtà, allora esso non può trascendere tali limiti e quindi bisogna almeno tener conto della possibilità che l'organizzazione del nostro intelletto mai ci permetta di rappresentarci una realtà da esso indipendente, avendo esso sempre a che fare con i suoi propri costrutti. Se le cose stanno così anche gli oggetti rappresentati dall'intelletto e da esso accettati come reali in base al criterio dell'esperienza, cioè quel criterio che ci mette in grado di distinguere la finzione dalla realtà, non sarebbero altro che suoi costrutti, visto che esso non può concepire null'altro se non suoi costrutti.

Ci sono stati filosofi che non solo hanno ritenuto possibile questa eventualità, ma hanno anche pensato di aver trovato argomenti in suo favore. Secondo costoro il mondo che riteniamo reale per il fatto di aver applicato nel modo più scrupoloso il criterio dell'esperienza, non costituisce una vera realtà indipendente dal nostro intelletto ma solo una sua costruzione. Il nostro intelletto non è capace di conoscere un mondo esistente indipendentemente da esso, cioè un mondo di "cose in sé", ma è condannato ad esser sempre confinato alle sue stesse costruzioni. In ciò consiste la tesi di quel tipo di idealismo epistemologico che è chiamato idealismo trascendentale.

Gli aderenti a questo genere di idealismo negano, pertanto, che l'esperienza (od ogni altro criterio che usiamo in pratica per distinguere la finzione dalla realtà) ci porti a riconoscere come oggetti effettivi quelli che esistono indipendentemente dal nostro intelletto, cioè che sono qualcosa di più che oggetti intenzionali. Nondimeno, gli idealisti non ritengono falsi i giudizi espressi in base all'esperienza. Essi, tuttavia, non accettano la definizione classica di verità ma identificano la verità della conoscenza con l'accordo a certi criteri selezionati. Uno di tali criteri è costituito dalla testimonianza dell'esperienza unitamente al criterio dell'armonia interna e dell'accordo universale. Così essi non considerano falsa tutta la conoscenza basata sull'esperienza, né pensano che il mondo presentatoci come realtà da questa conoscenza sia interamente costituito da finzioni e illusioni. Al contrario, fanno una fondamentale distinzione tra ciò che è stato o può essere confermato dall'esperienza e ciò che questa smentisce. Chiamano

finzione o illusione solamente ciò che è stato o potrebbe essere rigettato dall'esperienza. Invece quelle entità che soddisfano l'esperienza quale criterio di verità sono chiamate *fenomeni*. Sostengono che il fatto che i fenomeni hanno realtà empirica null'altro vuol dire se non che essi sono confermati dai criteri dell'esperienza, dell'armonia interna e dall'accordo universale e che pertanto appartengono al mondo degli oggetti intenzionali, da tutti universalmente accettati; negano solo che questi fenomeni abbiano un'esistenza indipendente dal nostro intelletto, cioè che essi siano qualcosa di più che oggetti puramente concepiti, cioè oggetti intenzionali.

Kant come rappresentante dell'idealismo trascendentale. Kant è stato un rappresentante dell'idealismo appena discusso. Egli arriva a questa posizione in due modi. Una può essere presentata nel suo nucleo concettuale nel modo seguente: Kant afferma che noi perveniamo *a priori*, senza ricorrere all'esperienza, a certi asserti che in linea di principio potrebbero essere rigettati dall'esperienza (in quanto essi non sono giudizi analitici ma solo sintetici) e che in seguito non solo l'esperienza costantemente conferma, ma anzi siamo certi sin dall'inizio che mai li contraddirà. Tra questi asserti ci sono, sostiene Kant, le proposizioni della geometria, ad esempio il giudizio che la somma di due lati di un triangolo deve essere più grande del terzo lato. E' sufficiente rappresentarsi un triangolo ed immaginare che due suoi lati ruotino intorno alle estremità della base per giacere su di essa. E' chiaro immediatamente che essi ricopriranno l'intera base e che pertanto la loro somma è più grande del terzo lato. Per affermare ciò non si deve far ricorso all'esperienza, essendo sufficiente la pura immaginazione. Ma questi asserti ottenuti senza far ricorso all'esperienza mai saranno contraddetti da essa! Com'è possibile spiegare che, senza aver bisogno dell'esperienza e perciò *a priori*, conosciamo certe leggi generali governanti il mondo che ci è dato dall'esperienza? Kant formula la domanda in questo modo: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?

E' questa la domanda fondamentale che Kant pone nella sua principale opera epistemologica, la *Critica della Ragion Pura*. Le indagini che mirano a dare una soluzione a questo problema sono chiamate da Kant *indagini trascendentali*. Egli ne trovò la soluzione in un idealismo di tipo particolare. Per tale motivo questo genere di idealismo è chiamato *trascendentale*.

La soluzione data da Kant a questo problema può essere riassunta nel modo seguente. Se l'esperienza ci mostrasse la vera realtà e non solo le nostre costruzioni concettuali, allora tale armonia tra i giudizi sintetici, cui il nostro intelletto arriva *a priori*, e l'esperienza sarebbe in sostanza incomprensibile, costituirebbe una straordinaria coincidenza. Ma non sarebbe così se ammettessimo che anche le entità a noi presentate dall'esperienza sono costruzioni dell'intelletto. Diverrebbe allora comprensibile che l'intelletto, senza far ricorso all'esperienza,

può arrivare *a priori* alla conoscenza di principi generali in base ai quali esso stesso costruisce nell'atto della percezione gli oggetti, e pertanto gli oggetti ad esso dati nell'esperienza. Per risolvere il problema dei giudizi sintetici *a priori* dobbiamo ammettere, secondo Kant, che gli oggetti a noi dati nell'esperienza sono solo costruzioni dell'intelletto e non una realtà da esso indipendente, cioè essi non sono cose in sé (*Ding an sich*). Ma Kant cerca di giustificare la sua tesi idealistica anche in un altro modo. Egli analizza il modo in cui l'intelletto perviene, nell'atto della percezione, a contrapporsi gli oggetti percepiti, cioè egli analizza il problema della costituzione degli oggetti della percezione. Questa analisi mostra che le forme spazio-temporali e i concetti (categorie) partecipano alla costituzione degli oggetti della percezione. Poiché d'altra parte Kant mostra il carattere soggettivo di queste forme e concetti, allora lo stesso modo in cui gli oggetti della percezione vengono costituiti costituisce una prova che gli oggetti percepiti sono solo costruzioni del nostro intelletto e non esistono realmente. Le argomentazioni di Kant su questa materia sono difficili e complesse e non possono essere presentate in modo conciso se non a scapito della loro intellegibilità.

Il realismo. Contro l'idealismo trascendentale il realismo avanza la tesi della reale esistenza degli oggetti che ci sono dati nell'esperienza. Nella disputa con l'idealismo il realista ne attacca le argomentazioni. I bersagli più frequenti sono le tesi dell'idealismo sulla costituzione degli oggetti della percezione. I realisti cercano di spiegare questa costituzione in modo tale da non portare a conseguenze idealistiche. Più spesso, tuttavia, i realisti rigettano come senza fondamento la pretesa della teoria della conoscenza di dare un giudizio sulla validità del criterio dell'esperienza. Essi osservano che i criteri che gli idealisti usano nei loro ragionamenti non sono più affidabili del criterio dell'esperienza da essi criticato. Per molti realisti, l'esperienza giustifica tanto fortemente la nostra fede nel fatto che il mondo datoci nell'esperienza esiste realmente ed indipendentemente dal soggetto sì che nessuna critica epistemologica è in grado di minarla o rafforzarla.

Ancora più severa è la critica all'idealismo trascendentale: non solo lo si accusa di falsità, ma si sostiene anche che lo stesso problema da esso sollevato è privo di senso. In questo problema si incontrano espressioni quali: "realtà esistente indipendentemente dal nostro intelletto", "oggetto che è non solo concepito, ma esiste indipendentemente dall'intelletto". Ebbene, queste espressioni sono per sfortuna insufficientemente chiare. Alcuni affermano anche che esse non hanno in generale alcun senso. A tale obiezione va incontro l'idealismo; ed è questa la critica fatta al problema da esso posto da quei pensatori di scuola positivista, che ora considereremo.

Il positivismo. Anche il positivismo si occupa del problema dei limiti della conoscenza, ma gli attribuisce un significato diverso da quello posseduto nella disputa tra idealismo e realismo.

Il positivismo accetta la tesi fondamentale dell'empirismo, secondo la quale possiamo conoscere la realtà solo sulla base dell'esperienza. Tuttavia il positivismo va oltre ed *ad essa aggiunge che oggetto della conoscenza può essere solo ciò che è o può essere dato nell'esperienza*. Nell'affermare ciò il positivismo ha una sua precisa concezione non solo sui limiti della conoscenza ma anche sulle sue fonti. Dalla tesi empirista, infatti, non segue ancora la tesi positivista. Dal fatto che la conoscenza della realtà debba essere basata sull'esperienza non segue che la conoscenza non possa riguardare qualcosa che non è dato nell'esperienza. Si può infatti supporre il contrario, e cioè che a partire dall'esperienza si possa col ragionamento salire sempre più in alto ed arrivare alla conoscenza di qualcosa che non è e non può esser dato nell'esperienza. Questa possibilità è testimoniata da diverse teorie fisiche che, benché basate sull'esperienza, arrivano alla conoscenza di onde elettromagnetiche, elettroni, protoni ecc., entità che nessuno ha mai percepito né potrebbe percepire direttamente. Ebbene, il positivismo, senza negare la validità di queste teorie fisiche, sostiene che gli asserti in esse occorrenti e riferentesi a qualcosa di inaccessibile alla percezione immediata, soltanto in apparenza si riferiscono a qualcosa che trascende l'esperienza. Per i positivisti questi asserti fisici sono solamente delle abbreviazioni che, una volta espresse interamente, vengono a tradursi in asserti che si riferiscono a cose accessibili all'esperienza immediata. Così, ad esempio, un asserto affermatore che la corrente elettrica scorre in un filo non deve essere inteso per i positivisti in modo tale da implicare che elettroni impercettibili ed inimmaginabili si stanno muovendo lungo il filo; il suo senso esatto è un altro. Esso, per i positivisti, asserisce solo che, date certe condizioni del filo, avvengono in appropriate circostanze certi fenomeni specifici e percettibili; così, ad esempio, se le estremità del filo sono collegate ad un amperometro il suo ago cambia di posizione; se sono immerse in una soluzione elettrolitica accadranno certi fenomeni, se misuriamo la temperatura dell'acqua troveremo che essa aumenta, ecc. In breve, per i positivisti l'asserto che parla di corrente nel filo dice solo la possibilità (in circostanze appropriate) che accadano tutti quei fenomeni percettibili che servono da criterio per sapere se attraverso il filo scorre o no la corrente.

Nel sostenere la loro tesi sui limiti della conoscenza i positivisti si oppongono ad ogni pretesa dell'intelletto umano di conoscere un qualche mondo soprasensoriale. E dato che la metafisica è concepita come la scienza di un mondo soprasensoriale, allora i positivisti dirigono le loro critiche innanzi tutto a qualsiasi metafisica sì concepita. Per i positivisti, le particolari scienze naturali esauriscono tutto ciò che possiamo conoscere della realtà. *Non v'è altra conoscenza sul mondo se non quella fornitaci da queste scienze*. Scopo della filosofia non è

andare oltre queste scienze in cerca di una conoscenza più profonda della realtà che non sia quella fornitaci dalle scienze naturali, ma *semplicemente fare sintesi e sistematizzazioni dei loro risultati*. Inoltre la filosofia può e deve riflettere sulla conoscenza scientifica, *divenire teoria della scienza*.

Le basi del pensiero positivista possono essere ritrovate nel già menzionato filosofo britannico D. Hume (diciottesimo secolo); esse furono sistematicamente sviluppate dal pensatore francese del diciannovesimo secolo Auguste Comte. Nella storia della filosofia il positivismo ha preso una varietà di forme: idealiste, realiste e neutrali. Ciò è dipeso da cosa si è ritenuto costituisca l'oggetto della percezione. Alcuni positivisti, ad esempio Hume, hanno pensato che gli oggetti della percezione esterna sono solo i contenuti delle nostre impressioni e gli oggetti di quella interna solo i nostri vissuti psichici; e visto che per la tesi di fondo positivista la nostra conoscenza non può trascendere ciò che può esser percepito, essa è per loro limitata alla conoscenza del mondo delle nostre impressioni e dei nostri vissuti psichici. Altri positivisti hanno abbracciato il punto di vista realista, per il quale gli oggetti della percezione sono indipendenti dal soggetto che li percepisce. Alcuni altri, ancora, hanno sostenuto che noi percepiamo complessi di certi elementi: colori, suoni, sapori ecc. grazie ai quali possono essere costruiti sia i corpi che ciò che chiamiamo flussi di vita psichica; ma essi, in se stessi (cioè considerati separatamente dalla totalità presa in considerazione), non sono né mentali né fisici, ma elementi neutrali che possono esistere anche se non percepiti.

Lo scienziato austriaco E. Mach, che visse a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo, sostenne, così come aveva fatto Berkeley, che i corpi datici nell'esperienza sono solo complessi di colori, suoni, sapori ecc. Che cos'è, ad esempio, la matita che in questo momento sto percependo? E' qualcosa che ha una lunghezza, uno spessore; è la superficie gialla che in questo momento vedo, la superficie esagonale color legno con una punta nera nel mezzo che potrei percepire se guardassi alla matita lungo la sua lunghezza e inoltre tutte quelle altre prospettive che avrei potuto vedere se avessi guardato la matita da varie direzioni e ancora tutte quelle prospettive che avrebbero potuto rivelarmisi se fossero state rimosse le parti esterne della matita in modo da poterne vedere le parti interne. Ci sono inoltre ulteriori aspetti della matita che mi sarebbero apparsi se io l'avessi esaminata con gli altri sensi oltre che con la vista: la sua fredda e liscia superficie se l'avessi toccata ecc. Ma cosa sono lo stesso, cioè cos'è la mia cosiddetta anima? A questa domanda Mach risponde, così come aveva fatto Hume, che il nostro lo null'altro è se non un coacervo di impressioni, ricordi, pensieri, sentimenti, desideri ecc. Fra gli elementi dei quali è costituito il mio lo ce ne sono alcuni i cui complessi sono corpi. Per Mach - come abbiamo già detto - i corpi null'altro sono che complessi di colori, suoni, odori ecc. Ma cos'altro sono questi colori, odori, suoni se non ciò stesso che ci è

dato direttamente quando guardiamo gli oggetti e che in tale rapporto chiamiamo impressioni? Colori, sapori, suoni ecc. sono dunque elementi che quando vengono da noi esaminati come componenti di complessi costituenti il cosiddetto Io o anima sono chiamati impressioni, ed invece quando li esaminiamo come parti di altri sistemi di elementi, in particolare quelli che costituiscono i corpi, sono chiamati proprietà di tali corpi. Questi colori, suoni, odori ecc. considerati in astrazione dai ricordi, dai sentimenti, dai desideri che insieme costituiscono il flusso della coscienza e dai complessi che costituiscono i corpi, non sono né psichici né fisici. Presi separatamente, essi sono elementi neutrali che possono egualmente esser chiamati fisici o psichici. Queste espressioni ("fisico" o "psichico") possono essere applicati ad essi solo come componenti di questo o quell'altro complesso.

Il ben noto filosofo britannico Bertrand Russell ha sostenuto idee simili a quelle appena discusse di Mach.

Il neopositivismo. Il contemporaneo neopositivismo deriva dal positivismo neutrale di Mach ma nel corso del suo sviluppo ne ha abbandonato la posizione per accoglierne una realista a proposito degli oggetti della percezione. Nei suoi ulteriori sviluppi esso ha anche abbandonato la tesi fondamentale del positivismo che limita la conoscenza agli oggetti percepibili. Ha conservato solo la tesi empirista in forma di moderato empirismo, per la quale ogni conoscenza che non consiste nella chiarificazione del significato delle espressioni, e conseguentemente non è esprimibile con asserti analitici, deve essere basata sull'esperienza. Non solo i neopositivisti pensano che ogni asserto sintetico è senza fondamento se non può essere confermato o confutato dall'esperienza (in ciò essi sono d'accordo coll'empirismo moderato), ma vanno oltre e considerano tali asserti come privi di senso. Per Kant, la metafisica sarebbe composta solo da asserti sintetici non passibili di controllo da parte dell'esperienza e pertanto appunto da quei giudizi che per i neopositivisti sono privi di qualunque senso. Onde la critica devastante dei neopositivisti alla metafisica che è condannata e considerata composta di espressioni senza significato, un futile discorso senza alcun senso.

Nel loro atteggiamento antimetafisico i neopositivisti sono d'accordo con una delle tesi fondamentali del vecchio positivismo. Anche essi concordano col positivismo sul fatto che ogni conoscenza della realtà è contenuta nelle scienze empiriche, nella fisica, in geologia, in astronomia, in storia ecc. Oltre la conoscenza contenuta nelle particolari scienze empiriche, non esiste nessun'altra conoscenza della realtà del tipo preteso dai metafisici. Nel cancellare la metafisica ed insieme ad essa anche l'etica normativa, ritengono che solo campo di indagine della filosofia sia la teoria della conoscenza della quale - escludendone gli elementi psicologici e dunque le riflessioni dedicate all'indagine dei processi conoscitivi - viene lasciata sussistere

solo l'indagine sui risultati della conoscenza e dunque l'indagine che ha come suo oggetto i teoremi scientifici. Questi sono dai neopositivisti identificati con proposizioni e dunque con certe espressioni linguistiche nelle quali questi teoremi vengono espressi. Di conseguenza il compito della filosofia è ulteriormente precisato: essa può essere solo teoria del linguaggio scientifico. Avendo determinato in tale modo il compito della filosofia, i neopositivisti hanno sviluppato in tale campo una fruttuosa attività. Essi hanno coltivato la teoria del linguaggio scientifico. Questa teoria è tuttavia assai lontana da ciò che fanno i linguisti: essa, così come concepita dai neopositivisti, è in fondo la stessa cosa della logica nella sua forma contemporanea. Ed è la logica il principale campo nel quale il positivismo ha dato i suoi frutti, dandogli un notevole contributo. Ma la coltivazione della logica contemporanea non è monopolio dei neopositivisti: essa può essere praticata anche da coloro che non ne condividono i punti di vista. E' un dato di fatto che i maggiori progressi in questo campo non ci vengono dai neopositivisti.

Nonostante il loro atteggiamento negativo verso la filosofia nel suo complesso - eccetto per quella parte che può essere confinata all'interno dei limiti riconosciuti e coltivati dalla teoria neopositivista del linguaggio - essi in realtà non cancellano i rimanenti problemi filosofici ma cercano di dimostrare che essi sono stati mal formulati. Infatti sono stati formulati come problemi concernenti cose e in questa forma erano, a causa della loro mancanza di chiarezza e della loro ambiguità, senza speranza; ma invero essi non concernevano le cose ma le parole riferentesi a tali cose. Ad esempio, nella storia della filosofia ha avuto troppo spazio la ricerca dell'essenza delle cose. Ci si è domandato, così, che cosa fosse l'essenza dell'uomo, l'essenza delle piante, l'essenza degli animali ecc. Tutte le spiegazioni di ciò che si intende con la parola "essenza" sono state tuttavia nebulose ed inafferrabili. Ora i neopositivisti sostengono che questo problema è stato mal formulato. Coloro che domandavano dell'essenza dell'uomo (delle piante, degli animali) non si preoccupavano tanto di stabilire ciò che è presente in un determinato individuo (pianta, animale) e che si suppone costituisca la sua essenza; essi erano in realtà interessati al significato della parola "uomo" (della parola "pianta", della parola "animale"). Il problema qui discusso non ha a che fare pertanto con cose (individui, piante, animali) ma con parole denotanti tali cose. Pertanto il problema tradizionale della filosofia circa l'essenza delle cose, una volta formulato in modo corretto, diventa un problema sul linguaggio e in questa forma trova il suo posto nella teoria del linguaggio alla quale i neopositivisti cercano di confinare la filosofia. Se si riformulano in modo simile gli altri problemi della filosofia tradizionale, cioè si eliminano i problemi concernenti le cose a favore dei problemi che riguardano solo le parole denotanti queste cose, allora essi in questa loro nuova forma trovano posto all'interno del programma filosofico dei neopositivisti.

Nel loro atteggiamento generale i neopositivisti sono - come abbiamo già detto - assai

lontani dalla versione idealista del positivismo rappresentata ad esempio da Hume e non pensano affatto che solo i fenomeni psichici costituiscano i soli oggetti della conoscenza.

Essi infatti avanzano un programma chiamato fisicalismo, affermando che gli oggetti propri della conoscenza sono oggetti fisici, cioè corpi. Il fisicalismo richiede che gli asserti di tutte le scienze debbano essere riducibili al linguaggio fisicalista e quindi ad asserti su corpi. Quegli asserti che non possono essere ridotti al linguaggio fisicalista non soddisfano, per i neopositivisti, l'esigenza fondamentale che sta alla base di ogni asserto scientifico: essi non sono intersoggettivamente comunicabili o controllabili. Tutti gli asserti della psicologia che parlano di fenomeni o soggetti psichici, come anche tutti gli asserti delle discipline umanistiche, se devono avere il carattere di asserti scientifici devono essere riducibili ad asserti fisicalisti. Il postulato del fisicalismo avvicina i neopositivisti al materialismo.

Capitolo quinto

LA RELAZIONE DELLA TEORIA DELLA CONOSCENZA CON LE ALTRE SCIENZE FILOSOFICHE

I problemi della teoria della conoscenza finora discussi sono quelli ritenuti classici. Essi non sono tutti i problemi che appartengono alla teoria della conoscenza. Tra questi ce ne sono di quelli che stanno al confine tra la teoria della conoscenza e quella parte della logica chiamata teoria della scienza e metodologia. La teoria della scienza si occupa della scienza considerata come un sistema di asserti scientifici e dunque di risultati già dati. La metodologia, d'altra parte, si occupa delle procedure e dei metodi con cui si fa scienza. La teoria della scienza si occupa degli elementi dei quali è costituita la scienza (asserti, termini scientifici) e delle strutture con questi costruite (prove, teorie, ecc.). La metodologia indaga sui metodi di prova, di sperimentazione, di soluzione dei problemi, di spiegazione, di controllo ecc. Ora, in ambedue queste discipline ci sono problemi che possono essere inclusi nella teoria della conoscenza. Tra questi, ad esempio, vi sono quelli che riguardano la validità dei differenti metodi scientifici, come ad esempio il problema della validità dell'induzione e dei metodi deduttivi, il problema del ruolo delle convenzioni (cioè delle decisioni arbitrarie) nella conoscenza scientifica e molti altri. Nel campo della metodologia e della teoria della scienza sono spesso discussi problemi che sono l'applicazione di problemi epistemologici classici a concrete attività di questa o quell'altra scienza.

Per tutte queste ragioni non v'è un netto confine tra la teoria della conoscenza da una parte e la teoria della scienza e la metodologia dall'altra.

Esistono anche dei collegamenti molto stretti tra la teoria della conoscenza e la metafisica. In gran parte le indagini metafisiche consistono nel trarre da questo o quell'altro punto di vista epistemologico delle ipotesi su quale sia la vera realtà. Analizzeremo in dettaglio

tali collegamenti nei capitoli dedicati alla metafisica.

Parte seconda

METAFISICA

Capitolo primo

ORIGINE DEL TERMINE "METAFISICA" E DIVISIONE DEI PROBLEMI

Origine del termine "metafisica". La metafisica, seconda principale disciplina filosofica, deve il suo nome a circostanze puramente esterne. Esso fu coniato da un allievo di Aristotele nel riordinarne le opere. Aristotele, uno dei più eminenti filosofi greci (quarto secolo a.C.), usò il termine "filosofia" nel suo originario significato etimologico (cf. p. ***) e quindi se ne servì come se fosse equivalente al termine "scienza". Egli perciò parlava di differenti filosofie nello stesso modo di come noi oggi parliamo di differenti scienze. Ebbene, tra le varie "filosofie" Aristotele ne distingueva una come la più fondamentale e la chiamava filosofia prima (Ἀπὸ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, *prote philosophia*). Compito di questa filosofia prima era l'indagine dei primi principi di ogni cosa, di tutto ciò che esiste. Come scienza seconda, cioè come filosofia seconda, Aristotele considerava le scienze naturali alle quali dedicò un certo numero di opere sotto il comune titolo di fisica (Ἐπιφυσικῆς, *physis*, cioè natura). Dopo la morte di Aristotele i suoi allievi, nell'ordinarne le opere, misero i libri dedicati a questa "filosofia prima" dopo i libri sulla natura, cioè dopo la fisica. A causa di ciò i libri riguardanti questa filosofia prima furono indicati come "quelli che seguono i libri sulla natura" (Ἐπιφυσικῆς, *ta meta ta physica*) o, più concisamente in latino, *metaphysica*.

Nei libri dedicati ai "primi principi dell'essere" Aristotele tratta, tra l'altro, di Dio come di un'entità che sta al di là della natura. Il fatto che questi libri dedicati alla filosofia prima abbiano indagato anche su ciò che sta al di là della natura, divenne la ragione del fatto che in seguito furono date al termine "metafisica" differenti interpretazioni etimologiche. La metafisica finì per essere considerata la scienza che tratta di ciò che è soprannaturale. Esaminando le indagini che nel corso del pensiero umano sono state dette metafisiche, possiamo dire che in effetti gli argomenti su ciò che è soprannaturale, come Dio e la vita dopo la morte, sono state incluse

nell'ambito delle indagini metafisiche. Ma esse non hanno costituito il solo argomento della metafisica.

Divisione dei problemi metafisici. La ricchezza di temi contenuti nella metafisica è tanto grande e i suoi problemi sono spesso così elusivi che non è facile caratterizzare la metafisica con una sola formula in grado di esaurirne l'ambito. Le tradizionali caratterizzazioni della metafisica o sono troppo generali o troppo ristrette e non riescono ad esaurire la totalità dei temi che tradizionalmente fanno parte della metafisica. Esempi di una caratterizzazione troppo generale sono i tentativi di definire la metafisica come una disciplina che mira a formulare una visione del mondo o come la scienza più generale dell'essere. Ed è caratterizzare la metafisica in modo troppo ristretto il descriverla come una sintesi della conoscenza sulla natura o come una scienza che mira a svelare la vera realtà nascosta al di sotto dell'illusorio velo dei fenomeni presentati ai sensi, cioè come una scienza sulle cose stesse in quanto tali. Noi pertanto rinunceremo al tentativo di dare qui una definizione univoca della metafisica e ci limiteremo all'analisi dei problemi che tradizionalmente ne fanno parte. Divideremo i problemi metafisici in quattro gruppi. Il primo è costituito dai problemi dell'ontologia, nel secondo ci stanno i problemi che derivano dall'indagine della conoscenza, nel terzo quelli che nascono dall'indagine sulla natura ed infine quelli che derivano dalla religione e dalle riflessioni etiche. Discuteremo separatamente ognuno di questi gruppi di problemi.

Capitolo secondo

ONTOLOGIA

I compiti dell'ontologia. Etimologicamente il termine "ontologia" deriva dalla parola greca *on* cioè dal participio presente del verbo *einai*, che è equivalente al verbo "essere". Letteralmente, pertanto, *on* è equivalente ad "essente"; il participio *on* preceduto da un articolo assume la forma nominale: "ciò che è", e di conseguenza "ogni cosa". Pertanto la "ontologia", da un punto di vista etimologico, è la scienza di ciò che è, ovvero la scienza i cui asserti si riferiscono a qualsivoglia cosa. Conformemente alla sua etimologia, la "ontologia" dovrebbe essere la scienza più generale, i cui asserti devono applicarsi a tutto ciò che è. Appunto in questo modo Aristotele caratterizzò il compito della sua filosofia prima, la disciplina filosofica in seguito chiamata metafisica. Il termine "ontologia" è spesso usato interscambiabilmente con il termine "metafisica", considerando queste due parole dei sinonimi.

Tuttavia s'è di recente diffuso un differente significato del termine "ontologia", principalmente sotto l'influsso dei fenomenologi, i quali gli forniscono un altro ambito di riferimento rispetto a quello del termine "metafisica". I fenomenologi chiamano "ontologia" ogni indagine sull'essenza delle cose, la cui conoscenza, per loro, avviene grazie alla intuizione delle essenze (*Wesensschau*), discussa precedentemente. Nell'indagare sulla "essenza di un qualcosa", ad esempio l'essenza delle cose in generale, l'essenza del corpo, l'essenza delle proprietà, l'essenza delle relazioni ecc., si cerca di rispondere alla domanda: "che cos'è una cosa", "che cos'è un corpo", "che cosa sono le proprietà", "che cos'è una relazione", ecc. Le risposte a domande di questo genere sono definizioni dei termini "cosa", "corpo", "proprietà", "relazione" che saranno costruite in tal modo: "un corpo è questo e quest'altro". Queste definizioni non vengono avanzate come proposte, si da poter usare il termine definito conformemente a come esse lo hanno caratterizzato; non sono quindi trattate come

postulazioni arbitrarie sul modo di servirsi dei termini definiti, ma si presuppone che questi abbiano già nel nostro linguaggio un significato determinato; queste definizioni pretendono dunque di essere asserti veri grazie a questi significati sin dall'inizio determinati dei termini definiti. Definizioni di questo tipo sono chiamate definizioni reali. Ebbene, abbandonando la terminologia dei fenomenologi, potremmo dire che *compito dell'ontologia è la ricerca della definizione reale di certi termini basata sulla penetrazione del significato ad essi ascritto nel linguaggio dal quale sono tratti*. In particolare, l'ontologia prende tali termini, dei quali aspira a dare la definizione reale, dal linguaggio tecnico nel quale sono state condotte o vengono portate avanti le indagini filosofiche, ed inoltre, in parte, dal linguaggio comune.

I compiti dell'ontologia non si esauriscono nel fornire definizioni reali di tali termini. A volte, senza raggiungere queste definizioni, l'ontologia è soddisfatta dall'enunciare certi asserti cui arriva approfondendo il significato dei rispettivi termini, cioè mediante l'analisi dei concetti che sottendono tali significati. Visto che questi concetti hanno di solito un carattere molto generale (per esempio, il concetto di cosa, di proprietà, di relazione, ecc.) anche gli asserti cui perviene l'ontologia mediante l'analisi di questi concetti hanno un carattere molto generale. Grazie alla loro generalità essi si avvicinano alla definizione che Aristotele dava degli asserti tipici della sua metafisica, caratterizzati come gli asserti più generali, applicanti a tutto ciò che esiste.

Come si vede dalla caratterizzazione sopra data dell'ontologia, questa disciplina cerca di spiegare l'apparato concettuale impiegato nella filosofia e nella vita di ogni giorno. In quanto tale essa è una disciplina utile, pur avendo un carattere ausiliario.

Esempi di concetti analizzati dall'ontologia. Tra i concetti di cui si occupa maggiormente l'ontologia v'è quello di sostanza. Questo termine ha avuto in filosofia differenti significati, ma è fondamentale quello attribuitogli da Aristotele. Egli descrive la sostanza come ciò di cui si può predicare qualcosa ma che non può essere esso stesso predicato di nessun'altra cosa. In altre parole, la sostanza è tutto ciò cui possono essere attribuite certe proprietà, che può stare in una certa relazione con qualcosa d'altro, che può essere in questo o quello stato ecc., ma che tuttavia non è una proprietà, una relazione, uno stato ecc. Sono esempi di sostanza: questa sedia, questo tavolo, questa persona, in breve concreti individui, cose e persone. Alle sostanze si contrappongono le proprietà, che a differenza della sostanza possono essere predicate di qualcosa, le relazioni, che a differenza dalle sostanze possono sussistere tra certi oggetti, stati, ecc. Gli scolastici hanno sottolineato l'autosussistenza della sostanza in contrasto alla non autosussistenza delle proprietà, relazioni, stati ecc. La proprietà di esser rosso, ad esempio, non può esistere indipendentemente da una sostanza che la

possiede. Tuttavia, questa rosa particolare, della quale il rosso è un attributo, non ha bisogno di alcun fondamento per la sua esistenza ma esiste per se stessa. Gli scolastici hanno ritenuto questa autosussistenza della sostanza come sua proprietà essenziale e definirono pertanto la sostanza come *res, cui convenit esse in se vel per se*.

Un altro importante concetto, importante per l'intero spettro delle indagini metafisiche, analizzato in ontologia è il concetto di essere reale (*esse reale*) e quello che gli è opposto, cioè l'essere meramente concepito (*esse in intellectu*). Le montagne del Tatra, le cascate del Niagara, la battaglia di Lipsia esistono o sono esistite realmente e sono esempi di ciò che viene chiamato "essere reale". D'altro canto, i centauri, Balladyna (4), l'incontro di Zagloba con Burlaj (5) esistono o sono esistiti solo nel pensiero e sono esempi di ciò che viene chiamato "essere puramente concepito". Gli "esseri puramente concepiti" non esistono nel senso primario della parola e l'esistenza può esser loro attribuita solo in senso traslato. Quando ad esempio diciamo che Zeus è esistito nel pensiero dei greci, vogliamo dire solo che i greci pensavano a Zeus (o credevano in Zeus).

Come terzo esempio di concetti analizzati dall'ontologia prenderemo il concetto di essere reale e quello ad esso opposto di oggetto ideale. Gli oggetti reali sono oggetti, eventi, ecc. che sono esistiti, esistono o esisteranno. Oggetti ideali sono invece chiamati le entità atemporali. Gli esempi più frequentemente citati di oggetti ideali sono i numeri, le figure geometriche ideali (punti, linee, ecc.), le relazioni tra loro sussistenti, ecc. Sono anche citate cose astratte come la bellezza, la giustizia, la virtù concepite non come proprietà esplicantesi in oggetti concreti ma come proprietà prese separatamente dagli oggetti e quindi come bellezza in sé, giustizia in quanto tale ecc.

Abbiamo qui menzionato tre esempi di concetti la cui analisi filosofica è portata avanti nel quadro dell'ontologia e che hanno giocato un importante ruolo nelle rimanenti parti della metafisica. Sono questi diversi concetti di oggetti cui sono collegati differenti concetti di esistenza. Il senso nel quale attribuiamo l'esistenza alla sostanza è differente da quello in cui l'attribuiamo alle proprietà, alle relazioni, ecc.; è differente per gli oggetti reali e per quelli solo concepiti; è ancora differente quando noi parliamo dell'esistenza di oggetti reali in contrasto all'esistenza di quelli ideali. Tutti questi differenti concetti di esistenza sono stati analizzati dai filosofi nel corso della storia dell'ontologia. Parallelamente a questa analisi dei diversi concetti di esistenza, connessi al sopra esaminato significato dei differenti concetti di oggetto, i filosofi si sono anche occupati di analizzare concetti quali quelli di possibilità e necessità. Questi concetti, in quanto concetti di differenti modi di esistenza (in latino, *modi existendi*), vengono chiamati concetti modali.

I concetti sopra menzionati sono esempi di solo alcuni dei concetti indagati dall'ontologia.

Questa si occupa anche dell'analisi di molti altri concetti. Così, ad esempio, analizza il concetto di relazione causale, quello di fine, di spazio e di relazione spaziale, di tempo e delle relazioni temporali e di molti altri.

Gli asserti ontologici. Gli asserti generali dell'ontologia sono basati, come abbiamo detto, sull'analisi dei concetti. Tra i più celebrati principi ontologici ci sono ad esempio: il principio ontologico di contraddizione, asserente che nessun oggetto può possedere e non possedere una certa proprietà; il principio ontologico del terzo escluso, asserente che ogni oggetto deve o possedere una data proprietà oppure non possederla. Questi principi, benché sembrino del tutto ovvi, sono stati oggetto di accese controversie.

Il principio di contraddizione e quello del terzo escluso li incontriamo anche in logica formale. Ciò avviene anche con molti altri asserti ontologici. L'ontologia, infatti, si occupa dell'analisi dei concetti ancora non sufficientemente chiariti in modo da poter poi fondare su di essi una teoria precisa. Quando l'analisi di questi concetti è portata sufficientemente avanti, i suoi risultati sono fatti propri anche da altre scienze che fondano su queste analisi un sistema di asserti avente il carattere di una teoria deduttiva, cioè una scienza che ha la caratteristica forma metodologica della matematica. Così, ad esempio, la logica formale contemporanea che è, per quanto riguarda il suo metodo, una scienza simile alla matematica, include la teoria delle classi e quella delle relazioni. In queste sue parti la logica formale fa delle asserzioni che, per quanto riguarda il loro contenuto, potrebbero ben far parte dell'ontologia in quanto sono basate soltanto sul fatto di stabilire il significato di termini quali quello di "oggetto individuale", "proprietà", "relazione", ecc. In effetti alcuni logici danno il nome di ontologia a questa parte della logica formale.

In tal modo l'ontologia diventa la base sulla quale crescono alcune scienze particolari. D'altro canto, anche dalle scienze particolari derivano alcuni problemi di carattere ontologico. Questo avviene particolarmente quando queste scienze nel corso del loro sviluppo si imbattono in certe difficoltà che hanno la loro origine in una insufficiente chiarificazione di alcuni concetti base da esse usati. Sorge allora il bisogno di chiarire questi concetti e allorché gli scienziati-specialisti passano sul terreno delle riflessioni ontologiche ha luogo una cooperazione tra specialisti e filosofi.

Capitolo terzo

LE INFERENZE METAFISICHE TRATTE DALLE RIFLESSIONI SULLA CONOSCENZA

1. Il problema degli oggetti ideali: la controversia sugli universali.

Le idee platoniche. Il problema menzionato nel titolo di questa sezione è connesso con la disputa tra aprioristi ed empiristi, a noi nota da quando abbiamo discusso il problema epistemologico delle "origini della conoscenza". Questo problema epistemologico si occupava della questione di quale metodo, empirico o apriori, basato sull'esperienza oppure sul ragionamento, porta alla conoscenza della realtà. Platone era un apriorista radicale in quanto pensava che solo la conoscenza razionale porta alla conoscenza di ciò che veramente esiste, e quindi della realtà, mentre invece l'esperienza ci fa conoscere solo il mondo dell'apparenza. La conoscenza razionale è quella acquistata per mezzo di concetti; quella empirica, invece, è ottenuta grazie a percezioni e rappresentazioni. Visto che è solo la conoscenza razionale a permetterci di conoscere la vera realtà, allora questa deve essere costituita da entità che si possono cogliere solo concettualmente e non mediante ciò che ci è dato nelle percezioni e nelle rappresentazioni. Queste entità che si danno solo astrattamente nel pensiero concettuale, e che sono inaccessibili sia alla percezione che alla rappresentazione, sono da Platone chiamate idee.

Che cosa sono questi oggetti chiamati idee? Per Platone appartengono ad essi entità come, ad esempio, il bene in sé che, in contrasto con i particolari beni della gente, le buone azioni ecc. che possono essere rappresentati, può invece essere afferrato soltanto dal pensiero. Anche la bellezza in sé è un'idea perché essa può essere appresa solo concettualmente, diversamente dai particolari oggetti belli che possono essere percepiti o rappresentati.

Gli universali. Fra le idee sono inclusi innanzi tutto i cosiddetti oggetti generali, come ad esempio l'uomo in generale, il cavallo in generale ecc., cioè gli universali. Una persona particolare o un cavallo particolare possono essere rappresentati, mentre invece l'uomo in generale, o il cavallo in generale, sono oggetti che possono essere afferrati solo

concettualmente. Per renderci conto di ciò che dovrebbero essere tali oggetti generali, per esempio il "cavallo in generale", consideriamo i due seguenti asserti: "ogni cavallo è erbivoro" e "il cavallo è diffuso in Europa". Il primo di questi asserti parla di particolari cavalli e li definisce come animali erbivori. Il secondo, invece, non riguarda alcun particolare cavallo. Infatti di nessun particolare cavallo possiamo asserire sensatamente che è un animale diffuso. Questo "esser diffuso" è attribuibile alla specie dei cavalli e non ai particolari cavalli. Ebbene, questa specie dei cavalli, come la specie degli uomini e altre ancora sono esempi di oggetti generali, da Platone annoverati tra le idee.

Dato che per Platone soltanto la conoscenza razionale ci mette in contatto con la vera realtà, cioè con quelle entità che possono essere afferrate solo concettualmente, cioè con le idee, allora - conclude Platone - solamente il mondo delle idee costituisce la vera realtà e il mondo delle cose individuali, accessibile alla conoscenza sensibile, non è vera realtà.

La dottrina di Platone era una sfida al cosiddetto buonsenso. A causa di ciò, essa è andata incontro, nel corso della storia della filosofia, ad una più o meno radicale opposizione. La disputa sull'argomento è nota nella storia della filosofia col nome di *controversia sugli universali*, in quanto in latino gli oggetti generali venivano chiamati universali. Oltre alla posizione di Platone, che attribuisce agli universali un essere reale e autosussistente, vi è anche quella di Aristotele che non nega esistenza agli universali ma non li considera come autosussistenti, come capaci di esistenza indipendentemente dalle cose individuali. Per Aristotele gli universali esistono solo nelle cose individuali, costituendo le loro proprietà essenziali, cioè - per esprimerci come Aristotele - la forma delle cose individuali. Per Aristotele solo le cose individuali hanno essere autosussistente (sostanziale). Tale essere, ad esempio, spetta di diritto ai particolari uomini. L'idea di uomo, cioè l'umanità, esiste solo come proprietà essenziale di un particolare uomo, non separatamente da esso ma in esso. La concezione di Platone, che attribuisce essere reale ed autosussistente agli universali, è chiamata *realismo concettuale radicale*. La concezione di Aristotele, che attribuisce agli universali esistenza reale, ma non autosussistente bensì radicata negli oggetti individuali, è chiamata *realismo concettuale moderato*.

Il *concettualismo*, d'altra parte, si oppone ad ambedue queste forme di realismo concettuale. Esso nega che le idee abbiano in generale un'esistenza reale e attribuisce loro solo un essere concettuale. Non vi sono universali, ma esistono solo i loro concetti.

Il *nominalismo* va ancora più oltre nella sua opposizione al realismo concettuale e nega non solo che esistano gli universali ma persino i loro concetti. Per il nominalista lo stesso pensiero di un uomo in generale, che non sia determinato per sesso, età, peso od ogni altra caratteristica che permette di distinguere un individuo dall'altro, è tale da non poter essere

concepito. Per il nominalista esistono solo nomi generali e non concetti generali nè, a maggior ragione, oggetti generali.

La forma contemporanea della disputa sugli universali. La vecchia controversia filosofica sull'esistenza degli universali si presenta nella filosofia moderna in forma un po' diversa. La forma contemporanea di questo problema si esprime nella domanda se le scienze a priori, e dunque scienze come ad esempio la matematica, indagano su qualcosa che ha piena realtà, anche se del tutto differente dal mondo datoci nell'esperienza sensoriale - cioè un mondo a parte di cosiddette entità ideali come numeri, funzioni matematiche ecc., esistente in modo del tutto indipendente dalla nostra mente - o se invece una tale realtà non esiste affatto. Un riflesso di questa controversia è stato già visto nel capitolo dedicato al problema delle origini della conoscenza, dove si discuteva del carattere degli assiomi matematici. Per alcuni, come i fenomenologi, non è lecito accettare assiomi in modo arbitrario, essendo essi il frutto della conoscenza di un mondo ideale che esiste indipendentemente da noi e che è accessibile alla conoscenza attraverso la cosiddetta intuizione dell'essenza. Per altri, invece, gli assiomi matematici non sono frutto della conoscenza di qualsivoglia entità ideale esistente indipendentemente da noi, ma sono solo un certo tipo di definizione (sono definizioni implicite) di certi termini contenuti in essi e come tali possono essere accettati in modo (in larga misura) arbitrario. Questo secondo indirizzo non riconosce alcun mondo di entità ideali esistenti indipendentemente dalla nostra mente, un mondo la cui conoscenza sia compito della matematica. Per esso esiste soltanto il mondo delle entità reali, accessibile in linea di massima alla conoscenza empirica, e la matematica predispone solo l'apparato concettuale per padroneggiare conoscitivamente questo mondo.

2. Il problema dell'idealismo metafisico

(a) L'idealismo soggettivo.

Le conseguenze dell'idealismo epistemologico. L'idealismo epistemologico sostiene una tesi che concerne i limiti della nostra conoscenza. Essa afferma che il nostro intelletto non è capace di conoscere una realtà esterna ad esso. In dipendenza di ciò che si intende con realtà esterna all'intelletto questa tesi presenta due varianti alle quali corrispondono due forme di idealismo epistemologico: 1) l'idealismo immanente, che sostiene che l'intelletto può conoscere solo i propri vissuti; 2) l'idealismo trascendentale, che sostiene che l'intelletto può

conoscere solo le sue proprie costruzioni (cf. pagg. ***). Il filosofo che aderisce alla posizione dell'idealismo epistemologico è portato a pensare che tutto ciò che è conosciuto dall'intelletto sia o un complesso di vissuti psichici del soggetto conoscente o una qualche costruzione fatta dall'intelletto conoscente.

Degli oggetti che conosciamo fanno parte, prima di tutto, la natura fisica e in particolare i corpi. Sono a questi che si applicano principalmente le conseguenze dell'idealismo epistemologico che stiamo discutendo. Dalla sua versione immanente segue che i corpi sono certi vissuti dell'intelletto conoscente. Così, ad esempio, Berkeley, rappresentante dell'idealismo immanente, considera il corpo e l'anima, le case, gli alberi, i tavoli, le scrivanie, le sedie ecc. nulla più che complessi di impressioni percepiti dall'intelletto. Dall'idealismo epistemologico nella sua versione trascendentale segue che i corpi che noi conosciamo sono solo costruzioni del nostro intelletto.

La tesi dell'idealismo soggettivo. La riduzione dei corpi a complessi di impressioni o la loro degradazione a un certo tipo di costruzione del nostro intelletto, costringe gli aderenti a questa concezione a domandarsi se l'esistenza attribuita ai corpi sia da prendersi in senso letterale o in qualche senso figurato. Esaminiamo le risposte che a questa domanda danno gli idealisti immanenti e quelli trascendenti. Per l'idealista immanente i corpi non sono altro che impressioni o complessi di impressioni del soggetto conoscente. Ma le impressioni non sono sostanze che possono esistere autonomamente. L'impressione, il vissuto di un certo soggetto può esistere solo grazie a questo soggetto. Quando diciamo che un'impressione qualsiasi esiste, il termine "esiste" non ha l'ulteriore irriducibile significato che esso ha quando noi parliamo delle sostanze. "Esiste un'impressione" significa: "qualcuno ha tale impressione", "qualcuno ne ha esperienza". Analogamente, quando diciamo che un certo complesso di impressioni esiste, ciò non vuol dire altro che qualcuno ha avuto esperienza di questo complesso di impressioni. Dato che i corpi, e pertanto gli alberi, le case, i tavoli, le sedie, sono soltanto complessi di impressioni, la loro esistenza si riduce al fatto che qualcuno ne ha esperienza. Non è possibile riferirsi all'esistenza dei corpi nello stesso senso irriducibile nel quale ci riferiamo all'esistenza delle sostanze. I corpi non sono infatti sostanze ma vissuti psichici, impressioni o sistemi di impressioni. Nel riferirci alla loro esistenza, la denotiamo solo nel senso in cui ci riferiamo alle impressioni; pertanto *"i corpi esistono" significa: "qualcuno (un qualche soggetto psichico) ne ha esperienza", "qualcuno ne ha il vissuto", "qualcuno ne è testimone"*. In questa proposizione si riassume la tesi dell'idealismo metafisico soggettivo nella sua versione immanente per quanto riguarda i corpi. Il suo più insigne sostenitore fu Berkeley, che la espresse in forma lapidaria: per quanto riguarda i corpi *esse=percipi*, cioè la loro

esistenza sta nell'esser percepiti.

L'idealismo trascendentale non identifica l'oggetto della conoscenza, e in particolare i corpi, con certi vissuti psichici; non li identifica, pertanto, con le impressioni ma li pone sullo stesso piano delle finzioni poetiche, delle forme mitologiche ecc. Queste finzioni non sono ovviamente dei vissuti psichici, non sono il pensiero di nessuno. (I pensieri di Sienkiewicz esistevano a cavallo del diciannovesimo e del ventesimo secolo, ma Zagloba, che fu creato dal pensiero di Sienkiewicz, non esistette in quel periodo; il fittizio Zagloba non è pertanto identico con alcun pensiero di Sienkiewicz). Noi a volte diciamo di tali finzioni che esse in un certo qual senso esistono; diciamo, ad esempio, che fra gli dei olimpici è esistito il dio del tuono ma che non è esistito un dio della luce polare. Ma quando ci esprimiamo in tal modo, non prendiamo questa "esistenza" in senso letterale, in quanto noi sappiamo che il dio del tuono, cioè Zeus, non è esistito in senso letterale più di quanto non sia esistito il dio della luce polare. Vogliamo dire che Zeus è esistito, ma solamente nella credenza dei Greci e ciò significa solo che i Greci credettero nella esistenza di Zeus. La parola "esiste" in riferimento alle finzioni poetiche, alle persone mitiche ecc. significa: qualcuno vi ha pensato, qualcuno ci crede, ecc..

L'idealista trascendentale pone i corpi sullo stesso piano di tali finzioni, di queste costruzioni dell'intelletto, in quanto egli pensa che questo non può conoscere null'altro che le proprie costruzioni. Ne segue che, quando noi ci riferiamo alla "esistenza" dei corpi, non prendiamo questa "esistenza" letteralmente, ma vogliamo intendere: "qualcuno pensa in qualche modo a questi corpi", "qualcuno è in qualche modo consapevole di questi corpi". Non è perciò indifferente il modo nel quale si è consapevoli di questi corpi. Ma questo "modo" gli idealisti trascendentali precisano ulteriormente e su ciò ritorneremo ancora in seguito.

L'idealismo metafisico soggettivo, pertanto, non riconosce la natura ed in particolare i corpi come qualcosa che esista nel senso letterale e non ulteriormente riducibile della parola, ma sostiene che la cosiddetta "esistenza" dei corpi ha un differente significato, e che pertanto possiamo parlare della loro "esistenza" solo nella misura in cui questa espressione si lascia ridurre alla espressione che un dato soggetto psichico si comporta in un certo qual modo, ad esempio ha esperienza di una certa impressione, pensa qualcosa su questi corpi e così via.

Questa è la tesi di fondo dell'idealismo metafisico soggettivo. Essa è espressa spesso in modo differente. Si dice che per l'idealismo soggettivo i corpi non esistono indipendentemente dal soggetto conoscente ma che posseggono un essere che dipende dal soggetto. La tesi di Berkeley, *esse=percepi*, è a volte formulata come se i corpi esistono solamente a condizione che qualcuno li percepisca o anche come se essi esistono solamente quando sono percepiti da qualcuno. Ma questa formulazione distorce il senso vero della dottrina idealistica. Per essa i corpi mai esistono in senso letterale, anche quando sono stati percepiti. In questa tesi non si

tratta di stabilire se condizione della loro esistenza (in senso letterale) sia il loro esser percepiti da parte di un qualche soggetto. La percezione di un corpo (per gli idealisti) non ne fa qualcosa che esiste in senso letterale, visto che ai corpi, concepiti come complesso di impressioni, non possiamo ascrivere l'esistenza in senso letterale, così come quando si attribuisce l'esistenza alle sostanze.

La realtà e la sua apparenza alla luce dell'idealismo soggettivo. Si è rimproverato agli idealisti che la loro posizione annulla le differenze tra realtà fisica e apparenza. Il non filosofo afferma che quando vede un tavolo reale ha esperienza delle relative impressioni ma in più vi è un vero e proprio tavolo di fronte a lui, che esiste in senso letterale. Quando invece ho un'allucinazione e mi appare solamente ciò che io vedo come un tavolo, ho sì la stessa impressione di prima, ma non esiste (in senso letterale) di fronte a me realmente un tavolo. Per gli idealisti d'altra parte il tavolo non esiste mai in senso letterale; se asseriamo che il tavolo esiste, prendiamo questo termine in senso figurato, nel quale la proposizione "il tavolo esiste" significa: "qualcuno ha delle impressioni alle quali è associata la parola 'tavolo'". L'idealista pertanto non è in grado di distinguere la percezione di un tavolo reale dall'allucinazione di un tavolo nel modo in cui si fa usualmente; per l'idealista non v'è differenza fra realtà fisica e allucinazione.

Gli idealisti tennero conto di questa obiezione e cercarono di farvi fronte. Così gli idealisti immanenti distinsero tra apparenza di un corpo e corpo reale. In verità il corpo reale è - per gli idealisti immanenti - nulla più che il complesso di impressioni di qualcuno così come lo è l'apparenza di un corpo, ma il corpo reale è un sistema di impressioni di tipo particolare. Berkeley, che era un vescovo, assume ad esempio che Dio onnisciente percepisca costantemente l'intero universo materiale. Ma questo universo materiale non è nient'altro che la totalità delle impressioni delle quali Dio ha esperienza: l'esistenza dell'universo materiale poggia sul fatto che esso è percepito da Dio. L'uomo può avere impressioni che corrispondono alle impressioni di Dio, come può avere anche impressioni differenti. Il primo tipo di impressioni o i complessi da loro formati costituiscono i corpi fisici, le altre sono solo le apparenze dei corpi. I corpi reali sono pertanto - per Berkeley - complessi di impressioni caratterizzate dal fatto che sono identiche con le impressioni esperite da Dio.

Grazie all'appello all'onniscienza divina, che mantiene in esistenza l'universo, Berkeley previene anche altre obiezioni che potrebbero facilmente muoversi all'idealismo. Ed infatti se la natura materiale è identica con le impressioni delle quali ha esperienza la gente, si dovrebbe ammettere che essa non esiste prima dell'apparizione dell'uomo. Si dovrebbe ammettere anche che l'interno di una stanza viene all'esistenza e scompare a seconda se un uomo la guardi o

meno. Queste conseguenze sono evitate da Berkeley in quanto per lui il mondo materiale è la totalità delle impressioni delle quali ha esperienza Dio, che per la religione è eterno e onniscente.

Deve aggiungersi che Berkeley fa anche un altro tentativo di intendere la differenza tra i corpi reali e la loro apparenza. La realtà materiale consta solo di quei complessi di impressioni il cui insieme esibisce una certa continuità e regolarità. Sogno e illusione si distinguono dalla realtà appunto solo per essere capricciosi e irregolari.

Per quanto riguarda l'idealismo trascendentale il suo principale esponente è Kant che contrappone in modo accurato le apparenze della realtà, cioè le finzioni, ai cosiddetti fenomeni, ai quali egli attribuisce realtà empirica. Per l'idealismo trascendentale il mondo materiale è soltanto una costruzione dell'intelletto dello stesso tipo delle finzioni poetiche. In senso letterale esso non esiste, così come non esistono le finzioni. Sia il mondo materiale che le finzioni "esistono" meramente in senso traslato, e cioè nel senso che qualcuno li pensa in un certo modo. La differenza tra l'"esistenza" del mondo materiale, che costituisce la realtà empirica, e l'esistenza delle finzioni e delle illusioni consiste nel fatto che i pensieri sul mondo materiale e sulla realtà empirica soddisfano certe condizioni che, invece, non sono soddisfatte dalle finzioni. Descriviamo il mondo materiale mediante giudizi che soddisfano i criteri del metodo sperimentale, mentre le finzioni non sono giudizi che soddisfano questi criteri. La differenza tra il mondo materiale e il mondo della finzione sta dunque, per l'idealismo trascendentale, nel fatto che il criterio dell'esperienza supporta il mondo materiale e non supporta, ma anzi contraddice, le finzioni. Chiunque non sia un idealista sicuramente accetterà questa tesi. I non idealisti vedono, però, nel fatto che il criterio dell'esperienza convalida il mondo materiale un argomento in favore della sua esistenza in senso letterale, cioè indipendentemente dall'intelletto. L'idealista, d'altra parte, rifiuta di trarre questa conseguenza. Per lui, infatti, il criterio dell'esperienza non porta a concludere che ciò che esiste, esiste in senso letterale, è la "cosa stessa in sé", ma ci permette solo di affermare che esistono certe costruzioni dell'intelletto, certi oggetti solamente intenzionali. In tal modo gli idealisti trascendentali, senza rinunciare alla loro tesi fondamentale per la quale l'intera realtà materiale è una costruzione dell'intelletto, non di meno tra queste costruzioni operano la distinzione tra mondo materiale, che costituisce la "realtà empirica", e mondo delle finzioni e delle illusioni.

b) L'idealismo oggettivo

Le inadeguatezze dell'idealismo soggettivo. L'idealismo trascendentale non si ferma

però nel suo sviluppo alla fase dell'idealismo soggettivo. L'idealismo soggettivo (nella sua versione trascendentale) riconosce solo i corpi e la totalità della natura materiale come costruzioni dell'intelletto, non esistenti in senso letterale, cioè che non sono "le cose stesse in sé", mentre invece lo spirito e l'intero mondo psichico vengono riconosciuti come pienamente reali e gli si attribuisce esistenza in senso letterale, come "le cose stesse in sé". Questa posizione non è compatibile con le tesi di base dell'idealismo trascendentale. Come già abbiamo detto nel capitolo dedicato all'idealismo epistemologico, esso degrada il mondo materiale che ci è dato nell'esperienza al livello di costruzioni intellettuali e lo priva del suo carattere di realtà indipendente dall'intelletto. Ciò avviene perché la sua analisi del metodo dell'esperienza lo porta alla conclusione che questo metodo non può andare al di là delle costruzioni della nostra mente, non può pervenire alle cose in se stesse.

Ma mediante l'esperienza non otteniamo solamente la conoscenza del mondo materiale. Anche il mondo mentale è conosciuto attraverso l'esperienza. Distinguiamo oltre all'esperienza esterna, nella quale ci è dato il mondo materiale, anche un'esperienza interna grazie alla quale conosciamo il mondo psichico. Se pertanto l'analisi dell'esperienza mostra in generale che non è possibile andare oltre le costruzioni dell'intelletto per giungere alle cose in sé, allora ne segue che non solo i corpi e l'intero mondo materiale ma anche lo spirito e l'intero mondo psichico sono solo costruzioni dell'intelletto, oggetti solo intenzionali e non cose in sé.

Questa conseguenza che scaturisce dall'idealismo epistemologico trascendentale è sviluppata da quella corrente metafisica chiamata *idealismo oggettivo*. Lo si chiama idealismo oggettivo e lo si contrappone all'idealismo soggettivo in quanto quest'ultimo considera il mondo datoci nell'esperienza come una costruzione dell'intelletto, come un correlato della coscienza individuale dell'uomo, cioè dell'anima; invece l'idealismo oggettivo considera il mondo datoci nell'esperienza, sia quello materiale che quello psichico, e perciò l'intera realtà spirituale e materiale, come il correlato di un'entità chiamata *spirito oggettivo*. Cercheremo di presentare questa dottrina difficile e complicata in modo per quanto possibile chiaro ed accessibile.

Giudizi in senso psicologico e giudizi in senso logico. Ricordiamoci che l'idealismo soggettivo considera la natura come una collezione di oggetti puramente intenzionali (costruzioni dell'intelletto), descritti in giudizi che soddisfano i criteri di verità e in particolare il criterio dell'esperienza. Anche se noi facciamo astrazione dalle fondamentali obiezioni che nascono nel considerare la natura come una costruzione dell'intelletto e non come realmente esistente in senso letterale, questa dottrina richiede certe modifiche e correzioni anche da un punto di vista idealistico.

Sorge infatti la domanda se la natura sia costituita dalla totalità degli oggetti intenzionali

descritta nei giudizi che non solo soddisfano il criterio di verità, ma sono anche stati asseriti da qualcuno, o piuttosto non consista anche dei giudizi che soddisfano tale criterio ma che nessuno ha mai asserito. Se concordiamo che abbiamo a che fare solamente con giudizi realmente asseriti da qualcuno, allora la realtà da questi descritta sarebbe molto frammentaria e piena di lacune. Il punto è che di fatto la conoscenza umana è limitata e sarebbe paradossale asserire che la natura è esaurita da ciò che la gente conosce di essa. Dovremo pertanto propendere verso la seconda possibilità ed interpretare la tesi dell'idealismo trascendentale in modo da intendere la natura come la totalità degli oggetti intenzionali descritta nei giudizi che soddisfano il criterio della verità (in particolare il criterio dell'esperienza), siano stati questi giudizi espressi o meno da qualcuno.

Se accettiamo la seconda interpretazione, ci imbattiamo in un'altra difficoltà. Che cosa sono questi giudizi che nessuno ha mai espresso? I giudizi sono fenomeni psichici e i fenomeni psichici avvengono sempre nella coscienza di qualcuno. Se dunque il giudizio è un fenomeno psichico, allora esso dovrebbe esser stato espresso da qualcuno. Questa difficoltà esiste tuttavia solo se noi intendiamo con "giudizio" un certo tipo di fenomeno psichico. Tuttavia il termine "giudizio" non è usato solo come nome di un certo fenomeno psichico. Quando in logica parliamo di giudizi non ci riferiamo a nessun fenomeno mentale. Si dice che il giudizio $2 \times 2 = 4$ è un giudizio e che il giudizio $3 \times 3 = 9$ ne è un altro, differente dal primo. Quando ci si esprime in questo modo allora con l'espressione "il giudizio $2 \times 2 = 4$ " non si intende alcun fenomeno psichico mio o di qualcun altro consistente nell'esprimere la proposizione " $2 \times 2 = 4$ ", ma ci stiamo riferendo al significato della proposizione " $2 \times 2 = 4$ ", che è solo uno. Questo significato della proposizione " $2 \times 2 = 4$ " non è né una mia concezione né di qualcun altro; non è un fenomeno psichico, ma è il contenuto comune di tutti i pensieri che vengono espressi dalla proposizione " $2 \times 2 = 4$ ", contenuto che è solo uno benché possa, per così dire, essere incorporato in molti pensieri che possono differire tra loro per molti aspetti (ad esempio, per la chiarezza e così via), ma che concordano l'un l'altro per quanto riguarda il loro contenuto.

Il mondo dello spirito oggettivo. Nella concezione del giudizio sopra delineata, usata in logica in opposizione alla concezione del giudizio usata in psicologia, troviamo una via d'uscita dalle difficoltà connesse al concetto di giudizio non asserito da nessuno. Infatti questi giudizi presi in senso logico, questi significati delle proposizioni, non sono fenomeni psichici che devono essere correlati ad un qualche soggetto. E' possibile parlare di giudizi (in senso logico) che sono stati espressi da qualcuno e di giudizi che non sono stati espressi da nessuno. Quelli che sono stati espressi sono proprio quelli che sono divenuti il contenuto del pensiero di qualcuno; quelli che non sono stati espressi, sono quelli che nessuno ha avuto.

Dove dobbiamo cercare questi "giudizi in senso logico", questi giudizi non espressi da nessuno? Essi non sono nel mondo mentale, come neanche ovviamente in quello materiale. Coloro i quali riconoscono l'esistenza di tali giudizi li collocano nel mondo delle idee platoniche, nel mondo delle entità ideali, extratemporali, nel quale - secondo i pensatori platonici - si trovano numeri, entità astratte, oggetti generali (universali) e coi quali questi "giudizi in senso logico" mostrano una certa somiglianza. Essi infatti, analogamente agli oggetti in generale (ad esempio il cavallo in generale) sono qualcosa che rimane uno e medesimo, indivisibile, benché incarnato in differenti pensieri individuali dei quali sono il contenuto comune. In quanto entità appartenenti al mondo delle idee platoniche, questi "giudizi in senso logico" prendono anche il nome di giudizi ideali. Accanto ai giudizi ideali possiamo in questo mondo incontrare i concetti ideali, che sono il significato ideale di nomi così come i giudizi sono il significato ideale delle proposizioni. Questi giudizi ideali, questi concetti ideali ecc. formano quella parte del mondo platonico delle idee conosciuto come il mondo delle entità logiche o anche *il mondo dello spirito* o - per meglio contrapporlo al mondo psichico - e *mondo dello spirito oggettivo*. Infatti, il mondo psichico comprende i fenomeni psichici, e dunque giudizi, concetti (nel senso psicologico di questi termini) che sono sempre sperimentati o espressi da un soggetto e pertanto sono da questo punto di vista qualcosa di soggettivo. Il mondo dello spirito comprende i giudizi e i concetti in senso logico, e pertanto giudizi e concetti che non appartengono ad alcun soggetto, che non sono soggettivi.

La tesi dell'idealismo oggettivo. Ebbene dopo queste distinzioni e correzioni in cosa consiste la tesi dell'idealismo oggettivo? Essa suona come segue: *la natura è la totalità degli oggetti puramente intenzionali asseriti nei giudizi ideali che soddisfano il criterio di verità*. In quanto oggetti puramente intenzionali essi non posseggono per questa tesi piena realtà, cioè non può essere loro attribuita esistenza in senso letterale. *L'attribuzione dell'esistenza agli prodotti della natura ha solamente senso figurato e significa solo che questi prodotti sono asseriti in giudizi ideali (e dunque del tutto indipendentemente dal fatto che essi siano conosciuti da qualcuno o non lo siano affatto) che soddisfino il criterio di verità*. Questo è il contenuto fondamentale dell'idealismo oggettivo.

L'analogia tesi dell'idealismo soggettivo, per la quale gli oggetti naturali esistono solamente nel senso che qualcuno (un qualche soggetto psichico) li asserisce in giudizi che soddisfano il criterio dell'esperienza, è stata sintetizzata dagli aderenti a questo idealismo col dire che gli oggetti di natura sono fenomeni di un dato soggetto psichico. Analogamente, possiamo esprimere la tesi dell'idealismo oggettivo sinteticamente così: gli oggetti naturali sono solo fenomeni dello spirito oggettivo.

L'idealismo oggettivo considera sia gli oggetti del mondo materiale come gli oggetti del mondo mentale, e dunque i soggetti psichici, cioè l'anima, come fenomeni dello spirito oggettivo. Le anime umane non sono per l'idealismo oggettivo cose in se stesse, non sono qualcosa che esiste in senso letterale, ma qualcosa che esiste solo in senso figurato. In questo modo l'idealismo oggettivo degrada l'intera natura sia fisica che psichica al livello di un fenomeno.

La sola vera realtà, la sola sfera di essere che esiste in senso letterale e non figurato è per l'idealismo oggettivo il mondo dello spirito oggettivo e pertanto il mondo delle idee platoniche. La natura è solamente un correlato di questo mondo, solamente un suo fenomeno. L'idealismo oggettivo è perciò è affine all'idealismo platonico.

I rappresentanti dell'idealismo oggettivo. Abbiamo così presentato i concetti di fondo dell'idealismo oggettivo. Questa presentazione è piuttosto lontana dai testi nei quali i suoi aderenti esprimono le loro concezioni. Nell'intera storia della filosofia non vi sono argomentazioni più confuse e difficili di quelle che possiamo trovare nelle parole di coloro che sostengono la dottrina dell'idealismo oggettivo. Questa dottrina è lo sviluppo di alcune idee contenute nell'idealismo trascendentale kantiano. Nell'espone questa dottrina abbiamo cercato di presentarla come tale sviluppo. Kant stesso ha oscillato tra idealismo soggettivo e oggettivo. Solo i seguaci di Kant, ed innanzitutto la cosiddetta grande trinità dell'idealismo tedesco del diciottesimo secolo, cioè Fichte, Schelling ed Hegel, adottarono in modo deciso la posizione dell'idealismo oggettivo, ma presentandola nella forma più confusa e piena di ipostatizzazioni. Nel diciannovesimo secolo e all'inizio del ventesimo secolo l'idealismo oggettivo fu rappresentato dalla cosiddetta scuola neokantiana di Marburgo e di Baden (Cohen, Natorp; Windelband, Rickert) le cui argomentazioni sono un po' più digeribili di quelle dei loro predecessori.

La dialettica di Hegel. Gli idealisti oggettivi, ed in particolare Hegel, hanno sottolineato la seguente idea: visto che la natura è solo un fenomeno del mondo dello spirito oggettivo, allora le leggi che la governano sono solo un riflesso delle leggi che governano il mondo dello spirito oggettivo. Ma nel mondo dello spirito oggettivo, e dunque nel mondo delle entità logiche, dominano le leggi della logica. Conseguentemente, nelle leggi della natura devono essere rispecchiate le leggi della logica.

Hegel chiamò le leggi della logica che dominano il mondo delle entità logiche leggi dialettiche. Viene supposto che esse siano leggi che stabiliscono una certa gerarchia tra i concetti (ideali), a partire dal più generale di essi - il concetto di essere. Il principio di questa

gerarchia è che tali concetti si presentano in coppie contraddittorie (ad esempio, essere e non essere), chiamate da Hegel tesi e antitesi. Dopo tale coppia in questa gerarchia viene un terzo concetto che Hegel chiama la sintesi e che contiene in sé elementi presi sia dalla tesi che dalla antitesi. Così, ad esempio, la sintesi tra il concetto di essere e di non essere è per Hegel il concetto di divenire, in quanto ciò che diviene al tempo stesso è ed in un certo qual senso non è. Questa gerarchia "dialettica" di concetti ideali deve, per Hegel, avere il suo riflesso nell'ordine cronologico col quale gli oggetti della natura appaiono uno dopo l'altro. Nella natura ogni stato di cose è, per Hegel, accompagnato dalla sua antitesi. Tesi e antitesi lottano tra loro e danno origine ad un nuovo stato che è in un certo qual modo la sintesi degli opposti in lotta. Questo è il modo in cui per Hegel le leggi della dialettica governano il corso della natura. Tuttavia Hegel non considera le leggi della dialettica che governano il corso della natura come qualcosa di originario, da accertare empiricamente, ma al contrario considera la dialettica della natura come la conseguenza del fatto che questa è solo il riflesso del mondo dello spirito nel quale domina l'ordine dialettico, che deve pertanto anche reggere la natura.

La dialettica di Hegel e la dialettica di Marx. Si sostiene che la dialettica di Hegel contenga le leggi più generali che governano lo sviluppo e ogni cambiamento che avviene in natura. Hegel giunge a queste leggi in modo puramente speculativo, senza ricorrere per nulla all'esperienza, e dunque *a priori*. Una delle assunzioni sulle quali si basa Hegel per far ciò è il suo idealismo. Tuttavia le conclusioni tratte da certe premesse possono essere vere anche se le premesse dalle quali esse sono tratte sono false. E' pertanto possibile rigettare completamente l'idealismo di Hegel e non di meno accettare che la natura è governata dalle leggi della dialettica.

Questa è precisamente la procedura seguita da Karl Marx, che conobbe bene l'insegnamento di Hegel. In accordo con Hegel, Marx ha sostenuto che ogni processo di sviluppo e di cambiamento naturale avviene in accordo con le leggi della dialettica; tuttavia al tempo stesso egli rigettò la base interamente aprioristica sulla quale Hegel aveva basato la sua dialettica. Rigettando le argomentazioni aprioristiche di Hegel, Marx accetta le leggi della dialettica in quanto per lui l'esperienza conferma queste leggi. Marx fu un materialista, cioè considerava la natura fisica come la più vera delle realtà vere e negava l'esistenza sia dell'anima che dello spirito oggettivo e conseguentemente di tutto ciò che gli idealisti (soggettivi come oggettivi) ritenevano costituissero la vera realtà. Marx era anche un empirista radicale, cioè egli non riconosceva alcun altro modo di giustificare gli asserti se non tramite l'esperienza. Rigettando sia il modo apriorista di Hegel di giustificare le leggi della dialettica sia le basi idealistiche sulle quali Hegel si basava e cercando, d'altra parte, una giustificazione empirica

delle leggi della dialettica legandole al materialismo, Marx, secondo le sue stesse parole, aveva messo la dialettica sui propri piedi. Avendo così collegato la dialettica con il materialismo, Marx fu il principale creatore di quell'indirizzo filosofico chiamato materialismo dialettico, del quale parleremo nel prossimo capitolo.

c) Il realismo metafisico

Realismo critico e realismo ingenuo. La posizione opposta all'idealismo metafisico è chiamata realismo metafisico. La sua tesi di fondo afferma che i corpi esistono in senso letterale. Il realismo è un punto di vista naturale al quale ogni uomo aderisce prima di ogni riflessione epistemologica. Questo realismo naturale, incontaminato da nessuna riflessione sulla conoscenza, è chiamato realismo ingenuo.

Accanto a questo realismo si distingue il cosiddetto realismo critico, che, dopo aver riflettuto epistemologicamente ed aver analizzato le argomentazioni idealistiche, le rifiuta per sostenere la tesi dell'esistenza di oggetti naturali in senso letterale; questi oggetti non sono identificati né con complessi di impressioni, né con costruzioni dell'intelletto, ma riconosciuti come esseri trans-soggettivi. Il realista critico attacca innanzitutto le argomentazioni dell'idealismo epistemologico che, come già abbiamo visto, sono la base principale dell'idealismo metafisico. Nel riflettere sul processo della percezione dei corpi, il realismo critico trova che spesso la comune esperienza sensoriale ci dà un quadro del mondo che non è interamente libero da componenti soggettive e quindi esso cerca di correggere questo quadro e di liberarlo da queste componenti soggettive. In generale i realisti critici pensano che il quadro del mondo che ci è dato immediatamente dai nostri sensi non corrisponde alla realtà. Nel reale mondo materiale non ci sono colori, suoni e odori così come i nostri sensi ce li presentano. I colori, i suoni e gli odori ecc. da noi percepiti sono soltanto la reazione soggettiva della nostra organizzazione psicologica a certi stimoli che ci vengono dal mondo esterno. Tutte queste qualità, prodotte dall'organizzazione delle nostre facoltà conoscitive e raramente attribuite agli oggetti, sono chiamate dai realisti critici qualità secondarie, in contrapposizione a quelle primarie, che invece costituiscono gli attributi reali dei corpi. Per i realisti critici non è vero quel quadro che deriva direttamente dai nostri sensi, ma quello che risulta dalle laboriose analisi della fisica. In accordo con i punti di vista sostenuti in una data epoca dalla fisica, i realisti critici riconoscono questo o quel quadro del mondo come quello che ci dà la vera natura del mondo materiale. Nel diciannovesimo secolo questo quadro era privo di colori, con atomi che possedevano una certa forma e grandezza, come anche una velocità e una massa. Oggi

questo quadro sta perdendo la sua qualità raffigurativa e diviene sempre più uno schema matematico piuttosto che un modello visualizzabile.

La controversia fra realismo e idealismo è andata avanti per secoli. Anche oggi possiamo trovare seri pensatori rappresentanti di entrambe le correnti. In tale problema ci sono però ancora troppe ambiguità e molte incomprensioni tra coloro che ne disputano. A causa di ciò il problema in quanto tale dovrebbe essere più esattamente precisato prima di prendere posizione in questa controversia. Chi scrive ha cercato di fare questo altrove, in altre opere. Una più approfondita discussione del problema andrebbe oltre l'ambito di questo libro che è soltanto una rassegna dei tradizionali problemi della filosofia. In queste opere l'autore s'è con decisione opposto all'idealismo in tutte le sue forme e ha dato il suo modesto appoggio alla posizione realista.

Capitolo quarto

I PROBLEMI METAFISICI CHE NASCONO DALL'INDAGINE DELLA NATURA

1. Il problema della sostanza e della struttura del mondo

All'alba del pensiero europeo, nell'antica Grecia, le indagini metafisiche erano dedicate alla riflessione sulla natura. I primi metafisici erano in effetti chiamati "fisici" o, come sarebbero chiamati oggi, "naturalisti". Questi primi "naturalisti" si interessavano innanzi tutto a problemi molto generali e arrivavano alle loro conclusioni per via di una speculazione puramente intellettuale, e non grazie ad una laboriosa e dettagliata osservazione e indagine dei fatti. Fra i problemi affrontati, due erano in primo piano: il problema della costituzione della natura, cioè di quale sostanza essa sia fatta; e, in secondo luogo, il problema della sua struttura generale. Entrambi questi problemi, che sin dall'inizio avevano occupato il centro dell'interesse della filosofia in Grecia, si sono ripresentati lungo l'intera storia della filosofia e costituiscono uno dei principali assi della speculazione metafisica.

Nel porsi la domanda di quale sostanza la natura sia fatta, i primi filosofi avevano in mente la natura corporea. Nel successivo sviluppo storico l'attenzione dei filosofi si rivolse sia alla natura corporea, che ci è data attraverso l'esperienza esterna (sensoriale), come anche alla natura psichica, che ci è data nell'esperienza interna. Nella filosofia moderna il problema della sostanza prende la forma del problema se esistano sia sostanze mentali che corporali, o se non esista piuttosto un solo tipo di sostanza. In una parola, il problema della sostanza prende la forma del problema dell'anima e del corpo. I problemi originari che interessavano i filosofi che cercavano di pervenire a una più profonda comprensione di ciò che i corpi propriamente siano, di quale sia in ultima analisi la loro costituzione, fanno oggi parte della filosofia della natura, sulla quale hanno più da dire i fisici che i filosofi.

Il problema della struttura della natura si presenta, nella storia della filosofia, in due forme fondamentali. Una è il problema del determinismo e dell'indeterminismo, nel quale si tratta di sapere se ogni cosa in natura ha una causa; l'altra concerne il problema della teleologia e del meccanicismo, nel quale si affronta la questione se il mondo è o no ordinato in modo finalistico. Fra i problemi della struttura della natura possiamo menzionare inoltre i problemi della struttura spaziale e temporale del mondo, sui quali i fisici sono più competenti dei filosofi.

2. Il problema dell'anima e del corpo

Quali sostanze esistono in natura? Questo problema occupa un posto centrale nelle indagini metafisiche della filosofia moderna. Molte sono le questioni contenute in esso, ma innanzitutto ci dobbiamo domandare quale genere di sostanze esistano in natura. Le principali risposte possono essere catalogate sotto i nomi di dualismo, materialismo, spiritualismo e teorie dell'identità, cioè monismo.

Dualismo. Il dualismo è quella corrente la cui tesi principale è che esistono sia sostanze corporali che spirituali, cioè sia corpi che anime. Questa corrente è in armonia con i punti di vista spontanei di coloro che si formano all'interno della cultura cristiana. Per questa i corpi sono la base dei fenomeni fisici; i corpi si muovono, cambiano temperatura, cambiano di forma, possono condurre l'elettricità ecc., ma non pensano, non sentono, non soffrono e non hanno l'esperienza della gioia. Questi ultimi fenomeni, a noi noti dall'esperienza interna, richiedono per loro stessa essenza un substrato diverso dal corpo. Questo substrato è l'anima: è essa a pensare, sentire, aver gioia, soffrire ecc.

Dualismo moderato e dualismo radicale. Il dualismo si presenta nella storia della filosofia in due forme diverse: nella sua forma radicale è sostenuto, ad esempio, da Cartesio e Agostino; nella forma più moderata lo incontriamo, ad esempio, in Aristotele e Tommaso d'Aquino. Per Aristotele realmente e autonomamente esistono innanzi tutto i corpi, cioè essi sono in prima istanza le sostanze reali. In ogni corpo tuttavia Aristotele distingue due componenti: la materia e la forma. La materia è ciò di cui un corpo è fatto, e cioè la materia grezza che lo costituisce. La materia di un vaso di argilla è l'argilla con cui il vaso è fatto. Forma Aristotele chiama ciò che rende il corpo ciò che è e non qualcosa d'altro. Ad esempio, la forma di un vaso d'argilla è ciò grazie al quale quest'oggetto è un vaso e non qualcosa d'altro. Nell'esempio del vaso la forma è data dalla sua figura (6). Tuttavia non sempre è solo la figura

a costituire la forma di un oggetto dato, a decidere ciò che esso è, cioè questo e non altro. Per esempio, la forma di un albero di mele non è costituita dalla sua sola figura, ma anche da altre proprietà che sono attributi dell'albero di mele in quanto pianta: ad esempio, la sua capacità di assimilare un nutrimento inorganico, di crescere, di riprodursi e così via.

Anche l'uomo è fatto di materia e forma. La materia è costituita dagli elementi chimici di cui è fatto. La forma, d'altra parte, è il tutto grazie al quale questa massa di elementi chimici, che fanno parte della costituzione dell'uomo, costituisce un corpo vivente, che sente e pensa, e non è meramente un inerte mucchio di carne e ossa, insensibile e senza pensiero. La forma dell'uomo è pertanto ogni cosa che rende in generale l'uomo un organismo vivente e, pertanto, caratterizza sia l'uomo che le piante, anche esse viventi, ed è condiviso dall'uomo come anche dagli animali, per esempio la capacità sensitiva, la capacità di muoversi da un luogo all'altro e così via; è infine quella caratteristica tipica solo dell'uomo e che lo distingue dagli animali. E' questa, per Aristotele, la capacità di pensare, cioè la ragione. Ebbene Aristotele chiama la forma umana, fatta da tutte queste varie componenti, anima dell'uomo. L'uomo è un corpo animato, composto di materia e anima. Il corpo dell'uomo non è pertanto identico alla materia. La materia è ciò che possiamo distinguere solo per via d'astrazione come componente di un corpo umano animato. Analogamente, l'anima è solamente una componente astratta del corpo. Il corpo e l'anima non sono dunque entità che hanno lo stesso genere di esistenza. Il corpo è una sostanza capace di esistenza autonoma e non richiede alcun ulteriore substrato per la sua realizzazione. L'anima, invece, in quanto forma, cioè in quanto complesso di attributi umani essenziali, esiste allo stesso modo in cui esistono le proprietà, e dunque esiste solo grazie al corpo; l'esistenza dell'anima si fonda sul fatto che essa è un attributo del corpo.

In base alla dottrina di Aristotele, che in opposizione a Platone negava che la forma possa esistere senza materia, avrebbe costituito una sorta di incongruenza ammettere l'esistenza dell'anima separatamente dal corpo, e pertanto ammettere l'esistenza di un anima dopo la morte dell'uomo. Infatti, come potrebbe la forma, e cioè solo una proprietà essenziale, esistere senza ciò del quale essa è una proprietà? Nonostante ciò Aristotele accettò l'immortalità ma sostenne che solamente la parte razionale dell'anima umana non perisce con la morte del corpo. Questa tesi sull'immortalità dell'anima individuale fu attaccata dal filosofo arabo medievale Averroé. Per cui allo scopo di mantenerla Tommaso d'Aquino, che in sostanza aveva accettato la dottrina aristotelica, dovette introdurre alcune modifiche, pur conservando la concezione di Aristotele dell'anima come forma dell'uomo.

La versione radicale del dualismo, che noi troviamo in Sant'Agostino e in Cartesio, pone l'anima e i corpi sullo stesso piano, riconoscendo entrambi come entità autosussistenti, come sostanze che possono essere substrato delle proprietà, senza richiedere alcun ulteriore

substrato per la loro esistenza. Questa versione radicale del dualismo va incontro a difficoltà quando ci si vuol render conto della relazione tra anima e corpo, cioè di come sia possibile concepire l'uomo come entità unitaria una volta che è composto di due differenti ma autosussistenti entità. Questa forma di dualismo corrisponde a una visione spontanea molto diffusa nella vita di ogni giorno.

Il monismo e le sue varietà. Dalla critica di questo modo diffuso di intendere il dualismo nascono varie dottrine metafisiche monistiche, dottrine che accettano un solo ($\mu\cdot\phi$, monos=uno) genere di sostanza; a queste appartengono il materialismo, lo spiritualismo e la teoria dell'identità.

Il materialismo. La tesi del materialismo, nella sua classica formulazione, consiste nel sostenere che *esistono soltanto sostanze materiali*, cioè: *solo i corpi sono sostanze*. Le sostanze spirituali sono, per i materialisti, delle pure illusioni. Ci sono diverse varietà di materialismo.

Il materialismo meccanicistico. Il cosiddetto *materialismo meccanicistico* non solo nega che le sostanze spirituali esistano ma anche riduce ogni fenomeno mentale (pensieri, sentimenti e così via) a processi fisici e cioè a processi fisiologici che hanno luogo nel cervello, ritenendoli addirittura corpi secreti dal cervello. (Il cervello secerne pensieri allo stesso modo di come il fegato secerne la bile). Tra i rappresentanti del materialismo possiamo annoverare, tra gli altri, il filosofo francese del diciottesimo secolo Cabanis, e i filosofi tedeschi del diciannovesimo secolo Vogt, Büchner ed altri.

Il materialismo dialettico. Un'altra variante del materialismo non identifica i fenomeni psichici con i processi fisiologici del cervello, ma riconosce loro certe peculiarità. Tuttavia, i sostenitori di tale corrente ritengono che il corpo, e non altre sostanze spirituali da questo differenti, sia il substrato grazie al quale possono avvenire i fenomeni psichici. E' il corpo dell'uomo, e non una qualche anima da lui diversa, ad aver esperienza della gioia e della pazzia, a pensare e riflettere e così via. Questa è la posizione sviluppata dal *materialismo dialettico*, i cui creatori furono Engels e Marx. Il materialismo dialettico sostiene che la materia, nel corso del suo sviluppo storico, ha cambiato aspetto, essendosi col tempo arricchita in alcune sue parti di sempre nuove qualità irriducibili alle qualità originalmente possedute. La originaria morta materia, nella quale avevano luogo solo processi fisico-chimici, ad un tratto ha guadagnato in certe sue parti, dove questi processi hanno raggiunto un alto livello di

complessità, una nuova qualità irriducibile alle qualità fisico-chimiche - la qualità che chiamiamo vita. Si sono così originati i primi organismi. In seguito, nel corso dell'ulteriore sviluppo della materia vivente, i processi fisico-chimici e quelli biologici che avevano luogo in essa raggiunsero un sufficiente alto livello di evoluzione e di nuovo apparve una nuova qualità. La materia è pervenuta alla coscienza ed in essa si è sviluppata la vita psichica. La vita psichica, tuttavia, non è riducibile né ai processi fisico-chimici, né a quelli biologici, ma è qualcosa del tutto differente da essi, benché ne dipenda e ne sia condizionata. Questa conquista di sempre nuove qualità da parte della materia nel corso del suo sviluppo, che non sono riducibili a pura combinazione di qualità già possedute, avviene - per i materialisti dialettici - bruscamente, grazie ad un salto improvviso e non mediante una lenta evoluzione.

La varietà di materialismo sopra presentata prende il nome di materialismo dialettico perché i suoi creatori hanno in esso legato insieme materialismo e dialettica. Come abbiamo già detto nel discutere la filosofia di Hegel, il creatore del materialismo dialettico, Karl Marx, pensava che l'esperienza confermasse la concezione che la natura sia governata dalle leggi della dialettica, alle quali Hegel era arrivato in modo puramente speculativo. Questo spinse Marx ad adottare il punto di vista dialettico nell'indagine della natura e della vita sociale degli uomini. Questo punto di vista dialettico esige che si analizzi la natura, nel suo processo di divenire e sviluppo, in maniera opposta a quella portata avanti dal cosiddetto punto di vista "metafisico", che considera la natura in modo statico, come qualcosa di definitivo e immutabile. (I materialisti dialettici usano il termine "metafisica" e "metafisico" in modo diverso da altri). Esso esige inoltre che noi, quando analizziamo i fenomeni particolari, non dobbiamo isolarli dagli altri fenomeni, ma considerare tutte le possibili relazioni che il fenomeno investigato ha con altri fenomeni ed in particolare dobbiamo tener presente tutti i legami di dipendenza causale. Questo modo di investigare la natura porta - per i materialisti dialettici - alla conclusione che questa è retta da leggi cui essi danno il nome di leggi della dialettica. Tra le quattro leggi della dialettica più comunemente menzionate le più importanti sono: la legge della trasformazione dei cambiamenti quantitativi in qualitativi e la legge dell'unità e lotta degli opposti.

La legge della trasformazione della quantità in qualità afferma che i processi di sviluppo che avvengono in natura (inclusi quelli che riguardano le società umane) hanno luogo nel modo seguente: i cambiamenti quantitativi (cioè cambiamenti concernenti solo l'intensità delle caratteristiche misurabili di un oggetto, come per esempio la temperatura, il peso, la lunghezza, mentre le sue qualità non misurabili, come la durezza, il sesso ecc., rimangono le stesse) dopo aver conseguito un sufficiente alto grado si trasformano improvvisamente (come in un salto) in cambiamenti qualitativi (cioè tali che l'intensità delle caratteristiche misurabili non cambia più ma una certa qualità non misurabile è rimpiazzata da un'altra). Come esempio della

trasformazione della quantità in qualità è possibile portare il congelamento dell'acqua. Portando l'acqua alla temperatura, diciamo, di 20° C, per effetto della perdita di calore essa perde la sua temperatura soltanto gradualmente, cioè conosce solo un cambiamento quantitativo. Tuttavia, nel momento in cui l'acqua fredda raggiunge la temperatura di 0°, un'ulteriore perdita di calore non causa alcuna ulteriore caduta della temperatura ed invece di un mutamento puramente quantitativo ne avviene uno qualitativo: l'acqua passa dallo stato liquido a quello solido. Nella formulazione di questa legge si sottolinea il fatto che la trasformazione da quantitativo in qualitativo occorre improvvisamente e non gradualmente. Questi cambiamenti qualitativi sono chiamati "salti dialettici". I dialettici sottolineano che nei processi che avvengono in natura hanno luogo cambiamenti vasti e importanti, come sono quelli qualitativi, attraverso dei salti, in modo rivoluzionario e non evolutivo. In modo rivoluzionario e non evolutivo avvengono anche i grandi cambiamenti nella struttura delle società umane, benché questi cambiamenti qualitativi rivoluzionari siano preparati da una lunga sequenza di cambiamenti quantitativi che si svolgono in modo evolutivo, graduale.

La seconda delle leggi della dialettica, la legge dell'unità e del conflitto degli opposti, concerne la dinamica dei processi di sviluppo della natura (e della società umana). Essa afferma che in ogni processo coesistono sempre forze in lotta tra loro. A ciascuna di queste forze corrisponde uno stato che è l'opposto dello stato cui corrisponde la seconda forza. In tal modo, in ogni fase del processo coesistono stati opposti, che sono come in lotta l'un con l'altro. Dalla lotta di questi opposti emerge un certo nuovo stato differente da entrambe le forze in lotta. Ma anche questo nuovo stato non permane definitivamente e le forze che lo sostengono divengono di nuovo forze che si contrappongono; ha luogo una nuova lotta di opposti e così via all'infinito. La legge dell'unità e del conflitto degli opposti corrisponde alla legge hegeliana dei "tre stadi": tesi, antitesi e sintesi. Ad esempio, consideriamo un corpo che è in stato di quiete e sul quale comincia ad agire una forza. Sotto l'influenza di questa forza il corpo acquista una certa accelerazione e la sua velocità, originariamente uguale a zero, gradualmente cresce. Al crescere della sua velocità aumenta la resistenza dell'attrito e dell'aria, contrastando la forza che causa il movimento. Questa lotta di forze, fra la forza che causa il movimento e gli attriti che cercano di fermarlo, porta infine, quando forza ed attrito divengono uguali, alla trasformazione del movimento che prima era accelerato in movimento costante. Dalla lotta tra queste forze, una delle quali corrisponde al movimento accelerato e l'altra alla quiete, emerge come loro sintesi il movimento costante.

In questa legge - a parte la corretta osservazione che in ogni processo vi è una lotta tra forze che si contrappongono - v'è la concezione che in ogni processo di tal tipo coesistono stati tra loro contrari o addirittura contraddittori. In relazione a ciò da parte dei seguaci della dialettica

ci si pone in contrapposizione a certe leggi della logica formale e in particolare alla cosiddetta legge di contraddizione. I seguaci del materialismo dialettico pensano, cioè, che ogni cambiamento, e dunque ogni moto, implichi una contraddizione. Per giustificare questa opinione si richiamano, tra l'altro, agli argomenti dell'antica scuola filosofica degli eleati, i quali hanno cercato di dimostrare che il cambiamento e il moto sono impossibili perché la sola supposizione che qualcosa si muove, porta alla sua negazione e pertanto a una contraddizione. Ad esempio, uno di questi filosofi, Zenone di Elea, ragionava nel modo seguente: se una freccia lanciata da un arco si muovesse, allora ad ogni momento del suo volo essa sarebbe in un qualche ben preciso luogo e perciò, ad ogni momento del suo volo, essa dovrebbe essere in quiete in questo posto; ma se ad ogni momento del suo volo essa è in quiete allora dovrebbe esser ferma per tutto il suo volo. Dunque, la supposizione che una freccia lanciata da un arco si muove porta alla propria negazione e pertanto ad una contraddizione. Questo ragionamento indusse i filosofi eleatici a pensare che il movimento in realtà non esiste. Visto però che la testimonianza dei sensi è a favore della tesi che il movimento esiste, gli eleatici giunsero alla conclusione che i sensi ci ingannano e che l'esperienza non è una fonte attendibile di conoscenza. Questa fu la strada che portò dall'eleatismo all'apriorismo estremo seguito da Platone e da altri antichi filosofi. I materialisti dialettici sono però empiristi e considerano l'esperienza come il criterio di verità in ultima istanza. Essi dunque trassero dalle argomentazioni di Zenone una conclusione differente. Concordano con Zenone che il movimento implica una contraddizione (cioè, che il supporre che qualcosa si muove porta ad una contraddizione), ma non ne accettano la conclusione, cioè che il moto - in quanto di per sé contraddittorio - non esiste. In quanto empiristi, i materialisti dialettici riconoscono la realtà del moto, visto che l'esperienza inequivocabilmente lo testimonia. Essi sostengono, pertanto, sia che il moto esiste, sia che esso implica una contraddizione. Ciò li portò alla conclusione che la contraddizione esiste e che dunque il principio di contraddizione, che costituisce uno dei canoni fondamentali della logica formale, proibente ogni contraddizione, è falso (7).

I rappresentanti del materialismo dialettico nel formulare le loro concezioni hanno evitato di usare il termine scolastico "sostanza" e non hanno espresso la loro tesi materialista con le parole: "esistono solo sostanze corporee". Hanno preferito dare al loro materialismo piuttosto la forma di un asserto esprimente la tesi che la materia è prioritaria rispetto allo spirito. Ciò significa, innanzi tutto, che la materia esiste prima dell'anima (cioè della vita psichica), emersa solo in seguito, in uno stadio dello sviluppo della materia molto avanzato; pertanto la materia non deriva dallo spirito ma piuttosto è lo spirito a derivare dalla materia. Nel sottolineare la priorità cronologica e genetica della materia sullo spirito, i materialisti dialettici pensano che a questa concezione conducono i risultati delle indagini delle scienze naturali, mentre l'opinione

opposta, che attribuisce allo spirito la priorità, poggia su credenze religiose che accettano la creazione del mondo da parte di un Dio che sta al di fuori del mondo materiale.

Ma i materialisti si oppongono non soltanto a coloro i quali, accettando i corpi come oggetti pienamente reali, li considerano però opera dello spirito divino, e pertanto come esseri in quanto tali dipendenti dallo spirito allo stesso modo di come l'effetto dipende dalla sua causa o il prodotto dal suo produttore. Nel sostenere l'indipendenza della materia dallo spirito, i materialisti si oppongono anche a quella forma di dipendenza della materia dallo spirito sostenuta dagli idealisti, i quali, privando la materia di una piena realtà, la considerano un particolare tipo di finzione, un oggetto puramente intenzionale, la cui esistenza si fonda solo sul fatto che qualcuno in un certo qual modo pensa ad essa .

Il materialismo in lotta con l'idealismo. Il materialismo pertanto conduce la sua battaglia su due fronti: primo, egli lotta contro ogni tipo di idealismo e pertanto sia contro l'idealismo soggettivo, che considera la materia come un complesso di impressioni o solo come una costruzione dell'intelletto conoscente, sia contro l'idealismo oggettivo, che considera l'intera natura, sia materiale che psichica, solo come un correlato del mondo delle entità logiche, cioè dello spirito oggettivo. I materialisti con forza si tengono fermi alla posizione realista e spesso presentano la tesi realista come elemento distintivo e fondamentale della loro dottrina. Così facendo non si comportano conseguentemente, in quanto la posizione realista non necessariamente implica la tesi materialistica come propria conseguenza. Il realismo attribuisce sì piena realtà alla natura, ma non solo alla natura materiale, bensì anche alle sostanze psichiche, cioè allo spirito. Il realismo è compatibile sia con il materialismo che con il dualismo.

Basandosi sul realismo il materialismo apre un secondo fronte di battaglia nel quale l'avversario è il dualismo, il quale condivide anche una posizione realistica.

Il materialismo in lotta con il dualismo. La controversia tra materialismo e dualismo è una disputa sull'esistenza dello spirito, concepito come sostanza avente eguale status dei corpi, ma da essi differente. L'avversario più genuino del materialismo è allora il dualismo radicale, così come è stato rappresentato da Sant'Agostino o Cartesio. Tra il dualismo moderato, rappresentato da Aristotele, e il materialismo moderato, ad esempio quello dei materialisti dialettici, il contrasto è meno acuto.

Nella storia della filosofia i materialisti hanno assunto la veste di attaccanti, mentre i dualisti hanno difeso la posizione che prevaleva prima che la controversia nascesse. L'attacco dei materialisti consiste innanzitutto nel dimostrare che l'accettazione dell'esistenza dell'anima, concepita come una sostanza pensante (in generale, come coscienza) differente dal corpo, è

priva di ogni base razionale. Quale può essere - domandano i materialisti - il fondamento che potrebbe provare su base razionale qualsivoglia tesi esistenziale, cioè qualsivoglia tesi sostenente che tale e tale cosa realmente esiste? Solo in base all'esperienza possiamo sostenere l'esistenza, e cioè l'esistenza reale di qualcosa. L'esperienza, sia essa diretta o indiretta, ci autorizza ad accettare che una data cosa esiste. L'esperienza ci autorizza direttamente ad affermare che questa cosa esiste quando la vediamo, la sentiamo, la tocchiamo o, in generale, la percepiamo in qualche modo; indirettamente, quando essa non è di fatto percepita ma la sua esistenza segue da certi fatti direttamente percepiti o quando la sua esistenza deve essere accettata per spiegare certi fatti osservati.

Ebbene - sostengono i materialisti - né l'esperienza diretta né quella indiretta giustifica l'esistenza dell'anima, se con anima vogliamo intendere una sostanza che si differenzia dal corpo. L'esperienza diretta non ne giustifica l'esistenza in quanto nessuno ha mai sentito, visto, o in generale percepito lo spirito. Neanche l'esperienza indiretta ne giustifica l'esistenza in quanto l'esistenza dell'anima non segue da alcun fatto di esperienza, né l'ipotesi della sua esistenza è necessaria per i fatti attestati dall'osservazione diretta. A causa di ciò, la dottrina che assume l'esistenza di sostanze pensanti differenti dal corpo è del tutto priva di base. Questa dottrina è - così dicono i materialisti - la sopravvivenza dello stadio primitivo di sviluppo dell'intelligenza umana durante il quale, ogni qualvolta si osservava in determinati oggetti dei fenomeni di tipo inconsueto, si postulava una qualche sostanza la cui azione dava luogo ad essi. Il fenomeno del calore portò i primi pensatori naturalisti ad assumere che i corpi, nei quali esso si riscontra, contengono una sostanza peculiare differente dai corpi stessi, chiamata fluido calorico; i fenomeni elettrici furono imputati a qualche sostanza elettrica che era supposta causarli; i fenomeni biologici furono considerati come la manifestazione dell'attività di una sostanza che venne chiamata *anima vegetativa* o *spiritus animalis*. Ebbene la strada che porta all'ipotesi dell'anima è molto simile. Si osserva che certi corpi hanno una vita psichica e si crede che ciò basti per assumere che in essi sia presente un qualche fluido psichico da loro diverso e che viene chiamato anima. La scienza contemporanea ha rotto con questo modo di pensare. Il mero fatto della comparsa di un fenomeno elettrico in certi corpi non è una ragione sufficiente, oggi, per assumere che una qualche sostanza, chiamata elettricità, risieda in questi corpi. Noi di fatto accettiamo, oggi, che esistono gli elettroni, che sono solo cariche elettriche non forniti di alcuna materia; ma assumiamo la loro esistenza in quanto sono stati osservati certi fenomeni (ad esempio i raggi catodici), il cui svolgimento è tale che per essere spiegato dobbiamo assumere l'ipotesi dell'esistenza degli elettroni. Invece non crediamo nell'esistenza del fluido calorico o nell'esistenza del fluido magnetico in quanto né qualcuno li ha mai percepiti né nell'esperienza troviamo fenomeni la cui spiegazione richiederebbe l'accettazione dell'ipotesi

della loro esistenza.

A questo attacco dei materialisti i difensori dell'anima replicano che è vero che l'anima non è stata sentita, sperimentata, vista né in generale sensibilmente percepita da nessuno, ma la percezione sensoriale non è mica il solo genere di esperienza immediata. Accanto all'esperienza sensoriale esiste l'esperienza interna, che mi assicura che io penso, desidero, sono felice o infelice. E' appunto da questa esperienza che io traggio la certezza che esiste un'entità che pensa e vuole e pertanto una essenza spirituale, non corporea. La testimonianza dell'esperienza interna è, in effetti, di gran lunga più certa di quanto non sia la testimonianza dei sensi. L'esistenza dei corpi, che io accetto sulla base della testimonianza dei sensi, può essere messa in dubbio in quanto può essere sollevata l'obiezione che essa può essere stata solo il frutto di un sogno, che i miei sensi avrebbero potuto ingannarmi e che l'intero mondo sensoriale è soltanto un miraggio. Ma tale obiezione non può sminuire minimamente la certezza dell'esperienza interna che mi dice che io penso, percepisco e dunque esisto come essenza pensante. Assumiamo che io erri e mi inganni nel credere nel mondo dei corpi; che io sia in errore anche in molte altre cose. Però appunto in quanto mi inganno devo esistere come essenza pensante, giacché ingannarsi significa pensare non conformemente alla verità. L'esistenza dell'anima dunque - così si esprimono i suoi difensori - è fondata sulla testimonianza dell'esperienza molto più di quanto non lo sia l'esistenza dei corpi.

Questa difesa dell'anima non mina ancora le certezze dei materialisti. Essi domandano: di cosa questa esperienza interna mi dà testimonianza? Del fatto che desidero, penso e sono felice o triste ecc. Essa mi informa dunque che avvengono dentro di me i fenomeni del pensare, del desiderare, dell'avere gioia, del soffrire; in breve, che accadono in me certi fenomeni psichici. Essa mi dice che esisto come essenza che pensa, che vuole e così via. Ma nessun materialista nega ciò. Tuttavia dall'esistenza di un'essenza pensante segue che esistono delle essenze spirituali, cioè delle anime? La risposta a questa domanda dipende dalla definizione del termine "anima". Se "anima" significa soltanto "essenza pensante" allora, ovviamente, l'esperienza interna ci dice che l'anima esiste. Se tuttavia "anima" deve significare "essenza pensante differente dal corpo", allora dal fatto che ci sono delle essenze pensanti non segue che esistano delle anime differenti dai corpi. Per provare l'esistenza di anime concepite come sostanze pensanti differenti dai corpi non è sufficiente mostrare che esistono delle sostanze pensanti, ma si deve anche dimostrare che esse non sono corpi; si deve dimostrare che non è il nostro corpo a pensare, volere, essere felice o triste.

Anzi - dicono i materialisti - vi sono indizi molto seri per pensare in modo completamente diverso. E' ben noto, dalla vita di ogni giorno, e particolarmente dall'osservazione degli stati patologici, come molti fenomeni psichici dipendano dal nostro corpo. Un danno al cervello porta

alla sparizione di interi domini della vita psichica; operazioni chirurgiche al cervello causano un completo cambiamento nella personalità di un uomo; la nostra vita mentale è anche provvisoriamente affetta dall'alcool, dalla caffeina, dal funzionamento di ghiandole endocrine e così via. Questa così stretta dipendenza dei fenomeni mentali dal corpo rende altamente probabile che è proprio il corpo, e non un'anima distinta da esso, a pensare, volere, essere felice o triste e così via. Anche ad ammettere che questo potente apparato di argomenti, mostrandoci la dipendenza della vita mentale dal corpo, non prova, al di là di ogni dubbio, che il substrato dei fenomeni mentali sia il corpo, in ogni caso i difensori dell'anima non possono appellarsi a nessuna argomentazione di simile forza per giustificare la tesi opposta, così essenziale per loro, che sia non il corpo ma qualcosa distinto da esso a pensare, volere e così via.

Di che genere di argomentazioni avrebbero bisogno per portare avanti questa convinzione? Dovrebbero esibire qualcosa che abbia vita psichica ma non sia legata a nessun corpo e far ciò o facendo vedere qualcosa del genere nell'esperienza oppure provare in qualche altro modo che qualcosa di tal genere esiste. L'esistenza degli elettroni fu messa in dubbio fino a quando nel fenomeno dei raggi catodici non ci si è imbattuti in qualcosa che aveva delle proprietà elettriche (che consistevano nel fatto che i raggi catodici si piegavano in un campo elettrico e magnetico nella direzione in cui scorrevano le correnti elettriche negative) e non poteva essere identificato con alcun corpo chimico. Per dimostrare direttamente l'esistenza di essenze pensanti, che non sono corpi, è necessario che nell'esperienza interna o esterna ci imbattiamo in un'anima sfornita di corpo così come nel caso dei raggi catodici abbiamo riscontrato una "elettricità" priva di materia. Ma nell'esperienza esterna, cioè sensoriale, possono essere dati solo corpi e fenomeni corporei. L'esperienza esterna, per sua stessa natura, non rivelerà mai un'anima priva di corpo, a dispetto di tutti i tentativi fatti in merito dagli spiritisti. Per riscontrare nell'esperienza interna un'anima libera dal corpo dovremmo aspettare nel migliore dei casi fino alla nostra morte e questa procedura è se non altro non praticabile per i viventi. Rimane dunque solo la strada indiretta: provare l'esistenza di essenze ad un tempo pensanti e prive di corpo. Potrebbe questa prova consistere nel dimostrare che la vita psichica continua dopo la morte dell'uomo, e perciò che l'anima è immortale; o anche nel dimostrare l'esistenza di altri esseri pensanti ma privi di corpi, ad esempio angeli, demoni ecc. Tali prove sono state cercate dai teologi, dai filosofi e anche dagli spiritisti, ma fino a ora, secondo i materialisti, non può essere trovata alcuna prova convincente di questo tipo.

Pertanto, concludono i materialisti, la tesi dell'esistenza di anime concepite come essenze pensanti e diverse dai corpi, rimane ancora, nonostante gli appelli all'esperienza interna, senza alcun fondamento. Invece, per quanto riguarda le essenze pensanti conosciute

nell'esperienza interna, il fatto che la vita psichica dipenda dal corpo dell'uomo, suggerisce con forza, benché non in modo decisivo, che ciò che in noi pensa, sente e vuole è il nostro proprio corpo.

Questa replica dei materialisti non soddisfa tuttavia i difensori dell'anima. Essi ritengono, nonostante tutto, di essere in grado di dimostrare che non è il nostro corpo, né alcun altro organo fisico, a pensare, sentire e volere e che perciò ciò che pensa non è il corpo. In primo luogo i difensori dell'anima sottolineano che i processi psichici, per loro natura, non sono qualcosa a cui può ascriversi alcuna collocazione spaziale. Non ha senso dire che i miei pensieri sono, ad esempio, nella mia testa. Ciò porterebbe ad assurde conseguenze come, ad esempio, che se la mia testa è scossa, i miei pensieri si scuotono insieme ad essa, o che quando la mia testa è ad un metro distante dalla tua allora i miei pensieri sono distanti un metro dai tuoi. Chiunque attribuisce una posizione nello spazio ai pensieri e ai fenomeni psichici in generale - e ciò fanno coloro che sostengono che è il nostro corpo a pensare - trasforma i fenomeni mentali in fenomeni fisici. La localizzazione nello spazio è una caratteristica dei fenomeni fisici; è invece peculiare ai fenomeni psichici il fatto di non esistere nello spazio.

A tali argomenti i materialisti potrebbero replicare che essi non sono per nulla inclini a definire i fenomeni fisici come fenomeni localizzati nello spazio. Tuttavia chi desidera definire i fenomeni fisici in questo modo può ben farlo e dal fatto che i fenomeni mentali avvengono nel mio cervello segue che, in base a questo approccio ai fenomeni fisici, i fenomeni psichici sono un certo genere di fenomeni fisici. Il materialismo dialettico tuttavia insisterà nel dire che essi sono fenomeni di un genere peculiare, differenti sia da tutti i fenomeni descritti dalla fisica e dalla chimica, come anche da tutti i fenomeni descritti dalle scienze biologiche. La stessa tesi che i miei pensieri hanno luogo nella mia testa non sembra ai materialisti qualcosa di assurdo.

Vi è ancora un secondo argomento portato avanti dai difensori dell'anima. La mia anima, dicono, è la stessa cosa dell'io che pensa, cioè è il mio stesso io. Ora io sono del tutto consapevole che il mio io è qualcosa di singolo e semplice, qualcosa che non è composto di parti. Possiedo, come soggetto delle mie esperienze psichiche, varie caratteristiche: sono saggio o stupido, nobile o non nobile, fermo o incostante, appassionato o freddo ma non possiedo alcuna parte o frammento. Il mio corpo è tuttavia composto di parti. Pertanto io, in quanto soggetto dei miei pensieri, sono qualcosa di distinto dal mio corpo. I materialisti non hanno difficoltà nel criticare questo argomento. Esso incorre, secondo loro, in una *petitio principii* in quanto assume sin dall'inizio che questo io che pensa è qualcosa di differente dal mio corpo. Solo se facciamo questa assunzione sin dall'inizio possiamo sostenere che l'io, in quanto soggetto dei pensieri, non ha parti. E del resto il materialista non deve necessariamente sostenere che a pensare è il mio corpo nella sua interezza, né che è il mio intero cervello.

Tuttavia i corpi sono, come si sa, fatti di parti che non contengono ulteriori parti; tempo fa gli atomi chimici erano considerati le parti ultime dei corpi, mentre oggi sono considerati come loro costituenti elementari gli elettroni, i nucleoni ecc. Non sarebbe contraddittorio, per la tesi materialista, assumere che ciò che in me pensa è qualche particella elementare di materia che è una componente del mio corpo. In questo caso il soggetto del mio pensiero, benché sia qualcosa di materiale, non possiederebbe parti.

Questo è pertanto il secondo fronte di battaglia del materialismo, dove l'avversario è il dualismo che difende l'anima sostanziale. Qual è l'andamento di questa controversia? Innanzitutto i difensori dell'anima avanzano argomenti per provare l'esistenza di anime come sostanze distinte dai corpi e i materialisti rifiutano questi argomenti cercando di dimostrare che la tesi che accetta l'esistenza di un'anima distinta dai corpi è infondata. Ricordiamo però che chi ha dimostrato infondata la tesi dell'avversario, non con ciò ha provato la propria.

Tuttavia i difensori dell'anima non ritengono di aver perso la causa, ma conducono ulteriormente la disputa adottando il metodo impiegato con successo dai materialisti; cioè, invece di difendere la loro tesi, attaccano la tesi del loro avversario. Usano come arma principale di questo attacco i risultati della fisica contemporanea. Alla luce delle più recenti teorie fisiche, sostengono gli oppositori del materialismo, è chiaro che il concetto di materia, cioè di corpo, che è finora stato tanto chiaro, comincia a perdere la sua determinatezza. I confini tra materia ed energia sono diventati confusi. La materia è stata concepita finora come una sorta di sostanza, una specie di cosa. L'energia, invece, viene concepita non come una sostanza, ma come un certo stato nel quale può trovarsi la sostanza. Al tempo stesso la fisica d'oggi cancella i confini tra energia e materia. L'energia è per le teorie contemporanee qualcosa che possiede una massa, e dunque un attributo finora ritenuto caratteristico della materia. La capacità di compiere una certa quantità di lavoro costituisce lo stato dei corpi che è chiamato energia. La fisica odierna afferma che un corpo può trasformare la propria massa in lavoro e che quindi la massa di un corpo è anche capacità di effettuare un lavoro, e dunque è energia. In tal modo materia ed energia sono facce diverse di una e medesima cosa: la materia può essere trasformata in energia e viceversa. La materia perde dunque il suo carattere di sostanza, cioè di cosa.

E inoltre, essi dicono, se vogliamo approfondire ciò che un dato corpo è nella sua essenza, cerchiamo di trovare quali sono le sue ultime componenti. Ora elettroni, nucleoni e simili entità, che devono costituire le componenti ultime dei corpi che ci sono dati nell'esperienza, divengono, nelle teorie della fisica contemporanea, qualcosa del tutto dissimile da ciò che abbiamo ritenuto fossero i corpi. Non ci è più permesso immaginare ancora gli elettroni ecc. come piccoli corpuscoli, come una versione in miniatura di qualcosa che può

essere visto o toccato. A dire il vero i fisici parlano di dimensione spaziale degli elettroni, dei protoni, dei neutroni, e così via, ma queste espressioni hanno solo un senso figurato. A volte i fisici dicono che desiderano rendersi conto dell'andamento di certi esperimenti su elettroni, protoni, neutroni ecc. concepiti come "corpuscoli", cioè come minuscole masse, ma quando si tratta di spiegare l'andamento di esperimenti di un altro genere i fisici non considerano gli elettroni ecc. come minuscole masse, ma parlano di essi come se fossero onde o insieme di onde. Queste onde, tuttavia, non hanno alcun sostrato sostanziale, non sono dunque onde di un qualche tipo di "etere" o di una qualche cosa che possa essere trattato come una cosa determinata. Ogni elongazione di tali onde in un certo spazio è solamente la misura della probabilità che in questo spazio, ad un dato tempo, potrà occorrere tale e tal altro fenomeno, come ad esempio la fosforescenza di uno schermo, l'oscurarsi di una lastra fotografica e così via. In tal modo gli elettroni e i loro microcosmici compagni sono interamente dissolti in astrazioni. Raggiungiamo il sommo dell'astrazione quando sentiamo la risposta dei fisici alla domanda di che cosa siano propriamente questi elettroni e i loro compagni, che i fisici considerano particelle in relazione a certi esperimenti e onde in relazione ad altri. La risposta è che i fisici sanno sugli elettroni solo che in certi esperimenti essi si comportano come particelle, e perciò come minuscole masse, e in altri esperimenti si comportano come onde; ciò che essi siano "in sé", cioè indipendentemente da ogni esperimento e osservazione, i fisici non solo non lo sanno ma considerano la questione sterile, cioè tale che la sua stessa formulazione esclude la possibilità di dare una risposta. Domandare che cosa è un elettrone quando non lo osserviamo è, per i fisici, altrettanto irragionevole che domandare cosa è un qualcosa su cui in generale non si fa alcuna indagine.

Ebbene i difensori dell'anima ritengono che queste argomentazioni dei fisici vanno a loro vantaggio. Le più recenti teorie fisiche li autorizzano ad sostenere che la materia è stata smaterializzata, che è stata dissolta in un'astrazione. La fisica contemporanea, per loro, ha dimostrato che la materia grossolana, a noi nota in forma di corpi che cadono sotto i nostri sensi, è solo un'illusione. La fisica ha dimostrato che questa materia grossolana è solo una forma nella quale appaiono complessi di entità microscopiche: elettroni e positroni, nucleoni, mesoni e neutrini. Questi tuttavia non sono cose reali, ma entità astratte e come tali non appartengono al mondo reale. Le sole entità reali a rimanere sono le anime, in quanto esse soltanto sono componenti non ulteriormente riducibili del mondo che ci è dato nell'esperienza, cioè della natura.

E' opportuno osservare che i difensori dell'anima che scelgono tale difesa abbandonano la posizione dualistica e adottano un punto di vista monistico, in quanto riconoscono soltanto le sostanze spirituali. Il dualismo, infatti, ritiene sia i corpi che le anime come componenti reali e

sostanziali della natura. Nondimeno bisogna innanzi tutto dire che le argomentazioni prima delineate, e che portano all'eliminazione dei corpi dal mondo dell'entità reali, non reggono ad un esame critico. Infatti, dal fatto che la fisica contemporanea abbandoni i modelli visuali delle particelle elementari dei corpi e li caratterizzi solo astrattamente, non segue, in fin dei conti, che queste componenti non siano qualcosa di reale, cioè esistente in un certo posto e in un certo tempo. A maggior ragione non segue da ciò che la "materia grossolana", i cosiddetti corpi accessibili alla nostra percezione, sia solo una illusione. Nessun fisico potrebbe negare la reale esistenza dei corpi che ci vengono dati dall'esperienza; infatti l'intera conoscenza fisica è basata su osservazioni ed esperimenti che riguardano appunto questi corpi. I risultati delle indagini dei fisici possono al più portarci a correggere il nostro concetto di materia, formatosi in base all'esperienza comune, e non grazie ad una scrupolosa ricerca che approfondisse l'esperienza. Il materialismo non è per nulla legato a questo concetto originario di materia. Ciò è stato sottolineato all'inizio del ventesimo secolo da uno dei principali rappresentanti del materialismo dialettico, Włodzimierz Iljic Lenin, il quale sostenne che è appunto compito di tali scrupolose indagini fatte dalla fisica rispondere alla domanda su ciò che sono in sostanza le cose facenti parte del mondo dei corpi che ci è dato nell'esperienza sensoriale. Il materialismo, per Lenin, porta solo ad affermare che questo mondo esiste realmente e non è solo un prodotto dell'intelletto o un complesso di impressioni. Il materialismo, in questa sua formulazione, è fondamentalmente diretto contro l'idealismo, che nega al mondo dei corpi una esistenza indipendente dal nostro intelletto, e non contro il dualismo che appunto riconosce l'esistenza dei corpi richiedendo solo il medesimo riconoscimento per le anime intese come sostanze differenti dai corpi.

Il tratto caratteristico generale del materialismo. Il materialismo ha innanzitutto un orientamento anti-irrazionalistico. Ciò significa che esso non vuole accettare tesi che non siano state giustificate in un modo tale da esser ritenuto soddisfacente nelle scienze particolari. Da ciò deriva il suo atteggiamento negativo verso la religione basata sulla cosiddetta rivelazione, verso le superstizioni sacralizzate dalla tradizione e non comprovate da alcuna genuina argomentazione, verso tutte le convinzioni che nascono più dai nostri desideri che da sane indagini ed argomentazioni. In secondo luogo, il punto di vista materialista è chiaramente realistico; esso considera il mondo che ci è dato nell'esperienza come la vera realtà e non come un fantasma puramente fenomenico che nasconde un'altra realtà in sé inaccessibile alla conoscenza razionale. Da queste due premesse segue la convinzione materialista che un quadro definitivo del mondo deve essere cercato nei risultati delle scrupolose indagini condotte dalle scienze naturali, che beneficiano del potente arsenale della matematica. Ciò significa che

la natura che le scienze naturali ci fa conoscere è per i materialisti non soltanto la vera realtà, ma la sola realtà. Al di là della natura non v'è un mondo di cose in sé, del quale vorrebbe convincerci l'idealismo, e non vi è, oltre alla natura, alcun mondo soprannaturale, come aspira ad insegnarci la religione appellandosi alla rivelazione, come ci dicono le superstizioni tradizionali, che sono soltanto dettate dai nostri desideri e dai bisogni dei nostri cuori, che fanno appello alle nostre premonizioni e sentimenti, ma che non hanno alcun sostegno da parte della sobria ragione. Questo è il contenuto di fondo della dottrina materialista. In questo quadro la controversia sull'anima - che occupa tanto vasto spazio nella storia del materialismo - è solo un aspetto che di per sé non sarebbe tanto importante. Il problema se ciò che pensa è il corpo, cioè se ciò che pensa ha oppure no proprietà spaziali e inerziali, è di per sé un problema di non grande importanza e difficile da risolvere con metodi scientifici. Questa controversia ha tuttavia giocato un importante ruolo nella storia del materialismo in quanto, innanzitutto, gli oppositori del materialismo fanno in merito ricorso ad argomentazioni idealistiche e, in secondo luogo, perché coloro che credono in un mondo soprannaturale fanno dell'anima quella componente della natura che dovrebbe costituire l'anello di giunzione col mondo soprannaturale, vera patria dell'anima che soltanto temporaneamente abita sulla terra.

Il materialismo, non riconoscendo il mondo soprannaturale, deve lottare contro questa concezione dell'anima; questa, invece, intesa solo come un elemento della natura ed in essa confinata, non sarebbe in contraddizione con le tesi di base della dottrina materialistica.

La relazione tra fenomeni fisici e mentali. La controversia sull'anima, intesa come sostanza nella quale hanno luogo i fenomeni mentali, può sorgere solo se assumiamo che i fenomeni mentali sono distinti da quelli fisici. Questa differenza è riconosciuta non soltanto dai sostenitori del dualismo sostanziale ma anche dalla variante dialettica del materialismo. E' tuttavia negata dal materialismo meccanicistico, che sostiene lo stretto rapporto tra fenomeni fisici da un lato e fenomeni della coscienza dall'altro. Questa relazione, consistente nel fatto che a ciascun fenomeno psichico corrisponde in modo univoco un certo fenomeno fisiologico, viene interpretata diversamente da coloro che vedono una differenza tra fenomeni psichici e i loro equivalenti fisiologici. E così, alcuni, ad esempio, assumono che i fenomeni fisiologici siano le cause dei corrispondenti fenomeni psichici; altri, invece, accettano che a volte vige la relazione inversa e che i fenomeni psichici possano causare quelli fisiologici. La concezione che accetta la mutua determinazione tra fenomeni psichici e fenomeni fisiologici è chiamata *interazionismo*. Quella che invece sostiene che soltanto i fenomeni fisiologici influenzano quelli psichici e non viceversa, e che pertanto i fenomeni psichici non sono fra loro direttamente legati da azioni causali, si chiama *epifenomenalismo*: secondo questo punto di vista i fenomeni psichici sono

solamente, per così dire, prodotti secondari, riflesso illanguidito dei fenomeni fisiologici. Alcuni sostengono l'ipotesi del cosiddetto *parallelismo*, per il quale né i fenomeni fisiologici causano quelli psichici, né vale il contrario, ma entrambi i fenomeni avvengono serialmente, fianco a fianco, in modo tale che ad eguale fenomeno in una serie corrisponde eguale fenomeno nell'altra e viceversa, senza che tra loro esistano connessioni causali. V'è finalmente la cosiddetta *teoria del doppio aspetto*, per la quale i fenomeni fisiologici e quelli psichici che vi corrispondono non sono in realtà due differenti generi di fenomeni, ma solo due differenti aspetti di uno e medesimo fenomeno. Lo stesso processo reale, quando viene contemplato dalla persona nel quale esso ha luogo per mezzo del cosiddetto senso interno (così a volte è chiamata l'introspezione) ha il carattere di un fenomeno mentale; quando invece è visto per mezzo dei sensi esterni (ad esempio da fisiologi che esaminano le correnti nervose del cervello) esso ha l'aspetto di un fenomeno fisico. Ma né il primo né il secondo di questi aspetti è più vero dell'altro, allo stesso modo di come l'aspetto visibile di una sfera di marmo, che giace di fronte a me, non è più vero del suo aspetto tattile quando la prendo nelle mie mani.

Le cause emotive della opposizione al materialismo. La controversia sull'anima raramente è spassionata. Non è, infatti, priva di risonanza emotiva. Ci sembra che considerare noi stessi e i nostri vicini solo come corpi sminuisca la nostra dignità e ci riduca al rango di pedine dipendenti solo dal gioco delle forze naturali, privandoci di quell'autonomia, di quell'indipendenza e di quella libertà cui aspiriamo. Sembra che il considerare noi uomini alla stregua dei corpi della natura cancelli come illusione tutto ciò che riteniamo in noi stessi sublime e nobile, che cancelli i nostri più alti sentimenti ed aspirazioni, i nostri ideali. Veniamo privati, infine, della fede che non periremo dopo la morte, della fede che la gente che noi amiamo e con la quale abbiamo vissuto esistano ancora, anche se non fra gli esseri in carne ed ossa, e che la nostra separazione da loro sia soltanto temporanea.

Ma il materialismo non mette affatto in dubbio questa nostra autonomia, se si pensa che consista nell'autodominio, nel controllo degli impulsi fisici, nella capacità di subordinare i fini più bassi a quelli più alti. Se essa è pensata come consistente nella totale indipendenza della nostra psiche dal nostro corpo e dalle forze naturali, allora ovviamente è una illusione. Il materialismo non cancella ciò che è nobile e sublime in noi, non ci trasforma in corpi senza vita, ma ci riconosce come corpi animati da una vita psichica; esso non nega l'esistenza della nostra vita psichica, benché (per quanto riguarda il materialismo meccanicistico) assuma un differente punto di vista sulla sua essenza. Esso ci priva piuttosto della fede in una vita dopo la morte. In ciò sta la tragicità di questa dottrina, che la rende inaccettabile a molti. Inoltre il materialismo su scala cosmica è incompatibile con ogni religione. I fattori emozionali, che vanno a favore della

religione, sono dunque in contrasto col materialismo che limita la totalità dell'esistenza agli oggetti naturali.

Lo spiritualismo. Come abbiamo già menzionato, il dualismo come il materialismo sono forme di realismo. La posizione idealista (particolarmente l'idealismo soggettivo) è collegata al cosiddetto spiritualismo. Lo spiritualismo sostiene che nel mondo reale esistono soltanto sostanze spirituali. Questa tesi è innanzitutto accettata dagli aderenti all'idealismo soggettivo e specialmente dai sostenitori dell'idealismo immanente. Visto che - per questo idealismo - i corpi sono soltanto complessi di impressioni, e pertanto coincidono con certi stati della coscienza del soggetto, allora essi non possono nutrire la pretesa di essere enti autosussistenti, cioè sostanze. Esistono in modo autonomo solo i soggetti consci, cioè le anime. A questo genere di spiritualismo possiamo dare il nome di spiritualismo idealistico.

Tuttavia lo spiritualismo non necessariamente è collegato all'idealismo soggettivo. Possiamo trovare nella storia della filosofia una versione realistica dello spiritualismo. Questo genere di spiritualismo ritiene che esistano solo le sostanze spirituali e che non vi siano altre sostanze. Ciononostante i corpi esistono altrettanto bene, ma sono solo una manifestazione della sostanza spirituale. Questo punto di vista è espresso, ad esempio, da Leibniz nella sua monadologia. In questa concezione i mattoni ultimi del mondo sono le cosiddette monadi, cioè le anime. Fra queste ve ne sono alcune che possiedono vita cosciente, e sono quelle che ordinariamente sono chiamate anime, ma ve ne sono anche altre che hanno soltanto una vita psichica subconscia, e queste o i loro complessi sono ciò che ordinariamente chiamiamo corpi.

Lo spiritualismo è attaccato sia dal materialismo che dal dualismo, ma questo attacco è principalmente diretto contro la variante idealistica dello spiritualismo e prende quindi la forma di una battaglia tra realismo e idealismo soggettivo.

Monismo proprio. La teoria dell'identità. Sia lo spiritualismo che il materialismo possono essere inclusi fra le correnti monistiche, cioè quelle correnti che riconoscono un solo genere di sostanza, differentemente dal dualismo che ne riconosce due. Alle correnti monistiche appartiene il cosiddetto monismo proprio, noto anche come *teoria dell'identità tra anima e corpo*. Fondatore di questo indirizzo metafisico fu il filosofo ebraico, vissuto nel diciassettesimo secolo in Olanda, Baruch Spinoza. Secondo la tesi del monismo proprio *esiste un solo genere di sostanza che possiede sia gli attributi spirituali che corporei*. La corporeità e la spiritualità sono solo due differenti aspetti in cui una e medesima sostanza si manifesta. Nessuno di questi due aspetti è più reale dell'altro.

Monismo immanente. Tutte queste correnti, che cercano di trovare la sostanza nelle anime o nei corpi, o sia nelle anime che nei corpi, o infine in qualcosa che è tanto anima che corpo, si contrappongono a quella corrente per la quale né le anime né i corpi sono i mattoni ultimi con i quali è costruita la natura. A dare origine a questa concezione è stato David Hume. Per lui, sia i corpi che le anime sono meri complessi di elementi che ci vengono dati nell'esperienza diretta, come ad esempio colori, odori, suoni, sapori, dolori, sentimenti di piacere, ecc. Hume si riallacciava alle concezioni di Berkeley, il quale sosteneva che i corpi sono meri complessi di impressioni. Le anime, tuttavia, erano da Berkeley considerate come qualcosa che ha coscienza delle impressioni e degli altri stati psichici, ma è però distinto da questi stati. L'anima è il soggetto dei fenomeni psichici. Ebbene, Hume metteva in luce che Berkeley non è stato del tutto conseguente. Nel riflettere su ciò che i corpi che percepiamo sono, Berkeley è arrivato alla conclusione che essi non sono altro che complessi di colori, di forme, di odori, di sapori ecc., e pertanto complessi di impressioni, e che se sono qualcosa di percepibile non possono essere niente altro in quanto non percepiamo null'altro se non impressioni. Hume osserva che se Berkeley avesse applicato un simile modo di ragionare all'anima sarebbe dovuto giungere a una conclusione simile, e cioè che l'anima è solamente un complesso di esperienze psichiche, un flusso di coscienza. Nulla, al di là dei nostri vissuti psichici, ci è dato nell'esperienza; in particolare non ci è dato, al di là dei fenomeni psichici, alcun misterioso soggetto di questi fenomeni, cioè nessuna anima ci è data nell'esperienza. Su questa base Hume sostiene che né le anime né i corpi esistono come sostanze. *Né le anime né i corpi sono sostanze*, ma solo complessi di certi elementi che o sono i contenuti attuali della coscienza o possono, per loro natura, diventare tali contenuti. I contenuti di coscienza sono chiamati entità immanenti. Per questa ragione la concezione appena delineata può esser chiamata *monismo immanente*.

Il monismo immanente può assumere due forme: quella spiritualistica e quella neutrale. Prende la prima forma quando afferma che questi elementi, colori, suoni, sapori ecc. possono esistere solo come contenuti della coscienza, cioè quando esso li considera come qualcosa di psichico. Prende la forma neutrale quando questi elementi sono ritenuti qualcosa che non necessariamente costituisce il contenuto della coscienza ma può esistere indipendentemente dalla coscienza di chicchessia.

3. Determinismo ed indeterminismo

La controversia sulla struttura causale della natura. E' sempre stato oggetto di perenni controversie filosofiche il problema se il corso degli eventi naturali sia subordinato a leggi in base alle quali il presente ed il futuro sono interamente determinati con inevitabile necessità dal passato, oppure se esistano eventi non causati da alcun altro evento precedente. Questo problema potrebbe essere espresso più concisamente in questo modo: ogni evento avviene come inevitabile conseguenza di una determinata causa o ci sono eventi che non sono effetti di alcuna causa? La tesi che sostiene che ogni evento è effetto di qualche causa è noto come *principio di causalità*. La controversia qui esaminata, allora, riguarda la validità universale del principio di causalità. Si chiama *determinismo* l'attribuzione di una validità universale al principio di causalità e quindi la tesi che ogni evento è effetto di una causa; si chiama *indeterminismo* il rifiuto di una validità universale del principio di causalità e pertanto la tesi che non ogni cosa nel mondo è effetto di una causa.

Analisi e critica del concetto di causa. Il concetto di connessione causale è uno di quei concetti assai generali che l'ontologia ha cercato e cerca sino ad ora di rendere più precisi. In effetti questo concetto è, se attentamente esaminato, per nulla chiaro. Per causa di un dato fenomeno è inteso quel fattore che produce con la sua attività tale fenomeno, del quale ne è come l'artefice. Comprendiamo molto bene cosa significa dire che noi produciamo con la nostra attività qualcosa; comprendiamo cosa significa essere artefici di qualcosa. Ma questi concetti di attività e di produzione, che applichiamo a noi stessi, contengono indubbiamente certi elementi psicologici; non è solo l'esperienza esterna, non solo l'osservazione del movimento del mio corpo, ad informarmi che ad un dato momento sto agendo e con ciò producendo tale e tal'altro fenomeno; è anche l'introspezione. Per sostenere che sono io ad agire, devo sentire lo sforzo muscolare e rendermi conto che questo sforzo è diretto dalla mia volontà. Ovviamente non parliamo dell'attività di oggetti non viventi nello stesso senso in cui parliamo della nostra attività. Di certo nessuno sosterebbe che una palla da biliardo, grazie al cui urto inizia il movimento di un'altra, agisce nello stesso senso in cui noi usiamo la parola "agire" quando parliamo della nostra attività; nessuno sosterebbe che essa esercita un consapevole sforzo e che vuole muovere l'altra palla. E allora in che senso usiamo la parola "agisce" quando ci riferiamo ai corpi non viventi come a cause attive?

Forse per spiegare il concetto di "azione" dobbiamo far ricorso al concetto di "forza" ed accettare la seguente definizione: "X agisce su Y" significa la stessa cosa che "X esercita una forza su Y". Ma il concetto di "forza" è abbastanza chiaro sì da non necessitare spiegazione? La forza è stata definita come ciò che agisce o è causa di cambiamento. Tuttavia, se definiamo la

"forza" in questo senso incappiamo in un circolo vizioso in quanto avevamo precedentemente spiegato i concetti di "azione" e di "causa" appunto mediante il concetto di forza. Potremmo allora tentare, tenendo presente il concetto fisico di "forza", la seguente definizione: una forza agisce su di un corpo se e solo se questo corpo cambia la propria velocità o subisce una deformazione. Questa definizione di forza darebbe conto solo dei fenomeni meccanici e non sarebbe utile per definire sia il concetto di "azione" che quello di "causa" da noi applicati non solo ai fenomeni meccanici ma anche ad altri fenomeni fisici o addirittura a quelli psichici.

Così, dunque, il tentativo di spiegare il concetto di "causa" mediante il concetto di "azione" o mediante il concetto di "forza" si rivela insoddisfacente. A causa di ciò sono stati fatti dei tentativi per spiegare la causa senza utilizzare i concetti di forza od azione. S'è definita la causa di un dato fenomeno come ciò dopo il quale il dato fenomeno deve necessariamente seguire. Ma nuovamente il problema è qui capire cosa significhi "deve necessariamente". Come potremo riconoscere se il dato fenomeno *A* semplicemente segue il fenomeno *B* o se invece *A* ha dovuto necessariamente seguire *B*? Anche qui l'analisi critica del concetto di necessità ha dimostrato che esso non è per nulla chiaro. Riflettiamo sul perché diciamo che una pietra lasciata cadere dalle mani deve necessariamente cader giù mentre un proiettile sparato da una pistola non deve necessariamente cogliere il bersaglio. Consideriamo necessario il fatto che questa pietra cada giù in quanto sappiamo che sempre è avvenuto così; d'altra parte, non consideriamo necessario il fatto che il proiettile sparato dalla pistola colpisca il bersaglio, in quanto sappiamo che ciò non sempre accade. Sulla base di questi esempi può essere suggerito questo tentativo di definire la "necessità": che il fenomeno *B* debba accadere dopo il fenomeno *A* è lo stesso di dire che l'occorrenza del fenomeno *B* dopo il fenomeno *A* è un caso particolare di una qualche legge generale. Alcuni sono in sostanza soddisfatti di questa definizione di successione necessaria di un fenomeno rispetto ad un altro, che la riduce al loro regolare succedersi. Tuttavia tale definizione di "necessità" non ci è di nessun aiuto per definire il legame causale. Dato che chiameremo il fenomeno *A* causa del fenomeno *B* quando *B* segue necessariamente *A*, così riducendo la successione necessaria alla successione regolare, dovremo allora riconoscere il fenomeno *A* come causa di *B* quando *B* segue costantemente *A*. In questo caso dovremmo riconoscere il passaggio di un treno attraverso la stazione come la causa del passaggio di un altro treno se, in base all'orario, il secondo transita sempre dopo il primo; ma questo non è affatto ciò che intendiamo con la relazione causale. Si è allora, per cercare di afferrare l'essenza della relazione causale, tentato di definire la successione necessaria dei fenomeni non come una qualsiasi successione regolare, ma come una successione regolare deducibile dalle leggi fondamentali della natura, e non da una qualche convenzione (come ad esempio l'orario ferroviario). Quando però s'è cercato di precisare che

cosa siano tali leggi fondamentali di natura, ci si è imbattuti di nuovo in difficoltà insormontabili.

Il problema della predicibilità. Come conseguenza di tali considerazioni e difficoltà è emersa la tendenza ad eliminare il concetto di causa dall'apparato dei concetti scientifici. In relazione a ciò è stata anche criticata l'originaria formulazione del problema del determinismo e ne sono state proposte altre. Il problema del determinismo nel campo delle scienze naturali è stato recentemente formulato senza far uso della parola "causa" e senza applicare termini quali "necessità", "effetti inevitabili", ecc. Attualmente la formulazione del problema del determinismo nelle scienze naturali prende all'incirca la seguente forma: "Il corso degli eventi naturali può essere espresso mediante leggi che ci permettano di predire gli eventi futuri sulla base di qualità osservabili negli eventi che hanno avuto già luogo?". Il problema del determinismo cambia forma e diventa problema del "predizionismo" (o della predicibilità). Non si tratta più tanto di sapere se il futuro è già segnato nel passato ma piuttosto se sia possibile prevedere il futuro in base al passato.

Nel periodo in cui il meccanicismo dominava le scienze naturali, cioè quando prevaleva la concezione che tutti i fenomeni aventi natura corporea potevano essere spiegati dalle leggi della meccanica, allora le scienze naturali accettavano la posizione deterministica. L'espressione più enfatica di questo determinismo è stata data da Laplace, scienziato francese della seconda parte del diciottesimo secolo, che sostenne che un intelletto di capacità illimitate nella soluzione di problemi teorici (ci si riferisce qui alla soluzione di equazioni differenziali del secondo ordine), che conoscesse le leggi di natura (Laplace aveva in mente le leggi della meccanica newtoniana) e che sapesse quale fosse ad un dato momento la posizione e la velocità di tutti i punti materiali che costituiscono il mondo, avrebbe potuto - da queste informazioni e in base a tali leggi - dedurre quali sono state e sarebbero le posizioni e le velocità di tali punti materiali in ogni momento del passato e del futuro. La conoscenza dello stato della natura ad un dato momento permetterebbe a chi conosce le leggi della natura (le leggi della meccanica newtoniana) di dedurre sia l'intero futuro che tutto il passato. Con ciò Laplace assumeva che tutto ciò che dobbiamo conoscere del presente allo scopo di dedurre il passato ed il futuro (la posizione e la velocità di tutti i punti materiali) è in linea di principio accessibile alla conoscenza. Il successivo sviluppo della fisica ha minato il determinismo professato da Laplace. L'odierna teoria dei quanti mostra che le leggi della fisica non ci permettono di dedurre dai dati osservati concernenti i componenti ultimi della materia (elettroni, protoni ecc.) i loro stati futuri. Non è possibile infatti osservare tutti quei dati che dovremmo conoscere per predire da essi il destino di un particolare elettrone in base alle leggi della fisica. La fisica ci insegna che sarebbe sufficiente per calcolare il futuro conoscere la posizione e la

velocità degli elettroni ad un dato momento, ma che non è sufficiente per una tale predizione conoscere solo uno di questi due parametri: sono necessari entrambi. Tuttavia avviene che a causa della stessa natura dei fenomeni non siamo in grado di misurare sia la velocità che la posizione di un dato elettrone con l'accuratezza desiderata. Possiamo osservare solo certi valori medi dei parametri in quanto riferentisi ad un numero assai grande di elettroni e da questi valori medi possiamo calcolare, con metodi statistici, i valori medi che questi parametri assumeranno in futuro. Pertanto non può esser previsto il destino di un particolare elettrone; può esser tuttavia previsto il destino medio di un grande numero di elettroni.

Le leggi della natura sono solo statistiche? E' a ciò collegata una peculiare concezione avanzata da certi scienziati sull'essenza delle leggi, che prima erano ritenute leggi causali. Tali leggi di solito riguardavano il comportamento di corpi composti da un enorme numero di particelle elementari di materia. Il comportamento di tali corpi dipenderà dal comportamento medio di tutte le particelle che li costituiscono, ma il comportamento di una singola particella non avrà molta influenza sul comportamento dell'intera massa. Ora se abbiamo a che fare con la massa degli eventi, allora devono avvenire in essa certe regolarità statistiche, anche se le singole componenti degli eventi si comportano in modo del tutto irregolare e capriccioso. Per questa ragione il comportamento dei grandi corpi che sono l'aggregato di un enorme numero di particelle elementari deve, in quanto eventi di massa, esser governato da regolarità statistiche, anche se il comportamento di queste particelle elementari fosse del tutto irregolare. Da qui emerge la congettura che tutte le leggi governanti i fenomeni cui partecipano grandi corpi possano essere ridotte a leggi statistiche. Ogni regolarità nel mondo, che prima veniva ritenuta la manifestazione di una misteriosa causalità governante il reale, sarebbe, secondo questo punto di vista, solo una regolarità statistica che non nasconde in sé nulla di misterioso. Questa regolarità la si incontra solo se abbiamo a che fare con un numero enorme di particelle elementari. Ma nel mondo di queste particelle regna il caos più completo e l'assenza di ogni regolarità. La concezione sull'essenza delle leggi di natura appena delineata - da tutti riconosciuta in riferimento a qualche particolare legge fisica (ad esempio le leggi della termodinamica) - è però messa in dubbio come concezione generale che cerchi di ridurre tutte le leggi di natura (ad eccezione di quelle che seguono semplicemente dal contenuto dei concetti in tali leggi usati e che perciò sono solo giudizi analitici) a leggi statistiche.

La libertà della volontà. Al problema del determinismo ne è legato un altro, per nulla indifferente dal punto di vista emotivo, e precisamente il problema della *libertà della volontà*. La

libertà della volontà non sempre è stata considerata nel medesimo modo. A volte la libertà dell'uomo è stata concepita nei termini della sua capacità a mantenersi fedele a ciò che egli considera la cosa più meritevole dei suoi sforzi e perciò della sua capacità di resistere ad ogni tentazione che tenda a distrarlo. La libertà della volontà così concepita, una delle più notevoli caratteristiche del carattere umano, dovrebbe piuttosto esser chiamata forza di volontà piuttosto che libertà.

Ma sono stati anche attribuiti altri significati all'espressione "libertà della volontà". Il più importante di questi è quello connesso al problema della causalità da noi appena esaminato. In base a questa interpretazione il problema se la volontà umana è libera viene ridotto al problema se gli atti della volontà umana siano o meno univocamente determinati da certe cause. Si tratta di sapere se un uomo che ha un certo carattere, delle disposizioni e delle predilezioni, deve, come risultato di date motivazioni, prendere determinati atteggiamenti oppure se esso può comportarsi sia in tal modo che altrimenti. Il problema della libertà della volontà ha a che fare dunque con quello se la volontà umana debba essere subordinata al principio generale di causalità o se essa sfugga alle sue imposizioni; se gli atti della volontà umana sono solo dei meri anelli intermedi nella catena causale, aventi sia cause che effetti, o se essi sono solo il punto di inizio di eventi causali, avendo così degli effetti senza esser causati da nulla. Il riconoscimento della volontà umana come libera nel senso prima detto sembra esser reclamato dalla dignità umana che altrimenti sarebbe sminuita se si concepisse l'uomo come un mero elemento della natura governato dai favori o meno di forze che lo dominano senza che esso possa resistere. I casi in cui un uomo forte resiste alle tentazioni e combatte le motivazioni più basse sembrano dimostrare che l'uomo è capace di esser padrone di se stesso e di opporsi alle forze della natura. Sembra infine che la libertà della volontà sia una condizione senza la quale è impossibile ritenere un uomo moralmente responsabile delle sue azioni. S'è pensato che se la volontà umana non fosse libera e l'uomo fosse per natura fornito di caratteri ed attitudini innate, egli non sarebbe in grado di fare una scelta tra diverse motivazioni, ma dovrebbe comportarsi in un modo determinato, e non altrimenti, e quindi non sarebbe un artefice responsabile delle proprie azioni ma solo un automa che esegue ciò che deriva necessariamente dalla sua natura. La responsabilità delle azioni di un uomo non ricadrebbe su di lui ma su ciò che gli ha dato questa e non un'altra natura.

Questi sono stati, a quanto sembra, i principali motivi che hanno spinto i filosofi a fare della natura umana un'eccezione al principio di causalità universale. Queste questioni sono state spesso discusse in filosofia. La libertà della volontà ha avuto i suoi sostenitori, ma anche chi le si è opposto sostenendo che ciò che viene chiamato dominio di se stessi può esser perfettamente riconciliato con l'accettazione del punto di vista che tutte le decisioni umane sono

univocamente determinate da certe condizioni e che la responsabilità morale può essere concepita in modo tale da non richiedere la libertà della volontà.

Il problema dell'esistenza del futuro. Fin qui abbiamo discusso del determinismo come di una problematica che ha a che fare con il condizionamento causale del futuro da parte del passato, o con la predicibilità del futuro sulla base del passato. Tuttavia, nella storia della filosofia questo problema ha avuto ancora altri significati connessi all'essenza del tempo. Non è facile affrontare in termini semplici ciò che è insito in questo problema. E' forse possibile presentarlo meglio facendo ricorso ad una metafora. La mitologia greca ci dice che Kronos, capo di Titani, strappò il potere sul mondo al padre Urano e, volendo sfuggire al destino che egli aveva riservato al padre, uccise e mangiò i propri figli non appena nati. Ebbene, Kronos è la personificazione del tempo (*chronos*, significa in greco "tempo") e la sua relazione con i figli esprime figurativamente l'essenza del tempo, ad un tempo creatore e distruttore delle proprie creature. Ogni evento, felice come infelice, è chiamato in vita e posto in essere dal tempo, ma immediatamente dopo che ha iniziato ad esistere il tempo lo caccia nel passato e così cessa di esistere.

Ma è proprio vero che ciò che è divenuto passato ha cessato di esistere? Forse esso ancora perdura, esiste ed è solo sfuggito via al nostro sguardo così come gli alberi ai margini della strada scompaiono alla nostra vista quando noi viaggiamo per la strada a velocità elevata. Forse, anche, gli eventi futuri stanno già aspettando per noi così come un lontano panorama aspetta un viaggiatore, ancora invisibile e nascosto dalla foschia della distanza. Forse siamo noi ad essere incapaci di guardare lungo la strada sulla quale corre il corso della nostra vita, in quanto la nostra vista è limitata da una cortina che ci lascia vedere la strada solo perpendicolarmente e ci permette di scorgere solo ciò che stiamo oltrepassando. Forse qualche altra entità la cui vista non è limitata da questa specie di cortina può vedere ciò che abbiamo appena oltrepassato ed anche ciò che ci aspetta sulla nostra via, oltre a ciò che stiamo oltrepassando. Forse, allora, la posizione privilegiata che attribuiamo al presente, la distinzione che facciamo tra ciò che ora è e ciò che è stato o sarà, è il risultato del modo particolare in cui la gente vede il mondo. Nel mondo reale può non esserci differenza tra il modo di esistenza di ciò che è ora, di ciò che è stato prima e di ciò che sarà in futuro. Forse il passato, il presente ed il futuro sono già pronti sin dall'inizio del mondo e la differenza che immaginiamo nella loro esistenza è una differenza solo soggettiva, connessa alla organizzazione del nostro intelletto.

Questo è un secondo problema, che è stato anche chiamato problema del determinismo. Abbiamo cercato di offrirlo al lettore usando espressioni e termini dei quali non ci piacerebbe esser ritenuti responsabili. Il problema è qui quello di sapere se il futuro è già sin d'ora

preparato; se tra due tesi contraddittorie asserenti l'una che un certo fatto avverrà in futuro e l'altra il contrario, una è già vera e l'altra falsa o forse nessuna delle due è ora vera o falsa ed esse lo diventeranno quando sarà arrivato il momento appropriato. Coloro che credono che il tutto è ed è stato da sempre preparato e che solo non è presente accettano un qualche tipo di determinismo; chi assume che il futuro non è stato ancora preparato e che solo il tempo lo crea, allora sottoscrive l'indeterminismo. Il problema appena discusso è stato sollevato in tempi recenti dal filosofo francese Henri Bergson, che aderì ad un indeterminismo concepito in modo tale da vedere il tempo come il creatore del mondo reale (*temps créateur*) e nella storia del mondo una evoluzione creativa (*évolution créatrice*).

4. Meccanicismo e finalismo

La controversia sulla struttura finalistica del mondo. Il mondo è ordinato in modo *finalistico* oppure va avanti ciecamente? Questa è la formulazione generale del problema al quale il meccanicismo risponde negativamente ed il finalismo affermativamente. La cosiddetta posizione *finalistica* o *teleologica* assume che il mondo sia ordinato in modo finalistico, mentre il meccanicismo nega ciò. Le espressioni "teleologia" e "finalismo" derivano rispettivamente dalla parola greca *telos* e da quella latina *finis* che corrispondono all'italiano "scopo", "fine". Il meccanicismo rappresenta la tendenza opposta al teleologismo in quanto i suoi sostenitori pensano che il corso di tutti fenomeni del mondo avviene come se esso facesse parte di un qualche meccanismo e non fosse diretto ad un fine così come lo sono le azioni degli uomini.

Finalismo antropomorfo. La visione finalistica può assumere una forma antropomorfa oppure no. Il finalismo antropomorfo, nel sostenere che il mondo è organizzato in modo finalistico, intende con ciò che esso è opera intenzionale di una qualche entità capace di pensare, di volere e di realizzare la sua volontà e quindi è da essa costruito per un determinato fine. Gli aderenti a questa concezione sembrano convinti che esistano in natura molti aspetti che non possono essere spiegati se non si accetta l'ipotesi che sono stati creati da un essere intelligente ed onnipotente allo scopo di realizzare certe aspirazioni da esso consapevolmente volute.

Il finalismo antropomorfo, col ritenere l'intero mondo come il prodotto di una entità che mira ad un certo fine (o fini), è collegato all'idea che esiste un Dio individuale, creatore e

dominatore del mondo.

Come si può vedere il finalismo appartiene alle correnti metafisiche connesse più alla religione piuttosto che ai risultati dell'indagine della natura. Da queste ultime deriva più spesso una corrente che si oppone al finalismo antropomorfo, cioè il meccanicismo filosofico, il quale sostiene che per spiegare i fenomeni della natura non abbiamo bisogno dell'ipotesi che il mondo sia il prodotto di un Creatore che cerca di realizzare le proprie aspirazioni.

Il finalismo sostiene che è vasto l'ammontare dei fatti che non possono essere compresi se non come manifestazione dell'attività finalistica di un Creatore. Fatti che appartengono sia alla natura organica che a quella inorganica. In natura, dicono i finalisti, non è possibile trovare ovunque le condizioni che rendono possibile la vita organica, condizioni che invece troviamo esclusivamente sulla terra. Ci imbattiamo anche in delle deviazioni dalle regolarità dominanti in natura senza le quali la vita, o almeno una qualche sua forma, sarebbe impossibile. Ad esempio, tutti i liquidi, ad eccezione dell'acqua, diventano più densi se raffreddati, ma solo l'acqua diventa più densa alla temperatura di 4 gradi centigradi e meno densa sia quando è più calda che più fredda. Dobbiamo a questa straordinaria caratteristica il fatto che l'acqua dei laghi e dei fiumi non congeli interamente e che sotto uno strato superficiale di ghiaccio essa si mantenga alla temperatura di 4 gradi centigradi. In quest'acqua i pesci e gli altri organismi possono sopravvivere, mentre invece sarebbero morti se tutta l'acqua si fosse trasformata in ghiaccio. Questo è un esempio, uno tra i tanti, delle eccezioni alle regolarità della natura senza le quali la vita sarebbe impossibile. E' o no questa straordinaria dotazione della terra di condizioni favorevoli alla vita degli organismi e, ancor più, non sono queste eccezioni alle regolarità naturali senza le quali la vita non potrebbe esistere, una evidenza sufficiente che il Creatore del mondo ha organizzato la terra finalisticamente ed ha appositamente stabilito certe deviazioni dalle regolarità naturali in modo che su di essa la vita potesse emergere e sopravvivere?

Questa è una delle linee di pensiero sviluppate dai finalisti. Vediamo se essa può essere difesa logicamente. Se fra le montagne mi imbatto in una capanna di legno che mi può offrire riparo dalla pioggia e dal vento, arrivo alla conclusione che qualcuno l'ha costruita a questo scopo. Ad un primo sguardo sembra che, allo stesso modo in cui concludiamo dalla utilità della capanna al fatto che qualcuno l'ha costruita a questo scopo, così possiamo concludere dalle favorevoli circostanze per gli esseri viventi esistenti in natura al fatto che un Creatore le ha intenzionalmente stabilite a beneficio di questi esseri organici. Tuttavia la similarità tra queste due linee di ragionamento è solo fittizia. Se, prima ancora di imbartermi nella capanna, non avessi saputo che v'è gente che costruisce tali capanne in montagna a questo scopo non avrei potuto concludere che questa capanna è stata costruita intenzionalmente da qualcuno. La mia

conclusione, in questo caso, appartiene a quel genere di conclusioni che in logica sono dette per analogia. Il semplice fatto di imbattersi in una qualche eccezionale organizzazione, di per sé vantaggiosa, non costituisce ancora una base per inferire che questa organizzazione è stata finalisticamente creata da qualcuno allo scopo di perseguire tale vantaggio. Se mi imbatto fra le montagne in una piramide di enormi pietre all'interno della quale v'è una nicchia che potrebbe, come la capanna, servire da rifugio, non avrei concluso da questa eccezionale e vantaggiosa disposizione di cose che qualcuno ha sistemato queste enormi pietre in modo da offrirmi protezione in caso di pioggia. Ebbene, l'argomentazione dei finalisti è simile a quest'ultimo, illegittimo, modo di ragionare e non al precedente, riguardante la capanna. Quando dal fatto che delle cose sono sistemate sulla terra in modo vantaggioso per gli organismi viventi inferiamo che un Creatore ha organizzato le cose in tal modo a pro' degli organismi viventi non stiamo ragionando per analogia. Il punto è che non conosciamo alcun caso in cui un insieme di relazioni simile a quello che i finalisti vogliono riguardare come opera intenzionale di un Creatore sia stato deliberatamente creato da qualcuno a beneficio di qualcun altro. Il ragionamento dei finalisti assume come tacita premessa che ogniqualvolta ci imbattiamo in un insieme di condizioni diverse dal normale e vantaggiose per qualcuno o qualcosa di vivente, questo insieme è il prodotto di una qualche benevola entità. Questa premessa è, ovviamente, falsa perché, applicandola, dovremmo concludere dal fatto che lo smazziere ha dato a qualcuno carte eccezionalmente buone che egli ha fatto ciò deliberatamente, essendo ben disposto verso il fortunato giocatore o addirittura che qualche benevolo spirito abbia influenzato la distribuzione delle carte. Con questa premessa dovremmo anche dedurre che, visto che nello scantinato di una casa una umidità inconsueta rende possibile la vita della muffa sui muri, allora chi ha costruito la casa ha cercato di creare deliberatamente tale umidità sì da rendere possibile il formarsi della muffa. Ovviamente, queste conclusioni sono assurde, così come la premessa sulla quale sono basate.

E' del tutto chiaro che ogniqualvolta siamo in presenza di vita organica devono esser state soddisfatte certe condizioni in modo da renderla possibile. E' pertanto legittimo dire che la vita esiste grazie a queste condizioni. Tuttavia, finché non arriviamo a stabilire indipendentemente che queste condizioni sono state poste deliberatamente da qualcuno benevolmente disposto verso tali organismi viventi, non abbiamo il diritto di dire che in questo caso queste condizioni sono state poste da qualcuno allo scopo di rendere possibile la vita organica.

A prova dell'organizzazione finalistica del mondo i finalisti portano, prima di tutto, la costituzione delle entità organiche e la loro straordinaria adattabilità alle condizioni di vita. Usando innumerevoli esempi, essi mostrano quanto sia straordinariamente complesso, sottile

ed armonioso l'apparato di un qualsiasi organismo. Essi mostrano inoltre quanto sia straordinariamente "saggio" quest'apparato, cioè essi mostrano che l'organismo, grazie alla sua struttura, è perfettamente adattato al cambiamento delle condizioni di vita e per questa ragione può sopravvivere e trasmettere questa forma di vita ai suoi discendenti fino a quando le circostanze esterne non diventino catastrofiche. Ebbene, i sostenitori del finalismo pensano che apparati così ingegnosamente e perfettamente adattati alle condizioni esterne non avrebbero potuto sorgere come frutto del "caso", ma devono essere stati opera di un Creatore che deliberatamente abbia fornito loro questa "saggia" struttura, in modo da poter vivere e perpetuare la loro specie.

Questa concezione non è condivisa dal meccanicismo filosofico, i cui sostenitori ritengono che il venir fuori anche del più ingegnoso degli organismi, dotato in modo da poter sopravvivere e trasmettere la vita alla propria specie, può essere spiegato senza far ricorso all'ipotesi dell'attività finalistica di un Creatore. La teoria che tenta di spiegare le origini di organismi così meravigliosamente adattati alle condizioni di vita senza far ricorso a fattori soprannaturali è la teoria della lotta per la vita, il cui creatore è stato Charles Darwin. Secondo questa teoria (modificata in base a più recenti concezioni) a volte, come effetto dell'influsso di determinate circostanze esterne, avvengono certi cambiamenti nelle cellule riproduttive di certi organismi grazie ai quali la loro immediata progenie riceve un nuovo carattere che li differenzia dai loro genitori e che viene trasmesso alle generazioni successive. Il nuovo carattere può essere vantaggioso alla progenie nella sua lotta per l'esistenza, ma può anche essere dannoso od indifferente; in altri termini, la progenie può divenire meglio adattata alla vita, come anche peggio od egualmente. Ebbene, è del tutto chiaro che se nelle ultime generazioni ci sono variazioni meglio adatte alla vita, allora nella lotta per l'esistenza queste meglio delle altre sopravvivono e si riproducono. Nella lotta per l'esistenza vincono le variazioni che sono meglio adatte. In tal modo, col tempo, gli antenati meno adatti alla vita sono sostituiti da quei loro discendenti che sono in grado di meglio affrontare le condizioni di vita e non da quelli che vi si sono meno adattati. Si vengono a formare, pertanto, organismi sempre meglio organizzati, forniti dei più complessi apparati che li mettono in grado di affrontare uno spettro sempre più vario di condizioni.

Senza negare che lo sviluppo degli organismi sarebbe potuto avvenire nel modo suggerito dalla teoria della lotta per l'esistenza, i sostenitori del finalismo sostengono che è assai poco probabile riuscire a spiegare per tale via tutti i dettagli di un organismo altamente evoluto, così straordinariamente complesso e così accuratamente adattato alle condizioni di vita. Quante, domandano, di queste variazioni causali sarebbero dovute avvenire per far sì che tra le innumerevoli variazioni dannose ed indifferenti abbiano potuto occorrere tutte quelle

vantaggiose che sono state necessarie per l'emergenza dei meravigliosi apparati che troviamo nel mondo organico e che oltrepassano infinitamente qualsiasi prodotto dell'invenzione umana? Tale accumulazione di cambiamenti sembra infinitamente poco probabile. In risposta a tale obiezione possiamo osservare che la natura ha a disposizione un tempo pressoché infinito per la produzione degli organismi ora viventi. La nascita di un vitello con due teste è un fenomeno raro e pertanto è improbabile che in una data regione in un dato anno esso avvenga. E' più probabile, tuttavia, che esso avvenga in due anni ed ancora più probabile che questo evento avvenga nel periodo di un centinaio di anni; ancora più probabile che esso avvenga tra mille anni. Se noi consideriamo assai improbabile che avvengano tutti quei casi che sono necessari, secondo la teoria della lotta per l'esistenza, per la spiegazione dell'emergenza degli organismi oggi viventi, forse giudichiamo questa probabilità troppo piccola perché effettuiamo un accorciamento prospettico del tempo nel corso del quale tutte queste variazioni dovrebbero avvenire.

Meccanicismo biologico e finalismo. Il meccanicismo filosofico, che sostiene semplicemente che per la spiegazione dei fenomeni della natura non dobbiamo far ricorso all'ipotesi di una organizzazione finalistica del mondo dovuta ad un Creatore che agisce deliberatamente, non dovrebbe esser confuso con il meccanicismo biologico. La tesi principale del meccanicismo biologico è che, per la spiegazione dei fenomeni di natura organica, sono sufficienti quelle leggi che sono necessarie e sufficienti alla spiegazione della natura inorganica e che pertanto tutte le leggi biologiche possono essere dedotte dalle leggi della chimica e della fisica. La corrente opposta al meccanicismo biologico è il vitalismo, il quale sostiene che le leggi governanti la natura inorganica non sono sufficienti per fornire un quadro dei fatti della natura organica e che pertanto le leggi chimico-fisiche non sono sufficienti alla spiegazione di tutti i fenomeni biologici.

Il vitalismo nella sua forma originaria, il paleovitalismo, assume che il corso dei processi organici è diretto da cosiddette forze vitali o da misteriose entità chiamate archetipi che dirigono l'energia fisica, ricevuta dagli organismi dall'esterno, in modo tale che questi possono sopravvivere e svilupparsi. Tuttavia solo nella più primitiva forma di questo paleovitalismo fu sostenuto che questa forza-guida dell'organismo è una entità che consciamente mira a qualche scopo. Questa posizione tende ad avvicinarsi a quella del finalismo antropomorfo, ma solo per quanto riguarda gli organismi e la loro forma organica e non riguardo al mondo come totalità. La versione contemporanea del vitalismo fa nondimeno ricorso alla partecipazione di fattori chiamati dominanti, entelechie, psicoidi ecc., che guiderebbero il corso dei fenomeni del mondo organico in base a leggi del tutto differenti da quelle che reggono la natura inorganica; ma gli

aderenti a questo neovitalismo chiaramente si pronunciano contro chi vuole considerare tali entelechie, psichoidi ecc., come entità coscienti che mirano a certi fini. Il vitalismo, ed in particolare quello contemporaneo, è assai lontano dal finalismo antropomorfo.

La posizione più vicina al finalismo antropomorfo è quella del cosiddetto psicovitalismo, il quale sostiene che l'intera natura vivente, ciascuna delle sue cellule, ogni organismo è fornito di un'anima che tende a sviluppare, a preservare l'organismo ecc., ma in modo inconscio. Nello psicovitalismo troviamo echi della dottrina leibniziana delle monadi e della filosofia di Fechner, che vede l'intero universo e le sue parti come fornite di anima. Sia Leibniz che Fechner furono seguaci della corrente finalistica.

Una concezione non antropomorfa di organizzazione finalistica. Non tutte le correnti filosofiche chiamate finalistiche hanno assunto la forma antropomorfa. Il finalismo di Aristotele, ad esempio, non è stato antropomorfo. Questo filosofo, quando parlava dei cosiddetti "principi o cause dell'essere" ne distingueva quattro tipi, e tra queste v'erano la cosiddetta causa efficiente e quella finale. Con causa efficiente egli intendeva più o meno ciò che è comunemente inteso per causa. La causa finale era intesa come la "forma" che si attualizza nell'oggetto che si sviluppa. Quando consideriamo l'organismo in sviluppo di un insetto che, dopo essere uscito dall'uovo, prende la forma di larva, quindi di crisalide ed infine assume il suo aspetto definitivo, allora la sua "forma" è l'aspetto finale e perfetto che l'insetto normalmente assume nello stadio finale del suo sviluppo. Ebbene, secondo Aristotele è la forma, il perfetto aspetto che viene realizzato, in circostanze favorevoli, alla fine del processo di sviluppo ad influenzare il corso di questo processo ed a dirigerlo e guidarlo. Questa forma, ovviamente, appartiene al mondo delle astrazioni (alle idee platoniche) e non è un evento o cosa del mondo reale. Aristotele non pensa, tuttavia, che l'incarnazione di questa forma in un organismo in sviluppo costituisca un fine in senso antropomorfo, cioè come se qualcuno abbia consapevolmente voluto questa incarnazione e abbia creato l'intero processo di sviluppo allo scopo di rendere possibile l'incarnazione di tale forma in quest'organismo. Il fine dello sviluppo in senso proprio non è dunque tale forma o anche la sua incarnazione, ma lo è in un senso figurato da Aristotele non chiaramente spiegato. L'analogia tra il significato proprio e traslato del "fine" consiste nel fatto che, analogamente a come il fine in senso proprio giunge alla fine di un processo di azione come suo coronamento, così anche tale incarnamento della forma, cioè il suo perfetto aspetto, si incontra in un organismo (in circostanze normali) alla fine del processo di sviluppo come suo coronamento. Per Aristotele questa ultima fase del processo, che compare normalmente alla fine del suo sviluppo, "agisce" come se attirasse l'organismo verso se stessa. A causa di questa "azione" Aristotele la chiama causa, ma in quanto essa non

precede il processo ma consiste (normalmente) della sua fase finale, egli la chiama causa finale (in contrasto alla prima menzionata causa efficiente).

Ora, Aristotele pensa che ovunque, ogniqualvolta avviene qualcosa, sono presenti oltre alle cause efficienti, insufficienti alla spiegazione dei fenomeni, anche le cause finali, ovverosia i fini (in senso traslato). L'intero corso degli eventi nel mondo, cioè il mondo nella sua totalità, concepito come un gigantesco e straordinariamente complesso processo sviluppantesi nel tempo, possiede anche una sua causa finale. La causa finale del mondo è, così come in un organismo, la sua forma. La forma del mondo, alla cui realizzazione questo tende nel suo sviluppo, è da Aristotele chiamata Dio. Dio muove il mondo, dice Aristotele, non come un "propulsore" (*hos kinoumenos*), ma come oggetto di amore (*hos eromenos*), come il fine di un tendere.

I neovitalisti. E' possibile anche trovare in alcuni vitalisti contemporanei un modo di intendere il fine in senso traslato simile a quello aristotelico. Essi sostengono che i processi che hanno luogo negli organismi sono orientati finalisticamente nel senso che non possiamo prevedere il loro andamento se conosciamo solo le condizioni iniziali ma che è inoltre necessaria la conoscenza della fase conclusiva alla quale gli individui della specie cui il dato organismo appartiene pervengono nel loro sviluppo in condizioni normali. Solo questa, la fase finale di sviluppo degli organismi di una data specie (concetto, questo, vicino a quello aristotelico di forma) "determina", insieme alle condizioni precedenti ed a quelle concomitanti nelle particolari fasi dello sviluppo, il suo andamento reale.

Supponiamo ora che uno scienziato sperimentale tagli la coda e le zampe destre di due lucertole. Dopo un certo tempo dei tessuti rigenerati appaiono nelle parti ferite. In una lucertola dai tessuti in corrispondenza della coda ricresce una nuova coda, e da quelli in corrispondenza della zampa, una nuova zampa. Tuttavia la seconda lucertola viene sottoposta ad un altro esperimento: i tessuti dai quali doveva crescere la coda vengono trapiantati al posto in cui prima era la zampa ed i tessuti dove avrebbe dovuto crescere la zampa vengono trapiantati nel luogo dove era la coda. Ci si aspetterebbe che con questo esperimento dalla seconda lucertola avrebbe dovuto scaturire un mostro, con la coda al posto della zampa e la zampa al posto della coda; tuttavia anche questa seconda lucertola assume dopo un po' di tempo la sua forma normale. Questo esperimento mostra, per i vitalisti, che ciò che si sviluppa dai tessuti rigenerativi non è deciso dalla loro struttura chimica e citologica. Fatto sta che dallo stesso tessuto dal quale nella prima lucertola era cresciuta una coda, è nella seconda lucertola cresciuta una zampa e viceversa. E' evidente che la stessa parte di un organismo si sviluppa diversamente in differenti condizioni. Non possiamo predire il suo sviluppo dalla sua

composizione o dalla sua struttura. Possiamo dire solo questo: in differenti condizioni esso si sviluppa in modo diverso, ma sempre in modo tale che infine emergerà un animale nella sua forma normale. Se vogliamo fornire delle leggi che descrivano il modo in cui il processo avviene dobbiamo allora far riferimento a questa forma normale, raggiungibile solo alla fine del processo di sviluppo. Senza conoscere quale sia lo stadio finale dello sviluppo non possiamo prevederne il corso. In questo senso possiamo dire che la forma normale assunta da un dato organismo alla fine del suo sviluppo agisce retrogressivamente nel tempo e guida il corso delle ulteriori fasi di sviluppo.

L'andamento del processo di sviluppo in un organismo assomiglia, in questa luce, all'andamento dell'azione umana diretta ad uno scopo precedentemente stabilito. Quando un vascello fa vela, diretto dal marinaio verso una determinata destinazione, esso reagisce alle varie correnti e ai venti, muove il suo timone e le sue vele in questo o quel modo, ma sempre in modo da raggiungere infine la destinazione prefissata. La destinazione che sta ancora nel futuro ed alla quale il marinaio consapevolmente tende influenza così il suo comportamento presente; gli eventi futuri influenzano quelli precedenti. Nessuno che non conosca la destinazione sarà in grado di prevedere il comportamento del marinaio nel guidare la nave. In modo simile, per i vitalisti, il comportamento di un organismo che si sviluppa non può essere previsto se non conosciamo il suo stato normale alla fine dello sviluppo. Questa similarità tra processo organico di sviluppo ed azione umana tendente allo scopo - similarità consistente nel fatto che, così come non possiamo prevedere il comportamento di un uomo che agisce con un certo scopo a meno che non conosciamo quale sia lo scopo che egli sta perseguendo, allo stesso modo non possiamo prevedere il corso dello sviluppo organico senza conoscerne quale sia lo stadio finale - induce alcuni vitalisti a chiamare organici i processi finalistici. Nel chiamare finalistici questi processi essi non prendono tale finalismo in senso letterale, antropomorfo, ma piuttosto gli danno un significato traslato, avente solo alcune analogie con il finalismo antropomorfo.

L'olismo. Gli argomenti prima esposti portano la nostra attenzione ad ancora un'altra caratteristica peculiare che fa la sua comparsa nel pensiero dei naturalisti contemporanei, in particolare dei biologi e degli psicologi, caratteristica che è assai significativa per le concezioni sulla struttura della natura e non priva di un significato più ampio. Le discipline che si occupano della natura non vivente ci hanno abituato ad una spiegazione del comportamento degli oggetti complessi per mezzo del comportamento delle parti che li compongono. Siamo abituati a trattare le leggi che governano il corso delle totalità complesse come conseguenza di leggi che ne governano gli elementi. Ebbene, i biologi contemporanei, che hanno in mente casi come

quello appena discusso e molti altri, giungono alla conclusione che, per quanto concerne la natura vivente, la conoscenza delle leggi che ne governano gli elementi non è sufficiente per inferire le leggi che la governano come totalità da questi composte; per la comprensione del comportamento delle totalità complesse dobbiamo far ricorso a leggi specifiche che sono irriducibili a leggi sui loro elementi. Inoltre, essi pensano che questa conoscenza della totalità e delle leggi che la governano è indispensabile per rendersi conto del comportamento degli elementi. Questo punto di vista, che ha molti aderenti tra gli psicologi e i biologi, è chiamato *olismo* (dal greco *olos* = tutto). Questa dottrina, che considera come totalità non solo i particolari organismi animali e vegetali, ma anche le comunità ed i gruppi composti di organismi individuali e che sostiene che il comportamento di tali gruppi avviene secondo leggi irriducibili alle leggi che governano il comportamento degli organismi individuali, vede in questi gruppi qualcosa di più che la mera "somma" di organismi; essa vede in essi individui di ordine più alto, con una loro vita e con leggi loro peculiari. Questa dottrina non può non aver avuto influsso su quelle concezioni riguardanti la relazione tra individuo umano e società che hanno in un certo qual senso fornito appoggio a tendenze anti-individualistiche che hanno attribuito un certo primato ad organismi sociali, quali la patria o la nazione, sull'individuo.

L'ambito della nostra trattazione non ci permette di andar oltre questa presentazione un po' schematica di queste concezioni e di farne l'analisi critica che meritano.

Finalismo utilitaristico. Oltre ai concetti di finalismo già discussi ce n'è ancora uno proprio del linguaggio ordinario. Parliamo, ad esempio, della costituzione finalistica degli organismi viventi, del loro comportamento finalistico ecc. Se dico, ad esempio, che un organismo animale è costituito in modo finalistico non intendo sostenere con ciò che qualcuno ha fatto ciò per realizzare uno scopo, ma semplicemente che esso è costituito in modo tale da essere vantaggioso per se stesso e per la specie alla quale appartiene. Se dico, ad esempio, che la produzione da parte delle piante di fiori colorati che vengono fertilizzati dagli insetti è finalistica, non voglio dire che le piante producano consapevolmente i fiori in modo da raggiungere uno scopo prestabilito, ma voglio intendere che la produzione di fiori contribuisce alla sopravvivenza della specie cui appartiene la data pianta. In questa interpretazione della finalità, lo scopo è ciò che contribuisce al raggiungimento di un qualche valore, di un qualche bene. Definiamo utilitaristica questa interpretazione del finalismo.

Ottimismo e finalismo. V'è un altro problema metafisico correlato al concetto di finalità, quello dell'ottimismo e del finalismo. Questo problema è connesso al problema se il mondo è organizzato "in modo finalistico", cioè in modo tale da contribuire alla realizzazione di questo o

quel bene o se, al contrario, esso ne ostacola la realizzazione. Il primo punto di vista è chiamato ottimismo, il secondo pessimismo. A seconda di quale valore o bene abbiamo in mente, abbiamo a che fare con diverse varietà di ottimismo o pessimismo. Può trattarsi del bene biologico, cioè di condizioni vantaggiose alla sopravvivenza degli organismi o delle specie biologiche. Possiamo domandarci se tutti i particolari della costituzione degli organismi sono vantaggiosi per la loro sopravvivenza ed il loro normale sviluppo in date condizioni. Può anche essere il bene in questione la felicità ed in questo caso il problema dell'ottimismo e del pessimismo sta nel vedere se l'organizzazione del mondo contribuisce al conseguimento della felicità. In questo caso abbiamo a che fare con l'ottimismo o pessimismo eudemonologico. Possiamo interessarci del bene morale e così domandarci se il mondo tende alla realizzazione della bontà morale o se, al contrario, non prevalga in esso il male morale. In questo caso siamo in presenza dell'ottimismo e del pessimismo etico. Infine, possiamo parlare di ottimismo e pessimismo estetico: il primo sostiene che nel mondo prevale la bellezza, il secondo che prevale la bruttezza.

Il problema dell'ottimismo e del pessimismo è di solito incluso nella metafisica, ma in realtà esso sta al confine tra metafisica e questa o quell'altra scienza assiologica (scienza dei valori) e pertanto al confine tra metafisica ed etica, metafisica ed estetica, ecc.

Capitolo quinto

I PROBLEMI METAFISICI NASCENTI DALLA RELIGIONE

Il concetto religioso di divinità. Ogni religione è collegata a certe credenze in cui ha un ruolo centrale il concetto di divinità. Questo concetto ha spesso contenuti differenti nelle diverse religioni. Per lo più la caratteristica essenziale del concetto di divinità è

l'attribuzione ad essa di valori positivi nel grado più elevato. L'onnipotenza, l'onniscienza, la giustizia assoluta, la suprema bellezza ecc. Nelle religioni politeiste, che ammettono molte divinità, tutti questi valori non sono attribuiti ad un unico essere ma distribuiti tra le varie divinità. Nella religione greca, Zeus era il più potente, Athena la più saggia, Afrodite la più bella e così via. Nelle religioni monoteiste tutte le perfezioni sono attribuite ad un unico essere: è Dio l'essere più elevato e perfetto. Ma né in qualsivoglia religione si precisa questa perfezione né si tenta di elencare gli attributi che ne fanno parte. Di più, in alcune religioni è considerato quasi blasfemo cercar di enumerare tutti gli attributi di Dio: blasfemo in quanto la mente umana non è in grado di ascendere all'altezza cui esso è posto. Ogni tentativo umano di arrivare alla magnificenza di Dio abortisce e le parole che l'uomo usa per descriverlo, qualunque esse siano, sono intrinsecamente inadeguate. Dio è pertanto per alcune religioni troppo elevato e magnifico per essere compreso e nominato dall'uomo. Qual è allora il contenuto del concetto di Dio comune a tutte le religioni monoteistiche? Rimane forse solo il contenuto emozionale: il più alto entusiasmo e rispetto, la più profonda umiltà e sottomissione.

L'immortalità dell'anima. In tutte le religioni esistono, connessi alla fede in Dio, certi comandamenti morali che impongono alla gente obblighi non solo verso il prossimo ma anche ed innanzi tutto verso Dio che, secondo le credenze religiose, ricompensa chi rispetta tali obbligazioni e punisce chi non lo fa. Dato che, come insegna l'esperienza, la giustizia divina non sempre trionfa lungo la vita di un individuo, si suppone in generale nelle religioni che la morte non è la fine dell'esistenza dell'individuo umano ma che esso ancora esiste dopo la morte e che solo allora, nell'altra vita, trionfa la giustizia di Dio. L'esistenza dopo la morte è concepita diversamente nelle diverse religioni. Per alcune, essa consiste nella dimora dell'anima, dopo la morte, in un luogo dove si consegue la più alta felicità in quanto si gode della presenza di Dio e si raggiunge la più alta perfezione morale (la santità) - oppure nella dimora in un luogo di eterna, oppure provvisoria e purificatrice, espiazione. Per altre religioni, l'esistenza dopo la morte consiste in una ulteriore incarnazione dell'anima umana, grazie alla quale essa viene punita o premiata. A queste concezioni sono collegate certe cerimonie e certi rituali che assumono spesso il carattere di segreta comunicazione con l'Essere Supremo.

Le religioni metafisiche. Le persone di solito accettano le credenze religiose per influenza dell'ambiente nel quale sono cresciute: la loro fede ha di solito un carattere tradizionale, è la "fede dei loro padri ed avi" nella quale sono stati immersi sin dall'infanzia senza cercare di prendere un atteggiamento autonomo verso le credenze e concezioni in essa contenute. Solo pochi individui cercano di risolvere con un personale sforzo intellettuale i

problemi cui già sono date risposte bell'e fatte dalle credenze religiose ricevute in eredità dalla tradizione. Ebbene, questi autonomi tentativi comunemente sono ritenuti un modo di filosofare e pertanto queste ricerche sono incluse nell'ambito della metafisica. Nella pratica della metafisica religiosa alcuni tentano di applicare metodi razionali, altri metodi irrazionali. Coloro che scelgono quest'ultima strada sono chiamati mistici.

Il concetto filosofico di divinità. I due problemi metafisici più importanti che scaturiscono dalla religione sono il problema di Dio e il problema dell'immortalità dell'anima. Nell'esaminare il problema di Dio o delle divinità i metafisici a volte criticano le opinioni religiose tradizionali che attribuiscono al più elevato e nobile degli esseri caratteristiche che non si confanno a tale nobiltà. Così, ad esempio, i filosofi greci criticavano l'ingenua concezione della loro religione che personificava le forze della natura e poneva queste personificazioni sul piedistallo del più nobile degli esseri. Senofane, filosofo greco del sesto secolo a.C., ridicolizzava queste antropomorfizzazioni col sostenere che in tal modo non erano stati gli dei a creare l'uomo a loro somiglianza ma, al contrario, era stato il popolo a creare gli dei a propria somiglianza e che se i cavalli avessero avuto una religione allora le loro divinità sarebbero state raffigurate come cavalli. Al posto di queste ingenue concezioni della divinità i filosofi greci ne hanno proposto di altre. Platone, ad esempio, chiama Dio l'idea del bene, cioè il bene in sé. Aristotele designa come Dio, e dunque riconosce come l'essenza più elevata, la forma del mondo (la causa formale del mondo).

Le metafisiche religiose non sempre assumono posizione critica verso le religioni tradizionali. In epoca cristiana i filosofi che esaminano i problemi religiosi assumono in genere un atteggiamento esegetico. Ciò significa che essi non abbandonano il concetto di divinità contenuto nella religione tradizionale ma cercano di renderne esplicito il contenuto. Così, ad esempio, la filosofia scolastica cristiana precisa il concetto di Dio con l'aiuto dell'apparato concettuale tratto dalla filosofia di Aristotele, descrivendo così Dio come un'essenza che possiede un essere autosussistente, e dunque sostanziale e pertanto come una essenza distinta dalle altre sostanze per il fatto che mentre queste richiedono una causa per esistere, Dio esiste di per sé, senza avere alcuna causa della propria esistenza antecedente alla sua esistenza stessa. Dio è pertanto *ens per se et a se existens*. A partire da questa concezione di Dio, accettata dalla Chiesa come legittima, i filosofi del diciassettesimo e diciottesimo secolo ne hanno elaborato diverse varianti. In questi tentativi di dare al tradizionale concetto di Dio un contenuto più esplicito i filosofi non si curarono del fatto che, così facendo, si allontanavano dall'originale concetto di divinità, molto carico emotivamente. Questo concetto, infatti - essendo nel pensiero di molti uomini religiosi innanzi tutto l'espressione delle loro aspettative, del loro

bisogno di un culto, della loro necessità di protezione, della loro fede nel significato del mondo e della loro stessa vita, nella vittoria di ciò che è buono e giusto - è difficile si possa ridurre alle aride e fredde formule dei filosofi di attitudine razionalista. Pertanto, parallelamente a tali tentativi di chiarire il contenuto di questo fondamentale concetto della religione, stanno le argomentazioni dei mistici che, abbandonando ogni chiarezza concettuale, sviluppano l'aspetto emozionale dell'esperienza religiosa usando metafore ed immagini e scrivendo poemi religiosi piuttosto che dotti trattati.

Le prove dell'esistenza di Dio. Accanto ai tentativi di precisare il tradizionale concetto della divinità, che possono essere collegati alle ricerche tipiche dell'ontologia, i filosofi dall'inclinazione razionalista hanno fatto energici sforzi per provare l'esistenza di Dio, comunque esso sia concepito. Fra le prove più celebrate ci sono: (1) La prova ontologica dell'esistenza di Dio, che si basa sul fatto che appunto nel concetto di più perfetto degli esseri è contenuto l'attributo dell'esistenza, in quanto se la più perfetta delle entità fosse non esistente allora sarebbe meno perfetta della più perfetta delle entità esistenti e pertanto non sarebbe la più perfetta. (2) La prova cosmologica, che si appella al fatto che ogni cambiamento che avviene nel mondo deve avere la sua causa e che questa catena di cause non può regredire all'infinito; deve pertanto esserci una causa prima di per se incausata e questa causa è Dio *ens per se et a se existens*. (3) La prova fisico-teleologica, derivante dalla considerazione che il mondo è organizzato in modo finalistico (finalistico in senso utilitario), e che sostiene che ciò può avvenire solo per intervento dell'entità più saggia ed onnipotente, cioè Dio. La prima di queste prove è già incorsa durante il medioevo in critiche e tutte sono state criticate da Kant che ha cercato di mostrarne l'inadeguatezza. Per Kant l'esistenza di Dio non può esser provata in modo teoretico. Non è una tesi che possa essere razionalmente giustificata, ma è solo un postulato della ragion pratica, cioè una condizione che deve essere soddisfatta se la moralità deve essere realizzata. I mistici, d'altra parte, senza cercare di fornire prove, scrivono in modo suggestivo così da trasmettere ad altri il loro proprio atteggiamento religioso che nasce da una profonda esperienza emotiva, ma il cui contenuto concettuale è assai poco chiaro.

Dio e il mondo. Un altro tema di grande interesse per filosofi portati alla teologia è il problema della relazione tra Dio e il mondo. Nelle religioni tradizionali Dio, l'entità più elevata e sacra, è concepito anche come il creatore del mondo. Fra i filosofi per lo più conserva questo ruolo. Ma per alcuni esso è solo il creatore che, una volta creato il mondo e subordinato il suo corso a certe leggi, non interferisce col suo ulteriore destino e non perturba col proprio intervento (ad esempio con miracoli) le leggi di natura da lui stesso a suo tempo stabilite. Per

altri Dio non è solo creatore, ma anche Provvidenza che interferisce direttamente col destino del mondo nel corso della sua esistenza. Per i primi come per i secondi, Dio è qualcosa di diverso dal mondo e in nessun senso ne è parte. I panteisti la pensano altrimenti ed identificano Dio col mondo o con la sua sostanza.

L'ateismo. Ovviamente non tutti i filosofi che si occupano di problemi religiosi hanno un atteggiamento positivo verso le credenze religiose. Ce ne sono di quelli che in sostanza si oppongono alla religione. Quelli che in particolare negano l'esistenza di Dio sono chiamati atei. Gli atei sono, innanzi tutto, materialisti con l'eccezione di quei materialisti che, come ad esempio gli Stoici, identificano Dio col mondo e che quindi lo considerano un'entità materiale; ovverosia, ad eccezione dei materialisti panteisti. Per i moderni materialisti ogni religione è una sopravvivenza del periodo infantile dell'umanità, quando si antropomorfizzavano le forze della natura. Essi sostengono che il bisogno di credere in Dio e nella sua provvidenza lo si incontra solo in persone che sono rimaste al loro stadio infantile, che li spinge nel momento del pericolo a cercare rifugio sotto la paterna protezione della divinità. E' del tutto chiaro che i tentativi materialisti di fornire una spiegazione della genesi psicologica delle credenze religiose sono state sottoposti ad una severa critica da parte dei difensori della religione, che obiettano che la religione si origina in tal modo solo fra i popoli primitivi, mentre invece nelle persone fornite di una vita religiosa ricca ed assai profonda tale credenza è basata su di un genere peculiare di profonda esperienza, la cui ignoranza mostra solo la povertà della vita spirituale del materialista. A causa della scarsa chiarezza del concetto di Dio, cioè a causa dei diversi significati che sono stati attribuiti a questo termine nella storia della filosofia, il termine "ateismo", come anche i nomi delle correnti che gli si oppongono, non sono univoci. Nella storia della filosofia non si è prestata abbastanza attenzione a questa mancanza di chiarezza e mutabilità del concetto di Dio.

Il problema dell'immortalità dell'anima per i filosofi. L'altro principale tema di speculazione nella metafisica religiosa è il problema dell'immortalità dell'anima. Di regola le religioni hanno fede nell'altra vita, ma le diverse religioni concepiscono quest'altra vita in modi diversi. I tentativi di prendere una posizione autonoma di fronte a questo problema appartengono egualmente alla metafisica. Così come il problema di Dio, anche questo non è indifferente da un punto di vista emotivo. La disputa tra materialisti e difensori dell'esistenza dell'anima, di per sé fredda e spassionata, prende carne e sangue a causa dei suoi legami col problema della vita dopo la morte. Di regola i materialisti negano quest'altra vita, mentre quasi senza eccezione i difensori dell'anima la accettano. Questi tentano al tempo stesso di fornire

argomenti che provino l'immortalità dell'anima. Alcuni derivano questi argomenti dalla riflessione sull'essenza dell'anima intesa come qualcosa di semplice e di indivisibile; altri li derivano da premesse tratte da scienze naturali, altri ancora (Kant) rigettano i precedenti argomenti come infondati e considerano l'immortalità dell'anima come un semplice postulato richiesto dal nostro senso morale, dalla nostra fede nella realizzazione della giustizia e nella santificazione dell'uomo.

Tuttavia l'essenza della stessa immortalità è stata concepita in vari modi. La maggior parte dei filosofi che vi crede ha supposto che essa consista nella persistenza delle anime individuali dopo la morte, che conservano la consapevolezza della propria identità con quel periodo che chiamiamo vita. Altri ancora hanno rigettato l'immortalità individuale dell'anima in quanto sostengono che l'individualizzazione dell'anima è inseparabilmente connessa al fatto di essere dentro il corpo. Una volta liberata dal corpo essa perde la propria individualità e confluisce nell'anima della specie umana, comune a tutti. Era questa, ad esempio, l'opinione di certi commentatori aristotelici che hanno sviluppato la concezione che l'anima è solo la forma del corpo (Averroè). Per altri (Fechner), che credevano che non solo l'uomo ma anche tutte le entità organiche e non organiche, nonché l'intero universo, è penetrato dallo spirito, l'anima umana dopo la morte perde di fatto la sua individualità, ma non perisce e si mescola all'anima dell'universo come una goccia di pioggia che cade nel mare.

Metafisica religiosa ed etica. I discussi problemi filosofici nascenti dalla religione sono sì inclusi nella metafisica ma di solito non sono però indifferenti per le altre discipline filosofiche, specie nei riguardi dell'etica normativa. Molti filosofi, andando in cerca di una risposta alla domanda fondamentale di questa disciplina, "per cosa vale la pena lottare?", "come dovremmo guidare la nostra condotta?", hanno trovato le premesse per questa risposta nella soluzione appunto di questi problemi filosofico-religiosi. La fede in Dio come legislatore del mondo morale indica, secondo alcuni filosofi, quali siano le obbligazioni morali dell'uomo; la fede nell'immortalità dell'anima ha influito sulla concezione di ciò in cui bisogna cercare la vera felicità. Tra i problemi metafisici la cui soluzione, per alcuni, è richiesta dall'etica, v'è anche il problema della libertà del volere, del quale abbiamo parlato in relazione al problema del determinismo. Questi tre problemi - di Dio, dell'immortalità dell'anima e della libera volontà - sono considerati da molti come i temi cardinali della speculazione metafisica. Nell'indicare i rapporti tra questi problemi e l'etica normativa vorremmo sottolineare, per evitare incomprensioni, che non ogni soluzione dei problemi etici deve far riferimento ai tre problemi sopra menzionati. Solo alcuni degli autori che si occupano di etica fanno riferimento a queste considerazioni metafisiche. Chiamiamo l'etica così concepita etica metafisica. Deve esser però

messo in evidenza che non ogni etica normativa è un'etica metafisica e, soprattutto, che non tutte le etiche normative sono etiche religiose. L'etica non basata su considerazioni religiose è chiamata etica indipendente.

Capitolo sesto

LA METAFISICA COME TENTATIVO DI PERVENIRE AD UNA VISIONE DEL MONDO DEFINITIVA

Nelle pagine precedenti abbiamo appreso quali siano i principali problemi che fanno parte della metafisica. La loro varietà è così grande che non è facile afferrare che cosa li unifichi; non è facile dare una singola, concisa formula in risposta alla domanda di cosa sia la metafisica, sì da non far divenire troppo ristretto l'ambito dei problemi metafisici. Più spesso la metafisica è descritta come la disciplina che cerca di fornire una visione del mondo. Il termine "visione del mondo" è uno di quei termini assai frequentemente usati ma il cui significato è solo vagamente afferrato. Esso ha una intera gamma di interpretazioni. Nel corso della nostra argomentazione seguiremo una di queste interpretazioni. Cercheremo anche di portare a sintesi i temi divergenti di cui si occupa la metafisica e cercheremo di mostrare ciò che li unifica e che spiega il fatto che questi problemi sono stati messi insieme dai filosofi che praticano la metafisica. L'ontologia, che con gli altri problemi metafisici non ha relazioni più strette di quanto non abbia con le altre branche delle conoscenze, rimarrà al di fuori dell'ambito di questa sintesi. Passiamo alla nostra esposizione.

Fra le cose che amiamo, adoriamo e rispettiamo ci sono quelle cui siamo attaccati non perché posseggano delle qualità particolari ma perché offriamo loro i nostri cuori indipendentemente dalle loro qualità. Amiamo la nostra città natale non perché sia bella o abitata da gente meravigliosa, o perché abbia avuto una storia nobile; semplicemente l'amiamo e nulla potrà sminuire la nostra devozione verso di essa, anche se verremo a conoscere altre città più meravigliose della nostra. Amiamo nostra madre e non per le sue virtù; l'amiamo ancora più devotamente se in confronto alle altre non è bella, manca di fascino, di favore

sociale, di saggezza, non è una buona casalinga e le mancano ancora altre qualità. Un uomo innamorato è indifferente alle grazie delle altre donne e si aggrappa a quella scelta non perché essa sia più bella delle altre, ma per quello che è.

Ora, a parte gli oggetti di amore, adorazione o rispetto, amati e rispettati per quello che sono, ci sono oggetti che rispettiamo in quanto posseggono certe qualità; e il rispetto che abbiamo per questi oggetti è immediatamente trasferito agli altri oggetti che posseggono le qualità da noi attribuite a quelli originali. E così, ad esempio, l'ammirazione che nutriamo per le prime automobili create alla fine del diciannovesimo secolo e considerate un miracolo della tecnologia ci fa considerare con condiscendenza i modelli di oggi che paragoniamo a quelli di ieri. Per quanto riguarda questo secondo tipo di sentimenti verso gli oggetti, esso chiaramente dipende dallo stato della nostra conoscenza e, innanzi tutto, dalla sua estensione. Gli abitanti di una piccola città, che nulla vedono al di fuori del loro piccolo mondo provinciale, onorano e rispettano le celebrità locali ad un grado che queste mai avrebbero raggiunto se gli orizzonti dei loro ammiratori fossero stati più vasti e la loro scala comparativa più estesa. In ultima analisi, la nostra valutazione degli oggetti dipende dal nostro atteggiamento emotivo verso di loro. Dato che questo atteggiamento emotivo verso gli oggetti dipende in molti casi dalla nostra conoscenza, il modo in cui valutiamo questo o quello dipende pertanto anche da essa.

Tra le varie valutazioni che diamo due sono quelle più importanti. La prima riguarda il valore che attribuiamo agli oggetti quando li consideriamo dal punto di vista della loro capacità di renderci felici. Questo genere di considerazione è chiamato eudemonica (dal greco *eudaimonia* = felicità). Il secondo tipo di valutazione che abbiamo in mente è quello morale, da noi praticato quando riconosciamo un certo comportamento come giusto, appropriato, conforme al nostro dovere, in accordo con i nostri impegni ecc. Ora, le valutazioni che diamo in base a questi due punti di vista dipendono dallo stato della nostra conoscenza, dalla sua estensione, dai nostri orizzonti. Chi vive in un piccolo villaggio considererebbe oggetto di felicità qualcosa che invece sentirebbe come indegno dei suoi sforzi nel più generale contesto del mondo. Una madre sollecita, per la quale il mondo finisce oltre le mura della sua casa e della sua famiglia, sente che i suoi doveri si limitano alla cura del marito e dei figli. E' possibile non le sia mai capitato che in qualche altro posto, possibilmente nelle vicinanze, vivono orfani che deperiscono per trascuratezza e che potrebbero essere salvati dalla rovina fisica e morale se una madre sollecita avesse dedicato loro un po' del suo tempo e prestato cura senza causare con ciò nocimento alla sua famiglia. Nel comportarsi così come fa pensa di star facendo ciò che deve fare, di adempiere ai propri doveri. Essa tuttavia avrebbe cambiato tale valutazione del suo comportamento se i suoi orizzonti fossero stati più ampi, se i confini del mondo nel quale vive fossero stati più estesi. Questi semplici esempi forse sono sufficienti a sostenere la

tesi che sia le valutazioni morali che quelle eudemoniche dipendono, in certe circostanze, dalla vastità dei nostri orizzonti.

Ma il problema della valutazione eudemonica come anche quello della valutazione morale sono troppo importanti per permettere che su di essi decida avventatamente chi ha orizzonti ristretti e confinati. Dando in tali circostanze valutazioni di questo tipo rischiamo poi di cambiarle quando i nostri orizzonti diventano più vasti. E' pertanto comprensibile che delle persone accorte cerchino col loro pensiero di abbracciare orizzonti così vasti da costituire una garanzia che le valutazioni morali ed eudemoniche su di essi basate non cambieranno quando l'orizzonte venga allargato. Chiameremo visione del mondo la totalità di informazioni contenuta nel nostro orizzonte di pensiero e che esercita una influenza decisiva sulle nostre valutazioni eudemoniche e morali. Fintantoché questa visione del mondo è provinciale, le valutazioni su di essa basate sono provvisorie e possono mutare col suo allargamento. Le persone accorte cercano pertanto di assicurarsi che i loro orizzonti non siano provinciali e che la loro visione del mondo sia di vasto respiro.

Nella storia della cultura europea molti hanno trovato nella religione questa definitiva visione del mondo. La religione sostiene che tutte le visioni del mondo che escludano l'altra vita sono limitate. Essa stessa sostiene, tuttavia, di fornire un visione del mondo definitiva; definitiva nel senso che le valutazioni morali ed eudemoniche su di essa basate sono incrollabili e non temono mutamenti quando i nostri orizzonti vengono ampliati. La religione perciò soddisferebbe il bisogno del credente di una visione del mondo definitiva ed al tempo stesso non solo provinciale e limitata. Chiunque abbracci una religione, trova il suo posto nella vita che non rifiuterà fin tanto che aderisce alla sua religione e indipendentemente dal fatto che gli ulteriori progressi della conoscenza gli schiudano orizzonti prima sconosciuti.

Gran parte dei credenti pervengono alla loro fede non attraverso la riflessione personale o la propria esperienza, ma perché l'accettano dalle generazioni più anziane in un modo che è chiamato in psicologia "suggestione delle credenze".

Si è educati in una religione, cioè le credenze religiose sono impiantate nell'essere umano sin dalla prima giovinezza, insieme alla convinzione che ogni dubbio sulla loro correttezza è peccato. Solo pochi fondano le loro credenze religiose su argomenti razionali o su esperienze mistiche. A causa di ciò le credenze religiose vengono in molta gente ad essere scosse nell'età in cui cominciano a pensare criticamente ed indipendentemente. Insieme a questa ribellione nei confronti della loro fede viene anche turbata la loro posizione verso la felicità ultima e verso il dovere. Il bisogno di trovare un nuovo posto è collegato allo sforzo di trovare, con un sforzo intellettuale autonomo, una visione del mondo definitiva che possa mostrare in cosa consista la felicità e il dovere finale. Gran parte dei problemi metafisici

scaturiscono direttamente o indirettamente da questo sforzo.

E' così che la metafisica nasce nella storia del pensiero europeo al tempo della Grecia antica, quando all'inizio dell'epoca ellenistica venne meno la fede negli Dei dell'Olimpo e nell'autorevolezza dei suoi comandamenti. E' nata dal compito di dare delle fondamenta alle valutazioni morali ed eudemoniche che fossero basate non sulla tradizione ma sull'argomentazione razionale; di dare delle basi definitive che avrebbero assegnato un posto inalterabile ai nostri sforzi per la felicità ed il bene morale.

La metafisica è pertanto nata come erede della religione. Essa ne eredita il compito di creare una visione del mondo definitiva, ma propone di arrivarci in modo differente da quello seguito dalla religione; propone di fondare questa visione del mondo su di un'autonoma indagine da parte dell'uomo.

Non sorprende, pertanto, che i metafisici siano innanzi tutto partiti da tesi religiose che avrebbero dovuto formare questa visione ultima del mondo. Per molti secoli i problemi religiosi - Dio, l'immortalità dell'anima, la libertà del volere - hanno costituito il cuore delle speculazioni metafisiche, a volte appoggiando le tesi della dominante religione cristiana, altre opponendovisi.

La riflessione sul problema dell'immortalità dell'anima ha diretto l'attenzione dei metafisici verso il problema dell'anima in generale, cioè verso la questione di che cosa sia e se esista qualcosa del genere. Il problema della libertà del volere spinse i metafisici a considerare il problema del determinismo in generale e pertanto il problema della causalità. In tal modo quel gruppo di problemi che abbiamo discusso sotto il titolo di "problemi che nascono dall'indagine della natura" è legato al gruppo di problemi che scaturiscono dalla religione. Ad essi è anche legato il problema della teleologia, in quanto questa, nella sua forma antropomorfa, è abbastanza strettamente connessa al problema della divinità personale, la cui esistenza sarebbe evidenziata dalla organizzazione finalistica del mondo. Questo problema è anche legato, sia pure in modo diverso, alla ricerca metafisica di una stabile fondazione del comportamento morale. In un mondo organizzato in modo finalistico ogni componente ha il suo compito da realizzare, il suo destino. Ecco quindi che nasce la tentazione a considerare morale, cioè appropriato e giusto, quel comportamento dell'uomo che è in accordo al suo destino. Ne segue che la ricerca di una collocazione morale può essere trasformata nella ricerca del destino dell'uomo e del ruolo che esso deve giocare nel grande piano della creazione. La ricerca di questo ruolo porta direttamente alla ricerca del piano che tutto governa, alla ricerca dello scopo e del senso del mondo.

Il metafisico, che si sforza di trovare una visione del mondo definitiva, cerca di abbracciare orizzonti tanto estesi da non potersi più obiettare che i precetti basati su questa visione, le vie da essa indicate per raggiungere la felicità e compiere il dovere, sono provvisori e

non sopravviveranno ad ogni ulteriore allargamento di orizzonte. Ma accanto a ciò le scienze esatte rivelano un quadro del mondo ricco e vasto. Le scienze esatte, basate sull'esperienza, penetrano la natura sempre più profondamente. Deve allora il metafisico, nella sua ricerca di una visione definitiva del mondo, diventare un scrupoloso discepolo dello scienziato naturale? Deve forse trarre da quest'ultimo tale visione del mondo?

Il metafisico che non vuole essere solo un saggio di provincia, prima di rispondere a questa domanda, gradirebbe sapere se il mondo il cui quadro gli è rivelato dalle scienze naturali costituisce la vera realtà e se inoltre esso è l'unica realtà. Il punto è che un'altra correlata disciplina filosofica, la teoria della conoscenza, che si occupa del problema delle origini della conoscenza, a volte perviene a conclusioni dalle quali sembra seguire che, oltre al mondo dell'esperienza, esiste un altro mondo di oggetti ideali, il mondo delle idee, più vero e genuino del primo. Riflettendo sui limiti della conoscenza, ed in particolare sulla conoscenza basata sull'esperienza sulla quale facciamo assegnamento nelle scienze naturali, la teoria della conoscenza arriva a volte a conclusioni idealistiche e ciò fa ombra alla genuinità della realtà della natura, spingendoci a cercare una realtà vera al di là di essa. Pertanto il metafisico non vuole credere ciecamente alle scienze naturali prima di aver fatto i conti con i problemi di cui si occupa la teoria della conoscenza e che possono far nascere il dubbio che possa esistere un altro mondo, il mondo delle idee o delle cose in sé o comunque vogliamo chiamarlo. Se le cose stessero in tal modo, come affermano gli idealisti platonici o i fenomenologi, sarebbe legittimo il dubbio se la visione del mondo basata sulle indagini della scienza naturale possa da sola costituire il genere di visione del mondo della quale sono in cerca i metafisici; se essa possa costituire una visione del mondo definitiva senza timore per ulteriori allargamenti di orizzonti, o non sia piuttosto solo una visione del mondo provinciale. E' così comprensibile che i metafisici includano nel programma delle loro indagini anche le questioni epistemologiche, giacché le conclusioni che si traggono da queste potrebbero loro indicare se la visione del mondo della quale vanno in cerca deve essere tratta dai ricercatori che applicano il metodo dell'esperienza o piuttosto non devono andare in cerca di essa per conto proprio, applicando metodi diversi da quelli degli scienziati naturali.

A seconda della posizione adottata in teoria della conoscenza il metafisico andrà in cerca della sua visione del mondo o nella conoscenza scientifica o al di là d'essa. Se assume una posizione empiristica sull'origine della conoscenza ed una realistica sui suoi limiti, non vedrà il bisogno o anche la necessità di cercare una visione del mondo diversa da quella fornita dalla scienza, basata sull'esperienza. Se invece è incline a posizioni aprioristiche, o ancor più se è convinto degli argomenti irrazionalisti, cercherà la sua visione del mondo in modo aprioristico, o appellandosi all'intuizione o all'esperienza mistica. E' chiaro pertanto che nello spettro dei

problemi analizzati dalla metafisica vi sono delle conclusioni che sono derivate dalla riflessione sulla conoscenza e che sono state distinte come un gruppo separato di considerazioni metafisiche.

Abbiamo cercato in queste osservazioni di trovare un filo che colleghi i problemi discussi in questo capitolo agli altri problemi metafisici. Abbiamo cercato di trattare la metafisica come un tentativo di abbracciare orizzonti larghi a sufficienza per le norme morali ed eudemoniche su di essa basati senza timore di revisione quando questi orizzonti vengono ulteriormente ad allargarsi. Abbiamo chiamato questo tentativo di abbracciare tali orizzonti come il raggiungimento di una visione del mondo definitiva. Col descrivere la metafisica in tal modo abbiamo cercato di mostrare che, così intesa, possiamo includere in essa i principali gruppi di problemi che abbiamo discusso in dettaglio nei precedenti capitoli.

Siamo pienamente consapevoli della natura assai generale delle considerazioni che fanno parte di questa sintesi. Sembra che sia arduo ottenere in questa materia qualcosa di più solido. Ci sono molti altri tentativi di descrivere la metafisica. Alcuni sono anche più generali della descrizione che ne abbiamo qui dato. Altri, più precisi, non sono tuttavia in grado di abbracciare l'intero repertorio dei problemi che tradizionalmente fanno parte della metafisica e che consistono più in un programma di ricerca che in un tentativo di sintesi delle indagini esistenti. Vorremmo aggiungere che nelle osservazioni dedicate all'analisi della metafisica abbiamo usato l'espressione "visione del mondo" in un senso alquanto specifico. Ma, si badi, questo non è il solo senso attribuito a tale termine da coloro che lo usano; esso è veramente generale, ambiguo e vago e può esser reso più preciso in molti modi diversi. Noi ne abbiamo scelto uno tra i molti.

Il tentativo di sintesi dei problemi metafisici qui tentato possiede, oltre a molti svantaggi e difetti, almeno questo merito: esso mostra le connessioni esistenti tra discipline filosofiche fondamentali come la metafisica, la teoria della conoscenza e l'etica. Così esso dà una certa unità alla filosofia, da alcuni considerata un conglomerato di discipline sconnesse.

Osservazioni conclusive

Nei capitoli precedenti abbiamo passato in rassegna i problemi della metafisica. Al tempo stesso li abbiamo in una certa misura sistematizzati dividendoli in quattro gruppi: (1) il gruppo dei problemi ontologici; (2) il gruppo dei problemi concernenti il modo di esistenza della natura (scaturiti dalla riflessione sulla conoscenza); (3) il gruppo di problemi riguardanti la sostanza e la struttura del mondo (scaturiti dalla riflessione sulla natura); e (4) il gruppo di problemi sorgenti dal bisogno di prendere posizione verso le credenze religiose. Non tutti gli autori scrivono di metafisica assegnandole un così ampio raggio. Molti intendono la metafisica in modo più ristretto di quanto abbiamo fatto noi. Questo si esprime nei molti modi di descrivere la metafisica ritrovabili nella letteratura filosofica. Gli autori di queste descrizioni spesso confinano la metafisica a solo uno dei quattro gruppi di problemi ed adattano la loro definizione a tale raggio così ristretto del termine "metafisica". Essi non includono nella metafisica altri gruppi di problemi ma li relegano in discipline separate alle quali danno nomi diversi. Rispetto a tutti i modi di circoscrivere il raggio dei problemi metafisici noi abbiamo assunto un atteggiamento più liberale, includendo nella metafisica tutti i più importanti problemi che possono essere sussunti sotto il termine di "metafisica", senza tuttavia troppo discostarci dall'uso comunemente fatto di tale termine. In favore di questo atteggiamento liberale ha giocato il desiderio di dare al lettore una informazione comprensiva dei più importanti problemi di una certa parte della filosofia sul cui nome non esiste una opinione uniforme. Forse sarebbe stato più appropriato dividere questo gruppo di problemi da noi accorpato in una disciplina - chiamata metafisica - in differenti discipline che ne circoscrivessero distintamente oggetti e scopi. Tale divisione è suggerita dalla difficoltà di trovare una descrizione omogenea dell'oggetto e degli scopi della metafisica tale da abbracciare egualmente bene tutti i problemi da noi inclusi in essa. La sola definizione di metafisica che qui si suggerisce, cioè quella disciplina che fornisce una visione del mondo, è - a causa della eccessiva inafferrabilità dell'espressione "visione del mondo" - troppo generale e

poco informativa. D'altra parte, a favore dell'unificazione di tutti i menzionati problemi nella totalità di un'unica disciplina potrebbe stare il legame che unisce tra loro tutti questi problemi. In effetti, spesso i problemi che abbiamo incluso in gruppi differenti sono così strettamente connessi l'un l'altro che il modo in cui se ne risolve uno decide anche del modo con cui l'altro viene affrontato.

Tuttavia, non abbiamo ritenuto fosse nostro compito fornire qui un'adeguata classificazione dei problemi filosofici. Nostro scopo è stato solo quello di familiarizzare il lettore col contenuto di questi problemi e coi principali modi in cui essi possono esser risolti.

NOTE

(1) In polacco esistono tre termini simili: "poznanie", "wiedza" e "nauka". Il primo indica la conoscenza nel suo fieri (ciò che Ajdukiewicz poco dopo chiama "atti conoscitivi"), il secondo la conoscenza in quanto possesso, cioè l'insieme delle conoscenze su qualcosa (i "risultati conoscitivi"), infine il terzo indica più esattamente la scienza. In italiano in genere col termine "conoscenza" ci si riferisce ai primi due significati, indicando sia il processo conoscitivo che ciò che si conosce (a differenza dell'inglese che distingue "cognition" da "knowledge"). Per semplificare tradurremo sia "poznanie" che "wiedza" con "conoscenza", essendo chiaro dal contesto ciò cui l'autore si riferisce. (N.d.T.)

(2) In polacco Ajdukiewicz scrive "bytuje" che viene da "byt" (essere, ente), verbo usato solo letterariamente e non scrive "jest" (è, esiste) o "istnieje" (esiste) in quanto questi ultimi hanno un significato esistenziale più pregnante. Scrivendo così, Ajdukiewicz vuole attribuire alle entità ideali una loro esistenza peculiare diversa dall'esistenza degli oggetti del mondo fisico e mentale. (N.d.T.)

(3) Non si devono confondere i termini "trascendente" e "trascendentale". La spiegazione di questo secondo termine, introdotto in filosofia da Kant, sarà data in seguito.

(4) Protagonista femminile di una ballata scritta da Adam Mickiewicz, grande poeta romantico polacco (N.d.T.).

(5) Episodio in cui si incontrano due personaggi di una trilogia epica scritta da Henryk Sienkiewicz (l'autore di *Quo Vadis?*), narrante i tempi oscuri dell'invasione svedese della Polonia (N.d.T.).

(6) In polacco per indicare ciò che in italiano si esprime con "forma" esistono due vocaboli, "forma" e "kształt" (analogamente a come in inglese esistono "form" e "shape"). È il primo ad essere utilizzato in filosofia per indicare la forma aristotelica, mentre il secondo si riferisce per lo più all'aspetto esterno di un dato oggetto. Per questo abbiamo reso i due vocaboli con i termini "forma" e "figura", restando inteso che in polacco la differenza non è così evidente come in italiano. (N.d.T.)

(7) Non faremo qui una discussione più ravvicinata degli argomenti di Zenone. Rimando chi sia interessato a questo argomento al mio articolo *Zmiana i sprzeczność* ("Mysl Współczesna", 1948, nr. 8-9 [27-28], pp. 35-52) [ora in K. Ajdukiewicz, *Jezyk i poznanie*, Warszawa 1985, vol. II, pp. 90-106; trad. inglese in K.A., *The Scientific World-Perspective and other Essays (1931-1963)*, a cura di J. Giedymin, Dordrecht 1978, pp. 192-208].