

ISSN 2611-6049

Poi

Points of Interest

RIVISTA DI INDAGINE FILOSOFICA E
DI NUOVE PRATICHE DELLA CONOSCENZA

N. 12, I/2023

LA NATURA E I SUOI CONFINI I NATURALISMI CONTEMPORANEI E LE LORO FONTI



Direttore responsabile
Francesco Piro (Università di Salerno)

Comitato di redazione

Gianmarco Bisogno, Paolo Castaldo, Raffaele Ciccone, Catherine Fullarton, Germana Giardullo, Alessio Lembo, Fiorenza Manzo, Giuseppe Palermo, Rosamaria Romanelli, Antonio Sordillo, Enrico Volpe

Comitato scientifico

Michele Abbate (Università di Salerno), Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin), Andreas Blank (Alpen-Adria-Universität Klagenfurt), Daniela Calabrò (Università di Salerno), Maurizio Cambi (Università di Salerno), Gian Paolo Cammarota (Università degli Studi di Salerno), Santi Di Bella (Università di Palermo), Stefano Di Bella (Università degli Studi di Milano “La Statale”), Francesco Saverio Festa † (Università di Salerno), Salvatore Lavecchia (Università di Udine), Jérôme Lèbre (Université de Strasbourg), Vittorio Morfino (Università di Milano-Bicocca), Rosalia Peluso (Università di Napoli “Federico II”), Ingmar Persson (Göteborgs Universitet), Venanzio Raspa (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), M^a Concepción Roldán Panadero (Instituto de Filosofía, Madrid), Raffaella Santi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Sergio Sorrentino (Università di Salerno), Francesco Toto (Università “Roma Tre”), Angelo Maria Vitale (Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale)

P.O.I. – Points of Interest, Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza è una rivista di filosofia open access, pubblicata da Edizioni Stamen. La rivista pubblica numeri monotematici, a cadenza semestrale, il cui corpo scientifico è costituito da contributi relativi al tema in oggetto e da un eventuale contributo extra-tematico che trova posto nella rubrica “Filosofia e...”. Tutti i contributi sono sottoposti a una procedura di double-blind peer review. In linea con l’interesse per le pratiche filosofiche, l’indagine sul tema di ciascun numero (dal n. 2 in poi) viene sistematicamente integrata e arricchita da interviste e testimonianze dirette, nella specifica sezione “Pratiche”.

P.O.I. è riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR (Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche).

ISSN 2611-6049

Stamen | Pubblicazioni Universitarie

Via R. Paribeni, 33 – 00173 Roma

www.edizionistamen.net | stamen.press@gmail.com

P.O.I. Points of Interest

redazione@poireview.com

info@poireview.com

Indice

IL PUNTO

- 5 Fiorenza Manzo, *Ripensare i confini del 'naturale': all'intersezione tra fisica e filosofia?*

CONTRIBUTI

- 10 Galen Strawson, *Panpsichismo: "solo un materialismo rivisto"*
46 Alfonso Lanzieri, *Soggettività e coscienza. Il naturalismo non riduzionista di Henri Bergson*
66 Claudia Lo Casto, *L'assenza dei sofisti e la presenza di Parmenide: una strategia esegetica di Plotino?*
77 Fabio Sterpetti, *Naturalismo, realismo scientifico e conoscenza futura*
113 Valeria Maggiore, *Næss, Goethe, Calvino. Prospettive per un'estetica della natura non-riduzionista*

FILOSOFIA E...

- 149 Roberta De Rosa, *Genesi e rappresentazione dei concetti politici in Carl Schmitt. Per un'interpretazione teologico-politica del metodo sociologico*

RECENSIONI

- 173 Maurizio Ferraris, *Agostino. Fare la verità* (A. Salucci)

- 178 INDICE DEI NOMI

AUTORI E AUTRICI

IL PUNTO

RIPENSARE I CONFINI DEL ‘NATURALE’: ALL’INTERSEZIONE TRA FISICA E FILOSOFIA

di Fiorenza Manzo

Il secolo e mezzo circa che va dalla metà dell’Ottocento alla fine del Novecento ha segnato un cambiamento epocale nella riflessione sul rapporto tra scienza e filosofia, che ha inevitabilmente coinvolto la definizione – letteralmente intesa come ‘perimetrazione’ – del concetto di ‘natura’. Gabriel Tarde, nel suo *Monadologie et sociologie*, propose una ripresa immanentista della monadologia di Leibniz alla luce delle ipotesi fisiche in quel momento più accreditate: la teoria cellulare di Schwann, la teoria parassitaria della malaria di Pasteur, le teorie chimiche di Berthelot e finanche l’evoluzionismo di Perrier (l’evoluzione per associazione tra organismi elementari in organismi più complessi)¹. Così, l’infinitesimale diventa “la chiave dell’intero universo”²: tutto parte dall’infinitesimale e tutto vi ritorna. Era questo, secondo Tarde, a causare imbarazzo ai fisici: essi avrebbero voluto “*quantificare* la natura per comprenderla”, ma l’infinitesimale “non è finito”, il movimento “non è causa di se stesso”, il fenomeno “non costituisce tutto l’essere”³. L’imbarazzo è, dunque, ciò che si genera quando si tenta di *sezionare*, per dirla con lo stesso Leibniz, “ciò che si trova congiunto per natura”⁴.

¹ Cfr. G. TARDE, *Monadologia e sociologia*, tr. it. di F. Domenicali, Ombrecorte, Verona 2013, pp. 41-46, 51.

² Ivi, p. 46.

³ Ivi, p. 48.

⁴ *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum*, 1664, Quaest. VI., A VI.1, p. 80

L'assunto di Tarde – che appare come un appello ancora poco ascoltato – è che ogni discorso scientifico (anche nel campo delle scienze socio-politiche) non può fare a meno di assumere – più o meno consapevolmente – una determinata serie di presupposti epistemologici; e l'epistemologia, nel suo senso più alto e più pieno, resta legata a una visione ontologica, a una proposta di definizione della 'natura' degli enti e del loro 'ambiente', avvertita come indispensabile dalla filosofia e dalla scienza in età moderna più che in ogni altra. Non a caso, per Tarde, sono quelle leibniziane le migliori sollecitazioni teoriche per sforzarsi di comprendere "l'insieme" delle cose.

In seguito, il problema di ricomporre la frattura tra filosofia, scienza ed esperienza del mondo è stato recepito in modi differenti da Arthur Lovejoy e Alfred Whitehead (anche nel loro caso, attraverso la mediazione leibniziana) e ha attraversato il Novecento europeo, avvertito da diversi fisici, filosofi e scienziati sociali, da Einstein ad Heisenberg, da Husserl a Cassirer, da Von Bertalanffy a Luhmann, da Bergson ad Heidegger, da Dewey a Carnap, da Horkheimer ad Adorno, da Russell a Quine, da Simondon a Deleuze, da Latour a Descola. Ciascuno ha tematizzato e formalizzato il problema in modi e con esiti differenti. Nel dibattito contemporaneo italiano, infine, il tema è stato ripreso da Agamben⁵ e, più recentemente, da Cacciari⁶.

Va inoltre rilevato che, nell'ambiente anglo-americano, nello spazio del dibattito aperto da Quine, si è assistito a un importante scontro tra 'rappresentazionalismo' (teoria rappresentazionale della coscienza e della 'intenzionalità')⁷ e 'naturalismo', 'fisicalismo' o 'materialismo'

⁵ Cfr., in particolare, G. AGAMBEN, *Che cosa è reale? La scomparsa di Majarana*, Neri Pozza, Milano 2016.

⁶ M. CACCIARI, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023.

⁷ In favore del 'rappresentazionalismo', a puro titolo di esempio, cfr. W.G. LYCAN, *Consciousness and Experience*, MIT Press, Cambridge 1996; ID., *The Case for Phenomenal Externalism*, in «Philosophical Perspectives», XV, 2001, pp. 17-35; M. TYE, *Representationalism and the Transparency of Experience*, in «Noûs», XXXVI, 2002, pp. 137-51; ID., *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*, MIT Press, Cambridge 2009; F. DRETSKE, *Naturalizing the*

(termini sostanzialmente assunti come equivalenti)⁸. Esito primario di questo scontro è stato il ritorno in auge del problema dei limiti del ‘fisico’, del suo significato e delle sue implicazioni⁹. Quali sono i nuovi parametri di definizione del “naturale”? La pretesa di mettere da parte l’indagine sul portato coscienziale dell’esperienza, come quella avanzata dal ‘comportamentismo’, ha contribuito a formare una concezione del ‘naturale’ sempre più ridotta a un principio biologistico. A questa posizione ‘riduzionista’ si oppone, però, saldamente un’intera e imponente tradizione filosofica che confuta la legittimità di una definizione di ‘naturale’ ridotto al fisico / materiale, rimettendo al centro l’interiorità del processo esperienziale. Questo conduce a una radicale messa in discussione della coincidenza *tout court* tra ‘fisico’ e ‘naturale’ e a un netto ridimensionamento della capacità della sola fisica di spiegare la *natura* della realtà. Ma cosa, invece, può dirsi ‘innaturale’

Mind, MIT Press, Cambridge 1995; G. REY, *A Narrow Representationalist Account of Qualitative Experience*, in «Philosophical Perspectives», XII, 1998, pp. 435-57; E.J. GREEN, *Representationalism and Perceptual Organization*, in «Philosophical Topics», XLIV, 2016, pp. 121-148.

⁸ Cfr., a titolo di esempio: A. MELNYK, *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; B.G. MONTERO, *Must Physicalism imply the supervenience of the mental on the physical?*, in «Journal of Philosophy», CX, 2/2013, pp. 93-110; EAD., *Should Physicalists Fear Abstracta?*, in «Journal of Consciousness Studies», XXIV, 9-10/2017, pp. 40-49; S. SCHNEIDER, *Does the Mathematical Nature of Physics Undermine Physicalism?*, in «Journal of Consciousness Studies», XXIV, 9-10/2017, pp. 7-39; J. KIM, *Mind and Supervenience*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; ID., *Physicalism, Or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005; T. HORGAN, *Supervenience and Microphysics*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXIII, 1983, pp. 29-43; D. STOLJAR, *Physicalism*, Routledge, New York 2010.

⁹ Cfr. G. STRAWSON, *Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism*, in «Journal of Consciousness Studies», XIII, 10-11/2006, pp. 3-31; ID., *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 2008.

secondo questi due paradigmi di “naturale”? Sono possibili alternative? L’unica cosa certa è che ci muoviamo in un orizzonte di riflessione che ha superato (o ha semplicemente smesso di considerare interessante) la dicotomia ‘naturale-culturale’, per dedicarsi a quella ‘fisico-mentale’.

Per questa ragione, si è scelto, in questo numero, di offrire, nella sezione ‘Contributi’, la traduzione italiana di un saggio di Galen Strawson del 2017, intitolato *Panpsychism: ‘only a revised materialism’*, che approfondisce il tema della relazione tra fisicalismo / materialismo e ‘panpsichismo’, che Strawson definisce nei termini di una implicazione del secondo nel primo, approfondendo le ragioni già esposte nel saggio del 2006, *Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism*¹⁰.

Resta chiaramente sullo sfondo, come orizzonte di senso, il problema del nostro ‘abitare’ il mondo, e lo sforzo più alto del pensiero è sempre quello di svelarne l’architettura, i piani, ricostruire la trama di relazioni al suo fondo: dispiegarne le “pieghe”, per dirla con Deleuze, altro grande interprete delle questioni ontologiche ed epistemologiche aperte in età moderna.

¹⁰ ID., *Realistic Monism*, cit.

CONTRIBUTI

PANPSICHISMO: “SOLO UN MATERIALISMO RIVISTO”*

di Galen Strawson

1. *Introduzione*

Nella sua formulazione più semplice, il panpsichismo è

[1] l’idea che tutto – l’intera realtà concreta – è mente o coscienza (*pan* significa tutto e *psiche* significa mente o coscienza).

* Traduzione in italiano, con il permesso dell’autore, di Enrico Volpe.

Nota redazionale: *Stuff* significa “sostanza, materia, materiale, contenuto”. Poiché il termine “sostanza” è impregnato di risonanze di filosofie precedenti e il termine è volutamente quotidiano, abbiamo usato “stampo” o “unico stampo” in linea di massima e “materiale” quando era necessario per la comprensione del testo. *What-it’s-likeness*. L’inglese *what it’s like* ha un senso più ampio dell’italiano *a che cosa somiglia*, perché copre anche l’area semantica dei nostri *che cosa si prova, che effetto fa*. Il lettore italiano ricorderà il precedente della traduzione italiana del famoso saggio *What it is like to be a bat?* di Thomas Nagel con *Che effetto fa essere un pipistrello?* (in *Questioni mortali*, tr. it. di A. Besussi, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 162-175). Abbiamo qui preferito “che cosa si prova” perché concorda fortemente con ciò che viene successivamente affermato sulla conoscenza per *acquaintance*. La parola *acquaintance* è un’altra parola della filosofia anglosassone di cui non esiste una traduzione standard. La traduzione più suggestiva è quella proposta nella tr. it. di B. RUSSELL, *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript* (*Teoria della conoscenza*, a cura di D. Marconi con introduzione di M. Di Francesco, che è “familiarità”, p. 106 e passim). Dato il carattere dinamico della *acquaintance*, forse si dovrebbe tradurre con “familiarizzazione”. Abbiamo preferito tuttavia, in quanto più ovvia per il lettore, la circonlocuzione “conoscenza per esperienza diretta”, usato da Elena Spagnol nella traduzione di Bertrand Russell, *Problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1959, pur segnalando al lettore questa altra possibile resa del termine.

Il pansichismo ha anche una connotazione più debole:

[2] la mente o la coscienza è ovunque, è presente in ogni parte della realtà concreta, ma non è tutto ciò che esiste.

La tesi [2] è conforme alla definizione contenuta nell'*Oxford English Dictionary*, secondo la quale il pansichismo è la teoria secondo la quale «vi è un elemento di coscienza in tutta la materia»¹.

Ma può qualcosa essere letteralmente dovunque e non essere tutto ciò che esiste? Si può arrivare alla conclusione che ciò non è possibile e, in questo caso, [2] va esclusa e solo [1], la forma più forte di pansichismo, è possibile. In questo saggio, io concederò che qualche versione della più debole [2] può essere praticabile – come sembrano suggerire le teorie del campo in fisica – ma mi concentrerò sulla versione più forte, la [1]².

¹ Qui il termine “materia” può indicare ogni realtà concreta. Margaret Cavendish è una delle più interessanti sostenitrici di questo tipo di pansichismo, ad esempio in M. CAVENDISH, *Philosophical Letters: Or modest reflections upon some opinions in natural philosophy*, London 1664. Per una problematizzazione del pansichismo di Cavendish, cfr. A. PATERMAN, *Actions of a Body Sentient: Cavendish on the Mind (and Again Panpsychism)*, in «Oxford Studies in the Philosophy of Mind», 3/2023, pp. 399-431.

² Per affrontare con chiarezza il problema posto dalla [2], occorre innanzitutto sconfiggere un certo numero di draghi metafisici non affrontati finora. Il drago peggiore, a mio avviso, è una concezione naturale e popolare, ma in definitiva incoerente, della relazione che sussisterebbe tra gli oggetti e le loro qualità intrinseche o categoriali. Si veda, per esempio, G. STRAWSON, *Realistic monism: why physicalism entails panpsychism*, in ID., *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 2008, e le citazioni da Descartes (*Meditationes de prima philosophia*, 1641), Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1787), Nietzsche (*Nachgelassene Fragmente*, 1882-1884), Ramsey (“Universals” in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1925) ivi riportate. Cfr. inoltre S. SCHNEIDER, *Why property dualists must reject substance physicalism*, in «Philosophical Studies», CLVII, 1/2010, pp. 61-76.

Chiamerò la versione di [1] che sarà qui esposta con il nome “panpsichismo puro”. Ri-esprimendo la [1], il panpsichismo puro è la concezione secondo cui:

[3] l'intrinseca natura – lo stampo [*stuff*]– di tutta la realtà concreta è la coscienza, l'esperire consapevole vivo e attuale, il “ciò-che-si-prova” esperienziale, l'*esperienzialità* o, per essere brevi, l'*esperienza*³.

La prima cosa da dire, forse, è che si tratta di una concezione *monista*, un “monismo dell'unico stampo” [*stuff monist view*], secondo la quale:

[4] Vi è un solo tipo di stampo fondamentale [*fundamental stuff*] nella realtà concreta⁴.

Lo si può anche chiamare “pan-esperenzialismo”, perché ciò che viene sostenuto è che tutto è esperienza, esperienzialità. Se ogni cosa è o deriva da un insieme K di particelle fondamentali, allora la natura intrinseca o la natura materiale di tutti i membri di K è l'esperienza. Se ogni cosa è fatta di stringhe, allora la natura intrinseca o materiale delle stringhe è l'esperienza. Se tutto ciò che esiste sono i campi o un solo campo complesso, allora la natura intrinseca dell'energia dei campi –

³ Considererò tutti questi termini riferiti alla coscienza come equivalenti nel significato e ne parlerò più diffusamente più avanti.

⁴ Un monista *cosale* (al contrario di un monista dello *stampo*) sostiene che la realtà concreta consti di una sola cosa. Credo che ci sia un forte argomento *a priori* per il monismo dello stampo, vedi per esempio ciò che sostengo in G. STRAWSON, *Real Materialism*, in ID., *Real Materialism and Other Essays*, cit., p. 50. L'idea, in breve, è che non c'è alcuna buona ragione per non fare dell'interazione causale la condizione sufficiente per stabilire la stessa natura sostanziale di due cose, perfino nel caso di due cose che ci appaiono molto diverse l'una dall'altra.

ovvero la distribuzione dell'energia la cui esistenza costituisce esaustivamente l'esistenza del campo – è esperienza.

Obiezione: «Ciò non può essere valido, perché l'esperienza richiede un soggetto dell'esperire e l'esistenza di questo soggetto non può essere giustificata sulla sola esistenza dell'esperienza».

Questa obiezione sembra buona, almeno inizialmente. Una risposta potrebbe consistere nel modificare la definizione del panpsichismo puro: “il puro panpsichismo non è la tesi che tutto ciò che esiste è esperienza, ma la tesi che tutto ciò che esiste sono le esperienze e i *soggetti delle esperienze*, laddove i soggetti dell'esperienza non sono essi stessi semplicemente esperienze”.

Questa sembra una risposta ragionevole. Penso, tuttavia, che la risposta migliore sia mantenere il panpsichismo puro nella sua forma originale. Certamente ogni esperienza richiede un soggetto dell'esperienza, un soggetto che duri almeno quanto dura l'esperienza (nessun buddista ragionevole lo nega), ma da ciò non consegue che il panpsichismo puro sia falso. Sembra infatti esistere un modo metafisicamente primordiale di intendere che cosa sia un soggetto dell'esperienza – in che cosa consista l'esistere di un soggetto dell'esperienza – secondo il quale

[5] l'esistenza di un soggetto di esperienza non implica nulla di ontologicamente superiore o trascendente il darsi dell'esperienza stessa.

William James sostiene chiaramente questo punto di vista, usando il termine “pensiero” nell'ampio senso cartesiano per indicare qualsiasi episodio cosciente: «i pensieri stessi sono i pensatori»⁵. Questo sembra essere anche il punto di vista di Cartesio – fatto questo poco conosciuto. Egli afferma infatti che non si dà una “distinzione reale” tra il pensante e il pensare: il pensante è il suo pensare⁶. Kant adotta la stessa

⁵ W. JAMES, *Psychology: Briefer Course*, Holt New York 1892, p. 216.

⁶ Si vedano ad esempio R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, 1648 (ed.

visione nella sua famosa lettera a Herz: «il pensare, l'esistenza del pensiero e l'esistenza del mio proprio Sé sono la stessa, unica cosa»⁷ Così fanno anche Russell, Strong e Drake – tra gli altri.

La tesi [5] è un'altra tesi difficile; occorre del tempo per abituarvi. Essa è in forte contrasto con il drago metafisico di cui si è discusso nella nota 2. In particolare, essa è in forte contrasto con la concezione naturale – standard – dell'esperienza come qualcosa che implica (i) un oggetto (il soggetto dell'esperienza); (ii) delle qualità o proprietà (gli stati esperienziali del soggetto) che non fanno parte dell'essere stesso dell'oggetto. Per il momento, quindi, possiamo assumere che [5] non sia una parte essenziale di alcun panpsichismo, pur notando che è un'opzione importante con alcuni forti sostenitori.

La tesi [3] secondo la quale l'esperienza è concepita appropriatamente quando la si concepisce come qualcosa di simile a una sostanza elementare (anziché che come una proprietà di un soggetto, vale a dire come qualcosa che è una proprietà e non una sostanza) è anch'essa una tesi difficile, almeno all'inizio. Per aderirvi, bisogna sconfiggere il drago metafisico e vedere il senso in cui tutta l'esistenza concreta è tutta di

Adam/Tannery, V, p. 144-179); M. ROZEMOND, *Descartes's Dualism*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 10-11; D. CLARKE, *Descartes's Theory of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 215; G. STRAWSON, *Descartes's Mind*, in *Descartes and Cartesianism. Essays in Honour of Desmond Clarke*, ed. by S. Gaukroger, C. Wilson, Oxford University Press, Oxford 2016. Questa concezione non è certo priva di difficoltà, perché in base ad essa tutti i poteri della mente devono in qualche modo essere già dati nel processo esperienziale che costituisce la mente stessa (si noti che però non vi è conflitto tra la tesi che questo è il modo metafisicamente primordiale di concepire il soggetto e la tesi che gli esseri umani incarnati siano correttamente chiamati "soggetti" dell'esperienza).

⁷ Lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772: «...bei dem innern Sinne aber ist das Denken oder das *existiren* des Gedankens und meiner Selbst einerley» (I. KANT, *Gesammelte Schriften*, ed. Akademie, Berlin und Leipzig 1922, X/1, p. 134). Sostengo questo punto di vista in un articolo intitolato «Qual è la relazione tra un'esperienza, il soggetto dell'esperienza e il contenuto dell'esperienza?» La mia risposta alla domanda del titolo è "identità":

un eguale stampo e che le distinzioni ontologiche create dalle tradizionali categorie metafisiche come “oggetto” e “proprietà intrinseca” sono, in definitiva, metafisicamente superficiali. A questo proposito può essere di grande aiuto pensare, con Russell e altri, che la realtà concreta consista interamente di eventi. Se si ritiene che la sostanza delle cose sia costituita da eventi, può sembrare meno curioso dire che l’esperienza è la sostanza delle cose.

2. *Follia?*

Molti pensano che il pansichismo sia una concezione estremamente folle in tutte le sue versioni e affermano – ad esempio –, che “i pansichisti pensano che coltelli e forchette siano soggetti coscienti di esperienza!”. Non conosco pansichisti che la pensino così e cercherò ora di contrastare alcuni fraintendimenti iniziali, introducendo man mano una serie di definizioni e presupposti.

Ciò non sarà sufficiente a preparare completamente il terreno. Sono necessari alcuni grandi spostamenti dalla prospettiva metafisica standard se si vuole iniziare a vedere il reale stato dell’arte della metafisica della mente. Soprattutto, forse, bisogna superare il drago di cui si parlava prima: capire in che senso non c’è una “distinzione reale” (nel senso di Cartesio) tra un oggetto considerato in un dato momento e la sua concreta qualità (proprietà interna) in quel momento.

Credo che questi mutamenti di prospettiva siano necessari in qualsiasi metafisica sostenibile, indipendentemente dalla questione del pansichismo, ma non posso darne conto in modo adeguato in questa sede. Cercherò comunque di fornire una bozza più dettagliata del pansichismo puro, suggerendo che è la visione più plausibile della natura della realtà concreta allo stato attuale delle nostre conoscenze (d’ora in poi lascerò perdere la qualifica di “puro”). Più specificamente, suggerirò che il pansichismo è la visione teorica più plausibile da adottare se si è un vero e proprio naturalista, un naturalista monista genuinamente realista che sostiene, come me, che il materialismo o il fisicalismo è vero, vale a dire che:

[6] Tutto ciò che esiste concretamente è fisico⁸.

Come può un materialista sostenere che il pansichismo possa essere vero? Ebbene – per anticiparlo – è scientificamente corretto affermare che:

[7] tutti i fenomeni fisici sono forme di energia

e quindi, dato [6], che:

[8] tutto ciò che esiste concretamente è una forma di energia

nel senso di Heisenberg, secondo il quale l'energia è semplicemente la materia della realtà: «l'energia è una sostanza... tutte le particelle sono fatte della stessa sostanza: l'energia»⁹.

Il pansichismo è semplicemente un'ipotesi sulla natura intrinseca ultima di questa energia, l'ipotesi che:

[9] la natura intrinseca dell'energia è l'esperienza

e la conclusione del pansichismo puro è immediata:

⁸ Considero “fiscalismo” e “materialismo” come sinonimi, seguendo David Lewis (D. LEWIS, *Reduction of Mind*, in ID., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 291-324), in accordo con la pratica comune, anche se nella realtà fisica – cioè nell'energia – vi è di più che materia.

⁹ W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy*, Harpers and Brothers, New York 1958, pp. 63, 71 (tr. it. *Fisica e filosofia: la rivoluzione nella scienza moderna*, Il Saggiatore, Milano 1994). Lascio da parte qui l'uso scientifico standard secondo il quale “energia” denota il potere di “produrre lavoro” contenuto o posseduto da un corpo o da un sistema di corpi.

[10] tutto ciò che esiste concretamente è l'esperienza-esperienzialità.

Il fisico è l'esperienziale, come sostengono anche Eddington e Whitehead¹⁰. Ciò può sembrare molto strano: perché qualcuno dovrebbe voler sostenere questo? Per scoprirlo, si continui la lettura.

Per il momento una cosa è certa (come si chiarirà): non ci sono ragioni migliori per pensare che la natura fondamentale dell'energia-sostanza che costituisce interamente la realtà concreta sia *non*-esperienziale che per pensare che sia esperienziale. Se è così, il pansichismo è in una buona posizione. O è migliore della teoria rivale che afferma la non-esperienzialità dell'energia (ovvero della realtà concreta) o è almeno altrettanto buona.

Tuttavia, è difficile sostenere il pansichismo nell'attuale clima di pensiero. Molti pensatori lo disprezzano troppo per poter vedere che è un'opzione seria. Quando cerchiamo di capire le cose difficili, «di continuo, ritornano le opinioni consuete e si impadroniscono della mia credulità, come se questa fosse per lunga abitudine e diritto di familiarità loro schiava, quasi persino contro il mio volere»¹¹. Vi sono così tanti presupposti comodi ma discutibili incorporati nell'attuale discorso filosofico – specialmente nella filosofia della mente – che ci vorrebbe molto tempo per sgombrare il campo a sufficienza per poter esporre le cose in modo chiaro, per non dire completo. Ma possiamo fare un tentativo.

Metterò un asterisco su ogni proposizione numerata che ritengo essere conoscibilmente vera.

¹⁰ A. EDDINGTON, *The Nature of the Physical World*, Macmillan, New York 1928 (tr. it. *La natura del mondo fisico*, Laterza, Bari 1935); A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1927), revised ed. by D. Griffin, D. Sherburne, Free Press, New York 1978 (tr. it. *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019).

¹¹ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* I (ed. Adam-Tannery, VII, p. 22; tr. it. *Opere 1637-1644*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012, p. 709).

2. *Panpsichismo fisicalista*

Ribadisco innanzitutto che:

*[11] il panpsichismo è del tutto compatibile con il materialismo/fisicalismo.

David Lewis è tra coloro che fanno notare che ogni tesi che afferma [che] «il materialismo panpsichistico è ... impossibile ... è più che semplicemente materialismo»¹². C.A. Strong, uno dei principali panpsichisti americani del XX secolo, osserva: «Il mio panpsichismo... è solo un materialismo rivisto»¹³. Durant Drake concorda:

La nostra teoria è materialistica in un certo senso. Le nostre menti sono fatte della stessa materia di cui è fatta ogni altra cosa di cui noi sappiamo come sia fatta. Ma, poiché il termine “materia” è semplicemente un nome per quell’unico stampo che costituisce le cose che ci sono familiari, poiché quest’unico stampo è, secondo il nostro punto di vista, “psichico” e nient’altro – l’aspetto fisico essendo semplicemente la struttura in conformità della quale esso è disposto – il termine “materialismo” potrebbe non avere alcuna incidenza¹⁴.

¹² D. LEWIS, *New Work for a Theory of Universals*, in ID., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, cit., pp. 8-55, p. 36.

¹³ C.A. STRONG, *Nature and Mind*, in *Contemporary American Philosophy: Personal statements*, ed. by G.P. Adams, W.P. Montague, Allen and Unwin, London 1930, vol. 2, p. 327. Kant fa la stessa osservazione, in effetti, nel suo particolare linguaggio.

¹⁴ DURAND DRAKE, *Mind and its place in nature*, Macmillan, New York 1925, p. 243: «our theory is ‘materialistic’ in a sense. Our minds are made of the same matter of which everything else we know about is made. But since the term ‘matter’ is merely a name for the stuff that constitutes the ‘things’ we are acquainted with, and since this stuff is, according to our view, ‘psychic’ stuff and nothing else—the physical aspect being merely the pattern according to which it is arranged—the term ‘materialism’ should have no sting».

Drake lo afferma già nel 1911: «la nostra teoria, come scrive bene il dr. Prince, può essere chiamata panpsichismo o panmaterialismo, a seconda di quale aspetto della verità richiede di essere enfatizzato»¹⁵. Qui egli si sta riferendo a un articolo di Prince del 1904, *The Identification of Mind and Matter*, in cui Prince afferma che “pan-materialismo”, se inteso *filosoficamente*, e “pan-psichismo” sono termini intercambiabili. Il punto è esposto in modo più dettagliato nel suo libro del 1885 *The Nature of Mind and Human Automatism*, in particolare nella sezione “What is Materialism?”. «Dimostrare che la mente è la realtà della materia non la fa ricadere nello spiritualismo» (p. x); ovvero:

mostrare che la materia non è ciò che è supposto essere dall’opinione volgare e ignorante, ovvero che essa è qualcosa di molto diverso dalla concezione ordinaria di essa, non è allontanarla in tutti i sensi dal campo del materialismo¹⁶.

Così, mostrare – o anche semplicemente affermare o suggerire – che la materia non è ciò che si suppone sia da parte del maggior numero dei filosofi analitici attuali, ed è molto lontana dalla loro concezione ordinaria (e talvolta scientificamente sofisticata) di essa, non significa allontanarsi in alcun modo dal campo del materialismo¹⁷. Ne discuterò

¹⁵ D. DRAKE, *The Problem of things in themselves*, Ellis, Boston 1911, p. 34. *Ibid.*: «our theory may, as Dr. Prince well says, be called panpsychism or panmaterialism, according to which aspect of the truth needs emphasis».

¹⁶ Morton PRINCE, *Nature of mind and human automatism*, Lippincott Company, Philadelphia 1885, p. 151.

¹⁷ Gerard Heymans non è in realtà in disaccordo quando scrive «può sembrare in qualche misura incomprensibile che appaia così spesso nella letteratura l’affermazione che il monismo psichico è “in effetti”, “in ultima analisi”, solo un materialismo camuffato». Heymans sta infatti pensando a un materialismo di routine, il quale concepisca i «processi cerebrali come il *substrato fisiologico della coscienza*» (*Ibid.*). Il punto di vista di Drake e Strong, come il suo, è invece quello

ancora nel § 8, quando tratterò del “silenzio della fisica”. Certamente il pansichismo lascia inalterato tutto ciò che è vero in fisica.

L'elemento successivo da chiarire è che:

*[12] il pansichismo come è attualmente inteso, non ha assolutamente nulla a che fare con l'idealismo, se per “idealismo” si intende una qualsiasi versione della concezione di Berkeley secondo la quale tavoli e sedie, e così via, sono in qualche modo “nella mente”, “solo nella mente”.

Secondo l'attuale versione del pansichismo, i tavoli, le sedie e i pianeti sono “là fuori”, rispetto alla tua e alla mia mente, e mi ci posso scontrare, proprio come lo sono in qualsiasi visione realista tradizionale.

4. *Esperienza (1)*

Il prossimo punto non dovrebbe avere bisogno di essere reso esplicito, ma viviamo in strani tempi filosofici:

*[13] l'esperienza – ovvero la coscienza, l'esperienza cosciente – esiste.

Preferisco la parola “esperienza” (“esperienziale”, “esperienzialità”) a “coscienza”, come già detto, perché troppe persone hanno inteso troppe cose diverse con “coscienza”. Ma userò anche “coscienza”, che spesso viene usato per indicare ciò che io intendo con “esperienza”.

direttamente contrario secondo cui «i processi di coscienza sono il ‘sostrato psichico dei fenomeni del cervello’, vale a dire ciò che sottostà a tutte le apparenze che incontriamo come neurofisiologi o fisici quando esaminiamo il cervello» (G. HEYMANS, *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*, (1905 seconda edizione rivista 1911). Probabilmente dovremmo essere rattristati dal fatto che la questione appaia già vecchia nel 1905.

Bisogna rendere esplicito [13] perché alcuni filosofi lo hanno negato¹⁸. Cosa intendo per “esperienza”? Mi convince la seguente definizione iniziale:

[14] L’esperienza è l’esperienziale *ciò che si prova* [*what-it’s-likeness*]

Intendo qui ogni caso di provare-qualcosa, perfino quello che è semplice o primitivo considerato in se stessa, ovvero considerato in quell’intrinseca fattura esperienziale-qualitativa che esso ha per coloro che ce l’hanno allorché ce l’hanno.

Ora, naturalmente, devo dire che cos’è il “ciò che si prova”, perché è a dir poco inutile definire l’“esperienza” solo in termini di “esperienziale”.

Che cos’è? Non si può dare un’ulteriore definizione verbale utile¹⁹, anche se si possono elencare le modalità sensoriali fondamentali del provare – vedere (colori, alberi, giraffe), sentire (trombe, acqua corrente), odorare (carta bruciata, candeggina), assaggiare (sale, caffè, liquirizia), toccare (pelle, capelli) – e fare altri esempi: l’esperienza di provare dolore, o una scarica di adrenalina, o sentirsi assonnati o ansiosi. Come in precedenza, si deve pensare a questi tipi di “cosa” esperienziale considerati proprio come tali, come tipi di esperienza soggettiva che potrebbero esistere ed essere esattamente come sono, anche se non ci fossero foglie, giraffe, carta o candeggina.

In un resoconto più completo dell’esperienza è molto importante aggiungere cose come l’esperienza di trovare qualcosa di divertente, o di pensare alla giustizia, o l’esperienza di leggere e capire questa frase; ma non c’è bisogno di farlo qui. Tutte le esperienze sono in ogni caso una questione di qualcosa che si prova, dal primo momento di coscienza del bambino nel grembo materno al vincitore del premio Fields

¹⁸ Per una breve rassegna si veda G. STRAWSON, *The consciousness myth*, in «Times Literary Supplement» February 27, 2015.

¹⁹ Le definizioni verbali arrivano a un termine insuperabile (cercate “rosso” in un dizionario).

che pensa alla topologia algebrica. Esistono centinaia di migliaia di tipi diversi di esperienza.

Un pericolo potenziale nella caratterizzazione dell'esperienza in termini di ciò che si prova è che essa può incoraggiare un'immagine dell'esperienza come interamente costituita da contenuti passivi. Si può scivolare a concepire il provare qualcosa come un che di completamente inerte. Questo è un errore. È importante essere chiari sul fatto che

*[15] l'esperienza/il "che cos'è" esperienziale è sempre vivo, attuale, dinamico, è una questione di attività, un reale e concreto andare-avanti.

È un processo ed una sostanza elementare, è un processo-sostanza, qualcosa che conoscete direttamente in questo momento mentre leggete. Questa è un'altra idea che può essere difficile, se si ha un certo tipo di educazione filosofica, ma che può essere necessario che sia vista e approfondita se si vogliono fare progressi nella metafisica della mente.

5. Esperienza (2)

I due punti successivi sull'esperienza sono più strettamente epistemologici. In primo luogo, non solo sappiamo che l'esperienza esiste, ma sappiamo anche come sono molti tipi particolari di esperienza, perché

*[16] quando si tratta di esperienze particolari, *l'aver è il sapere*.

Noi conosciamo la natura intrinseca di queste esperienze particolari, almeno per alcuni aspetti assolutamente fondamentali, semplicemente perché averle è sapere di esse almeno riguardo a tali aspetti fondamentali. Vi è – come afferma Russell – «un senso della parola 'sapere' in cui, quando hai un'esperienza, non c'è differenza tra l'aver

quell'esperienza e il sapere di averla» – laddove questo tuo sapere include essenzialmente il sapere che cosa si prova²⁰. Russell afferma inoltre che «noi non sappiamo *nulla* della qualità intrinseca degli eventi fisici» – nulla della struttura intrinseca della materia trascendente, della natura degli eventi fisici – «*tranne* quando si tratta di eventi mentali di cui facciamo esperienza diretta»²¹.

Si tratta di una *conoscenza immediata per esperienza diretta* [*acquaintance*], una conoscenza nel momento dell'esperienza diretta e che dura solo finché dura l'episodio dell'esperienza diretta. Questa – e solo questa – è la conoscenza in questione nell'affermazione che l'aver è il sapere. È la conoscenza che un ragno ha sicuramente come voi (supponendo che i ragni abbiano esperienza) quando conosce la natura della sua esperienza semplicemente perché ce l'ha.

Ad alcuni non piace che si usi la parola “sapere” per questi casi. Pensano che tutto ciò che può valere come conoscenza del carattere qualitativo *q* di una qualche esperienza *e* implichi essenzialmente un tipo di distacco-da *e* di atteggiamento-cognitivo-verso *e/q* che è incompatibile con quella relazione diretta che si ha con *q* semplicemente perché si ha *e* – cioè in quel modo che è accessibile anche ai ragni.

Non mi oppongo. Si tratta di una questione semplicemente terminologica. A mio avviso, questa concezione più limitata della conoscenza restringe in un modo che è rilevantemente falso la sfera

²⁰ B. RUSSELL, *An Inquiry Into Meaning and Truth*, London, Allen and Unwin, London 1940, p. 39 [tr. it., *Significato e verità*, Longanesi, Milano 1963].

²¹ ID., *Mind and Matter*, in ID., *Portraits from Memory* (1956), Spokesman, Nottingham 1999 [tr. it. *La mia vita in filosofia*, Milano, Longanesi 1961], p. 153, corsivo mio. A differenza di molti materialisti attuali, Russell sostiene il punto di vista che ogni materialista realista deve avere, dal momento che la nostra *[13] afferma che il carattere qualitativo direttamente sperimentato dell'esperienza cosciente è di per sé un fenomeno interamente fisico. Russell ritiene inoltre che, avendo noi questa esperienza diretta, sappiamo qualcosa sulla natura intrinseca della realtà fisica, come dimostra la citazione.

profonda e ampia del conoscere, ma di questo ci occuperemo un'altra volta²².

La conoscenza per esperienza diretta che è discussa in [16] non è la conoscenza, essenzialmente dipendente dalla memoria, che un conoscente può avere di q quando e è finita e come risultato dell'aver avuto e . Certamente noi abbiamo grazie all'esperienza diretta un ampio patrimonio di conoscenza non immediata, conoscenza come quella del sapore dell'ananas, la quale supera tutti i test ordinari per essere considerata come conoscenza. Ma, non appena e finisce, si apre spazio per l'incertezza, la fallibilità e l'errore.

Questo è il primo punto epistemologico dell'esperienza. Il secondo è che non solo sappiamo esattamente quali sono i particolari tipi di esperienza, semplicemente perché li abbiamo, come tutti gli altri esseri che fanno esperienza. Noi esseri umani sappiamo anche che cos'è l'esperienza in generale, semplicemente avendo esperienza, perché, ancora una volta, l'aver è il sapere:

*[17] noi sappiamo che cos'è l'esperienza (coscienza).

Sappiamo che cos'è l'esperienza in generale, per cui possiamo facilmente supporre che ci siano creature che hanno un'esperienza qualitativamente, profondamente – inimmaginabilmente – diversa dalla nostra. C'è un senso per cui si può dire che qualsiasi creatura che abbia esperienza sa che cos'è l'esperienza in generale per il semplice fatto di averla, ma noi stessi siamo creature sofisticate e che formulano concettualizzazioni (*concept-exercising*), che vanno oltre fino ad arrivare a possedere un vero e proprio *concetto* di esperienza, un concetto che possiamo dispiegare nella speculazione teorica su che cosa sia l'esperienza. Questa speculazione può andare ben oltre ciò che sappiamo essere l'esperienza nel momento stesso in cui la viviamo e possiamo

²² Bisogna anche ammettere che l'emozione può essere cognizione, contrariamente a una vecchia opposizione teorica.

impegnarci in essa fin da giovani. Ma essa non può insegnarci nulla di più sulla sua natura essenziale²³.

6. *Una precisazione terminologica*

Ora un'avvertenza terminologica. Finora ho dato per scontato che

[18] *l'esperienza* implica la *mente*.

Ho dato per scontato che tutti i fenomeni esperienziali siano *ipso facto* fenomeni mentali. Ma un'importante alternativa terminologica è quella di definire la mente in modo più ristretto, assumendo che

[a]²⁴ la mente implica essenzialmente una qualche forma di *intelligenza*,

il che comporta che forme rudimentali di esperienza possano esistere nell'assenza complea di mente, che ciò avvenga in entità non biologiche o in creature primitive che hanno sempre e solo un certo tipo di sensazione, la cui esistenza è cioè, nelle parole di Hume; «ridotta persino al disotto della vita di un'ostrica»²⁵.

²³ C'è un buon numero di altre buone risposte alle ulteriori richieste di avere un resoconto di che cosa l'esperienza sia. Una, erroneamente denigrata dai wittgensteiniani, è «sai di che cosa si tratta dal tuo stesso caso». Un'altra è la replica che Louis Armstrong diede a qualcuno che chiedeva di spiegargli che cosa è il jazz: «Se lo devi chiedere, non arriverai mai a saperlo» (N. BLOCK, *Troubles with functionalism*, in «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», IX, 1978, pp. 261-325, p. 281).

²⁴ D'ora in poi indicherò con le lettere minuscole [a] etc. le tesi esposte sulle quali sono agnostico o che non accetto.

²⁵ D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. by D.F. Norton, M. Norton, Clarendon Press, Oxford 2000, Appendice § 16 [tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001]. Si può quindi supporre che la mente – la mente propriamente detta – sia sempre il risultato di un qualche processo

Penso che questa tesi sia una parte di ciò che Russell e James hanno in mente almeno in quei passi in cui sostengono che:

(i) Il “monismo neutrale” è la concezione secondo cui il materiale (*stuff*) fondamentale della realtà non è né fisico né mentale mentre poi asseriscono nello stesso tempo che

(ii) Questo materiale fondamentale è “sensazione” (Russell) o “pura esperienza” (James).

Tutto ciò è inizialmente molto imbarazzante, perché (ii) è sufficiente per classificarli come panpsichisti ed anzi come panpsichisti puri, dal momento che l’intuizione naturale è che tutto ciò che è chiamato correttamente “sensazione” o “esperienza pura” è un fenomeno mentale e, più esattamente, esperienziale. Ma se essi sono dei panpsichisti di qualsiasi tipo, non possono essere dei “monisti neutrali”²⁶.

La risposta a questo enigma è che è sulla base della loro terminologia che essi non si classificano come panpsichisti, ovvero non lo fanno perché essi accettano [a] e dunque non concepiscono le sensazioni o l’esperienza pura come qualcosa di intrinsecamente mentale. Ma allora neppure tutti i panpsichisti puri vanno classificati come panpsichisti, nei termini di Russell e James, dal momento che i panpsichisti puri non sono costretti a sostenere che lo stampo fondamentale della realtà implichi essenzialmente un qualche tipo di intelligenza, cioè qualcosa di mentale in questo senso. La mia scommessa è che la “mentalità” nel senso di Russell-James nasce solo come risultato dei processi di evoluzione attraverso la selezione naturale.

Le posizioni di Russell e James sono difficili da capire. Tutto ciò che voglio fare qui è di segnalare le conseguenze dell’opzione

evolutivo, mentre l’esperienza non lo sia. Si noti che la mente implica sempre la memoria, secondo Russell, e che l’esperienza non deve necessariamente implicare alcun tipo di memoria.

²⁶ James era consapevole che la sua posizione filosofica permetteva di classificarlo come panpsichista.

terminologica di adottare [a]. Ciò che i sostenitori di [a] e i panpsichisti puri possono condividere, nonostante le loro differenze, è l'ideale che non vi è uno stampo non esperienziale della realtà – ovvero che l'esperienzialità sia l'intero stampo del reale. Questo sembra essere il punto di vista di James quando adotta il monismo neutrale, anche se non è il punto di vista di Russell²⁷.

Io non sono un monista neutrale, sono un fisicalista o un materialista, come ho già spiegato. Io assumo che il fisicalismo sia vero, ovvero che sia valida la tesi

[6] la realtà concreta è di natura interamente fisica²⁸.

Può sembrare strano che io affermi questo, dal momento che penso che non vi sia uno stampo non esperienziale della realtà. In realtà, ciò non è strano – ritornate a * [11] -, ma solleva la domanda di che cosa io intenda come “fisico”. Mi tocca anche spiegare cosa intendo per “realtà concreta”. Affronterò prima la seconda domanda. Che cos'è la realtà concreta? Assumerò che

²⁷ Quando Russell e James adottano il monismo neutrale sembrano essere entrambi principalmente motivati dal loro empirismo radicale, il quale li conduce a trattare sia gli oggetti materiali, sia le menti (essenzialmente le menti persistenti, dotate di memoria e di intelligenza) come “costruzioni” tratte da (ed essenzialmente basate su) i dati basilari ed eternamente fluttuanti dell'esperienza. Si può inferirne legittimamente che il loro monismo neutrale è innanzitutto una dottrina epistemologica su tutto ciò che possiamo legittimamente presumere di stare discutendo quando parliamo di oggetti fisici e di menti, piuttosto che una completa dottrina metafisica su ciò che – oltre alla “esperienza pura” o “sensazione” – vi è o può esserci. È una domanda interessante quanto oltre Russell si sia spinto in direzione di una più articolata posizione metafisica dopo il suo *Analysis of Mind* del 1921 [tr. it. *Analisi della mente*, Editrice Universitaria, Firenze 1955].

²⁸ Nella sua forma più radicale, il fisicalismo è la tesi che tutto ciò che esiste è di natura interamente fisica. In questa forma, il fisicalismo implica il concretismo, cioè l'idea che tutto ciò che esiste sia concreto. Al contrario, ritengo che il fisicalismo sia un punto di vista specifico sulla natura della realtà concreta e che tale punto di vista conceda che il concretismo potrebbe essere falso.

[19] la realtà concreta è tutto ciò che è in grado di entrare in relazione causale.

Essere concretamente reale significa essere in grado di avere un effetto su qualcos'altro: *wirklich ist was wirkt*²⁹. Se l'universo è davvero fondamentalmente spazio-temporale, nel modo in cui normalmente supponiamo, possiamo anche definire la realtà concreta come tutto ciò che esiste nello spaziotempo. Se il tempo è fondamentalmente reale in qualche modo in cui lo spazio non lo è, possiamo definire la realtà concreta come tutto ciò che esiste nel tempo, tutto ciò che ha un essere temporale.

7. *Physis*

Prossima domanda. Che cosa significa “fisico”? Propongo di definirlo come segue:

[20] essere fisico significa essere (i) concretamente reale, (ii) una di quelle cose a cui la fisica si riferisce e di cui dice cose vere.

Per quanto riguarda (i), il significato fondamentale di *physis* è semplicemente natura, natura concreta – qualunque sia la natura della natura. Per quanto riguarda (ii), come fiscalista ritengo che non ci siano cose concrete con cui la fisica non riesca a connettersi, né un tipo di cose che non rientri nella portata referenziale della fisica. Dire questo non significa certo affermare che la fisica possa caratterizzare in modo descrittivo tutte le caratteristiche delle cose concrete (un punto che sto

²⁹ J. FRAUENSTÄDT, *Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie*, Verlag der Voss'schen Buchandlung, Berlin 1840, p. 341: «il reale (concreto) è ciò che ha (è in grado di avere) un effetto». La tesi che qualcosa possa essere concretamente reale e al tempo stesso incapace di entrare in relazioni causali è, a mio avviso, incoerente (questo è ovviamente discutibile – un'altra questione per un'altra volta).

per sviluppare). Questo è il motivo per cui la definizione non solleva alcuna difficoltà per *[11], cioè per la tesi che il fisicalismo panpsichico sia una posizione possibile.

Non è sufficiente dire questo, naturalmente, perché molti pensano che sia parte del significato centrale o fondamentale della parola “fisica” che

[b] x è fisico comporta che x è almeno in parte costituito di cose di uno stampo non esperienziale.

Molti sostengono la tesi più forte secondo la quale:

[c] x è fisico implica che x è interamente costituito di cose di uno stampo non esperienziale.

Ma nessun fisicalista che sia anche un genuino realista dell’esperienza può pensare così. Una persona di questo genere deve ammettere che lo stampo delle cose fisiche può essere lo stampo delle cose esperienziali, dal momento che sappiamo con certezza che l’esperienza esiste – tesi * [13] – e dunque metterò da parte per il momento questa versione più forte.

Come dovrebbe reagire un potenziale fisicalista panpsichista al fatto che esiste un impegno diffuso per [b]? È vero che [b] fa parte del significato ordinario e quotidiano della parola. È per lo meno una parte profonda della rappresentazione immaginaria che (per quasi tutti noi) si accompagna alla parola “fisico”, o anche alla parola “materia”. Questo, però, è il problema: siamo, come diceva Russell, «colpevoli, inconsciamente e nonostante espliciti disconoscimenti, di una confusione nella nostra rappresentazione immaginaria della materia»³⁰, anche

³⁰ B. RUSSELL, *The Analysis of Matter*, Trench and Trubner, London 1927, p. 382.

dopo la straordinaria «smaterializzazione della materia» (Hanson) che ha avuto luogo negli ultimi due secoli³¹.

Accettare [b] significa rifiutare l'idea che [20] sia una definizione di "fisico" sufficiente ai fini filosofici. Si può semplicemente rifiutare la vacuità descrittiva della [20], anche se questo è un pregio della [20], non un vizio, se la prossima sezione è sulla buona strada. Accettare [b] significa anche escludere la possibilità che il panpsichismo fiscalista sia vero. Sembra quindi importante, nel considerare le prospettive del panpsichismo, dire qualcosa sul radicamento di [b].

La domanda è se il fatto che [b] fa parte del significato quotidiano di "fisico" (o "materia") giustifichi il prendere [b] come una parte del significato di "fisico" quando si usa la parola in filosofia. Molti sembrano pensarla così. Lo dicono esplicitamente quando si confrontano con proposte, ad esempio, proposte panpsichiste e fiscaliste insieme, come quelle di Eddington e Whitehead, che mettono direttamente in discussione [b].

Obiezione: «Certo che lo fanno. Non c'è da sorprendersi. È solo buon senso. Dobbiamo tenere i piedi per terra quando facciamo filosofia e, tra le altre cose, rispettare il più possibile il significato dato alle parole».

Simpatizzo con questa risposta. Ma coloro che la formulano dovranno spiegare come mai e perché molti di quegli stessi filosofi che la sostengono sono così veloci e felici di usare le parole "cosciente" e "mentale" in filosofia in modi che ignorano completamente il loro significato quotidiano. Questi stessi filosofi offrono regolarmente definizioni di coscienza e di mente che equivalgono alla negazione della loro esistenza, data la comprensione quotidiana del loro significato. Perché questo pregiudizio? Perché le parole "mentale" e "fisico" non meritano – e non ricevono – almeno lo stesso trattamento? Forse il primo passo per andare avanti è capire quanto sia sorprendente questo pregiudizio. Per alcuni sarà molto difficile: in alcune aree della filosofia

³¹ N. HANSON, *The Dematerialization of Matter*, in «Philosophy of Science», XXIX, 1962, pp. 27–38.

analitica della mente, esso è diventato una seconda natura. (Una ragione di ciò, ipotizzo, è che ad alcune persone dà un notevole piacere, un sentimento di correttezza morale e di drammaticità).

Torniamo alla domanda principale: Perché la maggior parte dei filosofi pensa che sia giustificabile sostenere [b] (e magari anche [c])? Alcuni, forse, pensano che la scienza – in particolare la fisica – offra già una giustificazione decisiva per accettare [b].

Si tratta di un errore elementare, come spiegherò tra poco. Prima di ciò, è importante notare che l'impegno verso [b] sembra essere in ultima istanza fondato semplicemente sulla nostra naturale esperienza quotidiana non riflessiva di tavoli e sedie, coltelli e forchette, nuvole e montagne, treni e automobili.

Questa esperienza sembra presentarci in ogni momento una distinzione incrollabilmente valida tra il conscio e il non conscio. Questa distinzione è costruita sul fondamento originario della nostra esperienza – e sostenuta da forti predisposizioni mentali fortemente innate – che vi sono da un lato cose coscienti, cose capaci di coscienza o di esperienza, e dall'altro cose non coscienti, cose che non sono capaci di coscienza o di esperienza. La maggior parte delle cose del mondo, nella loro durezza o impenetrabilità, persino nella loro mera occupazione dello spazio (anche le cose morbide, come i marshmallows o i gas, occupano spazio), sarebbero dunque intrinsecamente non esperienziali.

È certamente un errore pensare che possiamo sapere o anche solo avere buone ragioni per pensare che ciò che chiamiamo “durezza” o “impenetrabilità” sia o implichi essenzialmente qualcosa di intrinsecamente e conoscibilmente fatto di uno stampo non esperienziale. La durezza è solo una forma o una manifestazione di energia (una questione di carica elettrica), e l'ipotesi panpsichista che abbiamo di fronte – che la natura intrinseca ultima dell'energia, e quindi della carica, sia esperienzialità – non può essere confutata in questo modo. L'esposizione principale di questo errore deve però ancora venire: ciò che voglio sottolineare qui è che, sebbene non ci sia assolutamente nulla di sbagliato nella distinzione naturale quotidiana tra conscio e non conscio, essa non fornisce alcuna ragione per dubitare del panpsichismo. Penso che

la distinzione naturale sia del tutto valida nel suo impiego ordinario: tavoli, sedie e treni non sono coscienti. Cioè, non sono soggetti di esperienza. Ma non ne consegue che l'energia di cui sono interamente costituiti – sotto forma di leptoni e quark, supponiamo – non sia interamente esperienziale nella sua intrinseca natura categoriale.

L'energia deve avere una natura categorica ultima, un qualche intrinseco "stampo naturale". Il punto attuale è che non abbiamo alcuna buona ragione per preferire l'ipotesi che questo stampo naturale sia non-esperienziale all'ipotesi che sia esperienziale. Pensare che la naturale e ineccepibile distinzione quotidiana tra conscio e non conscio fornisca una ragione per preferire la prima ipotesi (che la natura fondamentale dell'energia sia non esperienziale) significa applicare la distinzione quotidiana ben al di fuori del dominio in cui ha validità (è come dire ai fisici che è ovvio che un blocco di acciaio è perfettamente solido e quindi non può contenere alcuno spazio non occupato da una particella). Anche se – anche quando – consideriamo tutte le singole particelle come entità che hanno esperienza, nel modo in cui il pansichismo ci invita a fare, nella misura in cui parliamo in termini di particelle³², questo non ci dà alcuna ragione di pensare che tutte le collocazioni di singole particelle costituiscano entità di esperienza più grandi. Non c'è motivo di pensarlo più di quanto non ce ne sia per pensare che, dal fatto che le squadre di calcio sono composte da singoli soggetti di esperienza, derivi che le squadre di calcio sono esse stesse singoli soggetti di esperienza³³.

È un errore, insomma, pensare che una qualsiasi cosa che si dia nella concezione quotidiana della fisica (o della materia) possa valere a favore di [b], cioè della convinzione che essere un oggetto fisico significhi necessariamente ed essenzialmente l'essere costituito in parte (per non dire interamente) da cose non esperienziali. È come pensare che la

³² Il parlare di particelle si intende meglio se lo si vede come un modo di parlare della distribuzione dell'energia in campi.

³³ Calkins, tra gli altri, comprende bene questo punto. Cfr. M. CALKINS, *The Philosophical Credo of an Absolutistic Personalist*, in *Contemporary American Philosophy: Personal Statements*, cit., vol. I, p. 204.

nostra esperienza quotidiana della solidità, consistente nel sedersi sulle sedie, nel camminare sulla terra, nell’urtare contro le porte e così via, possa darci un’idea dell’effettiva natura fisica della solidità, cioè della carica elettrica³⁴.

Torniamo ora al fatto che molti filosofi fondano la loro adesione a [b] sul loro impegno a credere che la fisica sia la scienza fondamentale della realtà concreta. Questo è un vero e proprio errore, perché la fisica non offre alcun supporto all’idea che ciò che è fisico debba essere in parte costituito da materiali di stampo non esperienziale, si veda su questo punto Eddington. Molti altri lo hanno capito, tra cui Kant, Poincaré, Russell, Whitehead e Lewis³⁵. Quindi nessuno che basi la propria adesione al fisicalismo sulla propria fede nella fundamentalità della fisica dovrebbe pensare che questo gli dia ragione di pensare che c’è una realtà non esperienziale. È vero, ancora una volta, che l’uso comune della parola “fisico” (o “materiale”) implica che tutto ciò che è fisico è non esperienziale, almeno in parte; ma la fisica non lo sostiene in alcun modo. La fisica non parla di questo argomento.

Ne dirò di più tra poco. Prima di ciò, devo mettere in discussione un altro dei profondi ostacoli o obiezioni naturali a prendere sul serio il pansichismo, perché si presenta a questo punto. Noi riteniamo che

[d] le entità fisiche sono essenzialmente estese spazialmente

e riteniamo inoltre che

³⁴ Nel mio libro *Mental Reality* (MIT Press, Cambridge 1994) ho commesso l’errore di sostenere [b]. Ho seguito [b] per restare fedele al significato della parola “fisico”, pur sostenendo che l’esperienzialità debba essere tra le qualità fondamentali (cioè tra le proprietà intrinseche) dell’ambito fisico.

³⁵ Cfr. EDDINGTON, *The Nature of Physical World*, cit., pp. 256-60 e, più generalmente, I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit.; H. POINCARÉ, *La science et l’hypothèse*, Flammarion, Paris 1905; B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen and Unwin, London 1919; A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, cit.; D. LEWIS, *New Work for a Theory of Universals* (1983), in ID., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, cit., pp. 8-85.

[e] la spazialità comporta essenzialmente un tipo di essere non esperienziale

e quindi ne concludiamo che [b] gli enti fisici sono essenzialmente non esperienziali, almeno in parte. Questo sembra risolvere la questione contro il panpsichismo.

Alcuni filosofi e fisici sembrano pensare che una cosa concretamente reale possa esistere in un universo spaziale e non avere alcuna estensione. Penso che questo sia incoerente, quindi sono disposto a concordare che [d] sia vero, sempre assumendo che la realtà concreta sia effettivamente fondamentalmente spaziotemporale. Sono anche disposto a mettere da parte l'opinione, ampiamente accettata tra i fisici, che potremmo essere profondamente ignoranti sulla natura intrinseca dello spazio (sebbene ciò fornisca già motivi per respingere l'obiezione al panpsichismo menzionata nell'ultimo paragrafo)³⁶.

Sono disposto a ritenere, per amor di discussione, che abbiamo davvero una comprensione intuitiva ragionevolmente buona di ciò che è lo spazio, nonostante tutti i profondi misteri della fisica. Ma anche in questo caso, quando vado a pensare all'energia che, per comune consenso, costituisce interamente tutto ciò che pensiamo come spazialmente esteso e poi vado a sollevare la questione della natura intrinseca di questa energia, e poi vado a considerare l'ipotesi che sia interamente una questione di esperienzialità – l'attivo, vivo fenomeno che noi sappiamo essere esperienza –, dopo tutti questi passaggi io non posso vedere alcuna buona ragione per pensare che qualcosa consistente di uno stampo completamente esperienziale non possa occupare lo spazio nello stesso modo in cui si suppone che lo faccia qualcosa di pensato come non-esperienziale. Respingo dunque la [e], che è stata usata insieme alla [d] per argomentare la [b].

³⁶ Le filosofie che asseriscono la nostra ignoranza sulla natura dello spazio provocano anch'esse spesso un rifiuto viscerale e sono prese raramente sul serio. Questo è un altro grande macigno sul cammino del pensiero.

E ciò ci conduce a un punto correlato. Si può dire che le cose di stampo [*stuff*] esclusivamente esperienziale hanno *proprietà* numeriche e strutturali, come si mostrerà di qui a poco, e che le proprietà numeriche e strutturali, considerate specificamente come tali, sono correttamente chiamate proprietà *non esperienziali*. Ma da ciò non consegue che ci sia qualche materiale di base non esperienziale (non ne consegue che vi siano proprietà non-esperienziali *di base*). La proprietà di avere una durata temporale, per esempio, è una proprietà non esperienziale che può essere esemplificata senza che si diano proprietà non-esperienziali *di base*. Non si può quindi confutare il pansichismo mostrando che si possono attribuire correttamente alla realtà concreta proprietà correttamente dette proprietà *non esperienziali*. Questo punto è particolarmente importante quando si considera la caratterizzazione strutturale della realtà concreta offerta dalla fisica. Il mancato apprezzamento di questo punto è probabilmente un'altra potente fonte di fraintendimenti.

Che cosa potrebbe significare pensare che tutta la realtà concreta sia energia, o fatta di energia? Guardate il muro. Immaginate che la vostra vista si acuisca fino a vedere in qualche modo le molecole, gli atomi, le cosiddette “particelle subatomiche” – increspature e rigonfiamenti fantasma transitori in campi di forza nel ribollire del vuoto quantistico. In quale punto di tutto questo acquisiamo una conoscenza indubitabile dell'esistenza di cose di stampo non esperienziale che si agglomerano e si urtano, cose di cui si suppone che conosciamo con certezza l'esistenza data la tesi [e]?

8. *Il silenzio della fisica*

Obiezione: «Ammettiamo che io conceda di non poter sapere che la realtà concreta è non-esperienziale, nel tentativo di capire qualcosa di quel che stai dicendo. *Ancora* però non capisco perché tu scelga di definirti materialista o fiscalista nel proporre il tuo pansichismo. Questo è inutilmente confusionario e fastidioso».

Allora, la prima cosa da dire è forse che, quando affermo che tutta la realtà concreta può essere esperienza, mi definisco fisicalista perché sto parlando delle cose a cui tutti hanno sempre inteso riferirsi quando hanno parlato di “cose fisiche” o “il fisico” (o “la materia”) – i tavoli e le sedie e le montagne e i cervelli là fuori nel mondo. Non sto negando l’esistenza di queste cose, in nessun senso. Sto esponendo un punto di vista sulla loro natura intrinseca. Questo stampo di cose – di cui la fisica ha fatto tanto per illuminare gli aspetti di natura *strutturale* – è del tutto reale. Si tratta solo del fatto che il suo stampo naturale intrinseco e trascendente la struttura potrebbe essere diverso da quello che molti pensano sia. Molti pensano (come si è già osservato) che essere fisicalisti o materialisti significhi necessariamente pensare che la realtà concreta comprenda una qualche entità di stampo non esperienziale o qualcosa d’altro, come ho osservato. Ma questa concezione non trova alcun supporto nella *fisica*. Di conseguenza, certamente voi non dovrete giustificare questa concezione partendo dal vostro impegno a favore del fisicalismo, fondato sulla convinzione che la fisica sia la scienza fondamentale della realtà concreta – e ciò anche se sposate questa concezione per altre ragioni.

Ciò deriva dal *silenzio della fisica*. Una volta era e dovrebbe essere ancora un luogo comune che la descrizione della realtà concreta da parte della fisica consiste interamente in numeri ed equazioni, e che

[21] * il silenzio della fisica: la fisica di per sé non può fare né fa alcuna affermazione sulla natura intrinseca e trascendente-la-struttura che ha la realtà concreta.

Questo è una vecchia questione. Stephen Hawking lo mette in evidenza molto chiaramente. La fisica, egli afferma, è «solo un insieme di regole ed equazioni»³⁷. Cos’è che dà vita alle equazioni e crea un

³⁷ S. HAWKING, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York 1988, p. 174 [tr. it., *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Rizzoli, Milano 1997].

universo da descrivere?” (*ibid.*). Risposta: non lo sappiamo, la fisica non può dirlo e non lo dice. Certamente è opinione diffusa che tutta la realtà concreta sia energia, esistente in una forma o nell'altra. Ma la questione della natura intrinseca della materia rimane. Qual è la natura intrinseca di questa energia? È a questo punto che il pansichismo propone [10], cioè che l'energia sia esperire, esperienzialità, piuttosto che qualcosa di assolutamente non esperienziale. La fisica non viene toccata da questa ipotesi. Tutto ciò che è vero in fisica rimane vero.

9. Fisicalismo

Obiezione: «D'accordo, ma perché preferire la proposta pansichista a qualsiasi altra?».

Concluderò argomentando che [10] *tutto ciò che esiste concretamente è esperienza-esperienzialità* è la risposta più plausibile alla domanda sulla natura intrinseca della realtà. Ma prima devo mettere in ordine alcuni elementi.

Una delle idee più importanti alla base di tutte le forme di pansichismo, forte o debole che sia, e che non è stata ancora esplicitata, è che

[22] la mente o l'esperienza è una caratteristica *fondamentale* della realtà concreta, già presente nelle forme più elementari della realtà concreta.

Si può accettare [22] senza arrivare al pansichismo e, dato che è così, e che [22] è, come punto di vista, importante almeno quanto il pansichismo, ha bisogno di un nome proprio.

Lo chiamerò “psichismo”. È la posizione che sostengo in *Mental Reality*³⁸. Lo psichismo afferma che l'esperienzialità è una

³⁸ Cit., pp. 60-62. In un lavoro successivo l'ho chiamato “micropsichismo”: cfr. G. STRAWSON, *Realistic Monism: why physicalism entails panpsychism*, in ID., *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 71. Rilevavo che questo nome scomodo si basa sul presupposto – del tutto discutibile

caratteristica fondamentale della realtà, da un punto di vista ontologico o metafisico, nel contempo afferma che ci sono, o possono esserci, caratteristiche fondamentali non esperienziali. Una versione dello psichismo – lo psichismo *ubiquo* – sostiene (con Cavendish e l'Oxford English Dictionary), che l'esperenzialità è *ubiqua* anche se la non esperenzialità è altrettanto presente. Un altro – lo psichismo non ubiquitario – nega l'ubiquità. Una terza posizione si riserva il giudizio.

Tutti i panpsichisti, quindi, sono psichisti, perché tutti ritengono che l'esperienza sia un aspetto fondamentale della realtà, anche se gli psichisti non sono necessariamente panpsichisti anche se possono esserlo. Alcuni psichisti possono (per esempio) pensare che tutti i fenomeni elettrici siano fenomeni esperienziali e che tutti i fenomeni esperienziali siano fenomeni elettrici. In questo caso, probabilmente, riteranno che l'esistenza degli elettroni implichi l'esperenzialità, mentre l'esistenza dei neutrini no. Si tratterà dunque di psichisti non ubiquitari.

10. *Nessuna emergenza radicale*

La motivazione dello psichismo è semplice. Sappiamo con certezza che

*[13] l'esperienza esiste

è l'unica cosa generale che sappiamo con assoluta certezza sulla natura intrinseca e categorica, trascendente-la-struttura della realtà concreta. Ora ci chiediamo come faccia a esistere. Se la realtà concreta è

nella teoria quantistica dei campi – che le entità fisiche fondamentali siano piccole. Chalmers suggerisce che «possiamo intendere il panpsichismo come la tesi che alcune entità fisiche fondamentali abbiano stati mentali» (D. CHALMERS, *Panpsychism and panprotopsychism*, in *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, T. Alter, Y. Nagasawa, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 246). Ma questa posizione è troppo debole, in quanto ammette la possibilità di entità fisiche fondamentali totalmente non esperienziali.

nella sua natura fondamentale del tutto non esperienziale, come sembrano credere molti sedicenti fisici (cfr. [c] sopra), allora dobbiamo supporre che l'esperienza in qualche modo nasca, risulti o emerga da fenomeni del tutto non esperienziali. Ma un tale sorgere o emergere sembra essere in conflitto con il principio naturalistico, profondamente plausibile, secondo cui la natura non compie cambiamenti o salti qualitativi assolutamente radicali di questa natura. Un tale sorgere o emergere sarebbe una questione di emergenza radicale o brutta. Nulla nella scienza ci dà una buona ragione per pensare che esista una cosa del genere. Qui ci sono due tesi da stabilire:

[23] l'emergere dell'esperienziale dal non esperienziale sarebbe un caso di emergenza radicale

e

[24] non si dà alcuna emergenza radicale.

Ritengo che [23] sia vera e, da buon naturalista, sono a favore di [24]. Di conseguenza, concludo che [22] lo psichismo deve essere vero anche qualora non lo fosse il pansichismo.

Si è discusso molto del [24], il principio *No Radical Emergence*³⁹. La maggior parte dei filosofi che oggi si identificano come fisicalisti continuano a pensare che la realtà concreta sia, nella sua natura fondamentale, del tutto non esperienziale. Di conseguenza, sono costretti a sostenere che l'emergenza radicale si verifichi, quando sono realisti riguardo all'esperire. L'unica alternativa, debitamente abbracciata da alcuni, è negare l'esistenza dell'esperire, l'unica cosa che sappiamo con certezza esistere. Questa sembra una cosa piuttosto sciocca da fare, data la tesi [21] sul silenzio della fisica, e dato che da [21] segue che

³⁹ Si veda ad esempio *Consciousness and its Place in Nature*, ed. by A. Freeman, Thorverton, Imprint Academic 2006 e i relativi riferimenti bibliografici.

non abbiamo nessuna buona ragione per pensare che vi sia una realtà non esperienziale.

11. *Fungibilità*

Si può sostenere in modo plausibile lo psichismo senza arrivare al panpsichismo? La questione è complessa, ma vi sono ragioni per dubitare che sia possibile. Una ragione empirica speculativa è fornita da quella che si potrebbe definire la fungibilità di ciò che è fisico. Secondo questa tesi:

[25] (fungibilità) tutte le forme di essere fisico sono interconvertibili.

Dopo tutto, tutte le realtà fisiche sono forme di energia⁴⁰. Ne consegue, data la [6]:

[26] (fungibilità) tutte le forme della realtà concreta sono interconvertibili.

Ma se così fosse, e se potessero esistere sia forme esperienziali sia forme non esperienziali dell'essere-fondamentale, allora il passaggio dall'una all'altra forma sembrerebbe comportare un'emergenza radicale. Indipendentemente da questo punto, l'idea che possano esistere due tipi fondamentalmente diversi di materiale fondamentale [*stuff-being*] è in contraddizione con l'impegno a favore del monismo dell'unico stampo [*stuff monism*].

Si può dire che la tesi che sussistano differenze fondamentali tra le cose è compatibile con il monismo dell'unico stampo. I fisici, dopo tutto, distinguono le particelle che hanno qualità fondamentali come la massa e la carica da quelle che non ne hanno. È vero; ma i fenomeni

⁴⁰ W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy*, Harper and Brothers, New York 1958, p. 160.

della simmetria di gauge e della rottura di simmetria (per quanto ne so) mettono in dubbio l'assoluta non-fungibilità di particelle (ad esempio) cariche e prive di carica, e le particelle della meccanica quantistica non sono in ogni caso entità realmente fondamentali nella teoria quantistica relativistica dei campi⁴¹.

12. *Panprotopsichismo*

A questo punto, tra quelli che sentono la forza delle considerazioni a favore del panpsichismo, alcuni ritengono che sia disponibile un'opzione meno drammatica: il panprotopsichismo.⁴² Sebbene la materia fondamentale della realtà non sia in alcun modo sperimentabile, secondo il panprotopsichismo può essere chiamata "protomentale" o "protopsichica" o "protoesperienziale" perché è profondamente intrinsecamente disposta a costituire o comunque a dare luogo all'esperienzialità in determinate combinazioni.

È utile? Non credo. Così com'è, il panprotopsichismo è solo un nuovo nome per il vecchio punto di vista secondo cui l'esperienziale sorge in qualche modo dal completamente non esperienziale. Richiede ancora un'emergenza radicale e rimane, per ora, un vuoto gesto verbale. Eddington può forse essere definito un panprotopsichista quando giunge «alla conclusione [che] la sostanza elementare [*stuff*] di cui è fatto il mondo è una sostanza elementare mentale», nella misura in cui aggiunge che «con 'mente' non intendo esattamente la mente».⁴³ La

⁴¹ Si veda ad esempio M. LIVIO, *The Equation That Couldn't Be Solved: How Mathematical Genius Discovered the Language of Symmetry*, Simon & Schuster, New York 2005, pp. 253-254, nonché P. LEWIS, *Quantum Ontology: A Guide to the Metaphysics of Quantum Mechanics*, Oxford University Press, Oxford 2016: «la meccanica quantistica è falsa: al massimo è approssimativamente vera all'interno di una certa gamma di applicazioni» (p. xv).

⁴² P. es. T. NAGEL, *Panpsychism*, in ID., *Mortal Questions*, Cambridge UP 1979 [tr. it., *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 176-89]; *The Blackwell Companion to Consciousness* [2. edition], Blackwell, Oxford 2017.

⁴³ A. EDDINGTON, *The Nature of Physical World*, cit., p. 276.

sua posizione, tuttavia, è molto diversa dal “panprotopsichismo” come viene oggi definito, perché egli ritiene che la materia protopsichica implichi già la capacità di esperire: «possiamo pensare alla sua natura come non del tutto estranea alle sensazioni della nostra coscienza».

13. *Un argomento*

Consideriamo in conclusione il seguente argomento – non formalmente dimostrativo – che utilizza le tesi già introdotte per spiegare perché tutti i materialisti o fisici genuini o realisti (cioè i fisici che sono apertamente realisti riguardo all'esperire o alla coscienza) dovrebbero favorire il pansichismo. Userò nuovi numeri per le singole tesi e ne segnalo le corrispondenze con la numerazione originaria in nota⁴⁴.

Step 1

*{1} L'esperire esiste (assunto evidente).

{2} Il monismo dell'unico stampo [*stuff-monism*] è vero, vi è un solo tipo di materiale fondamentale [*fundamental stuff*] nella realtà concreta (assunto di partenza).

Più in dettaglio:

{3} Il fisicalismo è vero: tutto ciò che esiste concretamente è interamente fisico (assunto di partenza).

Pertanto

{4} L'esperire è interamente fisico (da {1}, {3}).

⁴⁴ *{1} = [13], {2} = [4], {3} = [6], *{5} = [16], [17], *{6} = 21], {9} = [24], {10} = [23], {11} = [22], {12} = [25], {13} = [26], {14} = [1].

Step 2

*{5} Conosciamo la natura intrinseca dell'esperire e dell'esperienzialità in qualche suo aspetto fondamentale (premessa evidente, vedi § 5).

*{6} Il silenzio della fisica (vedi §8).

{7} Non c'è alcuna prova che esista una realtà concreta non esperienziale (da {6}).

In effetti (anche se potremmo tralasciare ormai questo punto)

{8} Non ci sono evidenze valide a favore dell'esistenza di una realtà non esperienziale (da {6}).

Riassunto in forma discorsiva: sappiamo che {1} l'esperire esiste e {5} conosciamo la sua natura sotto un aspetto fondamentale, ma {6} non conosciamo e non possiamo conoscere l'intrinseca natura elementare [*stuff nature*] trascendente-la-struttura della realtà concreta sotto nessun altro aspetto. Quindi non solo non c'è {7} alcuna prova dell'esistenza di una realtà non esperienziale, ma – a rigore – {8} non vi sono nemmeno evidenze valide che tale realtà non esperienziale esista. Come scrisse una volta Quine (usando la parola 'fisico' nel senso standard che implica l'esser non esperibile), gli oggetti fisici sono «postulati, paragonabili da un punto di vista epistemologico, agli dèi di Omero»⁴⁵. Come Nietzsche ha giustamente sottolineato, l'opinione che «la sostanza delle cose sia inesperibile è solo un'ipotesi! Non basata sull'esperienza!»⁴⁶.

⁴⁵ W.V.O. QUINE, *Two dogmas of Empiricism* in ID., *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York 1961 (cfr. la tr. it. *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini 1966, pp. 20-44, p. 42).

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 1882-4 (*Sämtliche Werke*, vol. X,

Step 3

{9} Non vi è alcuna emergenza radicale in natura (assunto di partenza; vedi §10.)

{10} L'emergenza radicale sarebbe necessaria perché ciò che è capace di esperire possa emergere da ciò che non lo è (e allo stesso modo perché ciò che è incapace di esperire possa emergere da ciò che lo è) (ipotesi; vedi §10).

Come minimo, quindi:

{11} Lo psichismo è vero: la capacità di esperire è una delle qualità fondamentali della realtà concreta (da {1}, {9}, {10}).

{12} Fungibilità del fisico: qualsiasi forma di materia fisica è convertibile in qualsiasi altra forma (ipotesi; vedi §11).

{13} Fungibilità della realtà concreta: qualsiasi forma di realtà concreta è convertibile in qualsiasi altra forma (da {3}, {12}).

Step 4 (conclusione)

Pertanto (plausibilmente)

{14} Tutte le qualità inerenti al materiale fondamentale [*fundamental stuff qualities*] della realtà concreta sono esperienziali ({9}, {10}, {13}).

Cioè

{14} Il panpsichismo puro è vero o almeno, più moderatamente,

{15} il panpsichismo puro è l'ipotesi più plausibile sulla natura della realtà concreta.

Commento. La serie dei passaggi che porta alla tesi {14} può sembrare piuttosto ampia. Certamente essa è aperta alla discussione e il drago metafisico di cui si è discusso sopra torna in scena. Ma almeno alcune delle qualità del materiale fondamentale della realtà concreta sono certamente esperienziali ({11}), e quindi, eventualmente e in base al principio buddista della leggerezza (noto anche come Rasoio di Occkham), e, in assenza di buone ragioni per pensare diversamente, e data la fungibilità, molto probabilmente lo sono tutte ({14}).

Concludo che i naturalisti monisti autentici o realisti dovrebbero privilegiare il panpsichismo (o almeno lo psichismo) rispetto a tutte le altre teorie sulla natura della realtà concreta, per motivi di semplicità teorica, di parsimonia ontologica e di plausibilità intrinseca fondamentale; indipendentemente dal fatto che siano o meno fisicalisti. Tutto ciò che è vero in fisica rimane al suo posto. La fisica, in tutta la sua difficoltà, continua a essere una teoria sulla natura della realtà concreta e la sua lezione generale più potente continua a essere che siamo radicalmente ignoranti sulla natura ultima della realtà, nonostante il fatto che possiamo essere certi di un aspetto di essa: che comporta l'esperibilità.

Detto questo, i naturalisti monisti realisti hanno aperta anche la possibilità di non considerarsi come "fisicalisti". In questo senso, essi possono rigettare {3}, l'assunto del fisicalismo. Facendo così, solo {9}, {10} e {12} / {13} restano come assunti di cui non si può conoscere la verità, mentre {1}, {5} e {6} restano solide. Ritengo inoltre che vi sia un potente argomento a priori a favore di {2} (si veda la nota 4). Quanto a {12} / {13}, ritengo che siano fortemente favoriti dalla fisica. Dato che {9} è un principio fondamentale del naturalismo, resta solo {10}. E {10} mi sembra valido quanto {9}.

SOGGETTIVITÀ E COSCIENZA. IL NATURALISMO NON RIDUZIONISTA DI HENRI BERGSON

di Alfonso Lanzieri

Abstract

One of the most prevalent metaphysical assumptions in the field of consciousness studies (neuroscience and philosophy of mind) is physicalism, that is, the idea that fundamental reality is entirely physical and that every part of it, even the phenomenal experiences of the subject, must be reduced to certain arrangements of matter. This conception can be also called “reductive naturalism”. The purpose of this article is to show how French philosopher Henri Bergson’s study of the mind-body problem can be not only an interesting critique of the theoretical problems of physicalism, but also a useful perspective for thinking a non-reductive naturalism.

Keywords: Naturalism, Physicalism, Consciousness, Neuroscience, Subject

1. *“Naturalismo” si dice in molti modi*

Come per tanti termini del lessico filosofico, anche quando si fa uso del lemma “naturalismo” è d’uopo un chiarimento circa il senso del suo utilizzo. Con esso si è soliti indicare una presa di posizione di carattere ontologico e/o epistemologico in base alla quale si considera il perimetro della realtà come coincidente col perimetro di ciò che possiamo conoscere restando esclusivamente nell’ambito della nostra esperienza empirica e scientifica del mondo, senza dunque il ricorso a entità trascendenti o immateriali. Entro tale quadro, però, il concetto resta comunque tutt’altro che univoco, tanto che sarebbe meglio parlare di “naturalismi”, utilizzando la forma plurale. «Il naturalismo – ha scritto infatti il filosofo della biologia Telmo Pievani – si compone di accezioni molto diversificate che vanno dal naturalismo fisicalista più riduzionista al naturalismo pluralista che abbraccia una

molteplicità di metodologie autonome di indagine, in un arco che va dalle scienze naturali alle scienze sociali»¹. In tale prospettiva, il filosofo italiano Mario De Caro, che qui citiamo solo come una delle tante voci possibili da chiamare in causa, ha parlato di un “naturalismo radicale” e di un “naturalismo liberalizzato”. Per il primo, la realtà sarebbe costituita soltanto dalle entità verso cui ci impegnano le migliori spiegazioni delle scienze naturali. Ragion per cui, le scienze naturali sarebbero le nostre sole fonti genuine di conoscenza². Il secondo tipo di naturalismo, invece, sottolinea la varietà di livelli della realtà e la necessità di mantenere, sul piano dei nostri modi di conoscere e di esprimere il mondo, il medesimo pluralismo. In altri termini «il concetto di natura è più ampio di quello di cui si occupano le scienze naturali»³.

Già da queste poche note introduttive, allora, speriamo possano trasparire, nello stesso tempo, sia la complessità del tema sia il nodo teoretico principale: a seconda del tipo di naturalismo che si decide di abbracciare – questo è il punto cruciale che vogliamo evidenziare – sorgono problemi in ordine ad alcune parti della realtà di difficile collocazione entro il sistema di riferimento scelto. In particolare, come spiegare i caratteri “spirituali” della vita umana (la coscienza, il pensiero, l’io, ecc.) entro il quadro del cosiddetto naturalismo radicale? Tali caratteri, infatti, sembrano non riducibili al piano meramente fisico della realtà. Viceversa, se li si volesse considerare come perfettamente includibili entro la descrizione della realtà delle scienze naturali, allora seguirebbero delle conseguenze importanti (e problematiche) circa la nostra comprensione dell’essere umano⁴. Insomma: il posto della

¹ T. PIEVANI, *Naturalismo non è sinonimo di riduzionismo*, in «Giornale italiano di psicologia», XLII, 1-2/2015, p. 177.

² Cfr. M. DE CARO, *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 34-35.

³ Ivi, p. 59. Su questo si veda anche *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, a cura di M De Caro, D. Macarthur, Routledge, London 2022.

⁴ Si pensi, a tal proposito, all’esperienza morale e alle nozioni di “libero arbitrio” o “responsabilità”. Si veda ad esempio: *Siamo davvero liberi? Neuroscienze e libero arbitrio*, a cura di M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori, Codice Edizioni, Torino 2019.

coscienza nella natura non è facilmente individuabile. La coscienza, infatti, si dà come un fenomeno *sui generis*: essa non sta dinanzi a noi come un fatto tra i fatti, ma la esperiamo piuttosto come quell'atto grazie al quale tutti gli altri fatti ci sono dati. Il Premio Nobel per la medicina Gerald Edelman ha parlato della coscienza come di un *phenomenal gift*⁵, creando un gioco di parole impossibile da replicare in italiano: l'aggettivo *phenomenal* può infatti significare sia "fenomenale" che "fenomenico". In effetti, la coscienza è qualcosa di straordinario, fenomenale appunto, per le sue proprietà tanto uniche rispetto al resto dei fenomeni dell'universo, e tale straordinarietà deriva proprio dal suo carattere "fenomenico", termine col quale si fa riferimento all'esperienza vissuta *in prima persona*, assolutamente unica, che ciascuno ha del mondo intorno a sé.

Il tema del naturalismo, dunque, appare quanto mai decisivo se si guarda al panorama della cosiddetta filosofia della mente, vale a dire quell'ambito della ricerca filosofica contemporanea che si occupa del *mind-body problem*, cioè di indagare il rapporto tra il sistema nervoso biologico e le attività "superiori" della persona. Il bioeticista Massimo Reichlin ha ben riassunto il panorama attuale in quest'ambito di studi: «Una delle parole d'ordine della filosofia contemporanea è "naturalizzazione"», specificando che sovente «con tale espressione ci si riferisce a posizioni definibili come "riduzioniste", in quanto mirano a ridecrivere concetti tradizionalmente ascritti ad una sfera di carattere superiore attraverso una concettualità di livello inferiore; nel caso del soggetto umano, o dell'io, più che a tesi riduzioniste, la ricerca filosofica contemporanea sembra approdare ad un vero e proprio eliminativismo»⁶. D'altro canto, non è neppure possibile affrontare tali

⁵ Cfr. G. EDELMANN, *Wider than the sky. The phenomenal gift of consciousness*, Yale University Press, New Haven 2004 (ed. it.: *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Einaudi, Torino 2004).

⁶ M. REICHLIN, *Centomila, nessuno o uno? L'io e la persona alla luce delle neuroscienze*, in «Studium», CXIX, 6/2013, p. 846. In tale contesto, con "eliminativismo" ci si riferisce a quella forma estrema di materialismo in forza della quale

problemi in modo, per così dire, “antinaturalistico”, accettando cioè che nell’ambito del dibattito scientifico e filosofico s’introducano *d’emblée* entità immateriali che sarebbero nulla più che “concetti tap-pabuchi” o ipotesi inverificabili.

Il filosofo francese Henri Bergson (1859-1941), occupandosi proprio del problema del rapporto tra la coscienza e il corpo, ha seguito una strada che sembra aver ancora molto da dire al dibattito contemporaneo sul naturalismo. Il tentativo del pensatore francese, infatti, fu quello di rispettare la scientificità della ricerca, legata al vincolo naturalistico e, nel medesimo tempo, di avanzare una concezione della “natura” tale da poter ospitare i fenomeni mentali, sfuggendo alle maglie del riduzionismo positivista a lui coevo⁷. Può essere utile, allora, ripercorrere il suo itinerario, confrontandolo col dibattito contemporaneo in filosofia della mente.

2. *Mente e cervello: l’ipotesi fisicalista*

L’orizzonte delle ricerche della filosofia della mente contemporanea presenta una varietà di voci e prospettive della quale non è possibile rendere conto nel breve spazio di questo contributo⁸. In modo molto generale, si possono descrivere gli ultimi decenni del dibattito come un passaggio dall’egemonia della “scienza cognitiva classica” a quella che

si afferma che i concetti della psicologia del senso comune, ad esempio “coscienza”, “desiderio”, “sentimento”, sono costruzioni vuote, cui non corrisponde nulla nella realtà e delle quali, in linea di principio, si potrebbe anche fare a meno.

⁷ La sua opera di riferimento su questo tema è certamente *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, Alcan, Paris 1896. La traduzione italiana cui si farà riferimento nel prosieguo di questo lavoro è *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, trad. it. di A. Pessina, Laterza, Bari 1996.

⁸ Per una introduzione di carattere storico alla filosofia della mente si può vedere un saggio divenuto ormai un classico: S. NANNINI, *L’anima e il corpo. Un’introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2011. Per un approccio agli sviluppi più recenti A. BORGHI, F. CARUANA, *Il cervello in azione. Introduzione alle nuove scienze della mente*, il Mulino, Bologna 2016.

gli specialisti chiamano “nuova scienza cognitiva”. Queste due etichette non si riferiscono ad altrettante teorie facilmente definibili quanto a due programmi di ricerca, molto diversificati al loro interno, caratterizzati da anticipazioni euristiche differenti. La scienza cognitiva classica (SCC), sviluppatasi tra gli anni '50 e '80 del Novecento, era fondata sulla convinzione che fosse possibile studiare i processi cognitivi considerandoli processi di elaborazione operati su rappresentazioni, lasciandosi guidare dalla metafora mente-computer. L'esterno comunicherebbe con l'interno attraverso gli input sensoriali che vengono poi restituiti all'esterno, dopo un certo tempo necessario al nostro apparato cognitivo per processare le informazioni ricevute, sotto forma di risposte comportamentali. Questo modello, chiamato *internalista*, negli ultimi anni è stato sempre più criticato da quello *esternalista*, sorto con la nuova scienza cognitiva (NSC). Per questa seconda prospettiva, per comprendere qualcosa del mistero della coscienza, non basta studiare quello che accade “dentro la testa”, ma bisogna bensì considerare l'interazione organismo-mondo. Il paragone computer-cervello viene respinto sempre più spesso, in favore di un orientamento di ricerca anche definito *4E cognitive science*. La nostra esperienza cosciente, secondo l'approccio esternalista, va studiata in quanto *embodied*, vale a dire incarnata, poiché i processi cognitivi sono implementati sullo stesso substrato neurale responsabile della percezione e dell'azione; *enacted*, in quanto i processi cognitivi sono il portato dell'interazione dinamica tra soggetto agente e ambiente; *embedded*, poiché esperiamo la realtà sempre in quanto situati in un ambiente naturale e socio-culturale; *extended*, poiché i processi cognitivi non si consumano tutti “dentro la testa”, in quanto, entro una certa misura, scaricabili su supporti tecnologici esterni (risolvere un'operazione algebrica a mente anziché con carta e penna, non è esattamente la stessa cosa)⁹.

⁹ Per questa parte in cui si descrivono in sintesi le differenze tra internalismo ed esternalismo cfr. M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il mondo?*, Mondadori, Milano 2012, capitolo I.

Entro questa cornice, che è stato necessario richiamare per esigenze di completezza espositiva, si inserisce la lettura di stampo *fisicalista* dei fenomeni mentali¹⁰, in base alla quale gli stati mentali sarebbero nient'altro che stati fisici del cervello: pur essendo in linea di massima distinguibili, i primi sarebbero riducibili senza resto ai secondi. Una delle posizioni più indicative, in questo senso, è offerta dalla filosofa americana Patricia Churchland, tra i nomi di maggiore peso nell'orizzonte internazionale della filosofia della mente, secondo la quale, letteralmente, *noi siamo il nostro cervello*: «Penso al mio cervello come a *quello* e a me come a *me*. Penso al mio cervello come dotato di neuroni, ma penso a me come dotata di memoria. Eppure so che la mia memoria si basa sui neuroni del mio cervello. Ultimamente, però, penso al mio cervello in termini più confidenziali, come a *me*». ¹¹ Più avanti, la studiosa americana non esiterà ad affermare, nell'ambito di una riflessione sul concetto di "anima", che «anima e cervello sono probabilmente un'unica e stessa cosa, ciò che pensiamo come anima è il cervello, e ciò che pensiamo come cervello è il cervello». ¹² Sebbene, com'è ovvio, Churchland non disconosca l'importanza per la vita umana di altri livelli di realtà, come ad esempio quello sociale, per la strutturazione dell'esperienza umana del mondo e per la sua spiegazione, in definitiva ogni attività cosiddetta superiore – pensiero, affetti, esperienza morale e religiosa – può essere ricondotta al livello neuronale, entro un quadro teorico sostanzialmente riduzionista ¹³ e *neurocentrico*. Non potrebbe

¹⁰ In questo articolo non distingueremo "mente" da "coscienza", come pure si potrebbe fare. Per gli scopi di questo contributo, infatti, non è necessario: il problema che interessa qui è il posto entro il quadro naturale delle attività "spirituali" della persona, vale a dire di quelle attività che presentano tratti che *sembrano* eccedere il piano della materialità. Operare una suddivisione di tali attività è operazione non essenziale.

¹¹ P.S. CHURCHLAND, *L'io come cervello*, Cortina, Milano 2014, p. 11.

¹² Ivi, p. 61.

¹³ È opportuno distinguere, per correttezza, il riduzionismo metodologico da quello ontologico. Il primo è il necessario presupposto del metodo scientifico, che isola una certa parte o livello della realtà per poterla studiare efficacemente. Il

essere altrimenti, secondo Churchland, poiché «se un'anima non fisica causa eventi che avvengono in un corpo fisico, o viceversa, viene violata la legge di conservazione di massa ed energia»¹⁴. Abbiamo riportato quest'ultima citazione poiché, a nostro avviso, mostra bene il "naturalismo riduzionista" in cui si muove il pensiero della studiosa americana. Il passaggio più importante dell'affermazione, per noi, consiste nell'accento posto sulla problematicità del carattere "non fisico" attribuito alla spiegazione dei fenomeni mentali. Questi, in sostanza, devono poter essere inclusi entro il quadro della fisica: tutto ciò che di tali fenomeni sembra non poter rientrare entro tale perimetro, dev'essere considerato come un concetto di scarto. In fondo, Churchland si mette nella scia del celebre neurobiologo Jean-Pierre Changeux, il quale – in un contributo classico della letteratura neuroscientifica, *L'uomo neuronale* – vantava i meriti, se non altro di natura euristica, dell'ipotesi sperimentale di tipo riduzionista. Infatti, Changeux spiega che «l'identificazione degli eventi mentali con gli eventi fisici non è quindi affatto una posizione ideologica, ma semplicemente l'ipotesi di lavoro più ragionevole»¹⁵, e bisogna tener fermo che gli eventi fisici cui ci si riferisce qui sono i movimenti delle cellule neurali.

All'interno dell'orizzonte fin qui descritto, possiamo convocare anche Stanislas Dehaene, sebbene questi segua una traiettoria un po' diversa da quella di Churchland. Al netto delle rispettive peculiarità, infatti, pure il discorso del neuroscienziato francese – una voce importante del panorama degli studi sulla mente – riposa su presupposti teorici in base ai quali s'ipotizza che la coscienza sia un prodotto specifico dei movimenti neuronali e null'altro: «Proponiamo che la coscienza sia informazione globale trasmessa all'interno della corteccia e *scaturisca* da una rete neuronale la cui ragion d'essere è la massiccia

secondo, invece, riconduce la totalità dell'esperienza a una sua certa parte, eletta quale realtà autentica. Ciò che interessa in questo contributo è discutere il riduzionismo ontologico.

¹⁴ Ivi, p. 50.

¹⁵ J-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 378 (edizione originale: *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983).

condivisione d'informazione pertinente attraverso il cervello»¹⁶. In coerenza con questi assunti di base, Dehaene programma esplicitamente di trasformare la *soggettività in una scienza*¹⁷: se si tiene fermo che col termine “scienza” s'intende qui il campo di ricerche neuroscientifiche, ecco che l'appellativo di “naturalismo riduzionista” per l'approccio dello studioso francese ci pare alquanto corretto. Del resto, il nostro autore si esprime in termini molto chiari nell'Introduzione del testo appena citato: «In questo libro passerò dettagliatamente in rassegna la strategia che ha trasformato un mistero filosofico in un fenomeno da laboratorio. Di conseguenza, il problema ha perduto il suo *status* speculativo ed è diventato una questione d'ingegnosità sperimentale»¹⁸. Per Dehaene, dunque, è la capacità di sussumere lo studio della coscienza entro l'ambito della sperimentazione oggettiva, il marchio della scientificità o meno di tale studio. Sulla base degli assunti teorici fin qui espressi, lo scienziato francese espone il proprio metodo di ricerca, articolandolo in tre punti chiave: focalizzazione sull'accesso cosciente (vale a dire all'accesso cosciente che il soggetto effettua nei confronti di una specifica informazione oppure, altrimenti detto, all'elaborazione cosciente di un contenuto), manipolazione della percezione cosciente e attenta registrazione dell'introspezione. Ciò che è importante rimarcare, al netto dei diversi contenuti dei tre punti chiave, è il nesso causale stringente che lo studioso francese individua tra neuroni e stati di coscienza: questi ultimi sono il risultato di una certa configurazione dei primi. «Che cos'è il pensiero?» si domanda Dehaene in un saggio successivo a quello commentato finora, dandosi la seguente risposta: «Le scoperte delle neuroscienze cognitive suggeriscono che esso si riduce all'elaborazione delle informazioni dentro al nostro cervello»¹⁹.

¹⁶ S. DEHAENE, *Coscienza e cervello. Come i neuroni codificano il pensiero*, Cortina, Milano 2014, p. 33. Il corsivo è nostro.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Ivi, p. 26.

¹⁹ ID., *Vedere la mente. Il cervello in 100 immagini*, Cortina, Milano 2022, p. 61.

Una posizione simile è espressa anche dal neuroscienziato inglese Anil Seth, la terza voce che chiamiamo in causa quale esponente significativo del naturalismo riduzionista. In apertura del suo lavoro più recente, nelle pagine dedicate all'esposizione dei presupposti delle proprie ricerche, lo studioso inglese afferma: «La posizione filosofica che preferisco, e che di base è assunta da molti neuroscienziati, è il *fisicalismo*. È l'idea che l'universo sia fatto di entità fisiche e che gli stati coscienti siano identici a, oppure emergano da, particolari composizioni di tali entità. Alcuni filosofi parlano di *materialismo* invece di *fisicalismo*, ma per i nostri scopi possono essere trattati come sinonimi»²⁰. Si noti, *en passant*, una certa ambiguità contenuta in questo passaggio: il *fisicalismo* crede – afferma Seth – che gli stati coscienti siano identici a oppure emergano da particolari disposizioni delle entità fisiche. In verità, mettere sullo stesso piano “identità” ed “emergenza” risulta alquanto problematico: si tratta di due prospettive che comportano impegni ontologici diversi. Tale differenza andrebbe specificata. Ad ogni modo, nonostante ciò, l'opzione per il *fisicalismo* è resa in modo sufficientemente chiaro: quella realtà comunemente chiamata “coscienza”, la cui esistenza sembra differire dal piano materiale, è in verità causata per Seth da una certa disposizione della materia e a questa può essere ricondotta. L'esperienza *qualitativa* del mondo sarebbe il risultato dell'organizzazione (per forza di cose) *quantitativa* della materia.

Ora, il problema, come cercheremo di argomentare nel prossimo paragrafo attraverso Bergson, è che tale posizione, apparentemente in linea con quanto attestano i dati sperimentali, è foriera di contraddizioni che, restando entro l'ambito del naturalismo riduzionista, difficilmente possono essere risolte. *Resta infatti non spiegata proprio la cosa più importante, vale a dire come sia possibile che certe disposizioni della materia generino altrettante esperienze in prima persona che sembrano eccedere il piano materiale.* Può essere interessante riportare dall'inglese

²⁰ A. SETH, *Come il cervello crea la nostra coscienza*, Cortina, Milano 2023, p. 28.

la citazione di Anil Seth precedentemente introdotta. Parlando del fisicalismo, infatti, il neuroscienziato inglese afferma che è la posizione di chi ritiene che «the universe is made of physical stuff, and that conscious states are either identical to, or *somehow* emerge from, particular arrangements of this physical stuff»²¹. Quel “*somehow*” non si trova nella traduzione dell’editore italiano, eppure è un dettaglio indicativo. Possiamo tradurlo con “in qualche modo”. Dunque Seth afferma che il fisicalismo è la posizione di chi crede che gli stati di coscienza siano identici a o *in qualche modo* emergano da, particolari disposizioni della materia. Orbene, come detto poc’anzi, la cosa decisiva consisterebbe nel sapere *in quale modo* degli stati di coscienza possano emergere da certe disposizioni della materia. Proprio il punto cruciale resta dunque inspiegato.

Dopo questo breve itinerario, si tratta ora di interrogare il pensiero di Henri Bergson per farlo interagire coi problemi fin qui evidenziati.

3. Bergson contro il riduzionismo

Sia nel già citato *Materia e memoria* che nel precedente *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), Henri Bergson prova a costruire un’interpretazione del fenomeno della coscienza sfidando la concezione riduzionista, che era egemone al suo tempo, anche in ragione del clima positivista in cui si svolgevano le ricerche in ambito psicologico²². I meccanismi neurali, per il nostro autore, non sarebbero affatto capaci di giustificare la vita spirituale, e ciò non *contro* i risultati provenienti dalle ricerche sperimentali, ma proprio confrontandosi con puntualità con essi, muovendo con ciò – come si è anticipato – una critica ad un certo approccio fisicalista della psicologia scientifica, che

²¹ ID., *Being You. A New Science of Consciousness*, Faber & Faber, London 2022, p. 27. Corsivo nostro.

²² Su questo si veda G. GAMBA, *Metafisica e scienze in Bergson*, Cleup, Padova 2015; oppure il più datato ma comunque valido: M. MELETTI BERTOLINI, *Bergson e la psicologia*, Franco Angeli, Milano 1985.

proprio in quegli anni andava sempre più sviluppandosi, generando un acceso dibattito. Se all'inizio dell'800, la psicologia era ancora una branca della filosofia, deputata ad occuparsi dell' "anima", nel corso del secolo le cose sarebbero mutate rapidamente. L'affermarsi della ricerca sperimentale nel campo della fisiologia umana, favorì un'applicazione crescente delle metodologie scientifiche allo studio di fenomeni psicologici. In generale, la combinazione tra i progressi della fisiologia sperimentale, il perfezionamento del microscopio (e il conseguente perfezionamento delle prime teorie cellulari), lo sviluppo degli studi sulla chimica organica (solo per citare alcuni fattori), portarono a un avanzamento decisivo nello studio degli organismi viventi in Europa e in particolare in Germania²³. Il precipitato di tale contesto sarà la definizione «di un ampio programma di ricerca, destinato a mettere progressivamente in questione i paradigmi della *Naturphilosophie* e di quella biologia speculativa che trovava il proprio fulcro nel concetto di "forza vitale", per riaffermare invece la possibilità e la necessità di includere nella comprensione meccanicistica del mondo anche la sfera del vivente»²⁴.

È in questo orizzonte, cui qui si è potuto solo accennare, che interviene Bergson, mettendo in discussione l'impostazione di fondo delle ricerche sulla coscienza e i suoi presupposti metafisici impliciti. In un corso di psicologia tenuto nel 1892-93 presso il Liceo Henri IV, il filosofo francese, ad esempio, polemizza con gli enunciatori della legge Fechner-Weber²⁵, attraverso la quale si cercava di determinare la relazione tra la portata fisica di uno stimolo e la percezione umana dell'intensità di tale stimolo e con ciò di misurare l'intensità di una data sensazione. Bergson nega decisamente che sia possibile ricondurre una sensazione, di per sé qualitativa, a una certa misura quantitativa. La

²³ Per una panoramica cfr. C. RUSSO KRAUSS, *Con Wundt, oltr Wundt. Richard Avenarius e il dibattito sulla psicologia scientifica tra Otto e Novecento*, Rubbettino, Catanzaro 2016.

²⁴ Ivi, pp. 7-8.

²⁵ Stiamo parlando di Ernst Heinrich Weber (1798-1878) e Gustav Theodor Fechner (1801 - 1887).

legge, infatti, secondo il pensatore francese, non misura la sensazione ma solo la quantità di eccitazione che occorre aggiungere a un'eccitazione iniziale affinché la nostra coscienza percepisca una differenza: «Fechner giunge a una formula che misura la sensazione attraverso certe trasformazioni o artifici matematici; ma ci deve essere da qualche parte un vizio di ragionamento. Infatti nessun artificio matematico potrà mai ricavare da una serie di esperimenti ciò che non è presente in essi»²⁶.

La critica rivolta da Bergson al riduzionismo fiscalista che, allora come oggi, scommette sulla possibilità di poter ricavare l'esperienza *qualitativa* (coscienza) dalla materia *quantitativa* (cervello) è tanto semplice quanto forte: *come può l'esteso (vale a dire la materia) produrre l'ineteso (vale a dire lo spirito)?* L'obiezione bergsoniana mostra tutta la sua forza alla luce delle affermazioni di uno dei massimi neuroscienziati del '900, Eric Kandel, il quale ha potuto dichiarare con molta sicurezza che «il cervello ricostruisce la nostra percezione di un oggetto»²⁷, dovendo però subito ammettere, soltanto poche righe dopo, che «non comprendiamo il modo in cui l'attività elettrica dà origine al significato che attribuiamo a un dato colore o alla lunghezza d'onda di un certo suono»²⁸. Come si passa dall'impulso elettrico invitato al cervello dalla periferia del nostro sistema nervoso all'immagine mentale? Questo *step* è letteralmente avvolto dal mistero. Facciamo notare, anticipando le conclusioni cui giungerà Bergson, che l'imbarazzo teorico qui palesato si verifica a causa dell'ipotesi di partenza, la quale, ad uno sguardo critico, si presenta come problematica. Attribuire al cervello delle capacità “ricostruttive”, salvo poi non riuscire a spiegare adeguatamente il passaggio dalla serie causale di eventi fisici all'immagine mentale, ci pare un'operazione legittima se posta sul piano della mera

²⁶ H. BERGSON, *Corso di psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, trad. it. di S. Grandone, Mimesis, Milano 2017, p. 105.

²⁷ E.R. KANDEL, *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, Codice, Torino 2010, p. 382

²⁸ Ivi, p. 383.

ipotesi teorica, meno legittima se la si considera un risultato acquisito, come sembra fare in questo caso Kandel (e altri con lui). Certo, per ogni percezione ci sono dei correlativi movimenti neuronali: ma *correlazione non è affatto sinonimo di causazione*. In aggiunta, come Bergson non manca di far notare, i movimenti neuronali sono essi stessi immagini mentali dotati di significati (altrimenti non potrebbero essere oggetto dei nostri discorsi): come può dunque una parte dell'esperienza cosciente (i movimenti neuronali presenti a noi) essere la causa dell'esperienza cosciente nella sua totalità? Tutto ciò, sotto il profilo logico, appare abbastanza discutibile. È a partire da queste considerazioni, allora, che Bergson potrà affermare, in polemica con quanti pretendono di spiegare la coscienza esclusivamente sulla base dei movimenti cerebrali, per ridurla surrettiziamente a questi ultimi:

Talvolta sentiamo dire: “In noi la coscienza è legata a un cervello; dunque, bisogna attribuire la coscienza agli esseri viventi che hanno un cervello, e negarla agli altri”. Ma vi accorgete subito del vizio di quest'argomentazione. Ragionando nello stesso modo, potremmo anche dire: “In noi la digestione è legata a uno stomaco; dunque gli esseri viventi che hanno uno stomaco digeriscono, e gli altri non digeriscono”. In questo caso ci sbaglieremo di grosso perché, per digerire, non è necessario possedere uno stomaco, e neppure possedere degli organi: un'ameba digerisce, nonostante non sia altro che una massa protoplasmatica appena differenziata. [...] Nell'uomo la coscienza è incontestabilmente legata al cervello; ma non ne consegue che un cervello sia indispensabile alla coscienza²⁹.

L'esistenza di una connessione tra i mutamenti della nostra esperienza cosciente e quelli della sostanza cerebrale è incontrovertibile. Al tempo stesso, però, da questa solidarietà non ne può discendere una riduzione esplicativa del primo fenomeno al secondo. Difatti, a giudizio di Bergson, «il sistema nervoso non ha nulla di uno strumento che

²⁹ H. BERGSON, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008, p. 7.

servirebbe a fabbricare o anche a preparare delle rappresentazioni»³⁰ e il cervello è semmai come «una specie di centralino telefonico»³¹, che riceve movimento e fa partire la risposta a tempo debito: più è ampia la possibilità per un certo organismo di ritardare la risposta motrice allo stimolo, tanto più grande sarà il grado di “libertà” dell’organismo in questione. In ogni caso, per Bergson, il cervello non costruisce alcuna immagine del mondo esterno. Del resto, l’equivalenza tra cervello e coscienza appare al filosofo francese da rigettare anche per un altro motivo. Se gli stati di coscienza fossero riducibili *sic et simpliciter* agli stati fisici del cervello, «potremmo indovinare quello che avviene in corrispondenza di uno stato d’animo determinato. Ma l’operazione inversa sarebbe impossibile, perché avremmo la scelta, per uno stesso stato del cervello, tra una quantità di stati d’animo differenti, ugualmente appropriati»³². L’osservazione del nostro autore è qui particolarmente acuta. Lo si può verificare con un esperimento mentale molto semplice: se disponessimo di uno strumento di indagine talmente potente da fornirci un accesso perfetto agli stati interni del cervello, così da vedere in modo nitido l’immagine pensata in un dato momento, ciò che vedremmo sarebbe interpretabile nei modi più diversi. Se, ad esempio, nel cervello sottoposto all’esperimento comparisse l’immagine di una donna in riva al mare, ne sapremmo ancora molto poco del contenuto di coscienza in questione. Per conoscere di che si tratta servirebbe che *qualcuno*, riconoscendo quell’immagine come, ad esempio, “mia zia in spiaggia vent’anni fa” oppure come “la mia docente di latino del liceo durante una gita scolastica”, ce ne svelasse il significato. E naturalmente ai diversi significati sarebbero legati stati d’animo differenti: la nostalgia, l’eccitazione, ecc. La sola traccia mnestica, quand’anche osservata perfettamente, senza l’interpretazione pensante perfettamente resta muta nella sua ambiguità.

³⁰ ID., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 1996, p. 24.

³¹ Ivi, p. 23.

³² ID., *L’energia spirituale*, cit., p. 33.

Insomma, il ponteggio ontologico del riduzionismo – questo è ciò che vuole dire Bergson – va ripensato: proprio il confronto coi dati sperimentali, infatti, a giudizio del filosofo francese, costringe a una sua radicale revisione. Tale operazione, come stiamo cercando di affermare, fornisce a noi elementi utili per pensare un naturalismo non riduzionista, capace di interpretare il fenomeno della coscienza senza sacrificare né il confronto con le scienze della mente né la ricchezza dell'esperienza in prima persona.

4. *La natura delle "immagini"*

La revisione proposta da Bergson si fonda su una operazione teoretica tanto ardita quanto interessante. Poiché, a giudizio del filosofo francese, il passaggio dall'affezione alla rappresentazione resterà avvolto in un mistero impenetrabile perché, lo ripetiamo, non si troverà mai negli stati interni, semplici e inestensivi, una via per la loro riduzione a disposizioni di entità spaziali (e viceversa), bisogna cambiare l'ipotesi di partenza. «Le cose si chiariscono – afferma Bergson – se si parte dalla rappresentazione stessa, cioè dalla totalità delle immagini percepite»³³. Per "immagine", chiarisce Bergson, intendiamo una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa. L'immagine è situata a metà strada tra "la cosa" e la "rappresentazione". "Immagine", in sostanza, è il termine col quale Bergson rinomina la materia («Chiamo materia l'insieme delle immagini»³⁴). Ma quest'ultima, precisa il filosofo, a sua volta non va compresa come la totalità degli enti indipendenti dalla coscienza soggettiva (alla stregua del realismo ingenuo) né come il prodotto dello spirito (come ritiene l'idealismo). Possiamo forse sostenere la comprensione di questo passaggio della proposta bergsoniana, indubbiamente arduo, se mettiamo in relazione la nozione di "immagine in sé" con quella di "esperienza pura" elaborata da

³³ ID., *Materia e memoria*, cit., p. 49.

³⁴ Ivi, p. 17.

William James. Cosa intende il filosofo americano con questa espressione? Nel primo dei suoi *Saggi sull'empirismo radicale* dal titolo *Esiste la coscienza?*, James si esprime in termini molto chiari: «La mia tesi è che se partiamo dal presupposto che ci sia soltanto una materia primigenia o una sostanza del mondo, una materia di cui tutto è composto, e se chiamiamo questa sostanza “esperienza pura”, allora il conoscere si può facilmente spiegare come una particolare specie di relazione reciproca in cui possono venire a trovarsi parti di esperienza pura».³⁵

Per il James, insomma, si riuscirà a penetrare davvero la natura del nostro conoscere solo se cominceremo ipotizzando un livello del reale pre-soggettivo e pre-oggettivo (per “oggettivo” qui s'intende la modalità specifica d'essere di un oggetto considerato nella sua datità oppositiva rispetto ad un soggetto cognitivo), che James definisce “esperienza pura” ma che, a buon titolo, si potrebbe anche chiamare, in modo assai paradossale, “esperienza senza soggetto” o “esperienza impersonale” – per segnalare la sua precedenza ontologica rispetto ad un'esperienza egologicamente modalizzata. L'accostamento tra l'“esperienza pura” jamesiana e la bergsoniana “immagine” non è una mera ipotesi di lavoro. Lo stesso Bergson, infatti, in una lettera inviata all'amico James, datata 20 luglio 1905, scrive così: «più ci rifletto e più credo che la filosofia si debba fermare a una soluzione vicina a quella che voi indicate: c'è l'esperienza pura, che non è né soggettiva né oggettiva (io impiego la parola *immagine* per indicare una realtà di questo genere), e c'è quella che si chiama *appropriazione* di quest'esperienza da parte di questa o quella coscienza».³⁶

Alla luce dell'impostazione bergsoniana, allora, affrontare il problema della coscienza richiede che si evitino due strade, entrambe errate per il filosofo francese: quella di chi, posta la materia come originaria, prova a dedurre da questa lo psichico e quella di chi prova a

³⁵ W. JAMES, *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Bari 1971, p. 35

³⁶ H. BERGSON, W. JAMES, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, trad. it. di G. Foglietta e P. Taroni, Cortina, Milano 2014, p. 24.

ridurre lo psichico alla materia. Soggetto e oggetto, coscienza e contenuto della coscienza, non vanno concepiti come elementi di partenza coi quali provare a ricostruire l'edificio della nostra esperienza. L'operazione, come Bergson si sforza di mostrare, conduce a dei *cul-de-sac* teorici difficilmente superabili (benché meno dal riduzionismo fisicista). Piuttosto, soggetto e oggetto, coscienza e suo contenuto, vanno pensati come i *costituiti* dall'esperienza: «la materia-immagine del primo capitolo di *Materia e memoria* è il trascendentale desoggettivizzato. È l'assoluto dell'esperienza pura nel quale “bagna” una intuizione cieca, fondamento di possibilità [...] della moderna scienza galileiana»³⁷. Oggetti materiali e pensiero cosciente, che agli albori della modernità Galileo organizzò secondo la divisione tra “qualità primarie” e “qualità secondarie”, derivano da un piano più originario della realtà. Solo se ridefiniamo così la metafisica dell'esperienza, pensa Bergson, è possibile evitare i vicoli ciechi esaminati in precedenza. Le nostre percezioni, infatti, variano con i movimenti cerebrali, ma questi stessi movimenti restano inseparabilmente legati al resto del mondo materiale. «Allora non si tratta più soltanto di sapere come le nostre percezioni si riallaccino alle modificazioni della sostanza grigia. Il problema si allarga, e si pone così in termini molto più chiari»³⁸. Se si vuole comprendere l'esperienza cosciente, in altre parole, bisogna immettere tale fenomeno nell'insieme delle sue connessioni col resto del mondo, pena il completo fraintendimento della questione. È dall'insieme di queste connessioni, che originariamente non prevedono né soggetti né oggetti (“l'insieme delle immagini” di cui si è detto, o anche l'“esperienza pura”) che qualcosa come la coscienza potrà sorgere, e correlativamente apparirà la materia, nell'accezione ordinaria del termine, come il *rispetto* della coscienza. In tal modo, Bergson ridiscute i pilastri “indiscutibili” del dualismo cartesiano: l'estensione della materia da un lato, l'inestensione dello spirito dall'altro:

³⁷ R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 144.

³⁸ H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., p. 19.

Facendo dello stato cerebrale l'inizio di un'azione e non la condizione di una percezione, noi rigettavamo le immagini percepite delle cose fuori dall'immagine del nostro corpo; rimettavamo, dunque, la percezione nelle cose stesse. Ma allora, se la nostra percezione fa parte delle cose, le cose partecipano della natura della nostra percezione. L'estensione materiale non è più, non può più essere quella molteplice estensione di cui parla la geometria; assomiglia piuttosto all'estensione indivisa della nostra rappresentazione³⁹.

«Ma allora, se la nostra percezione fa parte delle cose, le cose partecipano della natura della nostra percezione», dice Bergson: dunque si dà un punto di coincidenza assoluta tra coscienza soggettiva e entità materiale intesa quale contenuto della coscienza – denominato “percezione pura” dal filosofo francese – in cui c'è identità: $A=B$. Anzi, a voler essere esatti, non dovremmo parlare neppure di A e B, poiché entrambi i termini ci saranno quando l'esperienza si modalizzerà in senso egologico: solo allora si daranno un A e un B, un senziente e un sentito, una coscienza intenzionalmente atteggiata e un mondo intenzionato, un percepito e un cervello che elabora l'informazione. Possiamo forse provare a chiarire questo aspetto con un esempio. Il senso comune è incline a pensare il processo percettivo scindendo la cosa in tre “oggetti” di differente qualità ontologica. Nel caso della visione di un albero, per esempio, nella linea che va dall'oggetto al soggetto ci sarebbero, in un certo senso, tre alberi: quello reale (la pianta là fuori), quello neurale (i movimenti neuronali correlativi all'esperienza del vedere) e, infine quello della coscienza (l'immagine interiore della mela). Questa versione, però, nella prospettiva presentata da Bergson, è dovuta a una ricostruzione *ex post* del processo con gli elementi prodotti dall'analisi. In realtà, sosterebbe il nostro autore, al grado zero dell'esperienza, cioè prima della divaricazione tra soggetto e oggetto, c'è perfetta identità tra l'albero e la coscienza che ne fa esperienza: queste due entità separate sorgono come aspetti (oggettivo e soggettivo) di un unico

³⁹ Ivi, p. 153.

processo. Non può esserci nessun albero e nessun soggetto che lo percepisce, infatti, se non a partire dall'unico processo che coinvolge l'albero, i raggi luminosi, l'apparato visivo e il sistema nervoso, entro il quale le varie entità co-nasceranno. La differenziazione tra questi diversi elementi si dà nell'interazione, non prima. Il processo è esattamente il piano di realtà che Bergson definisce piano delle immagini (l'«esperienza pura» jamesiana), che a questo punto dev'essere pensato come una coscienza virtuale e infinita⁴⁰.

I due poli dell'esperienza sono in pratica istituiti dal loro rapporto: almeno quanto alla loro eziologia, nel soggetto e nell'oggetto non possono dunque essere distinte le proprietà sostanziali dalle proprietà accidentali. Con tali premesse, allora, il concetto di materia del meccanicismo classico, nella visione di Bergson, appare del tutto superato. Per il meccanicismo, infatti – da Cartesio a Laplace – le leggi fisiche descrivono una realtà, la *res extensa*, concepita quantitativamente e la cui proprietà essenziale è quella di stagliarsi nello spazio, di occupare insomma geometricamente una porzione di realtà. L'universo è un insieme di masse in movimento. Per il filosofo francese, però, la materia dev'essere concepita in modo del tutto diverso: la *res* localizzata in uno spazio e in un tempo, dotata di caratteristiche del tutto indipendenti dall'osservatore, è un'astrazione. Soggetto e oggetto sono anzitutto *eventi*: accadono in quanto sono il portato di una specifica relazione che accade nel processo naturale. In altre parole, sono i nodi della rete di interazioni in cui consiste il reale: quest'ultimo, in ottica bergsoniana, è movimento che sostiene sé stesso⁴¹. *Bergson, dunque, cerca di pensare il problema del rapporto mente-corpo entro una visione del reale*

⁴⁰ Chi scrive crede che sussistano gli elementi per poter avvicinare la posizione bergsoniana a quella pansichista o protopansichista, pur senza una integrale sovrapposizione.

⁴¹ Abbiamo costruito tale definizione mutuando una celebre espressione hegeliana contenuta nell'apertura del VI capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*: «Lo spirito è l'essenza reale e assoluta che sostiene se stessa».

*relazionale e processuale, contro una sostanzialistica e meccanicistica*⁴². All'interno di questo quadro, infatti, ciò che soggetto e oggetto hanno di sostanziale non è presupposto al processo (naturale), come qualcosa di già dato (*ypokeimenon*, sostrato), ma del processo in atto sono il “getto” sempre rivedibile, sempre sulla via della propria attualizzazione.

Alla luce di quanto esposto fin qui, allora, ci sembra che Bergson, a partire dall'indagine sul rapporto tra coscienza e materia, delinei la via per un naturalismo non riduzionista, vale a dire per una lettura dell'esperienza che, pur senza introdurre domini ontologici speciali entro l'orizzonte naturale, sappia rispettare la pluralità dei piani di realtà e i diversi gradi di complessità che questa presenta. Tale via, in aggiunta, né vuole introdurre entità esplicative implausibili per una *ratio philosophica* attenta al confronto coi dati sperimentali, né però si accontenta di assumere in modo acritico la metafisica implicita delle scienze naturali, e ciò proprio per mantenere la fedeltà all'esperienza che a giudizio di Bergson il riduzionismo non riesce a garantire.

⁴² Sullo sfondo delle riflessioni bergsoniane, ci sono le nuove acquisizioni della fisica del suo tempo, che preparavano l'avvento della meccanica quantistica. Le citazioni dei fisici Faraday e Thomson nel quarto capitolo di *Materia e memoria*, in questo senso, sono particolarmente rivelatrici. Del resto Bergson dimostrò una grande competenza in questo campo, discutendo approfonditamente i risultati e le implicazioni anche filosofiche della relatività einsteiniana. A tal proposito si veda H. BERGSON, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, Cortina, Milano 2004. Sul punto, si deve altresì rimarcare la consonanza tra la metafisica bergsoniana e la cosiddetta “filosofia del processo” di Alfred North Whitehead. Su questo cfr. L. VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nella filosofia del processo*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», XXVI, 1/2018.

L'ASSENZA DEI SOFISTI E LA PRESENZA DI PARMENIDE: UNA STRATEGIA ESEGETICA DI PLOTINO?

di Claudia Lo Casto

Abstract

Surprisingly, in the *Enneads* there are no references to sophists, neither in the form of criticism, nor as a partial recovery of philosophical doctrines potentially compatible (at least in part) with Plotinian metaphysics. Nevertheless, the parmenidean thought is instead recovered by Plotinus on several occasions (in particular in the tenth *Ennead*), although Plotinus performs an operation of distortion of Parmenides in a functional way to a vision of reality that is articulated by hypostases, attributing the identity of being and thinking (DK28B 3) to the fundamental structure of *Nous*. The purpose of my contribution is to reflect on the philosophical and argumentative strategies that have led Plotinus to cut off the bridges with sophistic, bringing out an exegetical spirit clearly functional to the development of his metaphysics. In addition, I intend to dwell on the fact that Plotinus seems to completely discard the platonic references to sophists, bringing out a clear exegetical orientation that certainly deserves to be explored.

Key words: *Enneads*, Sophists, Parmenides, *Nous*

Nel pensiero di Platone le figure dei sofisti svolgono un ruolo decisivo o, comunque, non marginale: oltre ad aver intitolato due dialoghi ad esponenti della sofistica (il *Gorgia* e il *Protagora*), i riferimenti critici a questa corrente di pensiero si ritrovano anche in altri dialoghi (si pensi, ad esempio, alla dottrina segreta del *Teeteto*). Inoltre, come è noto, Platone dedica uno specifico dialogo alla definizione del sofista e della tecnica eristica, appunto il *Sofista*, dove, del resto, come in altri testi, un ruolo particolarmente significativo è costituito dalla concezione parmenidea dell'essere e, più in generale, dal monismo eleatico, quali riferimenti critici.

Plotino, dal canto suo, si propone di interpretare il pensiero di Platone attraverso la celebre dottrina delle tre ipostasi, in cui confluiscono elementi chiave non soltanto dell'ontologia parmenidea ma anche del pensiero di Anassimandro e di Eraclito, del pensiero aristotelico e di quello stoico. Tuttavia, nelle *Enneadi*, non sono presenti riferimenti ai sofisti, né sotto forma di critica, né tantomeno come recupero parziale di dottrine filosofiche potenzialmente compatibili (almeno in parte) con la metafisica plotiniana. Il pensiero parmenideo viene invece recuperato da Plotino a più riprese (in particolare nella decima enneade), soprattutto in relazione alla concezione della realtà intelligibile caratterizzata dall'identità di essere e pensiero. A questo punto, vale la pena domandarsi, considerata la presenza nel pensiero plotiniano di numerosi autori della tradizione precedente a Platone e di quella successiva, come mai sia del tutto assente il riferimento alla sofistica. In questo senso, il filosofo neoplatonico, che, come punto di partenza per l'elaborazione del suo pensiero filosofico, ha la filosofia platonica, sembra raggiungere sia consapevolezza filosofica che coscienza critica. Se è vero, infatti, che per Platone la sofistica non è una scienza filosofica, dal punto di vista di Plotino non potrebbe forse avere alcun senso farvi riferimento, anche solo per criticarla.

Questo contributo ha lo scopo di riflettere sulle strategie filosofiche e argomentative che hanno portato Plotino a recidere i ponti con la sofistica, facendo emergere una prospettiva esegetica chiaramente funzionale allo sviluppo della sua metafisica. Prima di prendere in esame il motivo dell'assenza della riflessione sofistica nella metafisica plotiniana, mi sembra utile procedere dalla ricostruzione del confronto con l'ontologia parmenidea che si rivela invece fondamentale.

La riflessione sulla natura del *Nous*, inteso secondo l'identità parmenidea di essere e pensiero, rappresenta il nucleo dell'esegesi plotiniana: Plotino, come si evince in *Enn.* V I 8 [10], pur riconoscendo a Parmenide il primato della concezione della realtà intelligibile, costi-

tuita, appunto, dall'identità di essere e pensiero¹, ritiene che la prospettiva parmenidea vada integrata e corretta con quella platonica:

Anche Parmenide, prima di Platone, abbracciò un'opinione (δόξης) del genere, in quanto identificava essere ed intelletto e non collocava l'essere tra i sensibili affermando «lo stesso infatti sono il pensare e l'essere (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι)» – benché gli aggiunga il pensiero – eliminando da esso ogni movimento corporeo, perché possa restare nello stesso stato, e paragonandolo alla «massa di una sfera», perché ha tutto racchiuso in sé e perché il pensiero non è rivolto all'esterno ma resta in se stesso. Però richiamando questa realtà «una», nelle sue opere, si espone alla critica, perché questa unità si scopre nel molteplice. Ma Parmenide in Platone, parlando più esattamente, distingue tra di loro il primo Uno, che è più propriamente uno, il secondo, che chiama «uno-molti», e il terzo, «uno e molti». Così si accorda anch'egli con la dottrina delle tre nature².

Se per un verso, come Plotino mostra in questo passo, Parmenide ha colto l'intrinseca identità di essere e pensiero, per altro verso non è riuscito nella sua riflessione sulla natura dell'essere a spingersi oltre nella comprensione dell'intima natura dell'ἔόν. Questo, infatti, nella

¹ Cfr. M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Editori dell'Orso, Alessandria 2010, p. 118. Sulla ricezione del pensiero parmenideo nell'elaborazione della concezione del *Nous* come identità di essere e pensiero, si vedano anche i seguenti studi: F. FRONTEROTTA, *Il verbo NOEIN nel fr. 3 DK di Parmenide*, in «Methodos», XVI, 2016, pp. 2-13; S. GERTZ, *Knowledge, Intellect and Being*, in «Ancient Philosophy», XXXVI, 2016, pp. 479-494; R. SORABJI, *Why the Neoplatonists did not have intentional objects of intellection*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. by D. Perler, Brill, Leiden-Boston 2001, pp. 105-114; A. SCHNIEWIND, *Le statut des objets intelligibles chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, in *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, ed. by F. Karfik, E. Song, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 27-40.

² Cfr. *Enn.* V.I [10], 8, 15 e sgg. Le traduzioni dei passi delle *Enneadi* sono mie, il testo greco di riferimento è quello dell'*editio maior* di P. Henry e H.R. Schwyzer.

sua identità con il pensiero, non lascia spazio ad alcuna forma di movimento, ma permane assolutamente immobile, identico a se stesso (fr. 2, l'essere è e non è possibile che non sia). L'assunto parmenideo è superato da Platone, che, per definire la natura del sofista "illusionista maestro di inganni"³ – distinguendola da quella del filosofo –, deve necessariamente dimostrare l'esistenza del "non essere" finendo in tal modo per violare il divieto di Parmenide (fr. 2, 3, "da questa prima via di ricerca ti tengo lontano").

Platone manifesta il timore di apparire un parricida, ma intende comunque esplicitare la concezione della natura dell'essere parmenideo, ovvero riuscire a ripercorrere il cammino che aveva condotto l'Eleate alla comprensione di un essere nella sua unità e compattezza originarie. Il discorso parmenideo, dunque, deve essere messo alla prova, bisogna avere il coraggio⁴ di metterlo alle strette, quasi torturandolo (*βασανίζειν*)⁵. In effetti, lo Straniero dovrà sostenere con forza la tesi secondo cui «ciò che non è, sotto qualche rispetto è, e ancora, che ciò che è, a sua volta, in qualche modo non è». La dimostrazione dell'esistenza di una forma di non-essere, ossia del non-essere come differenza, e di una relazione tra essere e non-essere implica la negazione dell'assoluta unitarietà e immobilità che Parmenide attribuisce all'essere. La negazione della natura immobile e a-relazionale dell'essere dà così vita ad una ontologia dinamica e relazionale, caratterizzata dalla possibilità dell'essere di partecipare del diverso.

Se già in Platone l'unità – colta nella sua dimensione molteplice e relazionale – assume un ruolo centrale, è soprattutto nel pensiero

³ Cfr. PL., *Soph.* 240d2

⁴ «Per questo, dunque, bisogna avere l'ardire di attaccare ora il discorso paterno oppure, se qualche timore ci distoglie dal farlo, semplicemente lasciarlo perdere» Cfr. PL., *Soph.* 242 a1-3.

⁵ PL., *Soph.* 241d 5-7: «Nel difenderci sarà necessario mettere alla prova, torturandolo, il discorso del padre Parmenide e costringerlo con la forza [*βιάζεσθαι*] ad ammettere che ciò che non è, sotto qualche rispetto è, e ancora, che ciò che è, a sua volta, in qualche modo non è».

neoplatonico che l'unità si determina come la condizione dell'esistenza di un essere intrinsecamente molteplice.

L'essere, nella prospettiva plotiniana, proprio in virtù della sua identità con il pensiero, che – nella sua relazione con l'oggetto intelligibile – è attività, si mostra intrinsecamente dinamico. Da ciò si comprende perché, per il filosofo neoplatonico, la prospettiva parmenidea risulti talmente insufficiente da richiedere di essere integrata e corretta da quella platonica⁶.

Prima di procedere con il discorso, occorre soffermarsi su un elemento fondamentale, e cioè che Plotino non riteneva di essere un innovatore o di star fondando un nuovo sistema filosofico, bensì di essere un "semplice" esegeta di Platone; ciò trova conferma da quanto affermato in V 1 [10], 8, ossia che i suoi discorsi non contengono nulla di nuovo, poiché non sono altro che il risultato dell'esegesi della riflessione dei filosofi precedenti, la cui antichità è testimoniata proprio degli scritti di Platone (μαρτυρίαις [...] τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν)⁷. Come ha mostrato Szlezák⁸, Plotino prende sì le mosse dai testi di Platone, ma sottoponendoli a un (implicito) procedimento di iper-interpretazione, per ricavare da essi concezioni nuove. Si può affermare in tal senso che il filosofo neoplatonico si pone nel mezzo tra tradizione e innovazione, dal momento che per un verso è ancorato al pensiero dei suoi predecessori (nel quale riteneva fosse già presente e riconoscibile la verità, il che spiega, come si vedrà, l'assenza dei Sofisti), per altro verso supera la tradizione, trasfigurandola attraverso l'introduzione di contenuti originali. La presenza simultanea di questi due elementi, che attraversa l'intera metafisica plotiniana, appare evidente già nella definizione dei caratteri della seconda ipostasi: alla realtà intellegibile appartiene, infatti, un'originaria dualità di pensante e pensato, non un'assoluta ed immobile identità – come nel caso dell'eleatismo – quanto

⁶ Cfr. M. ANDOLFO, *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del «Nous»*, Vita & Pensiero, Milano 2002, p. 38.

⁷ *Enn.* V.1[10], 8, 9-14.

⁸ T.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel 1979.

piuttosto un'identità relazionale che implica, dunque, differenza e alterità; è, pertanto, il νοεῖν a conferire all'essere movimento e natura molteplice.

Se in Parmenide, infatti, il pensare non implica una dualità, ovvero, un soggetto che si oppone ad un oggetto, bensì, pensare significa semplicemente pensare ciò che è, in quanto è il pensiero a dare prova di ciò che esiste e senza di esso l'εὖν non sarebbe conosciuto, nel pensiero neoplatonico, ogni pensiero, invece, implica la dualità di pensante e pensato⁹. Anche in V 1 [10], 4, 34-35, Plotino afferma: «non ci sarebbe pensiero, infatti, se non ci fosse diversità, e d'altra parte identità»¹⁰, sottolineando la dinamicità dell'identità di essere e pensiero, nella misura in cui il pensiero è sempre pensiero di qualcosa e quest'ultimo come oggetto di pensiero è diverso dall'atto stesso. Anche quando il pensiero pensa se stesso¹¹, si presenta come semplice e duplice nello stesso tempo: semplice in quanto pensa se stesso, duplice in quanto questo se stesso che pensa va comunque considerato come un qualcosa, come un altro con il quale entrare in relazione¹².

Per il filosofo neoplatonico, dunque, la natura dell'essere intellegibile è caratterizzata da una identità che, essendo intrinsecamente relazionale, implica l'alterità di essere e pensiero. L'identità di essere e pensiero in Plotino, sulla scia del pensiero platonico, senza dubbio, si riflette sull'essere che acquisisce un carattere uni-molteplice, un essere che – liberandosi dal vincolo dell'assoluta unità – diviene unità nella differenza.

Nell'ultima parte del brano sopra citato, Plotino mette a confronto il pensiero dell'Eleate con quello di Platone, che, nel *Parmenide*, avrebbe affrontato “più esattamente” (ἀκριβέστερον) la questione, distinguendo

⁹ Cfr. M. ABBATE, *Il “superamento” di Parmenide: il fondamento ineffabile di “evidenza” e “verità”*, in «Oltrecorrente», V, 2002, pp. 135-146.

¹⁰ *Enn.* V.I [10], 4, 34-35.

¹¹ ARIST., *Metafisica* Λ 7, 1072 b 18 e ss.

¹² Cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, Vita & Pensiero, Milano 1989, pp. 58-61.

i tre diversi concetti di Uno. Il Primo, l'Uno-in sé, ovvero l'uno nel senso "più proprio" (κυριώτερον ἓν), il principio assolutamente trascendente, al di là dell'essere, e che, per questo, ne costituisce il fondamento. Il secondo, l'Uno-che-è (τὸ ὄν), ovvero, la realtà intellegibile caratterizzata dalla sua intrinseca molteplicità, che, nel pensiero di Plotino, assume la forma della seconda ipostasi, il *Nous*, in cui si implicano reciprocamente essere e uno, manifestando la totalità dell'essere. L'intelletto, infatti, in quanto identità del pensiero e del suo oggetto, identità che si fonda sul riconoscimento della loro alterità, bene si presta a dare conto della dimensione uni-molteplice dell'essere e per questo si traduce nell'uno-molti (ἓν πολλὰ). Infine, il terzo concetto di Uno, poiché è definito da una molteplicità che non è "contemporaneamente" unità, ma che, piuttosto, "si accompagna" all'unità, è Uno e molti e si identifica con la terza ipostasi, l'Anima.

Se da un lato Plotino riconosce a Parmenide il merito di essersi occupato per primo della realtà intelligibile, dall'altro denuncia Parmenide di avere privato l'essere della sua originaria natura molteplice e relazionale, definendolo uno e, di conseguenza, esponendosi alla critica.

Plotino, pertanto, interpreta il fr. 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι) dell'Eleate alla luce dell'esegesi del passo del *Sofista* 248 e. Se, infatti, per Platone il παντελῶς ὄν¹³ non può essere privo di pensiero e movimento, perché se così fosse – posto che conoscere è fare qualcosa, mentre l'essere conosciuto è un patire e quindi un essere mossi – l'essere non potrebbe essere nemmeno conosciuto, anche per il filosofo neoplatonico l'essere in seno all'intellegibile non può che possedere vita, movimento e alterità. Infatti, il *Nous* è l'ambito in cui risiede l'universo molteplice delle idee, ovvero in esso l'essere si manifesta nella sua totalità, al cui interno la molteplicità degli enti si trova perfettamente

¹³ Sulla natura del παντελῶς ὄν, si veda J. HALFWASSEN, *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», LVI, 2002, pp. 497-516.

unificata: l'Intelletto, così come l'essere nella sua uni-molteplicità, è tutto insieme simultaneamente ($\delta\mu\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\varsigma$)¹⁴, in quanto in esso è contenuta tutta la molteplicità degli intelligibili.

Anche in *Enn.* VI 4 [22], 4, 23, Plotino riprende il pensiero parmenideo reinterprelandolo, nella misura in cui si rifà al fr. 8 per delinearne la struttura uni-molteplice dell'essere. In questo senso, per il filosofo neoplatonico l'espressione $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$ mostra come l'essere/intelletto non sia "una unità originaria" che non ammette in sé alcuna forma di molteplicità, bensì un tutto simultaneo, intrinsecamente molteplice.

Noi concordiamo nel sostenere che l'Essere è molti per la differenza, ma non nello spazio. Infatti, l'essere è «tutto insieme simultaneamente [$\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$] v 5 fr. 8» pur essendo molteplice: «infatti l'essere aderisce all'essere [$\epsilon\delta\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\delta\omicron\nu\tau\iota\ \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$ v. 25 fr. 8]» ed è tutto simultaneamente¹⁵.

Non è un caso che in altre occorrenze¹⁶ delle *Enneadi*, Plotino utilizzi l'espressione anassagorea $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (DK 59b1), al neutro plurale, per descrivere la natura della realtà intelligibile¹⁷, che meglio esprimerebbe la concezione di un tutto che abbia al suo interno una molteplicità di esseri in relazione tra loro. In questa stessa direzione va inteso il rimando al v. 25 del fr. 8 «l'essere aderisce all'essere», che viene inteso nel senso di una connessione e relazione tra i diversi enti.

Come si è cercato di mostrare, per la formulazione delle sue dottrine, il filosofo neoplatonico attinge non soltanto all'eleatismo, ma anche al pensiero di altri filosofi, come Anassagora ed Eraclito, come affermato dallo stesso Plotino nel cap. 9 di *Enn.* V 1 [10]:

¹⁴ *Enn.* VI 4 [22], 4, 25-26.

¹⁵ *Enn.* VI 4 [22], 4, 23-26.

¹⁶ *Enn.* I 1 [53], 8, 1; III 6 [26], 6, 23.

¹⁷ Il filosofo neoplatonico, per esprimere il carattere uni-molteplice della seconda ipostasi utilizza in diversi trattati delle *Enneadi* anche l'espressione $\delta\mu\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ di Anassagora. Sull'uso plotiniano di questa espressione, cfr. M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, cit., pp. 127-8, n. 23.

Anche Anassagora affermando che l'Intelligenza pura (*καθαρόν*) e non mescolata è semplice, colloca l'esistenza di un Uno primo e separato (*τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἓν*); ma a lui, a causa dell'antichità, manca l'esattezza. Eraclito sapeva che l'Uno è eterno (*αἰδίων*) e intelligibile (*νοητόν*), e infatti i corpi continuamente nascono e continuamente divengono. Per Empedocle l'elemento discriminante è la contesa, mentre l'amicizia è l'uno (*ἡ δὲ φιλία τὸ ἓν*), che anche per lui è incorporeo (*ἀσώματον*). Gli elementi hanno poi la funzione della materia. Successivamente, Aristotele concepì il primo principio (*τὸ πρῶτον*) come separato (*χωριστὸν*) e intelligente (*νοητόν*); ma quando afferma che pensa se stesso, gli nega allora il carattere di primo¹⁸.

Queste linee esplicitano quanto si legge nel capitolo 8 dello stesso trattato, dove Plotino precisa che i suoi discorsi non contengono nulla di nuovo, poiché i suoi concetti non sono altro che il risultato dell'esegesi di quelli, la cui antichità è confermata proprio dal fatto che essi «sono testimoniati negli scritti di Platone (*μαρτυριοὶς [...] τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν*)»¹⁹. La dottrina delle tre ipostasi e in particolare l'esistenza di un principio trascendente sarebbe già stata formulata dai filosofi precedenti, anche se non in modo chiaro e del tutto corretto, come invece in Platone. Appare evidente la strategia esegetica plotiniana di conciliare le dottrine dei filosofi antichi, non soltanto in merito all'esistenza dell'Uno, ma anche ad esempio per quanto concerne la teoria della discesa dell'anima nei corpi.

In IV 8 [6], con riferimento in particolare ai capitoli 1 e 5, il filosofo neoplatonico afferma che già Eraclito aveva indagato sul carattere intermedio dell'Anima, al confine tra l'intelligibile e il sensibile: essa pur avendo una natura intelligibile è costretta, infatti, a discendere nei corpi, per manifestare la propria potenza. In particolare, Plotino al cap. 1, cita il frammento eracliteo 22 B 60 DK: «La via all'in su all'in giù, unica e la stessa»²⁰, per descrivere la condizione dell'Anima che desi-

¹⁸ *Enn.* V 1 [10], 9, 1-9.

¹⁹ *Enn.* V 1 [10], 8, 9-14.

²⁰ Eraclito fr. 22B 60 DK.

derando appartenere a sé stessa e determinarsi nella sua essenza, discende nel sensibile, separandosi dalla natura intelligibile. Tuttavia, per l'Anima è possibile ricongiungersi con la sua originaria natura, dal momento che essa non sarebbe discesa integralmente nel corpo, bensì, una parte non avrebbe mai abbandonato l'Intelletto²¹. Questo processo di risalita dell'anima individuale e di ricongiungimento con la sua natura più autentica è possibile soltanto attraverso un processo di estraniamento da tutte le altre realtà e di concentrazione su sé stessa, attraverso l'esercizio della sua facoltà razionale.

Una volta giunta lassù, a livello del *Nous*, l'Anima può identificarsi completamente con esso e, una volta raggiunta questa condizione, essa non subirebbe alcun mutamento, ma sarebbe rivolta in modo impassibile alla conoscenza intellettuale e, allo stesso tempo, alla consapevolezza di sé.

Al cap. 5 di IV 8, il filosofo neoplatonico attinge nuovamente ad Eraclito e a quanto si trova nel fr. 84a DK: «cambiando si riposa», proprio per descrivere lo stato di assoluta beatitudine dell'Anima che si trova a contatto con la realtà divina e intelligibile, una volta che essa sia stata capace di fuggire dal corpo e dai mali ad esso connessi, dei quali è venuta a conoscenza. Non ci sarebbe quindi nessuna incompatibilità tra le affermazioni di Eraclito e quelle di Platone, riguardo alla discesa dell'anima nel corpo; tuttavia “il divino” Platone si distinguerebbe, anche in questo campo, per avere espresso “idee meravigliose”²² con una certa chiarezza.

Questa breve ricostruzione della presenza nelle *Enneadi* di numerosi riferimenti al pensiero dei presocratici, in particolare ad Anassagora e ad Eraclito, e all'ontologia parmenidea, fa emergere in negativo la significativa assenza dei Sofisti. Se infatti l'ontologia parmenidea, il pensiero di Platone e le dottrine degli altri filosofi antichi vengono inglobati nel suo pensiero attraverso una radicale rielaborazione e anche a un'operazione di iper-interpretazione, manca del tutto il riferimento

²¹ Cfr. *Enn.* IV 8 [6], 8, 3.

²² *Enn.* IV 8 [6], 1-24-25.

alla sofistica anche in contesto critico-polemico. Ciò sembra tuttavia essere perfettamente coerente con i principi fondamentali della filosofia di Plotino, che si basano sulla certezza indiscussa dell'esistenza della verità e soprattutto di un fondamento della verità, dal momento che la verità è intimamente connessa con l'idea del fondamento stesso. L'Uno/Bene è, infatti, la causa originaria della realtà intelligibile, ossia del *Nous*: senza il Principio la realtà intelligibile non esisterebbe e non potrebbe in alcun modo essere pensata. L'Uno, in quanto *ἀπλόστατον*, trascende la dualità di essere e pensiero, e, in questo senso, rappresenta il fondamento e l'origine della verità²³.

Dunque, in Platone si rivela necessario il confronto critico con la rivoluzione culturale operata dai Sofisti, ossia con quella forma di pensiero critico che si è posto in antitesi rispetto a quello tradizionale e che ha messo in discussione l'esistenza di una verità assoluta e la nozione stessa di "fondamento della realtà": si pensi ad esempio ad un dialogo come il *Protagora*, nel quale emerge la strategia filosofica di Platone, che ha come fine la messa in scacco del relativismo e del pragmatismo sofistico. Al contrario, in Plotino non sono rintracciabili quegli aspetti caratteristici della strategia filosofica platonica, che si sviluppa anche attraverso il passaggio da una fase di "decostruzione" della verità alla sua "ricostruzione", poiché è diverso il modo di accostarsi alla verità: questa non va ricercata, essendo stata raggiunta in modo definitivo da Platone, bensì va "ri-presa" e "ri-trovata". Per questo motivo, compito della filosofia non sarebbe quello di mettere alla prova se stessi e la verità²⁴, come accade nei dialoghi platonici, bensì quello di "portare alla luce" la verità che è già presente nel pensiero platonico, anche se in forma non sistematicamente esplicitata.

²³ Cfr. *Enn.* V 5 [32], 3, 18, passo in cui Plotino definisce il Primo Principio, "re della verità".

²⁴ Cfr. L. PALUMBO, *I Giovani, i Sofisti e la virtù. Sul teatro filosofico del Protagora*, in *Il teatro platonico della virtù*, a cura di F. De Luise, Trento, Edizioni dell'Università degli Studi di Trento Dipartimento di Lettere e Filosofia 2016, p. 62.

NATURALISMO, REALISMO SCIENTIFICO E CONOSCENZA FUTURA

di Fabio Sterpetti

Abstract

This article analyses some of the problems that arise when one attempts to relate philosophical naturalism to scientific realism. In particular, it will be highlighted that scientific realism implies a non-revolutionary view of the future of science and that it is not easy to make such a view of the future of science compatible with a naturalist stance.

Keywords: Naturalism, Scientific Realism, Effective Realism, Future Science, Scientific Antirealism

1. *Naturalismo e realismo scientifico*

In questo articolo vengono analizzati alcuni dei problemi che possono insorgere qualora si tenti di mettere in relazione il naturalismo filosofico e il realismo scientifico¹. In particolare, si metterà in luce come il realismo scientifico implichi una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza e come non sia facile rendere compatibile tale concezione del futuro della scienza con una concezione naturalista.

Come l'espressione "realismo scientifico" vada qui intesa, vista la diversità di formulazioni rintracciabili in letteratura², verrà precisato

¹ Il tema della relazione che sussiste tra naturalismo filosofico e realismo scientifico è stato finora poco indagato. Si vedano M. MORGANTI, *Naturalism and Realism in the Philosophy Science*, in *The Blackwell Companion to Naturalism*, ed. by K.J. Clark, Blackwell, Oxford 2016, pp. 75-90; F. STERPETTI, *La logica del naturalismo. Metafilosofia e filosofia della scienza alla luce della sfida naturalista*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

² Per una rassegna, si veda A. CHAKRAVARTTY, *Scientific Realism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/>>

nel paragrafo successivo (par. 2). Qui converrà spendere solo qualche parola per chiarire come vada qui intesa l'espressione "naturalismo". Non tenterò né di dare qui una rassegna dei diversi modi in cui il naturalismo filosofico è stato inteso, né di fornire una definizione precisa di come debba intendersi il naturalismo. Non sono questi gli intenti dell'articolo, né lo spazio di un articolo è sufficiente a nessuno dei due compiti. Per tali questioni, la cosa più opportuna è rimandare alla relativa letteratura³. Per lo scopo di questo articolo, ovvero mettere in luce la difficoltà di combinare in modo coerente realismo scientifico e naturalismo, è sufficiente adottare una definizione molto ampia di naturalismo, senza doversi addentrare nelle diverse formulazioni di naturalismo rintracciabili in letteratura e senza necessità di dovere analizzare le critiche principali che sono state rivolte a tali formulazioni dagli antinaturalisti⁴. Non si intende qui, infatti, sostenere o criticare il naturalismo. Scopo dell'articolo è mostrare come, se si adotta una concezione naturalista, si sarà in difficoltà nell'adottare una posizione genuinamente realista in merito alla conoscenza scientifica e, di converso, di mostrare come se si adotta una concezione realista della conoscenza scientifica, si sarà in difficoltà nell'adottare una concezione genuinamente naturalista.

Possiamo dunque riferirci a una concezione ampia di naturalismo, sotto cui possono sussumersi diverse posizioni definibili come naturaliste, una concezione che, come è d'uso in letteratura, è definibile lungo tre dimensioni principali, quella ontologica, quella metodologica e

ford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.

³ Si vedano D. PAPINEAU, *Naturalism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>; *The Blackwell Companion to Naturalism*, ed. by K.J. Clark, Blackwell, Oxford 2016; *Naturalism and Normativity*, ed. by M. De Caro, D. Macarthur, Columbia University Press, New York 2010.

⁴ Si vedano *Analytic Philosophy Without Naturalism*, ed. by A. Corradini, S. Galvan, E.J. Lowe, Routledge, New York 2006; *Naturalism. A Critical Analysis*, ed. by W.L. Craig, J.P. Moreland, Routledge, London 2000.

quella metafisica⁵. Riguardo la dimensione ontologica, il naturalismo in senso ampio può intendersi come la tesi secondo cui non vi è nulla al di fuori di ciò che è naturale; riguardo la dimensione metodologica, il naturalismo in senso ampio può intendersi come la tesi secondo cui per acquisire conoscenza genuina sul mondo si debba ricorrere al metodo delle scienze naturali; riguardo la dimensione metafisica, il naturalismo in senso ampio può intendersi come la tesi secondo cui la filosofia e le scienze sono continue, ovvero tendono entrambe all'acquisizione di conoscenza genuina sul mondo e non sono in contrasto tra loro. La caratterizzazione di ognuna di queste dimensioni del naturalismo presenta problemi e ha dato adito a una letteratura molto estesa⁶. Come detto, qui non è rilevante analizzare tali difficoltà⁷. Qui interessa quali siano i tratti generali che caratterizzano una concezione naturalista in senso ampio, in modo da verificare se siano compatibili con l'adozione di una concezione realista della conoscenza scientifica.

Ai fini della nostra indagine è importante sottolineare come spesso la concezione del metodo delle scienze naturali adottata dai filosofi della scienza naturalisti si ritiene implichi il rifiuto della possibilità della conoscenza a priori. E difatti il rifiuto della conoscenza a priori, su cui è costruita larga parte dell'epistemologia tradizionale, è un tratto caratteristico delle concezioni epistemologiche sostenute dai filosofi naturalisti⁸. Devitt, ad esempio, scrive che «c'è un solo modo di conoscere, il modo empirico che è la base della scienza [...]. Per questo io rifiuto “la conoscenza a priori”»⁹. Ma alcuni autori hanno sostenuto

⁵ D. PAPINEAU, *Naturalism*, cit.

⁶ Si vedano *The Blackwell Companion to Naturalism*, cit.; D. PAPINEAU, *Naturalism*, cit.

⁷ Per un'analisi di tali difficoltà, si veda F. STERPETTI, *La logica del naturalismo. Metafisica e filosofia della scienza alla luce della sfida naturalista*, cit.

⁸ P. RYSIEW, *Naturalism in Epistemology*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/epistemology-naturalized/>>.

⁹ M. DEVITT, *Naturalism and the A Priori*, in «Philosophical Studies»,

che non è necessario identificare il metodo scientifico come un metodo a posteriori e negare pertanto recisamente la possibilità di ogni forma di conoscenza a priori per sostenere una posizione naturalista. Ciò che è indispensabile per coniugare conoscenza a priori e naturalismo è che la conoscenza a priori sia ritenuta comunque fallibile¹⁰. Non ci addentreremo qui nella valutazione di questa proposta tesa a una parziale riabilitazione della conoscenza a priori in ambito naturalista. Quello che tale proposta mette in evidenza, e che è molto rilevante per la nostra analisi, è come una prospettiva fallibilista sulla conoscenza sia caratteristica difficilmente scindibile da una prospettiva naturalista. In estrema sintesi, se il naturalismo in epistemologia si caratterizza come il rifiuto di alcuni tratti caratteristici dell'epistemologia tradizionale, quello davvero cruciale sembra essere il rifiuto del requisito della certezza per l'acquisizione di conoscenza genuina. Il soddisfacimento del requisito della certezza che caratterizza l'epistemologia tradizionale, come ad esempio accade in Cartesio, non può che poggiare, in ultima analisi, su un fondamento sovranaturale. Rimuovendo il naturalismo la possibilità di un tale fondamento, il requisito della certezza diviene non soddisfacibile. Di qui l'idea che il rifiuto dell'infalIBILISMO sia un tratto saliente e imprescindibile di una concezione naturalistica della conoscenza¹¹.

L'articolo è organizzato come segue. Per rendere l'argomento presentato nell'articolo il più solido possibile, considereremo quella che è la variante più promettente di realismo scientifico, ovvero quella selettivista, che è ritenuta quella meglio in grado di rispondere alle critiche mosse al realismo scientifico dagli antirealisti. Preliminarmente, verrà mostrato come sia ancora possibile identificare chiaramente una data posizione come realista, nonostante il modo in cui il dibattito tra realisti e antirealisti in filosofia della scienza si è sviluppato negli ultimi

XCII, 1-2 (1998), pp. 45-65, p. 45. Qui e nel resto dell'articolo, la traduzione è mia.

¹⁰ L. WARENSKI, *Naturalism, Fallibilism, and the A Priori*, in «Philosophical Studies», CXLII, 3/2009, pp. 403-426.

¹¹ P. RYSIEW, *Naturalism in Epistemology*, cit.

anni, con le distinzioni tra le proposte teoriche avanzate da realisti e antirealisti divenute sempre più sfumate (par. 2). Assicurata la possibilità di identificare una posizione come realista sulla base di due criteri chiaramente identificabili, e concentrandoci sul realismo selettivista, quindi sulla variante più promettente di realismo scientifico, vedremo come proprio una delle caratteristiche che consente di identificare una data posizione come realista, ovvero l'adozione di una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza, è tra le ragioni principali della difficoltà di conciliare il realismo scientifico con il naturalismo, in quanto se una posizione per essere realista deve soddisfare tale criterio, allora tale posizione è difficile da conciliare con una concezione della conoscenza genuinamente fallibilista (par. 3). Dopo aver chiarito che una possibile obiezione alla tesi dell'incompatibilità tra realismo scientifico e fallibilismo, secondo cui il realismo scientifico è in realtà compatibile con una concezione genuinamente fallibilista della conoscenza in quanto la posizione di Popper rappresenterebbe un controesempio a tale tesi, non è adeguata (par. 4), vedremo brevemente perché il naturalismo sia di norma ritenuto maggiormente compatibile con una concezione fallibilista della conoscenza che con una concezione infallibilista della conoscenza (par. 5) e analizzeremo la critica mossa di recente da Ruetsche¹² al più promettente tentativo fatto da parte dei realisti scientifici selettivisti di superare la maggiore difficoltà che chi sostiene una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza si trova ad affrontare, ovvero la difficoltà di indicare quali domini saranno esenti da cambiamenti rivoluzionari in futuro (par. 6). Infine, metteremo in luce come la ragione di fondo per cui tale tentativo realista di supportare una concezione non

¹² L. RUETSCHÉ, *Renormalization Group Realism: The Ascent of Pessimism*, in «Philosophy of Science», LXXXV, 5/2018: 1176-1189; ID., *Perturbing Realism*, in *Scientific Realism and the Quantum*, ed. by S. French, J. Saatsi, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 293-314; ID., *Pragmatism, Perennialism, and the Physics of Ignorance*, in *The Pragmatist Challenge*, ed. by H.K. Andersen, S.D. Mitchell, Oxford University Press, Oxford 2023, pp. 180-208.

rivoluzionaria del futuro della scienza è problematico è la stessa per cui il realismo scientifico in senso più generale è problematico (par. 7).

2. *Realismo e antirealismo scientifico*

Negli ultimi anni è emersa una nuova tendenza nel dibattito tra realisti e antirealisti in filosofia della scienza. Sia le posizioni realiste che quelle antirealiste sono diventate più sfumate e sofisticate. Entrambi gli schieramenti hanno cercato di riformulare attentamente le affermazioni che caratterizzano le proprie posizioni per renderle in grado di affrontare in modo adeguato le obiezioni principali sollevate dagli oppositori. Dopo che Stanford ha formulato la cosiddetta “nuova induzione” contro il realismo scientifico¹³, nessun altro argomento realmente innovativo e significativo è stato proposto dai realisti o dagli antirealisti. A molti è sembrato che il dibattito fosse in una fase di stallo. I sostenitori sia del realismo che dell’antirealismo scientifico hanno iniziato a guardare con molta più attenzione di prima alla storia della scienza¹⁴ e alla pratica scientifica¹⁵. L’idea alla base di questa nuova tendenza è stata quella di essere estremamente precisi nel discutere in dettaglio casi di studio che fossero in grado, almeno in una qualche misura, di sostenere almeno alcuni aspetti delle principali affermazioni che caratterizzano la propria variante, raffinata ed estremamente indebolita, di realismo o antirealismo scientifico¹⁶. In particolare, le

¹³ K.P. STANFORD, *Exceeding Our Grasp*, Oxford University Press, New York 2006.

¹⁴ T.D. LYONS, P. VICKERS, *History and the Contemporary Scientific Realism Debate*, in *Contemporary Scientific Realism*, ed. by T.D. Lyons, P. Vickers, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 1-7.

¹⁵ W.J. GONZALEZ, *Novelty in Scientific Realism: New Approaches to an Ongoing Debate*, in *New Approaches to Scientific Realism*, ed. by W.J. Gonzalez, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 1-24.

¹⁶ K.P. STANFORD, *Realism, Instrumentalism, Particularism: A Middle Path Forward in the Scientific Realism Debate*, in *Contemporary Scientific Realism*, ed. by T.D. Lyons, P. Vickers, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 216-238.

formulazioni del realismo sono divenute sempre meno metafisicamente audaci rispetto alle formulazioni classiche del realismo scientifico fornite, ad esempio, da Putnam¹⁷, Boyd¹⁸ e Smart¹⁹, cioè dai padri di quello che è stato definito il «caro vecchio realismo scientifico»²⁰, e che può essere descritto, in uno slogan, come la tesi metafisica secondo cui le nostre migliori teorie scientifiche sono vere o approssimativamente vere. A sostegno di tale tesi metafisica c'è da sempre l'intuizione che non sarebbe possibile spiegare il successo empirico delle nostre migliori teorie scientifiche se non assumendo la verità, seppur approssimata, di tali teorie. Questo è il cosiddetto «argomento del miracolo» a sostegno del realismo scientifico²¹.

La ragione principale di questa rimodulazione del realismo scientifico è stata la necessità, avvertita da molti realisti, di evitare almeno le due principali sfide sollevate dagli antirealisti nel corso degli ultimi decenni, ossia l'argomento basato sulla sottodeterminazione delle teorie²² e l'argomento basato sulla storia della scienza, cioè la cosiddetta «meta-induzione pessimistica»²³. L'argomento basato sulla sottodeterminazione delle teorie si basa sull'idea che è sempre possibile che teorie diverse e incompatibili siano in grado di spiegare lo stesso insieme di

¹⁷ H. PUTNAM, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

¹⁸ R. BOYD, *Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence*, in «Noûs», VII, 1/1973, pp. 1-12.

¹⁹ J.J.C. SMART, *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge & Kegan Paul, London 1963.

²⁰ T. NICKLES, *Do Cognitive Illusions Make Scientific Realism Deceptively Attractive?*, in *New Approaches to Scientific Realism*, ed. by W.J. Gonzalez, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 104-130, p. 107.

²¹ Cfr. H. PUTNAM, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, cit., p. 73.

²² P. DUHEM, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Chevalier et Rivière, Paris 1906.

²³ L. LAUDAN, *A Confutation of Convergent Realism*, in «Philosophy of Science» XI VIII 1/1981, pp. 19-49

fenomeni che si desidera spiegare, e siano quindi ugualmente confermate dalle evidenze empiriche disponibili, e che perciò non vi è alcuna ragione di principio per preferire una di tali teorie equivalenti alle altre e proclamarla “vera”. L’argomento basato sulla storia della scienza si basa sull’idea che la storia della scienza fornisce controesempi all’affermazione realista secondo cui il successo empirico è un buon indicatore di verità, poiché ci sono molti esempi nella storia della scienza di teorie scientifiche un tempo di successo che sono state successivamente ritenute false e cui sono state preferite teorie diverse e con quelle incompatibili. Quindi, si sostiene, l’inferenza realista dal successo empirico alla verità di una teoria scientifica non dovrebbe essere accettata come valida. I realisti hanno elaborato diverse strategie per rendere la loro posizione maggiormente difendibile di fronte a queste sfide²⁴.

Forse la strategia più influente elaborata finora dai realisti è stata il cosiddetto selettivismo, cioè l’idea che non ci si debba impegnare in merito alla verità di una teoria nel suo complesso, ancorché di successo, ma piuttosto si debba limitare il proprio impegno realista solo ad alcune parti o aspetti di una data teoria scientifica di successo. Il selettivismo si presenta a sua volta in forme diverse. Tuttavia, le due forme principali di selettivismo sono il realismo delle entità²⁵ e il realismo strutturalista²⁶. Mettendo da parte le numerose varianti del realismo delle entità e del realismo strutturalista che sono state formulate, si può dire che, secondo il realismo delle entità, ci si dovrebbe impegnare esclusivamente in merito all’esistenza di quelle entità non osservabili che figurano nelle teorie scientifiche di successo e per la cui esistenza disponiamo di un’enorme mole di conferme empiriche e di conoscenze causali, quelle entità cioè con cui sappiamo come interagire in modo affidabile, anche se in modo indiretto. Secondo questo punto di vista, dovremmo astenerci dall’impegnarci in merito alla verità complessiva

²⁴ Per una rassegna, si veda A. CHAKRAVARTTY, *Scientific Realism*, cit.

²⁵ I. HACKING, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

²⁶ J. WORRALL, *Structural Realism: The Best of Both Worlds?*, in «Dialectica», XLIII, 1-2/1989, pp. 99-124.

delle teorie scientifiche in cui tali entità figurano, poiché tali teorie potrebbero essere errate sotto molti aspetti ed essere sostituite da teorie migliori in futuro, come ci ha insegnato la storia della scienza. Esempio tipico è quello dell'elettrone. Secondo il realista sulle entità abbiamo una mole tale di conoscenze affidabili circa l'esistenza dell'elettrone che possiamo assumere una posizione realista in merito a tale entità. I realisti sulle entità ritengono quindi probabile che l'esistenza dell'elettrone non verrà revocata in dubbio dalla scienza futura. Di contro, secondo in realisti delle entità, la storia della scienza ci mostra come si sono succedute diverse e incompatibili teorie dell'elettrone, per cui non è possibile escludere che anche la nostra attuale teoria possa venire emendata in modi significativi in futuro²⁷.

Secondo il realismo strutturalista, invece, ci si dovrebbe impegnare esclusivamente in merito alla realtà della struttura delle teorie scientifiche di successo, poiché la storia della scienza ci insegna che è tale struttura che a volte viene mantenuta nel passaggio da una teoria scientifica alla successiva, ovvero durante gli episodi di cambiamento teorico. Deve quindi essere quella caratteristica delle nostre migliori teorie scientifiche a essere almeno approssimativamente vera, e non le affermazioni teoriche che costituiscono le teorie o le entità cui i termini teorici di una teoria sembrano riferirsi. Esempio tipico è quello del campo elettromagnetico di Maxwell. La teoria della luce di Maxwell, secondo cui la luce è costituita da un campo elettromagnetico oscillante, soppiantò nel XIX secolo la precedente teoria della luce più accreditata, quella di Fresnel, secondo cui la luce era costituita dalle vibrazioni di un mezzo elastico, l'etere. Ciò che veniva mantenuto nella transizione tra due teorie diverse e incompatibili era però la struttura delle equazioni che descrivevano il fenomeno indagato. In effetti entrambe le teorie interpretavano la luce come costituita da delle "vibrazioni", e la matematica che descriveva l'andamento di tali vibrazioni era sostanzialmente la stessa. Seppur reinterpretata alla luce dei nuovi termini teorici introdotti da Maxwell, quindi, la matematica della

²⁷ I. HACKING, *Representing and Intervening*, cit.

teoria di Maxwell era simile alla matematica della teoria di Fresnel. Ciò, per i realisti strutturalisti, sta a indicare che qualcosa di profondo della natura del reale è stato colto da tali teorie e che perciò è stato mantenuto nel passaggio da una teoria all'altra²⁸. In altre parole, i realisti scientifici strutturalisti limitano il loro realismo alla «struttura del mondo inosservabile, come rappresentata da certe relazioni descritte dalle nostre migliori teorie»²⁹. Quindi, sia il realismo delle entità che il realismo strutturalista riconoscono la sfida basata sulla storia della scienza sollevata dagli antirealisti e concedono agli antirealisti che è ben possibile che una parte o un aspetto di una teoria scientifica empiricamente di successo si riveli non corretta. Tuttavia, il realismo delle entità e il realismo strutturalista mantengono l'idea che è alla base del realismo scientifico, ossia che è possibile inferire dal successo empirico di una data teoria scientifica l'esistenza di un qualche aspetto non osservabile della realtà, di cui possiamo affermare di avere una conoscenza genuina. Per fare ciò, i sostenitori del realismo delle entità e del realismo strutturalista, proprio come i sostenitori delle varianti tradizionali di realismo scientifico, di solito si affidano a una forma o a un'altra dell'argomento del miracolo³⁰, secondo cui, come ricordato sopra, se escludessimo la verità delle teorie dal novero delle spiegazioni del successo empirico delle teorie scientifiche, tale successo empirico sarebbe miracoloso, ovvero non avrebbe davvero una spiegazione, argomento che è considerato l'argomento principale a favore del realismo scientifico³¹.

I sostenitori del realismo delle entità elaborano una variante dell'argomento del miracolo che si concentra sull'impossibilità di spiegare la nostra abilità acquisita nel manipolare in modo affidabile le entità non osservabili che figurano nelle nostre migliori teorie scientifiche se non

²⁸ J. WORRALL, *Structural Realism: The Best of Both Worlds?*, cit.

²⁹ A. CHAKRAVARTTY, *Scientific Realism*, cit., par. 2.3.

³⁰ H. PUTNAM, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, cit.

³¹ A. MUSGRAVE, *The Ultimate Argument for Scientific Realism*, in *Realism and Relativism in Science*, ed. by R. Nola, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 229-252.

in termini di esistenza di tali entità. Analogamente, i sostenitori del realismo scientifico strutturalista elaborano una variante dell'argomento del miracolo che si concentra sull'impossibilità di spiegare il mantenimento di alcune strutture (matematiche) attraverso episodi di cambiamento teorico occorsi nella storia della scienza se non nei termini della verità di tali strutture che vengono preservate. Poiché l'argomento del miracolo è di norma considerato un'istanza di abduzione o di inferenza alla miglior spiegazione, i realisti scientifici selettivisti, al pari dei sostenitori di forme di realismo scientifico più tradizionali, di solito ritengono che l'abduzione e l'inferenza alla miglior spiegazione siano regole di inferenza accettabili e le considerano come regole ampliative e in grado di condurre alla verità³².

Dunque, è solo affidandosi a un qualche tipo di argomentazione abduittiva che si può collegare il successo empirico di una teoria scientifica all'affermazione di possedere una conoscenza genuina di alcune caratteristiche non osservabili della realtà grazie a tale teoria. Ed è solo collegando in modo abduittivo il successo empirico e la conoscenza che si può spiegare il successo empirico della scienza in termini realisti, cioè in termini di verità³³, intendendo la verità come una relazione di corrispondenza tra il linguaggio e il reale³⁴. Per quanto riguarda l'argomento basato sulla sottodeterminazione delle teorie, il modo standard di reagire dei realisti a questa critica antirealista è, ancora una volta, ricorrere all'inferenza alla miglior spiegazione. Infatti, se l'evidenza empirica non è più l'unico criterio per la scelta di quale teoria debba essere ritenuta vera, o approssimativamente vera, all'interno dell'insieme di teorie rivali e incompatibili che sono disponibili, è sempre possibile per il realista, attraverso un'inferenza alla miglior spiegazione, e sulla base di un insieme di criteri epistemici ampio e non della sola conferma empirica, che comprenda, ad esempio, la semplicità, la

³² S. PSILLOS, *The Scope and Limits of the No Miracles Argument*, in *Explanation, Prediction, and Confirmation*, ed. by D. Dieks, W.J. Gonzalez, S. Hartmann, T. Uebel, M. Weber, Springer, Dordrecht 2011, pp. 23-35.

³³ I. NIINILUOTO, *Truth-Seeking by Abduction*, Springer, Cham 2018.

³⁴ ID., *Critical Scientific Realism*, Oxford University Press, Oxford 2002.

parsimonia ontologica, la bellezza matematica, ecc., selezionare la migliore teoria disponibile in base a tali criteri e affermare che quella teoria è quella che deve essere ritenuta vera, anche qualora le diverse teorie rivali e incompatibili disponibili fossero tutte empiricamente equivalenti, ovvero confermate in egual misura dallo stesso insieme di evidenze empiriche.

Ora, il fatto che sia i realisti che gli antirealisti abbiano cercato di formulare in maniera più avvertita il loro punto di vista dovrebbe essere accolto con favore e visto come un passo avanti nel dibattito tra realisti e antirealisti scientifici³⁵. Tuttavia, nella tendenza a riformulare in modo più cauto le proprie posizioni appena descritta si annida un rischio: la crescente difficoltà per un osservatore di valutare in modo chiaro e oggettivo se una determinata posizione debba essere considerata una posizione genuinamente realista o antirealista, dove “in modo oggettivo” significa semplicemente “indipendentemente da come il proponente di quella posizione considera la sua posizione”. Il problema non è tanto che potrebbe essere più difficile, rispetto al passato, per tale osservatore collocare i diversi autori da una parte o dall'altra del dibattito. Il problema è che, se le posizioni realiste e quelle antirealiste non fossero realmente più nettamente distinguibili, potrebbe diventare difficile capire quale sia la vera posta in gioco nel dibattito sul realismo in filosofia della scienza, capire cioè di cosa stiamo parlando quando discutiamo di realismo scientifico³⁶.

Tuttavia, nonostante le posizioni realiste e antirealiste si siano avvicinate sempre di più, vi sono ancora degli elementi che consentono di distinguerle in modo oggettivo. Come già ricordato, di norma l'accettazione dell'abduzione e dell'inferenza alla miglior spiegazione come inferenze valide consente di identificare una posizione come realista. Ma vi sono delle eccezioni, come quei realisti che non accettano

³⁵ K.P. STANFORD, *Realism, Instrumentalism, Particularism: A Middle Path Forward in the Scientific Realism Debate*, cit.

³⁶ M. BERTOLASO, F. STERPETTI, *Some Reflections on Mitchell's Pragmatist Variant of Scientific Realism*, in «Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science», XXXVIII, 3/2023, pp. 389-407.

le inferenze non deduttive, come ad esempio Musgrave³⁷, e dunque non accettano l'inferenza alla miglior spiegazione. Ciò rende l'accettazione dell'abduzione e dell'inferenza alla miglior spiegazione un criterio non sufficiente, di per sé, a indentificare una data posizione come realista.

Ma vi è un altro aspetto fondamentale che ancora divide netta-mente realisti e antirealisti scientifici. Si tratta dell'idea, condivisa da tutti i realisti scientifici, quantomeno dai realisti scientifici selettivisti di cui ci occupiamo, che sebbene si debba ammettere che vi possano essere episodi di cambiamento teorico nello sviluppo della scienza, si dovrebbe essere fiduciosi che la conoscenza degli aspetti inosservabili della realtà fornitaci dalle nostre attuali migliori teorie scientifiche non sarà confutata dalla scienza futura³⁸. In altri termini, i realisti scientifici non possono rinunciare completamente a difendere l'idea che il successo empirico della scienza sarebbe inspiegabile se al-meno alcune parti o aspetti delle nostre attuali migliori teorie scientifiche non corrispondessero (almeno approssimativamente) a come le cose stanno realmente nel mondo. E se (almeno) alcune parti o aspetti delle nostre attuali migliori teorie scientifiche sono (almeno approssimativamente) corretti, cioè corrispondono a come le cose stanno realmente nel mondo, dobbiamo aspettarci che (almeno) quelle parti o aspetti delle nostre attuali migliori teorie scientifiche saranno mantenuti dalle teorie future³⁹. Ciò significa che i realisti scientifici sosten-

³⁷ A. MUSGRAVE, *The Ultimate Argument for Scientific Realism*, cit.

³⁸ K.P. STANFORD, *Realism, Instrumentalism, Particularism: A Middle Path Forward in the Scientific Realism Debate*, cit.; A. CHAKRAVARTTY, *Realist Representations of Particles: The Standard Model, Top-Down and Bottom Up*, in *Contemporary Scientific Realism*, ed. by T.D. Lyons, P. Vickers, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 350-373; M. ALAI, *Scientific Realism, Metaphysical Antirealism and the No Miracle Arguments*, in «Foundations of Science», XXVIII, 1 (2023), pp. 377-400; P. VICKERS, *Identifying Future-Proof Science*, Oxford University Press, Oxford 2022.

³⁹ A. CHAKRAVARTTY, *Realist Representations of Particles: The Standard Model, Top-Down and Bottom Up*, cit. 89

gono che la scienza futura non smentirà ciò su cui essi ritengono, sulla base della scienza attuale, di dover essere realisti. Ad esempio, Ruetsche afferma che una caratterizzazione adeguata di ciò su cui si impegnano a essere realisti i realisti scientifici selettivisti può essere, in uno slogan, la seguente: «ciò che è preservato in tutta la scienza futura»⁴⁰.

Detto altrimenti, se fosse possibile alla scienza futura subire cambiamenti teorici rivoluzionari, ovvero cambiamenti così radicali da non consentire di rintracciare alcuna continuità significativa tra la teoria abbandonata e la nuova, anche in quegli ambiti in cui i realisti ritengono che le nostre attuali migliori teorie scientifiche siano in grado di fornirci conoscenza genuina, come potrebbero mai i realisti essere in grado di stabilire su cosa dovremmo essere realisti? È importante ricordare che la conoscenza viene intesa in questo dibattito come fattiva. La conoscenza implica, quindi, la verità, per cui se S sa che p , p è vera. Dato che, come ricordato, la concezione della verità maggiormente diffusa tra i realisti scientifici è quella di verità come corrispondenza, o una qualche variante di questa⁴¹, è chiaro che se una teoria è vera, significa che gli enti che figurano in essa esistono. Se una data teoria oggi empiricamente di successo fosse sostituita in futuro da una teoria diversa in cui non fossero mantenute le stesse entità che figurano nella teoria odierna, la nostra ontologia si ristrutturerebbe di conseguenza, non sarebbe più vero quindi che la teoria odierna era vera o approssimativamente vera, e le entità che vi figurano non corrisponderebbero a niente di reale. Ciò significherebbe che il successo empirico non è dopotutto un buon indicatore di verità. A cos'altro potrebbe appigliarsi il realista per rimanere realista e identificare ciò su cui dovremmo essere realisti? Quindi, per rimanere sufficientemente realisti, i realisti scientifici selettivisti devono affermare che la scienza futura non subirà cambiamenti

⁴⁰ L. RUETSCHKE, *Perturbing Realism*, cit., p. 293.

⁴¹ A. CHAKRAVARTTY, *Truth and the Sciences*, in *The Oxford Handbook of Truth*, ed. by M. Glanzberg, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 602-624; H. SANKEY, *Scientific Realism and the Rationality of Science*, Ashgate, Burlington 2008.

teorici radicali in quei campi in cui le nostre attuali migliori teorie scientifiche ci forniscono conoscenza genuina.

Gli antirealisti, di solito, non condividono un tale impegno a sostegno della tesi che la scienza futura non subirà cambiamenti teorici radicali in quei domini in cui le nostre attuali migliori teorie scientifiche sono sufficientemente mature e di successo da consentirci di assumere una postura realista nei confronti di tali teorie. Quindi, molte delle posizioni realiste e antirealiste possono ancora essere distinte, almeno sotto questo aspetto. Anche questo criterio, però, da solo non è sufficiente a distinguere nettamente le posizioni dei realisti da quelle degli antirealisti, in quanto anche in questo caso vi sono delle eccezioni, come quegli antirealisti che accettano una concezione non rivoluzionaria della scienza futura⁴².

Vi sono, quindi, due requisiti che, considerati congiuntamente, possono consentire di valutare se una determinata posizione nell'ambito del dibattito tra realisti e antirealisti scientifici debba essere considerata una posizione realista, ossia: 1) l'accettazione dell'abduzione e dell'inferenza alla miglior spiegazione come forme di inferenza valide, ampliative e in grado di condurre alla verità, e il conseguente ricorso a una qualche variante dell'argomento del miracolo, che è un'istanza del ragionamento abduttivo; 2) una visione non rivoluzionaria del futuro della scienza. Le posizioni che soddisfano sia il requisito 1) che il requisito 2), quindi, saranno senz'altro da rubricare come realiste, mentre quelle che non li soddisfano entrambi saranno da rubricare come anti-realiste.

3. *Il Realismo scientifico come una forma di "perennismo"*

Consideriamo dunque la versione più promettente del realismo scientifico, ovvero il realismo scientifico selettivista, e ammettiamo che, nonostante l'avvicinamento tra le posizioni realiste e quelle

⁴² K.P. STANFORD, *Realism, Instrumentalism, Particularism: A Middle Path Forward in the Scientific Realism Debate*, cit.

antirealiste riscontrabile negli ultimi anni, le posizioni che appartengono al realismo scientifico possano essere chiaramente identificate attraverso i caratteri distintivi sopra ricordati, ovvero 1) l'accettazione dell'abduzione e dell'inferenza alla miglior spiegazione e 2) una visione non rivoluzionaria del futuro della scienza. Sul primo aspetto caratterizzante le posizioni realiste vi è un'ampia letteratura. Il secondo aspetto caratterizzante le posizioni realiste è invece meno indagato, e su quello ci concentreremo qui per sottolineare la difficoltà di conciliare una posizione naturalista con il realismo scientifico.

Tale caratteristica del realismo scientifico, ovvero la visione non rivoluzionaria del futuro della scienza, è importante perché consente di mettere in luce un aspetto molto poco intuitivo del realismo scientifico. Se l'intuitività della spiegazione del successo empirico della scienza in termini di verità fornita del realismo scientifico è uno degli elementi che contribuiscono a spiegare, da un punto di vista psicologico e cognitivo, l'affermarsi di tale concezione nel panorama contemporaneo della filosofia della scienza⁴³, il carattere fortemente controintuitivo di alcune delle conseguenze che accettare una concezione realista della scienza comporta può aiutare a formulare un giudizio più equilibrato in merito alla concezione realista, soprattutto qualora si inclinino per una forma di naturalismo filosofico.

Se, come ricordato sopra, il realista scientifico selettivista si impegna a essere realista su «ciò che è preservato in tutta la scienza futura»⁴⁴, allora secondo Ruetsche il realismo scientifico, quantomeno nella sua forma selettivista, ovvero quella al momento più accreditata di riuscire a rispondere adeguatamente alle critiche mosse dagli anti-realisti al realismo scientifico tradizionale, può considerarsi una forma di ciò che lei chiama, in omaggio alla *philosophia perennis*, “perennismo”, intendendo con tale termine in questo contesto una posizione filosofica che ritiene che vi sia un modo immutabile in cui il mondo è

⁴³ T. NICKLES, *Do Cognitive Illusions Make Scientific Realism Deceptively Attractive?*, cit.

⁴⁴ L. RUETSCHKE, *Perturbing Realism*, cit., p. 293.

e che la scienza debba, e possa, tendere a rappresentare tale modo immutabile in cui il mondo è, dato che solo da ciò possono derivarsi le risposte alle domande fondamentali cui la scienza e la filosofia cercano di pervenire. Le contingenze possono impedire di accedere alle risposte alle domande fondamentali in certe circostanze, ma le risposte alle domande fondamentali dipendono unicamente da come è il mondo, non variano al mutare delle circostanze, sono perenni appunto, del tutto indipendenti da chi, quando e come è in grado di attingerle. Il perennismo, quindi, implica una forma di fondazionalismo. Non solo. Il realismo scientifico è una posizione epistemicamente ottimista. Non si limita, cioè, a ritenere che il mondo abbia dei costituenti ultimi del tutto indipendenti dal soggetto conoscente, ma ritiene anche che sia possibile acquisire conoscenza genuina in merito a tali costituenti ultimi del mondo. Quindi, se su certi aspetti abbiamo acquisito conoscenza genuina, dobbiamo aspettarci che la scienza futura non smentisca le nostre attuali conoscenze. Il fondazionalismo e l'ottimismo epistemico che caratterizzano il realismo scientifico implicano, quindi, una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza.

Il realista scientifico deve qui affrontare una sorta di dilemma: o si limita a ribadire il suo perennismo, e dunque mantiene un minimale realismo metafisico, per cui il mondo esiste indipendentemente da noi, cui può aggiungere al più la tesi per cui le risposte a tutte le domande fondamentali dipendono unicamente da come è fatto il mondo che esiste indipendentemente da noi, ma non si pronuncia in merito alla possibilità di acquisire conoscenza genuina in merito a come è fatto il mondo, cosa che, se porrebbe al riparo il realismo dalle obiezioni anti-realiste, al contempo renderebbe il realismo scientifico una sorta di scetticismo coniugato al realismo metafisico; oppure il realista scientifico al perennismo aggiunge l'ottimismo epistemico, in modo da rendere giustizia del modo usuale in cui i realisti intendono la propria posizione nell'ambito della filosofia della scienza contemporanea, ma questo implica che debba impegnarsi nella difesa dell'idea che la scienza futura non vivrà cambiamenti teorici radicali, almeno in alcuni domini.

Questo è il punto debole della posizione selettivista. Per renderla una posizione credibile e rigorosa e non una vuota enunciazione di principio, il realista scientifico selettivista deve impegnarsi a indicare quali sono i domini nei quali ritiene sia probabile che non si osserveranno cambiamenti teorici radicali in futuro e a fornire le ragioni per cui ritiene ciò e per cui dovremmo accettare tale concezione non rivoluzionaria della scienza futura⁴⁵.

Questo punto è particolarmente critico per il realista scientifico per almeno due motivi: 1) è molto difficile individuare in quale dominio non si verificheranno cambiamenti teorici radicali e fornire ragioni cogenti per cui si dovrebbe accettare tale affermazione; 2) percorrendo questa strada il realismo scientifico sembra difficilmente compatibile con una concezione epistemologica genuinamente fallibilista, secondo cui non siamo in grado di ottenere conoscenza certa perché siamo esseri epistemicamente limitati. Come scrive Hannon, noi «esseri umani siamo creature fallibili che raramente possono garantire la verità delle nostre credenze; infatti, quasi nessuna credenza può essere razionalmente sostenuta o giustificata in modo da eliminare ogni possibile dubbio»⁴⁶. Tale opinione è largamente condivisa dagli epistemologi contemporanei. Di questo ci occuperemo nei prossimi due paragrafi, mentre torneremo sulla difficoltà di individuare in quale dominio non si verificheranno cambiamenti teorici radicali nel par. 6.

4. *Realismo scientifico e fallibilismo*

Si potrebbe obiettare all'analisi svolta fin qui che il realismo è compatibile con il fallibilismo, per cui non è vero che il realista scientifico debba necessariamente impegnarsi a sostenere una concezione non rivoluzionaria della scienza futura. Un esempio spesso citato in pro-

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ M. HANNON, *Skepticism, Fallibilism, and Rational Evaluation*, in *Skeptical Invariantism Reconsidered*, ed. by C. Kyriacou, K. Wallbridge, Routledge, New York 2021, pp. 172-194, p. 172.

posito è la posizione di Popper, realista e fallibilista, che dovrebbe rappresentare un controesempio alla tesi dell'incompatibilità di realismo scientifico e fallibilismo. Ma questa obiezione a un'analisi più attenta si rivela inadeguata, in quanto basata sul modo ambiguo in cui il termine "realismo" viene usato in tale obiezione. Infatti, non è affatto facile rendere il fallibilismo compatibile con il realismo scientifico. Al contrario, è possibile abbastanza facilmente rendere compatibile il fallibilismo con il realismo metafisico, cioè con l'affermazione che il mondo esiste indipendentemente da noi. Questo è proprio il caso di Popper. Popper è certamente un realista in questo senso. E anche i realisti scientifici di norma sono realisti metafisici. Popper, inoltre, adotta una concezione non epistemica della verità, ossia la concezione corrispondentista della verità, la stessa concezione adottata dalla maggior parte dei realisti scientifici⁴⁷. Eppure, Popper non può definirsi un realista scientifico. Se infatti tutti i realisti scientifici sono senz'altro realisti metafisici, non è affatto vero che tutti i realisti metafisici siano realisti scientifici. Consideriamo, ad esempio, la formulazione tradizionale del realismo scientifico, secondo cui le nostre attuali migliori teorie scientifiche sono vere o approssimativamente vere. Popper non avrebbe mai accettato una tesi del genere. Secondo Popper, non potremmo mai affermare che una delle nostre congetture è vera, anche se lo fosse davvero, poiché ciò che possiamo fare al massimo è cercare di falsificare le nostre congetture. Se anche non riuscissimo a falsificare una data congettura non potremmo certo inferire da tale fallimento la verità della teoria. Potremmo solo non essere ancora riusciti a trovare il modo di falsificarla. Per Popper, poi, non è possibile aumentare la probabilità che un'ipotesi sia vera attraverso la conferma empirica di tale ipotesi, poiché ciò equivarrebbe ad ammettere l'induttivismo, che, come è noto, Popper rifiuta radicalmente. Popper negli anni Cinquanta del Novecento, ad esempio, arriva a scrivere che «il metodo scientifico non esiste», espressione da intendersi nel triplice senso che

⁴⁷ Si veda, ad esempio, K.R. POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1972.

1) «non vi è alcun metodo per scoprire una teoria scientifica»; 2) «non vi è alcun metodo per accertare la verità di un'ipotesi scientifica, ovvero non vi è alcun metodo di verifica» e 3) «non vi è alcun metodo per accertare se un'ipotesi sia 'probabile' nel senso del calcolo delle probabilità»⁴⁸.

Quindi, è certamente vero che la concezione di Popper implica che è sempre possibile che le nostre migliori teorie scientifiche siano false, ma non è affatto semplice dimostrare che anche il realismo scientifico consenta di derivare, avendo accettato le sue assunzioni, una tale tesi, se non in un senso molto limitato. In effetti, l'unico modo in cui sembra si possa facilmente combinare il fallibilismo con il realismo scientifico è quello difeso, per esempio, da Williamson⁴⁹ nel discutere la sua concezione realista della conoscenza, cioè ammettendo semplicemente che, in quanto soggetti epistemici siamo fallibili, cioè a volte possiamo sbagliare. Ma ciò non toglie che in tale prospettiva vi sono casi in cui l'evidenza a nostra disposizione consente di assegnare una probabilità uguale a 1 a una determinata proposizione e quindi di conoscerla. In questa concezione, se gli errori sono possibili, sono comunque sempre emendabili, e dunque la conoscenza tradizionalmente intesa, implicante cioè la verità, in linea di principio è possibile. Nei casi in cui non sia stato commesso un errore vi è conoscenza genuina, determinata da come è fatto il mondo. Ma che possano esserci proposizioni cui assegnare una probabilità uguale a 1, ovvero la cui conoscenza è certa, è qualcosa che difficilmente può essere accettato dai sostenitori di un'epistemologia genuinamente fallibilista. Come scrive Pryor, un fallibilista «crede che possiamo avere conoscenza sulla base di una giustificazione rivedibile, una giustificazione che non garantisce che le nostre credenze siano corrette»⁵⁰. Ciò significa che il realista scientifico

⁴⁸ K.R. POPPER, *Realism and the Aim of Science*, Routledge, London 2000, pp.

5-6.⁴⁹ T. WILLIAMSON, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford 2000.

⁵⁰ J. PRYOR, *The Skeptic and the Dogmatist*, in «Noûs», XXXIV, 4/2000, pp. 517-549.

“fallibilista” non ha in realtà alcun dubbio sul fatto che se una teoria scientifica è empiricamente di successo è vera e quindi non subirà alcun cambiamento radicale in futuro. Se si dovesse verificare un cambiamento radicale in una delle teorie su cui il realista è realista, ciò che il realista scientifico “fallibilista” ammetterebbe è solo che è possibile che si sia commesso un qualche errore in qualche punto della nostra analisi e, per esempio, che non si sia calcolato correttamente il supporto che le nostre prove fornivano a una data teoria, così che la teoria che abbiamo selezionato attraverso un’inferenza alla migliore spiegazione non era realmente la nostra migliore teoria.

Ma questo significa solo ammettere che possiamo commettere errori nel nostro ragionamento. Non significa affatto ammettere che il successo potrebbe non essere un buon indicatore di verità, o che abbracciare una nozione non epistemica di verità, e quindi concepire le nostre attuali migliori teorie scientifiche come non rivedibili in futuro, potrebbe essere la cosa sbagliata da fare. Si tratta, quindi, di un tipo di fallibilismo che possiamo definire “sottile”, che è banale e che soprattutto non implica affatto una postura fallibilista in merito alle principali tesi realiste. Se un realista prende questa strada, non è realmente disponibile ad ammettere che tutte le teorie scientifiche possono, in linea di principio, subire revisioni in futuro, dato che siamo esseri epistemicamente limitati. Al massimo può ammettere che è possibile sbagliare nell’identificare quale teoria non subirà revisioni in futuro, dato che non siamo esseri infallibili. Questo non equivale ad adottare un’epistemologia genuinamente fallibilista. Di solito, infatti, per fallibilismo si intende la concezione secondo cui tutte le affermazioni che costituiscono la nostra conoscenza potrebbero essere soggette a revisione man mano che acquisiamo nuove prove e sviluppiamo nuove idee. E in effetti, Williamson, ad esempio, che può ben definirsi realista e che sostiene una concezione abduittiva del metodo scientifico, e condivide quindi molti elementi teorici chiave del realismo scientifico, è ostile al fallibilismo, per come è usualmente inteso in epistemologia⁵¹.

⁵¹ T. WILLIAMSON, *Knowledge and Its Limits*, cit.

Tornando a Popper e all'idea di considerare la sua posizione un controesempio all'affermazione che il realismo scientifico non è compatibile con il fallibilismo, la concezione di Popper non consente in nessun caso di concludere che le nostre teorie sono vere, cosa che di norma i realisti scientifici ritengono invece, almeno in alcuni casi, possibile. Infine, per quanto riguarda l'idea che le nostre teorie, nonostante siano false, si stiano comunque avvicinando alla realtà, come è noto, a dispetto dell'intuitività dell'affermazione, dimostrare che una teoria falsa e di successo T2 sia più vicina alla verità di una teoria precedente T1, anch'essa falsa ma meno efficace di T2, si è rivelato così difficile che lo stesso tentativo di Popper di definire in modo rigoroso il concetto di approssimazione alla verità di teorie false che si succedono nel tempo è stato dimostrato essere inadeguato in modo indipendente da Miller e Tichý⁵².

La concezione popperiana della scienza, quindi, non sembra essere un controesempio genuino alla tesi dell'incompatibilità di realismo scientifico e fallibilismo.

In ultima analisi, il realismo scientifico è e rimane una posizione epistemicamente ottimista⁵³, per la quale è possibile acquisire conoscenza genuina della realtà, financo degli aspetti e delle entità inosservabili. Dunque, è effettivamente difficile rendere il realismo scientifico compatibile con una concezione genuinamente fallibilista della conoscenza.

5. *Naturalismo e fallibilismo*

Il realismo scientifico sembra quindi essere una posizione filosofica incompatibile con una concezione genuinamente fallibilista della

⁵² D. MILLER, *Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», XXV, 2/1974, pp. 166-177; P. TICHÝ, *On Popper's Definition of Verisimilitude*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», XXV, 2/1974, pp. 155-160.

⁵³ H. SANKEY, *Scientific Realism and the Rationality of Science*, cit.

conoscenza. Dobbiamo ora chiederci: una tale posizione filosofica contrapposta al fallibilismo è compatibile con una concezione naturalista? La risposta sembra essere negativa. La connessione principale tra fallibilismo e naturalismo è data dalla tesi della limitatezza epistemica umana⁵⁴. È la tesi che noi esseri umani, in quanto soggetti epistemicamente limitati, che è sia in linea con una concezione naturalista in senso lato, sia all'origine di una concezione della conoscenza genuinamente fallibilista.

Peirce, che com'è noto introdusse il fallibilismo, lo concepì proprio in relazione all'implausibilità di ogni pretesa infallibilista che non riconoscesse la limitatezza epistemica, e dunque la fallibilità umana, che a suo modo di vedere emergeva invece con grande evidenza proprio dalla pratica scientifica e dalla riflessione filosofica su di essa. Come scrive Haack, alcuni degli argomenti di Peirce a favore del fallibilismo, infatti, «sottolineano i limiti dell'apparato cognitivo umano (nessuna intuizione infallibile); altri sottolineano le debolezze dei nostri metodi cognitivi (errore di misurazione, incertezza introdotta dal ragionamento induttivo)»⁵⁵. Se si ritiene plausibile la tesi della nostra limitatezza epistemica, tesi a sostegno della quale vi sono sia ragioni teoriche che evidenze empiriche, allora si riterrà il fallibilismo una concezione plausibile, o quantomeno più plausibile dell'infalibilismo che gli si contrappone di norma in epistemologia. E difficilmente, se si inclina verso una concezione naturalista, si riterrà implausibile la tesi della limitatezza epistemica. Infatti, il naturalista di norma si rimette ai risultati ottenuti dalle scienze, per cui se la comunità scientifica ritiene che vi siano sufficienti evidenze del fatto che siamo epistemicamente limitati, il naturalista ammetterà questo come un dato di cui tenere conto nella propria elaborazione filosofica. Inoltre, tale dato scientifico è in accordo con quanto esperito personalmente da ogni soggetto epistemico uma-

⁵⁴ Si veda, ad esempio, J. BROWN, *Fallibilism: Evidence and Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁵⁵ S. HAACK, *Fallibilism and Necessity*, in «Synthese», XLI, 1/1979, pp. 37-63, p. 43.

no e con la letteratura filosofica sull'argomento⁵⁶. Giungendo alle argomentazioni teoriche a favore della tesi della limitatezza epistemica umana, è chiaro che tale tesi ben si adatta alla generale cornice esplicativa normalmente adottata dal naturalista. Si pensi, ad esempio, al ruolo che l'evoluzionismo darwiniano ha nell'elaborazione delle posizioni naturaliste. Giere, ad esempio, scrive che ogni naturalista che sia genuinamente tale non può non accogliere l'evoluzionismo darwiniano nella sua concezione del mondo⁵⁷. In una prospettiva naturalista e darwiniana le nostre capacità epistemiche devono essere spiegate, in tutto o in parte, facendo riferimento ai meccanismi evolutivi. Una spiegazione evolutiva dell'emergere delle nostre capacità epistemiche è certamente più facilmente compatibile con la tesi che le nostre capacità cognitive siano limitate piuttosto che con la tesi contraria. Nessuna caratteristica di nessun organismo in biologia evoluzionistica sembra essere illimitata e, soprattutto, non sembra vi sia un plausibile resoconto evolutivo di come gli esseri umani avrebbero potuto sviluppare, attraverso meccanismi evolutivi, delle capacità cognitive illimitate. Dunque, è lecito ritenere che il naturalismo, anche inteso in senso molto ampio, sia maggiormente compatibile con una concezione genuinamente fallibilista della conoscenza che con la concezione opposta.

La tesi della limitatezza delle nostre capacità epistemiche è dunque strettamente connessa al fallibilismo, secondo cui la verità di qualunque credenza, ipotesi o teoria non può mai essere razionalmente dimostrata o empiricamente giustificata in modo conclusivo, e che si debba pertanto essere disposti a rivederla all'emergere di nuovi elementi rilevanti, tesi che ha tra le sue motivazioni principali proprio l'idea della limitatezza delle capacità cognitive umane⁵⁸. La tesi della limitatezza

⁵⁶ Per una rassegna si veda *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*, ed. by E. Fischer, J. Collins, Routledge, New York 2015.

⁵⁷ R.N. GIÈRE, *Modest Evolutionary Naturalism*, in «Biological Theory», I, 1/2006, pp. 52-60.

⁵⁸ S. HETHERINGTON, *Fallibilism*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. by J. Fieser, B. Dowden, URL = <<https://iep.utm.edu/fallibil/>>.

delle nostre capacità epistemiche gioca perciò un ruolo cruciale nella messa in discussione del resoconto tradizionale della conoscenza. È difficile, infatti, conciliare la concezione classica della conoscenza come “credenza vera giustificata”, per cui S conosce che p se e solo se 1) S crede che p , 2) S ha una giustificazione g per credere che p e 3) p è vera, con una concezione genuinamente fallibilista della conoscenza, per cui S conosce che p se e solo se 1) S crede che p , 2) S ha una giustificazione g per credere che p , ma 3) g non implica la verità di p , per cui p potrebbe essere falsa e S continuare a credere che p sulla base di g ⁵⁹. Se si accetta il fallibilismo si passa dalle attribuzioni di conoscenza “classiche”, per cui è possibile attribuire la conoscenza che p a S solo se p è vera, alle attribuzioni di conoscenza “concessive”, per cui è possibile attribuire la conoscenza che p a S anche se è possibile che $\neg p$ ⁶⁰.

E qui, giova ripeterlo, si annida il problema principale per il realista scientifico. Di norma, infatti, al di là di un formale ossequio al fallibilismo per evitare di sembrare sostenitori di una concezione altamente implausibile, i realisti scientifici ritengono che vi siano casi in cui la giustificazione g è tale da consentirci di acquisire conoscenza genuina di p , e che se è vero che conosciamo p , p è vera, anzi deve essere vera. E se p è vera in senso corrispondentista, non vi è modo che p possa cambiare in futuro, per cui ogni teoria successiva dovrà implicare che p . Pertanto, il naturalista, dato che di norma concorda con una concezione genuinamente fallibilista della conoscenza, sarà per questo non necessariamente incline a una concezione non rivoluzionaria della scienza futura, mentre il realista scientifico selettivista non potrà che propendere per una concezione non rivoluzionaria della scienza futura. Ovviamente, non si sta escludendo qui del tutto che possano darsi ragioni per cui un naturalista fallibilista possa preferire comunque una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza. Ma per lo

⁵⁹ S. COHEN, *How to Be a Fallibilist*, in «Philosophical Perspectives», II, 1988, pp. 91-123, p. 91.

⁶⁰ P. RYSIEW, *The Context-Sensitivity of Knowledge Attributions*, in «Noûs», XXXV, 4/2001, pp. 477-514.

scopo di quest'articolo non è necessario indagare se effettivamente possano darsi tali ragioni. Il punto è che tali eventuali ragioni che un naturalista potrebbe accettare a sostegno di una concezione non rivoluzionaria della scienza futura non includerebbero una concezione infallibilista della conoscenza. Mentre, invece, il realista scientifico opta per una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza proprio perché non può accettare fino in fondo una concezione genuinamente fallibilista della conoscenza. Per questo, il realismo scientifico è difficilmente compatibile con una prospettiva naturalista.

6. *Realismo scientifico selettivista e futuro della scienza*

Veniamo ora alla difficoltà di individuare in quale dominio non si verificheranno cambiamenti teorici radicali, che, come evidenziato sopra (par. 3), rappresenta una delle difficoltà fondamentali che il realista scientifico selettivista deve affrontare. Abbiamo messo in evidenza come percorrere questa via ponga il realismo scientifico in contrasto con una prospettiva naturalista (parr. 4 e 5). Analizzeremo ora l'analisi condotta da Ruetsche⁶¹, alla cui esposizione ci atterremo fedelmente in questo paragrafo, di uno dei tentativi più promettenti di individuare in quale ambito non si verificheranno cambiamenti radicali portati avanti di recente da alcuni realisti scientifici selettivisti. Il motivo per cui ci concentreremo su tale caso è che le motivazioni per cui tale promettente tentativo realista non sembra in grado di riuscire realmente a supportare una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza sono sostanzialmente le stesse per cui ogni argomento abducente a favore del realismo scientifico fallisce.

Il caso analizzato da Ruetsche è quello del cosiddetto “realismo efficace”⁶², ovvero una sofisticata incarnazione di quel realismo

⁶¹ L. RUETSCHÉ, *Renormalization Group Realism: The Ascent of Pessimism*, cit.; EAD., *Perturbing Realism*, cit.; EAD., *Pragmatism, Perennialism, and the Physics of Ignorance*, cit.

⁶² Su realismo efficace si vedano J.D. FRASER, *The Real Problem with*

scientifico selettivista che, come già ricordato (par. 2), ha reso sempre più avvertita la posizione realista in modo da contrastare le obiezioni antirealiste. Non entreremo nei dettagli dell'analisi di Ruetsche, per cui conviene rimandare ai testi di Ruetsche già ricordati, ma cercheremo di riassumerne i tratti principali e più pertinenti.

Secondo il “realismo efficace” le nostre attuali migliori teorie fisiche, come la teoria quantistica dei campi, benché di enorme successo empirico, non devono essere considerate vere in senso assoluto, ma piuttosto delle teorie “meramente efficaci”. In fisica, le teorie efficaci sono teorie che non vengono ritenute assolutamente vere, ovvero vere a ogni scala di energia, in quanto si ritiene che descrivano adeguatamente solo i fenomeni che occorrono a una determinata scala di energia e ignorino i fenomeni che occorrono a scale di energia più elevate, e quindi a distanze inferiori, a livelli più fondamentali di realtà, dunque. Tuttavia, non è necessario che tali teorie siano assolutamente vere per fornirci conoscenza genuina, perché vengono applicate solo a determinate scale di energia, per esempio alle energie che i moderni acceleratori di particelle possono raggiungere. A queste scale di energia, secondo i sostenitori del realismo efficace, si può ritenere che le teorie efficaci approssimino «le implicazioni della fisica fondamentale (qualunque essa sia!)»⁶³. In estrema sintesi, l'idea è che anche non conoscendo la reale fisica fondamentale che determina i fenomeni che osserviamo alle scale in cui le nostre teorie dei campi sono efficaci, ciò che tali teorie ci dicono in merito ai fenomeni che occorrono alle scale in cui sono applicabili costituisce conoscenza genuina, che non verrà pertanto confutata dall'evolversi delle teorie fisiche fondamentali, in quanto le teorie efficaci possono essere viste come delle appros-

Perturbative Quantum Field Theory, in «The British Journal for the Philosophy of Science», LXXI, 2/2020, pp. 391-413; J.D. FRASER, *Towards a Realist View of Quantum Field Theory*, in *Scientific Realism and the Quantum*, ed. by S. French, J. Saatsi, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 276-292; P. WILLIAMS, *Scientific Realism Made Effective*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», LXX, 1/2019, pp. 209-237.

simazioni delle teorie fondamentali sottostanti che ancora ignoriamo, seppur limitatamente alle scale di energia cui le applichiamo e per le quali abbiamo il conforto dell'accordo che sussiste tra i valori predetti da tali teorie e le misurazione empiriche che siamo in grado di condurre. La "tecnologia" che ispira il realismo efficace è quella del gruppo di rinormalizzazione, che è una tecnica che permette di studiare le variazioni dei parametri fisici, ovvero dei coefficienti che compaiono nella lagrangiana che descrive un dato sistema fisico, quando il sistema viene studiato a scale diverse, e che consente di trattare le teorie quantistiche dei campi come teorie efficaci. È proprio attraverso la presa in considerazione del gruppo di rinormalizzazione che i realisti efficaci ritengono sia possibile identificare in quali ambiti della nostra attuale conoscenza del mondo non si osserveranno cambiamenti teorici rivoluzionari e che si possano individuare delle ragioni cogenti per ritenere che sarà così. Come scrive Ruetsche, «la risposta del realista efficace alla meta-induzione pessimistica è che, *indipendentemente dal futuro della fisica*, alcune caratteristiche specifiche della nostra migliore fisica attuale persisteranno» nella fisica futura: l'analisi del gruppo di rinormalizzazione «non solo ci aiuta a identificare queste caratteristiche, ma ci dà anche motivo di aspettarci la loro persistenza come elementi della fisica applicabile a scale efficaci»⁶⁴.

Senza alcuna pretesa di completezza e precisione, il punto è che siamo in grado di trattare matematicamente in modo rigoroso soltanto le teorie quantistiche dei campi libere, ovvero in cui non figurano interazioni. In tali casi, le lagrangiane determinano le equazioni del moto e sono risolvibili in modo esatto. A partire da tali soluzioni è possibile costruire gli spazi di Hilbert nei quali "si svolge" la fisica quantistica. Non siamo in grado invece di risolvere le lagrangiane associate a teorie dei campi più complesse, in cui figurano interazioni. Per sviluppare una teoria quantistica dei campi interagente è necessario quindi partire da una teoria libera che si ritiene sia la più simile possibile a quella interagente di interesse e applicare a tale teoria libera la teoria delle

⁶⁴ Ivi, p. 304.

perturbazioni. Si introducono, cioè, delle perturbazioni ai coefficienti che compaiono nella lagrangiana della teoria libera e, se queste sono sufficientemente piccole, le varie grandezze fisiche associate al sistema perturbato possono essere espresse come correzioni di quelle del sistema semplice. Ciò consente di calcolare tali correzioni usando metodi approssimati, come lo sviluppo asintotico. Siamo così in grado di trattare una teoria interagente come un'approssimazione di una teoria libera e siamo, quindi, in grado di calcolarne la lagrangiana, seppure in modo approssimato.

Nel procedere in questo modo ci si imbatte in delle difficoltà. A un certo momento alcuni dei termini perturbati per potere essere approssimativamente calcolati tendono a infinito e danno luogo a integrali divergenti, perdendo quindi ogni significato fisico. Negli ultimi decenni i fisici hanno messo a punto tecniche complicate e sofisticate per venire a capo di tale problema ed eliminare tali infiniti dalle equazioni. Attraverso la “regolarizzazione”, l'integrale divergente viene limitato a un dato valore di taglio, Λ , in modo che divenga finito e consenta di calcolare delle quantità fisicamente significative, e da noi verificabili empiricamente, per i termini che prima tendevano a infinito. Ora però la teoria dipende dal valore di taglio prescelto, cosa che introduce un elemento di arbitrarietà. Per eliminare tale dipendenza, si procede alla “rinormalizzazione” della teoria, che consente di riscrivere la teoria in modo da avere integrali convergenti, calcolare il limite $\Lambda \rightarrow \infty$ e introdurre termini che consentono di eliminare tutti gli infiniti che compaiono, di modo che alla fine la teoria rinormalizzata sia simile alla precedente, ovvero sia in grado di calcolare valori fisicamente significativi, ma non sia più dipendente dal valore di taglio e non vi compaiano più infiniti. Eppure, tali tecniche appaiono come delle manipolazioni formali che non chiariscono quale sia l'esatto significato fisico di ciò che ci restituiscono, né spiegano, quindi, perché le teorie rinormalizzate funzionano così bene, ovvero perché sono in grado di predire i valori verificati sperimentalmente con grande accuratezza⁶⁵.

⁶⁵ Ivi, p. 298.

Un'interpretazione realista in senso tradizionale delle teorie dei campi interagenti sarebbe quindi difficilmente difendibile. La proposta teorica dei realisti efficaci è di intendere le teorie di campo interagenti ottenute con metodi perturbativi e trattate con i metodi della regolarizzazione e della rinormalizzazione come delle teorie meramente efficaci.

Come detto, una teoria T è meramente efficace nel caso in cui T , pur non essendo di per sé un resoconto completo e accurato della realtà fisica fondamentale, approssimi tale resoconto all'interno di un ristretto dominio di applicazione. In altre parole, supponiamo che esista un resoconto completo e accurato della realtà fisica fondamentale, chiamiamolo T_{finale} . Dire che T è efficace significa dire che T è empiricamente di successo non perché è T_{finale} , ma perché, alla scala cui la applichiamo, T approssima T_{finale} .

Supponiamo di essere interessati al modo in cui una data teoria T definita da una lagrangiana \mathcal{L} governa fenomeni da noi empiricamente accessibili a una certa scala ℓ . Ad esempio, ℓ potrebbe essere la scala di energia raggiungibile con le nostre migliori tecnologie sperimentali attuali, e potremmo voler sapere cosa \mathcal{L} implichi per gli esperimenti che possiamo condurre utilizzando tali tecnologie. Usiamo la notazione \mathcal{L}^ℓ per indicare la lagrangiana che racchiude le implicazioni che \mathcal{L} ha per la fisica alla scala ℓ . \mathcal{L}^ℓ può essere considerata come un elemento di uno spazio costituito dalle lagrangiane delle possibili teorie fisiche e dalle possibili scale energetiche cui tali teorie possono applicarsi, che possiamo chiamare \mathcal{T} .⁶⁶ \mathcal{T} è uno spazio popolato da numerosi elementi, come ad esempio le lagrangiane \mathcal{L}^Λ , dove Λ è ogni scala di energia superiore alla scala ℓ alla quale siamo in grado di condurre esperimenti. Dunque, ogni lagrangiana del tipo \mathcal{L}^Λ riguarda una scala di distanza più piccola e una fisica più fondamentale di quella descritta dalla teoria T alla scala ℓ . È naturale chiedersi cosa queste lagrangiane \mathcal{L}^Λ , relativamente fondamentali rispetto a \mathcal{L}^ℓ , implicino per gli espe-

⁶⁶ Ivi, p. 299.

rimenti che possiamo condurre, dunque, cosa le lagrangiane del tipo \mathcal{L}^Λ implichino per la lagrangiana \mathcal{L}^ℓ .

Per questo, consideriamo una mappa $R_{\ell\Lambda}$ che agisce sullo spazio \mathcal{T} per “tracciare” queste implicazioni:

$$\mathcal{L}^\ell = R_{\ell\Lambda}\mathcal{L}^\Lambda$$

$R_{\ell\Lambda}$ “connette” ogni lagrangiana sottostante considerata \mathcal{L}^Λ alla lagrangiana \mathcal{L}^ℓ che governa la fisica alla scala ℓ e “trasmette” a quest’ultima le implicazioni che \mathcal{L}^Λ ha per la fisica che possiamo osservare sperimentalmente alla scala ℓ . \mathcal{L}^ℓ è la lagrangiana efficace alla scala ℓ “in-dotta” dalla lagrangiana sottostante, ovvero quella che governa la fisica alla scala Λ , \mathcal{L}^Λ .

$R_{\ell\Lambda}$ è un membro di una famiglia di trasformazioni che agiscono su \mathcal{T} per estrarre, dalle lagrangiane delle scale energetiche superiori, le implicazioni che queste hanno per la fisica delle scale energetiche inferiori. Questa famiglia di trasformazioni è nota come gruppo di rinormalizzazione, anche se in realtà si tratta di un semigruppato, in quanto il procedimento non può essere invertito, ovvero non si può passare dalle lagrangiane delle scale energetiche inferiori a quelle delle scale energetiche superiori, che infatti non ci sono note.

I realisti efficaci, facendo leva su considerazioni relative al gruppo di rinormalizzazione, ritengono che vi siano casi in cui è possibile considerare una data teoria dei campi interagente come una teoria efficace ed essere realisti su ciò che questa ci dice riguardo la scala energetica cui viene applicata, ovvero quei casi in cui 1) tutte le lagrangiane delle teorie delle scale superiori “convergono” per il tramite del gruppo di rinormalizzazione verso lo stesso sottoinsieme di \mathcal{T} , \mathcal{T}_{eff}^ℓ , costituito dalle lagrangiane delle teorie efficaci alla scala ℓ , ovvero la scala energetica che siamo in grado di raggiungere empiricamente; e 2) sono necessari solo un numero finito di parametri per specificare una lagrangiana in \mathcal{T}_{eff}^ℓ .

La condizione 2) assicura che la teoria sia matematicamente trattabile e fisicamente significativa, mentre la condizione 1) sembra indicare come non sia rilevante conoscere i dettagli delle teorie più fondamentali, perché tutte queste implicano comunque la stessa teoria efficace, o la stessa ristretta famiglia di teorie efficaci tutte simili tra loro, alla scala cui abbiamo accesso sperimentalmente. La tesi principale dei realisti efficaci (RE) può essere pertanto riassunta come segue:

(RE) Ciò che è invariante sotto l'azione del gruppo di rinormalizzazione è reale alla scala ℓ ⁶⁷.

Data l'invarianza di una data teoria T che è efficace alla scala ℓ e che soddisfa i criteri 1) e 2) rispetto alla fisica delle scale più fondamentali, secondo i realisti efficaci, dobbiamo aspettarci che ciò che tale teoria T ci dice della realtà alla scala ℓ non verrà confutato o modificato sostanzialmente dalle teorie future⁶⁸.

La critica mossa da Ruetsche a tale variante di realismo scientifico è la seguente. È possibile concludere che ciò che la teoria T che soddisfa i criteri 1) e 2) dice in merito alla fisica della scala ℓ non cambierà in futuro se e solo se è possibile dimostrare che la lagrangiana $\mathcal{L}^{\text{finale}}$ che definisce la teoria finale, T_{finale} , a noi al momento ignota, giace all'interno dello spazio e^{ℓ} cui la lagrangiana \mathcal{L}^{ℓ} che definisce T alla scala ℓ appartiene. In questo caso, T potrebbe essere considerata un'approssimazione di T_{finale} e questo spiegherebbe perché ci aspettiamo che non verrà radicalmente modificata. Ma se così non fosse, l'invarianza rispetto alla fisica più fondamentale di T non garantirebbe affatto che ciò che T dice in merito alla realtà osservabile sperimentalmente alla scala ℓ non verrà sconfessato dalla scienza futura. T sarebbe invariante rispetto a delle teorie più fondamentali che non sono però quelle corrette, dunque sarebbe un'approssimazione di una teoria empiricamen-

⁶⁷ EAD., *Renormalization Group Realism: The Ascent of Pessimism*, cit. p. 1186.

⁶⁸ EAD., *Perturbing Realism*, cit., p. 302.

te di successo ma non corretta. Sfortunatamente per il realista efficace, non c'è un metodo per dimostrare che la lagrangiana che definisce T_{finale} è compresa in $\mathcal{T}_{\text{eff}}^{\ell}$. Il gruppo di rinormalizzazione opera sempre su un insieme limitato, e spesso non ben definito, di elementi di \mathcal{T} , quindi non possiamo sapere se il sottoinsieme che stiamo considerando ricomprenda $\mathcal{L}^{\text{finale}}$ oppure no.

Per esemplificare la sua critica al realismo efficace, Ruetsche considera la legge di gravitazione universale newtoniana. La legge di gravitazione universale non è vera in senso stretto: non riesce, ad esempio, a dar conto in modo adeguato del perielio di Mercurio e di altri pianeti. Ma se consideriamo uno spazio delle teorie simile allo spazio \mathcal{T} che abbiamo considerato sopra, uno spazio che include la gravitazione universale e delle teorie simili alla gravitazione universale ottenibili per mezzo di correzioni perturbative alla gravitazione universale, allora altre teorie che appartengono a \mathcal{T} possono dar conto in modo adeguato dei fenomeni di cui la gravitazione universale non riesce a dar conto in modo adeguato⁶⁹. Si potrebbe pensare, in analogia al ragionamento svolto dai realisti efficaci in merito alle teorie interagenti, che, indipendentemente dai dettagli della fisica fondamentale sottostante alla scala cui applichiamo la gravitazione universale, le implicazioni di tale fisica fondamentale per la fisica della scala cui è applicabile la gravitazione universale possono essere “incapsulate” dalle teorie derivabili dalla gravitazione universale per mezzo delle tecniche perturbative. Potremmo così pensare che ciò che tali teorie ci dicono della scala cui si applicano debba essere considerato secondo una prospettiva realista e che debba, quindi, ritenersi esente da cambiamenti sostanziali futuri. Eppure, la gravitazione universale è stata radicalmente sconfessata dalla scienza successiva. Ad esempio, tra ciò che la gravitazione universale e le teorie da questa derivate implicano ci sono le forze gravitazionali centrali che agiscono istantaneamente a distanza in uno spazio euclideo. La teoria einsteiniana mostra la fallacia del ragionamento fatto in analogia a

⁶⁹ J.D. WELLS, *Effective Theories in Physics: From Planetary Orbits to Elementary Particle Masses*, Springer, Dordrecht 2012.

quello fatto dai realisti efficaci. Per la relatività generale non ci sono forze centrali che agiscono istantaneamente nello spazio euclideo. Tale teoria attribuisce i fenomeni gravitazionali alla curvatura di uno spaziotempo quadridimensionale.

7. *Le radici del problema*

Siamo giunti a vedere come il motivo per cui la concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza fallisce anche nella sua variante al momento più avanzata e sofisticata è lo stesso per cui ogni argomento abduittivo a favore del realismo scientifico fallisce secondo gli antirealisti scientifici. L'argomento di Ruetsche contro il realismo efficace⁷⁰, infatti, non è altro che l'incarnazione di una critica al realismo scientifico che affonda le sue radici quantomeno nei lavori di Sklar, van Fraassen e Stanford⁷¹. Si consideri l'inferenza alla miglior spiegazione. Si può sostenere legittimamente che una data ipotesi sia vera perché è la migliore all'interno dell'insieme delle ipotesi che stiamo considerando solo se si è in grado di dimostrare che l'ipotesi vera è compresa all'interno di tale insieme. Questa è la cosiddetta critica del "bad lot argument" all'inferenza alla miglior spiegazione⁷². Su considerazioni simili Stanford ha elaborato quello che è l'ultimo, in senso cronologico, vero nuovo argomento rintracciabile nella letteratura sul dibattito tra realisti e antirealisti scientifici⁷³. La "nuova induzione" di Stanford, infatti, in estrema sintesi, mira a mostrare come se si giunge a una determinata

⁷⁰ L. RUETSCHKE, *Renormalization Group Realism: The Ascent of Pessimism*, cit.; EAD., *Perturbing Realism*, cit.; EAD., *Pragmatism, Perennialism, and the Physics of Ignorance*, cit.

⁷¹ Di cui si vedano L. SKLAR, *Do Unborn Hypotheses Have Rights?*, in «Pacific Philosophical Quarterly», LXII, 1/1981, pp. 17-29; B.C. VAN FRAASSEN, *Laws and Symmetry*, Oxford University Press, Oxford 1989; K.P. STANFORD, *Exceeding Our Grasp*, cit.

⁷² B.C. VAN FRAASSEN, *Laws and Symmetry*, cit.

⁷³ K.P. STANFORD, *Exceeding Our Grasp*, cit.

ipotesi p per mezzo di un procedimento eliminativo, ovvero se si considerano diverse ipotesi, le si scartano tutte tranne p e si proclama p “vera”, si può essere legittimamente realisti circa p solo se si è in grado di dimostrare che si sono considerate tutte le possibili alternative teoriche a p , dunque non solo quelle effettivamente concepite, ma tutte quelle concepibili. Facendo leva sulla limitatezza epistemica umana e su un’analisi controfattuale della storia della scienza, Stanford mostra come non c’è modo di dimostrare che non si è esplorato in modo esaustivo lo spazio di tutte le possibili alternative teoriche a una data p , ma anzi che abbiamo ragioni di ritenere che noi esseri umani, come soggetti epistemici, spesso falliamo nell’individuare delle alternative possibili a una data p . Un esempio tipico della lettura controfattuale della storia della scienza condotta da Stanford è proprio il passaggio dalla teoria newtoniana a quella einsteiniana. La teoria einsteiniana è un’alternativa possibile a quella newtoniana. E le evidenze empiriche disponibili al tempo di Newton confermano allo stesso modo la teoria newtoniana e quella einsteiniana, quindi, se questa fosse stata disponibile agli scienziati newtoniani, le due teorie sarebbero state equivalenti, dato che le tecnologie allora disponibili non avrebbero consentito di verificare le predizioni difformi delle due teorie. Oggi riteniamo la teoria einsteiniana superiore alla teoria newtoniana, quindi, in una prospettiva realista, riteniamo la teoria einsteiniana più “vera” della teoria newtoniana. Eppure, per duecento anni gli scienziati non sono stati in grado di concepire la teoria einsteiniana e molti filosofi hanno assunto una prospettiva realista sulla teoria newtoniana proprio basandosi sul successo empirico di questa e sull’assenza di ipotesi alternative. Tali casi mostrano come non siamo in grado di esplorare in modo esaustivo lo spazio delle possibilità teoriche, per cui dovremmo astenerci dal concludere che una data teoria di successo è vera perché la si è selezionata tra diverse alternative. Altre alternative potrebbero esserci ancora ignote perché non siamo stati in grado di concepirle⁷⁴.

⁷⁴ *Ibidem.*

Concludendo, il punto che si è cercato di mettere in luce, analizzando il realismo efficace come un buon candidato alla difesa di una concezione non rivoluzionaria del futuro della scienza, è che gli argomenti miranti a sostenere un approccio realista a una data teoria T basati sull'appartenere di T a un sottoinsieme dello spazio delle teorie possibili T_{eff} i cui membri sembrano invarianti rispetto alle teorie più fondamentali che, sebbene ora non siano attingibili si suppone siano per queste rilevanti, per cui T dovrebbe essere considerata un' approssimazione della teoria finale, T_{finale} , sono argomenti cogenti se e solo se si è in grado di dimostrare che T_{finale} appartiene allo stesso insieme di teorie T_{eff} cui appartiene T . In assenza di tale dimostrazione, dall'invarianza delle teorie in T_{eff} rispetto alle presunte teorie più fondamentali che le implicano non segue che si debba assumere una postura realista in merito a T .

NÆSS, GOETHE, CALVINO.
PROSPETTIVE PER UN'ESTETICA
DELLA NATURA NON-RIDUZIONISTA

Valeria Maggiore

Abstract

The “Ecological Self” concept proposed by Arne Næss can be important to underline a discontinuity with the Galilean scientific tradition, promoting a more respectful attitude to the environment. It is an enlarged and relational identity which, metaphysically interpreting the principle of *Gestaltpsychologie* “the whole is more than the sum of the parts”, implies a radical rethinking of the human-environment relationship in a perspective that echoes the reflections of two illustrious writers: J.W. Goethe and I. Calvino. In the novel *Palomar*, Calvino highlights some limits of the analytical method, which is the ground of Galilean sciences; in addition, in his scientific writings, Goethe advances a conception of Nature that anticipates ecological reflections: for him, Nature is an all-embracing whole of which every single individual is part; however, every individual can reach its auto realization by recognizing itself as part of the whole. It is a process of decentralization of the self which, underlines Næss, gives voice not to man but to the experience of Nature: it is an oxymoronic expression which indicates both a complement of possession (it is an experience proper to Nature) and a genitive case (it is the experience by which every entity, from its point of view, experiences the whole of which it is a part). The challenge posed by Næss (which fits well with the reflections of Goethe and Calvino) is that our imagination is always anthropomorphic; for this reason, our natural experience can never be neutral: it is an aesthetic experience that we experience firsthand and requires the recovery of the qualitative sphere in our relationship with the environment.

Keywords: Environmental Aesthetics, Ecological Self, A. Næss, I. Calvino, J.W. Goethe

1. Considerazioni introduttive

«Un uomo si mette in marcia per raggiungere, passo a passo, la saggezza. Non è ancora arrivato»¹. Con tali parole Italo Calvino sintetizza la storia di Palomar, protagonista autobiografico del suo ultimo romanzo ed emblema dell'uomo che s'interroga filosoficamente sul mondo e sullo sguardo da adottare nella considerazione scientifica di quest'ultimo. Un problema, quello d'individuare una «“visione dell'insieme”, che include [...] la propria filosofia personale ed il mondo»², che costituisce il cuore delle argomentazioni proposte da Arne Næss³, filosofo norvegese e padre del movimento

¹ I. CALVINO, *Palomar*, Mondadori, Milano 1994, p. IX.

² C. DIEHM, *Here I Stand: An Interview with Arne Næss*, in «Environmental Philosophy», 2/2004, tr. it. di A. Faggion, “*Qui sto*”: un'intervista con Arne Næss, in, *Arne Næss*, a cura di F. Nasi, L. Valera, Quodlibet, Macerata 2023, p. 65.

³ Arne Næss (1913-2009) nasce ultimo di quattro figli alla periferia di Oslo, in una casa con un giardino che si confonde nella selva ed è proprio a questo luogo che deve i suoi primi ricordi dell'essere immerso nella natura; un rapporto quello con la dimensione naturale che, fin dall'infanzia assume un valore mitopoietico ed estremamente personale, in particolar modo con la montagna. Studia filosofia, matematica ed astronomia all'Università di Oslo, alla Sorbona di Parigi e all'Università di Vienna, città in cui frequenta il circolo filosofico che proprio dalla capitale austriaca prende il nome. Tornato in Norvegia, all'età di ventisette anni divenne il primo docente ordinario di filosofia all'Università di Oslo e vi rimase fino al 1954, influenzando inevitabilmente il modo in cui le tematiche filosofiche furono recepite nel paese scandinavo al punto che è possibile sostenere che «ad oggi il contesto filosofico in Norvegia è determinato dal pensiero di un filosofo originale e conosciuto a livello internazionale, [...] Arne Næss, capostipite del gruppo di Oslo. Se è corretto affermare che la filosofia norvegese ha avuto un periodo morto, è ugualmente esatto sostenere che in prima battuta, grazie ad Arne Næss, la filosofia norvegese si trova oggi nel bel mezzo di un periodo di vitalità e crescita» (J. HARTNACK, *Scandinavian philosophy*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol. 7, Macmillan, New York 1967, p. 301). Un rapporto quello fra Næss e la Norvegia che potremmo definire “bidirezionale”: fu la sua stessa terra natia, alla luce di un mutato contesto culturale internazionale, più attento al rispetto del mondo naturale, a divenire fonte di ispirazione e di

dell'Ecologia profonda, le cui teorie non hanno sinora suscitato in Italia un ampio dibattito, sebbene il suo campo d'interesse sia tanto vasto da spaziare dall'epistemologia all'etica, dall'analisi psicologica all'estetica, rintracciando proprio nella sistematicità del pensiero uno dei tratti peculiari del discorso filosofico, in grado di apprezzare la complessità e le qualità del mondo⁴.

Nella sua introduzione a *The Selected Works of Arne Næss* (una poderosa raccolta in dieci volumi che riunisce una selezione degli scritti di tale autore), intitolata *Arne Næss – A Wandering Wonderer: Bringing the Search for Wisdom Back to Life*, Harold Glasser sottolinea con un arguto gioco di parole che il filosofo norvegese è un *Wonderer*, una persona che prova meraviglia e stupore filosofico per riportare alla vita la ricerca della verità e che si propone di perseguire tale compito praticando l'“arte del camminare” (*wandering*) cioè, mettendo in atto un'esperienza che coinvolge integralmente il corpo e i sensi in un'ottica

formazione per il ripensamento del rapporto dell'essere umano con la natura.

⁴ «L'importanza dell'opera di Arne Dekke Eide Næss [...] forse non è stata ancora integralmente riconosciuta, in particolare all'interno degli ambienti accademici filosofici. Il nome di Næss appare, infatti, inscindibilmente legato all'ecologia, più che alla filosofia, nonostante agli abbia dedicato gran parte della sua ricerca a questioni che spaziano dall'epistemologia [...] alla metafisica, alla filosofia del linguaggio, alla psicologia e all'etica» (L. VALERA, *Il pensiero di Arne Næss*, in A. NÆSS, *Introduzione all'ecologia*, ETS, Pisa 2015, p. 8). In effetti Næss è noto in Italia per il suo attivismo ecologico e il suo nome è legato per lo più alla sua fama di noto alpinista. In ciò il pensiero italiano si mostra in contrapposizione con un crescente interesse dimostrato nei confronti di tale autore a livello mondiale. L'impatto del pensiero di Næss è difatti stato senz'altro dirompente in Norvegia, ma ha fatto sentire il proprio eco in tutto il globo: il filosofo scandinavo ha tenuto conferenze nelle più prestigiose università del mondo, è stato uno dei fondatori nel 1958 della prestigiosa rivista “Inquiry” e la raccolta di alcuni dei suoi scritti, intitolata *The Selected Works of Arne Næss*, consta di circa 3000 pagine ed è suddivisa in 10 volumi. Cfr. a tal proposito, *The Selected works of Arne Næss*, ed. by H. Glasser, A. Drengson, Springer, Dordrecht 2005.

immersiva⁵. Come sottolinea difatti il filosofo norvegese nell'incipit di *The World of Concrete Contents*

Nei dibattiti ambientali, esiste una tenace critica per la quale coloro che combattono per “salvare” un'entità naturale (un fiume, una foresta, un mare, un tipo di animale o di pianta, un paesaggio) esprimono principalmente sentimenti, gusti e avversioni soggettive. Si afferma che gli oggetti di tale critica sono la mancanza di un senso di oggettività e, in ultima battuta la mancanza di un adeguato riferimento alla realtà così com'è nei fatti e non solamente alla realtà per come viene percepita⁶.

Come tenteremo di mettere in luce nel corso della nostra argomentazione, l'attenzione nei confronti della sfera della sensibilità e, più in generale, della corporeità induce invece Næss a considerare la nostra esperienza della natura (anche quella scientifica) innanzitutto come un'esperienza *estetica*: secondo il filosofo si tratta difatti sempre di un'esperienza *spontanea* «di qualcosa di reale»⁷ che si vive in prima persona e che implica il recupero della dimensione qualitativa nel nostro rapporto con la natura, dimensione che, a parere dell'autore, risulta carente nella pratica scientifica attuale.

L'origine di tale carenza viene identificata, forse in maniera eccessivamente semplicistica e focalizzata perlopiù sulla mera pratica scientifica, nella tendenza a ridurre la natura a simboli e formule matematiche nel tentativo di fornire una descrizione “realistica” della natura, intendendo con tale termine una forma di conoscenza “obiettiva”. Come

⁵ Cfr. H. GLASSER, *Arne Næss – A Wandering Wonderer: Bringing the Search for Wisdom Back to Life*, in *The Selected works of Arne Næss*, cit., vol. I, p. xvii.

⁶ A. NÆSS, *The World of Concrete Contents, The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss*, ed. by A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley, 2010; tr. it. di L. Valera, *Il mondo dei contenuti concreti*, in ID., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 55.

⁷ A. NÆSS, *Author's Preface on My Papers and Selections*, in *The Selected works of Arne Næss*, cit., vol. VIII; tr. it. di A. D'Attoli, *Prefazione a SWAN VIII – X*, in *Arne Næss*, cit., p. 61

difatti scrive Næss nell'incipit di *Ecology, Community and Lifestyle*, alla domanda “quale disciplina ci fornisce un’immagine del reale “aderente alle cose”, «la risposta dominante sarebbe con ogni probabilità che sono proprio le scienze naturali matematiche a fornire una descrizione approssimativamente corretta dell’ambiente in quanto tale»⁸, poiché solo le scienze fondate sulla matematica (di cui Galileo e Newton sono espressamente indicati da Næss come le personalità simbolo)⁹ possono fornirci una descrizione *oggettiva* della natura fisica, offrendo presupposti interpretativi universali e comuni a tutte le culture. Una descrizione che talvolta trasforma il *mondo dell’esperienza* nel *mondo dell’esperimento*¹⁰. Tale sentire comune viene però messo in crisi dal filosofo norvegese, il quale sottolinea che l’avvicinamento “alla verità in natura” può realmente aver luogo solo ricercando una relazione estetica e non intellettuale col mondo, solo dando origine a una nuova epistemologia e affermando che «la nostra esperienza spontanea, ricca e apparentemente contraddittoria della natura costituisce qualcosa di più di impressioni soggettive. Queste ultime costituiscono i *contenuti concreti* del nostro mondo»¹¹.

⁸ ID., *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 48.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ L. VALERA, *From “spontaneous experience” to the Cosmos: Arne Naess’s Phenomenology*, in «Problemos», n. XCIII, 2018, p. 144.

¹¹ Ivi, p. 35 (corsivo nostro). Cfr. anche L. VALERA, *From “spontaneous experience” to the Cosmos: Arne Naess’s Phenomenology*, cit., p. 143 in cui l’autore sottolinea che «l’obiettivo della critica di Næss è il contenuto informativo delle teorie scientifiche, non la qualità di tale contenuto. Di conseguenza, rappresenta una visione originale del problema della validità delle teorie scientifiche, in quanto l’affermazione di Næss è che, da un lato, le teorie scientifiche possono essere vere o false e sono genuinamente indipendenti dall’osservatore, e, dall’altro, sono anche incapaci di cogliere il contenuto concreto dell’esperienza soggettiva. L’obiettivo scientifico, infatti, è trovare le strutture “pure” della natura», poiché come Næss ha indicato in *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, cit. p. 50 e come l’autore dell’articolo riporta «la fisica fornisce alcuni punti di

Scopo della presente argomentazione non sarà pertanto comprendere il modo in cui Næss perviene alla costruzione del suo pensiero (denominato emblematicamente *Ecosofia T* dall'iniziale del monte su cui formulò le sue più importanti teorie)¹², né tratteggiare i caratteri fondamentali del movimento della *Deep Ecology* di cui si fece promotore

riferimento comuni, ad esempio le coordinate temporali e spaziali, i gradi di longitudine e di latitudine. Ma, cosa abbastanza caratteristica, questi non si trovano da nessuna parte [...]. La struttura appartiene alla realtà, ma non è la realtà».

¹² Cfr. A. NÆSS, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, tr. it. di E. Recchia, RED, Como 1994, pp. 41-42: «la parola “ecosofia” è composta dal prefisso eco-, presente in economia ed ecologia, e dal suffisso -sofia, presente in filosofia. Nella parola “filosofia”, -sofia indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose (*insight or wisdom*) [...]. La sofia non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da -logos [...], ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre azioni. [...] Etimologicamente, la parola “ecosofia” è composta dai termini greci *oikos* e *sophia* (casa e saggezza). Come per “ecologia”, eco- ha un significato che travalica quello immediato di casa, famiglia e comunità. La traduzione più adeguata sarebbe “casa Terra”. Pertanto, una ecosofia non è altro che una visione (o sistema) filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita nell'ecosfera». Ricordiamo, inoltre, che Næss era un grande estimatore della montagna e alla fine del 1938 costruì una piccola baita ai piedi delle imponenti rupi del Monte Hallingskarvet chiamata *Tvergastein* (in norvegese “pietre incrociate”), un rifugio isolato che si poteva raggiungere in tre ore a piedi dalla stazione ferroviaria del paesino più vicino. È qui che il filosofo ha composto la maggior parte dei suoi scritti più originali ed è proprio questo luogo che più di ogni altro il filosofo ha considerato come “casa”. Pertanto, la “T” presente nella dizione *Ecosophy T* sta proprio per *Tvergastein*, al punto che siamo portati ad affermare che un simile pensiero sarebbe potuto nascere solo in quella baita, «solo in quei luoghi, nei quali l'impresa umana si fonde perfettamente con il paesaggio, e la natura viene percepita in tutta la sua maestosità dirompente. L'idea che la natura sia costantemente presente all'umano – in tutte le sue forme più o meno visibili o latenti – ha accompagnato costantemente la vita di Næss, caratterizzando tuttavia in maniera più evidente la sua ultima fase speculativa» (L. VALERA, *Il pensiero di Arne Næss*, cit., p. 11). Sull'importanza di questo luogo per la formulazione delle teorie di Næss cfr. anche A. NÆSS., *Esempio di un luogo: Tvergastein*, in ID., *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*, Piano B edizioni, Prato 2021, pp. 29-66.

o chiarire perché quest'ultimo si distingue a suo parere da quello della cosiddetta *Shallow Ecology*¹³. Ci proponiamo invece di sottolineare

¹³ La contrapposizione fra un approccio “superficiale” e uno “profondo” all'ecologia è la distinzione che ha reso il nostro autore di riferimento noto nell'ambito dei movimenti di attivismo ecologico mondiale e che, certamente, rappresenta uno degli aspetti centrali della sua riflessione. Essa introduce una distinzione fra due modi d'interpretare il rapporto uomo-natura che trova la sua prima formulazione in A. NÆSS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry», XVI, 1973, pp. 95-100 (tr. it. *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. Tallacchini, Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 143-149). Si tratta di un vero e proprio manifesto del suo pensiero, distinguendo l'atteggiamento metodico del nuovo modo di fare ecologia da lui proposto (*Deep Ecology*) dal paradigma della cosiddetta “ecologia superficiale” (*Shallow Ecology*) e delineando per la prima volta in maniera chiara i fondamenti della sua “visione totale” (*Total View*). La *Shallow Ecology* è caratterizzata da un atteggiamento di tutela paternalistica della natura, concependo quest'ultima come una risorsa per l'uomo. Næss utilizza l'aggettivo “superficiale” non in senso denigratorio, ma per indicare che tale atteggiamento non mette in discussione alle fondamenta il rapporto fra l'uomo e la natura che possiamo definire tradizionale nella cultura occidentale: l'idea che l'essere umano sia il fine della creazione e che, essendo dotato di ragione, è suo compito scoprire le leggi e i meccanismi naturali per utilizzarli a proprio vantaggio, domare la natura o, eventualmente, salvarla. È questa la concezione che viene normalmente evocata nell'opinione pubblica quando si parla di “azione ecologista” e sulla quale si basano le attuali *politiche green*: l'azione ecologica, in tale prospettiva, coincide con la protezione ambientale e si esplica in pratiche senz'altro utili per preservare l'ecosistema terrestre, ammirevoli e necessarie (come l'uso di fonti energetiche pulite, il riciclo dei materiali, ecc.), ma che sono “superficiali” perché, non mirando a mettere in crisi il nocciolo del problema, si accontentano di ottenere solo risultati transitori, limitandosi a operare un semplice spostamento nel tempo dei problemi. Næss si propone invece di «ridisegnare la cornice complessiva del rapporto uomo-natura, e imparare a vedere questo rapporto in un'ottica unitaria e non più dualistica» (S. IOVINO, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Carocci Editore, Roma, 2004, p. 91), proponendo un modello orizzontale della vita basato sul tramonto dell'imperialismo umano e aperto alla considerazione di una responsabilità verso i soggetti non umani. Scrive difatti Næss in *Spinoza e*

l'originalità del concetto di *Sé ecologico* promosso dall'autore, un'*identità allargata* che si rivela di grande interesse per pensare una discontinuità rispetto alla tradizione scientifica in materia ambientale e per promuovere un approccio all'indagine naturalistica più rispettoso nei confronti del mondo naturale e dell'*esperienza spontanea* che facciamo di esso. Tale concetto può difatti costituire il fondamento per una narrazione della natura alternativa a quella proposta dal metodo galileiano e messa già in crisi, come tenteremo d'indicare, da due illustri nomi del panorama letterario, distanti fra loro per epoca storica, ambiente culturale e interessi intellettuali: Johann Wolfgang von Goethe¹⁴ e Italo Calvino.

l'ecologia, in ID., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 127: «gli stati industriali adottano politiche che in parte limitano l'inquinamento e conservano le risorse non rinnovabili. Esiste anche una scarsa ricognizione della sovrappopolazione, nel senso di un consumo pro-capite troppo elevato. In breve, nello stato industriale esiste un movimento superficiale in favore della protezione dell'ambiente o, meglio, degli ecosistemi. Ma esiste anche un movimento più profondo, internazionale, che tenta di modificare i comportamenti verso la natura e l'intera concezione delle relazioni della cultura alla natura. Esso ha profonde implicazioni sociali e politiche. [...] All'interno del Movimento dell'ecologia profonda non vengono trascurate le questioni dell'inquinamento, dello sfruttamento delle risorse e della sovrappopolazione ma sono integrate in una cornice di riferimento molto più comprensiva».

¹⁴ Molte delle informazioni circa la vita di J.W. Goethe possono essere tratte dall'opera autobiografica *Della mia vita. Poesia e verità*, tr. it. di L. Balbiani, Bompiani, Milano 2020. Goethe nasce nella città di Frankfurt am Main il 28 agosto 1749, primogenito di Johann Caspar, giurista e consigliere imperiale, uomo di grande cultura, appassionato di lettere e del mondo classico, e di Katharina Elisabeth Textor, seguace del pietismo. Il poeta riceve la sua prima educazione in casa, secondo l'uso dell'epoca, manifestando fin dalla giovinezza un certo interesse per la scrittura, la ricerca scientifica e lo studio dei fenomeni naturali. Nonostante il suo crescente interesse per le lettere, nel 1765 si reca a Lipsia per studiare diritto, assecondando la volontà paterna, città dalla quale farà però ritorno tre anni dopo, gravemente malato e senza aver conseguito la laurea. Proprio nel periodo di convalescenza viene introdotto alla lettura dei mistici tedeschi e delle opere alchimistiche e cabalistiche da Susanna Katharina von Klettenberg, un'amica di famiglia.

Intrecciare il pensiero ecosofico di Næss con l'esperienza letteraria di questi due autori, potrebbe sembrare un accostamento casuale e forzato, tanto per la scelta specifica degli autori confrontati, quanto per la volontà stessa di rivolgere la nostra attenzione al panorama letterario nel tentativo di cogliere i nodi di fondo della riflessione filosofica del nostro autore di riferimento. Se l'accostamento fra Calvino e Næss, motivato da un comune interesse per le tematiche ecologiche¹⁵, è già

Da tali studi trarrà l'idea di una natura piena e continua, concezione che sta a fondamento delle sue tesi scientifiche, la scienza della forma di cui è il principale promotore. Nel 1770 si reca a Strasburgo per completare i suoi studi giuridici e nella città alsaziana fa amicizia con J.G. Herder (filosofo che lo avvicina alla lettura di I. Kant e di W. Shakespeare) e comincia ad accostarsi al movimento letterario dello *Sturm und Drang*. Terminati gli studi nel 1771, praticò la professione solo per quattro anni (prima a Frankfurt, poi a Wetzlar), per poi dedicarsi dal 1775 ad incarichi politici al seguito del duca di Weimar, incarichi che gli permisero di occuparsi dei suoi studi naturalistici, istituendo nella cittadina un orto botanico, e di coltivare ampiamente alla sua passione letteraria. Qui conosce inoltre il teologo svizzero e appassionato di fisiognomica Johann Caspar Lavater – le cui teorie influirono non poco sulla nascita del pensiero *morfologico* – e Charlotte von Stein che divenne una fra le sue più intime confidenti. Nel 1786 Goethe, all'età di 37 anni, intraprese il suo primo viaggio in Italia, decisivo per la delinea-zione delle teorie che lo porteranno nel 1790 alla redazione dell'opera *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*.

¹⁵ Com'è noto, l'attenzione di Calvino per le tematiche ecologiche – al centro di molte delle sue opere (dalla raccolta di novelle *Marcovaldo* del 1963 (I. CALVINO, *Marcovaldo ovvero Le stagioni in città*, in ID., *Romanzi e Racconti*, vol. I, a cura di M. Barenghi, B. Falchetto, Mondadori, Milano 1991, pp. 1065-1182)¹⁵, ai racconti brevi *La formica argentina* (ID., *La formica argentina*, in ID., *Romanzi e Racconti*, vol. I, cit., pp. 445-482), *La nuvola di smog* (ID., *La nuvola di smog*, in ID., *Romanzi e Racconti*, vol. I, cit., pp. 891-952) e *La speculazione edilizia* (ID., *La speculazione edilizia*, in ID., *Romanzi e Racconti*, vol. I, cit., pp. 779-890) – non si fonda su interessi superficiali, ma deve essere ascritta all'educazione ricevuta dall'autore all'interno di una vera e propria “comunità scientifica familiare” che lo scrittore stesso descrive in un passo delle sue riflessioni autobiografiche la “comunità scientifica familiare”. Scrive Calvino: «sono figlio di scienziati: mio padre era un agronomo, mia madre una botanica; entrambi professori universi-

stato portato avanti da David Rothenberg – confidente e collaboratore di Arne Næss all'Università di Oslo – in un interessante articolo intitolato *No World but in Things: The Poetry of Naess's Concrete Contents*¹⁶, a parere di chi scrive il rapporto teorico fra il filosofo norvegese e il noto poeta tedesco non ha invece ancora trovato ampio spazio in letteratura: ciò è da ascrivere indubbiamente alla scarsa presenza di riferimenti diretti a tale autore nelle opere di Næss (nel corpus delle sue opere, Goethe è difatti citato esplicitamente solo una decina di volte); tuttavia, nel testo *Spinoza and the Deep Ecology Movement* il poeta tedesco è definito come «il più grande luminare»¹⁷ tra tutti i dichiarati spinozisti, un pensatore da indagare proprio in virtù del suo legame

tari. Tra i miei familiari solo gli studi scientifici erano in onore; un mio zio materno era un chimico, professore universitario, sposato a una chimica [...]; mio fratello è un geologo, professore universitario. Io sono la pecora nera, l'unico letterato della famiglia» (ID., *Ritratto su misura*, in ID., *Eremita a Parigi. Pagine autobiografiche*, Mondadori, Milano 1994, p. 18); o ancora nell'intervista *Se lo scrittore sapesse che la scienza è anche fantasia* a E. Ferrero: «i miei erano botanici, sapevano immediatamente riconoscere una pianta tra cento altre e chiamarla con il suo nome latino. Mio padre era un cacciatore formidabile, gli bastava un fischio per capire di che uccello si trattava. Io mi sentivo come schiacciato da questa capacità classificatoria e nomenclatoria. Forse sono diventato scrittore per fuggire dalla scienza... Poi ci sono tornato, naturalmente, come in un percorso circolare» (in «Tuttolibri», X, 390, 21 gennaio 1984, p. 1). Figlio, fratello e nipote di scienziati, il dato scientifico acquista nelle sue opere una la funzione narrativa di aprire nuovi spazi all'immaginazione, interrogandosi su temi di ordine etico, politico e ambientale, nella consapevolezza che sia possibile raccontare le sfumature dell'animo umano solo se si comprende qual è il posto dell'uomo nel cosmo, il ruolo che quest'ultimo assolve nel gioco della natura e il modo in cui si rapporta ad essa. Cfr. M. BUCCIANINI, *Italo Calvino e la scienza: gli alfabeti del mondo*, Donzelli, Roma 2007.

¹⁶ Cfr. D. ROTHENBERG, *No World but in Things: The Poetry of Naess's Concrete Contents*, in «Inquiry», n. XXXIX, pp. 255-272.

¹⁷ A. NÆSS, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, in *The Ecology of Wisdom*, cit.; tr. it. di L. Valera, *Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda*, in ID., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 139.

con la riflessione di Baruch Spinoza, dichiarata fonte d'ispirazione del pensiero naessiano¹⁸.

Più in generale, però, il riferimento all'esperienza letteraria di tali autori – che, come si cercherà di mostrare nel corso della presente argomentazione, è in realtà già un'esperienza filosofica in senso pieno – può rivelarsi un buon “trampolino di lancio” per rivalutare il ruolo dell'*esperienza spontanea* nella nostra conoscenza del mondo perché essa è talmente ricca e profonda da non poter essere descritta con precisione facendo appello al linguaggio quotidiano: come sottolinea difatti Naess, «il modo in cui esprimiamo i nostri sentimenti a parole è guidato dalle convenzioni e non ci rende facilmente consapevoli di come vengono provati i sentimenti»¹⁹; allo stesso tempo, però, come sottolineato in *Creativity and Gestalt Thinking*, «poeti, romanzieri e artisti di vario genere usano brillantemente le parole per esprimere aspetti delle loro esperienze spontanee»²⁰, esperienze *gestaltiche* in cui la componente sensoriale/emotiva gioca un ruolo centrale, mettendo

¹⁸ Naess stesso ci dà delle informazioni relative alla sua interpretazione del pensiero di Spinoza, autore che cominciò a leggere fin da quando aveva diciassette anni, «avendo ricevuto in regalo una copia dell'*Etica* in latino da un giudice della Corte Suprema norvegese, durante un'escursione alpinistica» (L. VALERA, *Il pensiero di Arne Naess*, in A. NAESS, *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 13). Il norvegese dà una rilettura particolarmente interessante del pensiero di tale autore, convinto, come egli stesso afferma nel testo *Spinoza e l'ecologia*, che «nessun altro grande filosofo ha tanto da offrire, sulla via della chiarificazione e dell'articolazione dei comportamenti ecologici essenziali, quanto Baruch Spinoza» (A. NAESS, *Spinoza e la filosofia*, cit., p. 135); per questo, continua il pensatore-alpinista, «Spinoza potrebbe essere un importante fonte di ispirazione in questa ricerca» (ivi, p. 128). Per un'analisi più approfondita del rapporto tra Naess e Spinoza rimandiamo E. DE JONGE, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Routledge, London-New York 2004.

¹⁹ Cfr. A. NÆSS, P. HAUKELAND, *Life's Philosophy. Reason & Feeling in a Deeper World*, University of Georgia Press, Athens 2002, p. 8.

²⁰ A. NÆSS, *Creativity and Gestalt Thinking*, in *The Ecology of Wisdom*, cit.; tr. it. di M. Pascucci, *Creatività e pensiero gestaltico*, in *Arne Naess*, cit., p. 46.

in discussione la tradizionale relazione dicotomica fra soggetto e oggetto²¹.

Come sottolinea Rothenberg, abbiamo quindi a che fare con «un filosofo che ha un rapporto di amore-odio con la precisione, un sospetto nei confronti della retorica e un profondo rispetto per la poesia. Forse non per il linguaggio poetico, ma per l'azione poetica»²² che tenta di restituire all'esperienza la profondità che merita esaltando la capacità umana di esperire direttamente le qualità della natura. E se, come Naess stesso afferma, «c'è un certo tipo di filosofeggiare poetico [...] che detesto», è però innegabile che «i suoi esempi più belli (come quello di Kant sul sublime: “rocce ardite e sporgenti, vulcani, ecc.”) provengono dalla poesia, dal linguaggio espressivo e dalla metafora. Ritengo», continua Rothenberg, «che la visione di un mondo di contenuti concreti possa essere rafforzata al meglio dal riferimento alla letteratura, all'arte, alla musica e alla poetica che può attraversare tutti questi ambiti»²³.

2. Palomar e il paradigma sperimentale galileiano

Nell'avviare un confronto fra Naess e l'universo poetico, Rothenberg prende le mosse dal confronto con un breve testo pubblicato da Calvino nel 1971, intitolato *Dall'opaco*²⁴, che, a suo parere, «rappresenta la fenomenologia in azione come esperimento di metafora, ponendo l'osservatore umano ai margini dell'esperienza, in bilico tra una

²¹ Cfr. D. ROTHENBERG, *No World but in Things: The Poetry of Naess's Concrete Contents*, in «Inquiry», n. 39, p. 255: «la *deep ecology* in quanto riflessione filosofica costituisce il tentativo di articolare una nuova relazione tra l'umanità e la natura, una relazione che non accetta le divisioni familiari tra il soggettivo e l'oggettivo, o tra il naturale e l'umano».

²² ID., *It is painful to think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993, p. 190.

²³ Cfr. D. ROTHENBERG, *No World but in Things*, cit., p. 261.

²⁴ I. CALVINO, *Dall'opaco*, in ID., *La Strada di San Giovanni*, Mondadori, Milano 2009, pp. 97-110.

montagna di memoria precipitosa e una profonda scogliera di possibilità sconosciute»²⁵. Indubbiamente il riferimento alla fenomenologia – o, meglio, a una peculiarissima interpretazione del presupposto fenomenologico secondo il quale il termine “fenomeno” non designa tanto il modo delle cose di *manifestarsi al soggetto* quanto *le cose stesse* per come si danno nei fenomeni – rappresenta un *trait d’union* fra i due autori.

Sebbene il riferimento al metodo fenomenologico da parte di Næss sia poco esplicito e talvolta addirittura apparentemente rigettato²⁶, come sottolinea Diehm, è innegabile l’influenza heideggeriana nella strutturazione del concetto næssiano di *essere nel mondo*, quel sentire che radicalizza il concetto heideggeriano di *esserci* e si traduce in

²⁵ *Ibid.* Tale testo può essere definito come un *unicum* nella produzione calviniana che lo studioso M. Barenghi ha definito come «un’assorta prosa descrittiva, fra lirica e analitica» (M. BARENGHI, *Le linee e i margini*, il Mulino, Bologna 2007, p. 99).

²⁶ Cfr. ad esempio quanto Næss risponde al suo interlocutore, Christian Diehm, a proposito di una domanda circa l’utilità della fenomenologia per articolare una coscienza “non utilitaristica” della natura: «anche quello non credo che aiuterebbe. Va bene, sei un fenomenologo. Quello potrebbe aiutare, oppure no, perché lì ci sono così tanti concetti che è difficile concentrarsi sulle cose di cui stiamo parlando; si verbalizza troppo e si rendono le cose troppo intricate. C’è una complessità tremenda nella fenomenologia filosofica. [...] se usi le parole per descrivere esperienze in natura, a patto che tu sia profondamente coinvolto in quelle esperienze, allora quelle parole dovrebbero essere molto semplici» (C. DIEHM, “*Qui sto*”: *un’intervista con Arne Ness*, cit., p. 70). Sul rapporto fra Næss e il pensiero husserliano e heideggeriano Cfr. a titolo di esempio: C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*, SUNY, 2003; C. DIEHM, *Deep Ecology and Phenomenology*, in «Environmental Philosophy», 2/2004, pp. 20-27; L. VALERA, *From “spontaneous experience” to the Cosmos: Arne Naess’s Phenomenology*, cit.; M.E. ZIMMERMANN, *Rethinking the Heidegger-deep Ecology Relationship*, in «Environmental Philosophy», XV, 3/1993, pp. 195-224. Cfr. anche P. AMOROSO, *Prospettive ecologiche nell’opera di Merleau-Ponty*, in «Discipline Filosofiche», XXIV, 2/2014, testo utile per evidenziare alcune possibili vicinanze fra il pensiero di Næss e quello di Merleau-Ponty.

un'identificazione profonda con ciò che solo apparentemente è altro da me e che ha evidenti ripercussioni quindi sul piano ontologico. Come scrive Næss:

quello che intendo è che non c'è una situazione di “esserci” nella quale in un qualche modo sono fondamentalmente diverso dal fiore. “Io-questo”, ciò che esiste è una combinazione. [...] Solitamente è qualcosa che viene considerato solo come una fantasia, ma c'è un livello di esistenza in cui non provi quella sensazione che distingue ciò che sei da ciò che è. Quando sono con quei fiori e mi concentro veramente, trovo che esiste un'unità *esistente* – un'unità che non trovo solo nel sentire ma anche nell'*esistere*. Quest'unità è ciò che chiamerei “Io” e il “fiore”, anche se questi termini sono sbagliati per descrivere la situazione²⁷.

Per esemplificare il «processo che dalla natura porta alla scrittura, con al centro un punto di vista responsabile del processo cognitivo»²⁸, abbiamo scelto di riportare l'incipit dello scritto di Calvino, in cui l'esperienza sensoriale (e autobiografica) dell'autore trova un particolarissimo contrappunto nella pratica di *testualizzazione* di tale esperienza.

Se allora mi avessero domandato che forma ha il mondo avrei detto che è in pendenza, con dislivelli irregolari, con sporgenze e rientranze, per cui mi trovo sempre in qualche modo come su un balcone, affacciato a una balaustra, e vedo ciò che il mondo contiene disporsi alla destra e alla sinistra a diverse distanze, su altri balconi o palchi di teatro soprastanti o sottostanti, d'un teatro il cui proscenio s'apre sul vuoto, sulla striscia di mare alta contro il cielo attraversato dai venti e dalle nuvole e così anche adesso se mi chiedono che forma ha il mondo, se chiedono al me stesso che abita all'interno di me e conserva la prima impronta delle cose, devo rispondere che il mondo è disposto su tanti balconi che irregolarmente s'affacciano

²⁷ A. NÆSS, *Il mondo dei contenuti concreti*, cit., p. 55.

²⁸ A. CHIAPPORI, “Il luogo geometrico dell'io”. *Autenticità, enunciazione e spazialità in Dall'opaco di Italo Calvino*, in *Dire la natura. ambiente e significazione*, a cura di G. Ferraro, Aracne, Roma 2015, p. 384.

su un unico grande balcone che s'apre sul vuoto dell'aria, sul davanzale che è la breve striscia del mare contro il grandissimo cielo, e a quel parapetto ancora s'affaccia il vero me stesso all'interno di me, all'interno del presunto abitante di forme del mondo più complesse o più semplici ma tutte derivate da questa, molto più complesse e nello stesso tempo molto più semplici in quanto tutte contenute o deducibili da quei primi strapiombi e declivi, da quel mondo di linee spezzate ed oblique tra cui l'orizzonte è l'unica retta continua²⁹.

Come Rothenberg opportunamente evidenzia, ciò che accomuna Næss con Calvino e che è qui sottolineato dalla scelta di redigere un testo descrittivo, è quindi soprattutto la peculiare relazione d'*identificazione* che lega tali autori a un determinato luogo di cui si sentono parte: la Riviera ligure, fonte d'ispirazione per il passo di Calvino qui riportato, e le montagne norvegesi (in particolare il monte Hallingskarvet) che nelle opere di Næss acquistano un valore mitopoietico³⁰. Una relazione di coappartenenza e "immedesimazione geografica" che lo scrittore italiano evidenzia anche da un punto di vista stilistico, creando un isomorfismo fra il paesaggio *contemplato* – percepito come irto, fatto di sporgenze e rientranze, ma che non si può però fare a meno di contemplare con uno sguardo che ininterrottamente si sposta di casa in casa, di roccia in roccia, ecc. – e il paesaggio *raccontato* con uno stile scrittoria altrettanto "spezzato" ma con blocchi testuali privi di interpunzioni. Una descrizione che, allo stesso tempo, esemplifica con toni poetici la prospettiva gestaltica che regge l'intera argomentazione næssiana: «noi siamo entità gestaltiche che fanno esperienza di

²⁹ I. CALVINO, *Dall'opaco*, cit. p. 97.

³⁰ Tale legame è testimoniato da numerosi rimandi nei testi chiave del filosofo ed è rimarcato, soprattutto, dal titolo di un volume del 1995: *Hallingskarvet: How to Have a Long Life with an Old Father*. «Il titolo principale», afferma Næss, «è il nome di una grande montagna norvegese; il sottotitolo si riferisce alla mia relazione personale con la montagna come fosse un padre saggio e generoso» (A. NÆSS, *Prefazione a SWAN VIII – X*, cit., p. 61).

insiemi (gestalt) piuttosto che di particolari»³¹, siamo, direbbe Calvino, il «presunto abitante di forme del mondo più complesse o più semplici»³².

Al fine di fornire una solida introduzione al modo peculiare in cui tale modalità d'identificazione trova spazio nella riflessione di Calvino, ci è parso significativo rivolgere la nostra attenzione, all'interno del vasto *corpus* dell'autore, proprio al testo citato in incipit al presente articolo, *Palomar* del 1983, in cui l'autore si confronta con una pratica descrittiva che, rigettando per principio la coappartenenza uomo-natura, si palesa di tutt'altra natura da quella che contraddistingue il testo del 1971. «La conoscenza del prossimo ha questo di speciale: passa necessariamente attraverso la conoscenza di sé stesso; ed è proprio questo che manca a Palomar»³³: con tali parole Calvino sintetizza, infatti, lo spirito della sua indagine letteraria ed enuclea allo stesso tempo la principale difficoltà conoscitiva cui va incontro il Signor Palomar, protagonista del romanzo. Già il nome del protagonista "Palomar" si rivela programmatico degli interessi scientifici dell'autore: nella *Prefazione* Calvino difatti confessa di essersi ispirato all'osservatorio astronomico californiano di Mount Palomar, sede del potentissimo telescopio Hale, perché Palomar è l'uomo ridotto a puro "sguardo sul mondo"³⁴, l'uomo che fa della "descrizione" asettica e "ingenuamente oggettiva"

³¹ C. DIEHM, *"Qui sto": un'intervista con Arne Ness*, cit., p. 74.

³² I. CALVINO, *Dall'opaco*, cit. p. 97.

³³ ID., *Palomar*, cit., p. 105.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 84. Cfr. anche l'intervista di L. Tornabuoni, *L'occhio e il silenzio*, in "La Stampa", 25 novembre 1983, p. 3 in cui leggiamo: «il nome Palomar mi piaceva per il simbolo e anche per il suono. [...] la prima associazione di parole che fa venire in mente è il palombaro: il personaggio è come un palombaro che s'immerge nella superficie». E ancora: «Mount Palomar è il nome di un osservatorio astronomico, dove c'è uno dei più grandi telescopi del mondo. E questo personaggio guarda soprattutto le cose più vicine. Si può dire che è un personaggio che guarda le cose vicine come fossero lontanissime, e le cose lontane come fossero vicine» (intervista di C. Cavaglià a Italo Calvino per il Tg2, novembre 1983).

del reale – identificata anche da Næss come il *vulnus* della sua interpretazione della scienza galileiana – la ragion d’essere della propria esistenza³⁵ per scrivere, come afferma nelle *Lezioni americane*, un «diario su problemi di conoscenza minimali, vie per stabilire relazioni col mondo»³⁶. Il primo capitolo del romanzo, intitolato *Lettura di un’onda*, costituisce un esempio rappresentativo di tale metodo. In un giorno di vacanza

il signor Palomar è in piedi sulla riva e guarda un’onda. Non che egli sia assorto nella contemplazione delle onde. Non è assorto, perché sa bene quello che fa: vuole guardare un’onda e la guarda. Non sta contemplando, perché per la contemplazione ci vuole un temperamento adatto [...]. Infine, non sono “le onde” che lui intende guardare, ma un’onda singola e basta: volendo evitare le sensazioni vaghe, egli si prefigge per ogni suo atto un oggetto limitato e preciso³⁷.

Per il protagonista guardare il mare non è un’esperienza di riconoscimento emotiva o sentimentale, ma un momento di riflessione razionale su un oggetto di ricerca che deve essere analizzato prendendo le distanze tanto da moti soggettivi, quanto dal contesto in cui il flutto marino nasce e cresce. Tanto per Palomar quanto per Galileo, infatti, l’esperienza sensoriale non è di per sé “irreale” o “erronea”, ma deve essere controllata e limitata nel fare scientifico: l’osservazione è un esperire sensibile poiché si fonda sulla visione, ma è anche allo stesso tempo un esercizio selettivo, dal momento che nel fare scienza la nostra attenzione è rivolta solo all’acquisizione di dati esperienziali misurabili. Il nostro “uomo-sguardo” è convinto «che le cose da guardare sono solo alcune e non altre, e lui deve andarsele a cercare; per far questo deve affrontare ogni volta problemi di scelte, esclusioni e gerarchie

³⁵ Ivi, p. V.

³⁶ ID., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano 2012, p. 57.

³⁷ ID., *Palomar*, cit., p. 5.

di preferenze»³⁸ che gli consentano di comprendere quali aspetti del reale assumono valore per lo scienziato; questi ultimi sono soltanto, a suo parere, i caratteri suscettibili di essere tradotti in termini matematici e analizzabili in maniera ripetibile e generalizzabile. Il suo modo di procedere è, in questa prima fase, lo stesso del ritrattista raffigurato da Albrecht Dürer nella xilografia intitolata *Il disegnatore della donna coricata* (1525): adoperare una griglia metodologica che “inquadri” il fenomeno e ne faciliti lo studio, “limitandone” le letture possibili e semplificando il lavoro dello scienziato³⁹.



Figura 1. A. Dürer, *Il disegnatore della donna coricata*, 1525.

³⁸ Ivi, pp. 100-101.

³⁹ Cfr. ivi, p. 7 in cui Calvino scrive: «il signor Palomar ora cerca di limitare il suo campo d’osservazione; se egli tiene presente un quadro diciamo di dieci metri di riva per dieci metri di mare, può completare un inventario di tutti i movimenti d’onde che vi si ripetono con varia frequenza entro un intervallo di tempo». Non a caso proprio tale immagine era stata scelta da Calvino stesso per la copertina dall’edizione Einaudi del 1983. Nell’intervista di F. Ramondino, *Il mondo incantato del signor «Palomar»*, in “Il Mattino”, 8 gennaio 1984, p. 3 leggiamo: «effettivamente è una figura che ho scelto io, l’avevo indicata all’editore dicendo: “Cercate qualcosa di questo tipo”. Invece è piaciuta tanto che è stata subito adottata. [...] Quello in cui più mi riconosco è nella parte destra della figura, cioè lo sguardo e la quadrettatura».

Il metodo, avverte Calvino nel capitolo *Il modello dei modelli*, è d'altronde l'ossessione di Palomar:

nella vita del signor Palomar c'è stata un'epoca in cui la sua regola era questa: primo, costruire nella sua mente un modello, il più perfetto, logico, geometrico possibile; secondo, verificare se il modello s'adatti ai casi pratici osservabili nell'esperienza; terzo, apportare le correzioni necessarie perché modello e realtà coincidano. Questo procedimento, elaborato dai fisici e dagli astronomi che indagano sulla struttura della materia e dell'universo, pareva a Palomar il solo che gli permettesse d'affrontare i più aggrovigliati problemi⁴⁰.

Osservando l'onda, Palomar s'illude di aver portato a termine l'operazione che si era prefissato; tuttavia, egli stesso è costretto ad ammettere che «isolare un'onda separandola dall'onda che immediatamente la segue [...] è molto difficile; così come separarla dall'onda che la precede [...]. Se poi si considera ogni ondata nel senso dell'ampiezza [...] è difficile stabilire fin dove il fronte che s'avanza s'estende continuo e dove si separa e segmenta in onde a sé stanti»⁴¹. Il protagonista conclude quindi con rammarico che non si può osservare un'onda senza tener conto degli aspetti che concorrono a darle forma e che da essa, per converso, traggono origine. Al termine del romanzo dovrà pertanto constatare che con la complessa e sistemica realtà naturale il modello teorico su cui aveva riposto totale fiducia non sembra reggere per

⁴⁰ Ivi, p. 96. Cfr. anche quanto Calvino sostiene in H. HARTH, B. KROEBER, U. WYSS, *Die Welt ist nicht lesbar, aber wir müssen gleichwohl versuchen, sie zu entziffern. Ein Gespräch mit IC*, in "Zibaldone", n. 1, aprile 1986, pp. 5-17: «un'altra parola che uso spesso (non so se anche in Palomar) è "geometria". E certamente il bisogno di geometria, di semplificazione, di ordine mentale è sempre stato un grande stimolo per la conoscenza. Ma non bisogna farsene un mito, direi, come non bisogna farsi un culto del contrario, dell'informe, del caotico, che sarebbe altrettanto sbagliato. Palomar non gode la disarmonia, la soffre, ma sa che deve fare i conti con essa in ogni momento della sua vita».

⁴¹ Ivi, p. 5. Cfr. anche M. MAURI JACOBSEN, *Palomar e il viaggio di Calvino dall' "esattezza" alla "leggerezza"*, in «Italice», LXIX, 4/1992, pp. 489-504.

due ordini di ragione: in primo luogo, perché si basa sull'osservazione non dell'"onda", ma del fenomeno fisico che noi genericamente definiamo "onda", una generalizzazione del fenomeno particolare che tenta di mettere ordine nel "caos di forme e colori", in quel magma di qualità in continua variazione che rendono ogni ente unico, diverso e, allo stesso tempo, uguale agli altri⁴². In secondo luogo, perché il modello pretende di sottoporre ad analisi qualcosa d'isolato (una sola onda), ma che in natura non è "isolabile".

Il percorso compiuto da Palomar appare sotto certi aspetti affine alle considerazioni mosse da Næss ne *The World of Concrete Contents* a proposito del paradigma galileiano la cui regola – afferma il filosofo forse in maniera eccessivamente semplicistica – è distinguere le qualità degli enti in primarie e secondarie, tralasciare quest'ultime e individuare la verità scientifica in qualcosa che si cela oltre l'immagine del mondo restituitaci dai sensi. Supponiamo, afferma Næss proponendo al lettore un esperimento mentale funzionale all'articolazione del suo discorso, d'immergere le nostre mani in una bacinella piena d'acqua: sfiorando il liquido con la mano destra, precedentemente esposta all'aria fredda, esclameremmo che l'acqua è calda; immergendo la mano sinistra (non esposta in precedenza al freddo), saremmo portati a definire l'acqua fredda. Al mutare delle condizioni iniziali del sistema, muta la nostra "interpretazione" dell'acqua, che suscita in noi sensazioni differenti. Una presa d'atto che ci spinge a domandarci quali siano le caratteristiche proprie dell'acqua. In altri termini, l'acqua è calda o fredda? Galileo suggerisce che l'acqua di per sé non è né calda

⁴² Cfr. M. MAZZOCUT-MIS, *La città e la conchiglia. Suggestioni a partire dalla morfologia di Calvino*, «Itinera – Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura», 2002, www.filosofia.unimi.it/itinera/mat/saggi/mazzocutm_calvino.pdf: «per l'uomo, e da ciò secondo Calvino non si scappa, si tratta [...] da un lato di scorgere nel finito quell'infinito che dà la regola e dall'altro, e questo è propriamente il compito dell'artista, di reintrodurre nel finito quantitativo di una forma geometrica un infinito qualitativo che di nuovo dilata la prospettiva e ributta nel caos delle mille forme metamorfiche. Una volta trovata la regola, essa va rigettata nel caos delle qualità, della concretezza tangibile»

né fredda. Lo scienziato italiano si farebbe quindi portavoce, secondo Næss, di quell'approccio che nell'introduzione al presente contributo abbiamo definito come "ingenuamente oggettivistico" nei confronti della natura: un approccio avalutativo, che non attribuisce, cioè, connotati valoriali alla materia che intende indagare e che esclude dalle proprie indagini ogni qualità secondaria, ogni riferimento a sensazioni, emozioni e percezioni che siano eccessivamente orientate sul soggetto. Tale posizione, che mira a tenere in considerazione in un'argomentazione scientifica *strictu senso* solo le cosiddette qualità primarie, conduce però all'assurdo nell'ottica del filosofo norvegese perché ci propone una visione limitata della realtà naturale, una visione che svaluta l'apparire e la realtà fenomenica, ricercando la verità del reale in qualcosa di celato alla sensibilità umana, in qualcosa di nascosto e non esperibile spontaneamente. «L'identificazione delle proprietà primarie con quelle degli oggetti stessi», sostiene Næss, «conducono ad una concezione di *natura senza nessuna delle qualità che esperiamo spontaneamente*»⁴³, in cui «ogni elemento è senza "esistenza propria"»; tuttavia, in natura, «non esistono oggetti completamente separabili, e, quindi, non esiste un'acqua, o un mezzo, o un organismo separabile. Un contenuto concreto può essere solamente correlato uno-a-uno ad una struttura indivisibile, un *raggruppamento* di elementi»⁴⁴. In quest'ottica, dunque, mostrare i limiti e le fragilità del metodo galileiano significa promuovere una comprensione della natura in cui convivono *identità* e *varietà*, *unità* e *continuità*, in altri termini, una comprensione autenticamente "ecologica".

3. *La natura come totalità delle relazioni*

Occorre precisare che nel fare qui appello al termine "ecologia" non s'intende far riferimento, in senso stretto, alla disciplina biologica nata intorno agli anni '60 per rispondere alla crisi ambientale connessa

⁴³ A. NAËSS, *Il mondo dei contenuti concreti*, cit., p. 59.

⁴⁴ Ivi, p. 58.

all'inquinamento atmosferico e alla progressiva erosione delle risorse naturali; ci proponiamo invece rinviare al significato originario del termine, coniato dallo zoologo tedesco Ernst Haeckel nel 1866 e adottato per la prima volta nel secondo volume della sua *Generelle Morphologie der Organismen*, opera in cui il naturalista tedesco tenta di operare una mediazione fra le teorie morfologiche goethiane e l'evoluzionismo. Qui leggiamo che per ecologia si deve intendere

l'intera scienza delle relazioni dell'organismo con il mondo esterno circostante, nella quale noi possiamo annoverare tutte le condizioni di esistenza in un senso più ampio. Queste sono di natura in parte organica, in parte inorganica; sia queste che quelle sono della massima importanza per la forma degli organismi⁴⁵.

La visione del mondo naturale di cui Næss si fa promotore si ricollega a tale definizione e propone difatti un'identità allargata e relazionale che, dando un'interpretazione metafisica del principio fondamentale della *Gestaltpsychologie* "il tutto è più della somma delle parti", implica un radicale ripensamento del rapporto uomo-natura e una ridefinizione della struttura dell'identità personale, passaggi necessari per inaugurare una nuova modalità conoscitiva della natura⁴⁶. Come abbiamo tentato di mettere in luce nel precedente paragrafo con il confronto con Calvino e come egli stesso scrive ne *The World of Concrete Contents*:

⁴⁵ E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, Mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, Bd. 2, G. Reimer, Berlin 1866, p. 286.

⁴⁶ Iovino rileva che, «come aveva già insegnato Haeckel, lo studio dei viventi non può prescindere dal contesto, dall'ambiente in cui essi dimorano e si sviluppano. Con Næss il riferimento all'ecologia non vale più solo nel discorso scientifico, ma investe la visione stessa del reale» (cfr. S. IOVINO, *Filosofie dell'ambiente*, cit., p. 95).

essenziale per il pensiero ecologico, e per la teoresi nella fisica quantistica, è l'insistenza sul fatto che le cose non possono essere separate da ciò che le circonda, con una minore o maggiore arbitrarietà. La cosa A non può essere pensata in sé e per sé, a causa della relazione interna con la cosa B e nemmeno la cosa B è separabile, tranne che superficialmente, da C, e così via⁴⁷.

Per Næss la realtà non è difatti formata da elementi individuali e giustapposti, ma è un «disegno che emerge da un tessuto variegato di relazioni. In questa rete di relazioni, gli individui sono momenti di un tutto organico, e non possono realizzarsi appieno se non all'interno di tale complesso»⁴⁸. Avvalendosi di tale metafora pittorica, egli evidenzia che il rapporto che l'essere umano intrattiene con la natura è *originario*: esso non è più comprensibile sulla base della scissione e ogni riflessione filosofica che coglie l'uomo come separato e indipendente dal proprio contesto esistenziale si rivela fallace, poiché il *proprium* dell'uomo è il suo appartenere a una rete di relazioni vitali, in altri termini il suo essere «un modo di dire "io" diverso dalle categorie a cui siamo abitualmente abituati»⁴⁹. «Nel linguaggio della psicologia della *Gestalt*, potremmo dire che la *forma* dell'io è qui allargata oltre i confini dell'individuo umano, e comprende il *tutto* della natura»⁵⁰, al punto

⁴⁷ A. NÆSS, *Il mondo dei contenuti concreti*, in ID., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 57.

⁴⁸ S. IOVINO, *Filosofie dell'ambiente*, cit., p. 95. Cfr. anche A. NÆSS, *Il mondo dei contenuti concreti*, cit., p. 66 in cui l'autore afferma: «la relazionalità ha valore ecosofico, perché aiuta a scalfare la tendenza a vedere gli organismi o le persone come qualcosa che può essere isolato dal proprio ambiente. Parlare di interazioni tra organismi e ambiente dà origine ad associazioni sbagliate, perché un organismo è un'interazione. Gli organismi e gli ambienti non sono due cose: se un topo fosse collocato nel vuoto assoluto, non sarebbe più un topo. Gli organismi presuppongono un ambiente. Analogamente, una persona è parte della natura nella misura in cui rappresenta un nodo di raccordo all'interno del campo totale».

⁴⁹ *Ibid.* Tale concezione è ripresa in F. CAPRA, *La rete della vita*, tr. it. di C. Capararo, BUR, Milano 2008.

⁵⁰ S. IOVINO, *Filosofie dell'ambiente*, cit., p. 95.

che è possibile distinguere un “io” (con la “i” minuscola) individuale e legato alla singola persona (identificato da Næss anche con il termine *ego*) e un “Io” (con la “I” maiuscola) inter-relazionale, un soggetto onnicomprensivo, in cui i confini dei singoli soggetti si dilatano fino a comprendere (e addirittura ad identificarsi con) l’insieme delle forme naturali. Il *sé ecologico* – nozione introdotta per la prima volta proprio da Næss e che indica «ciò che identifica la persona»⁵¹ – si basa sul presupposto che «la natura umana è tale per cui con una sufficiente maturità onnicomprensiva, non possiamo fare a meno di identificare noi stessi con tutti gli esseri viventi, belli o brutti, grandi o piccoli, senzienti o meno»⁵². Il filosofo norvegese sottolinea difatti che «siamo nella – e dalla – natura, fin dalla nostra origine. La società e le relazioni umane sono importanti, ma il nostro *sé* è molto più ricco nelle sue relazioni costitutive. Tali relazioni non sono solo quelle che abbiamo con gli altri umani e quella comunità umana [...], ma anche quelle che abbiamo con altri esseri viventi»⁵³. Secondo Næss quindi non solo siamo

⁵¹ A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all’essere nel mondo*, in ID., *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 107.

⁵² Ivi, p. 105 e poco dopo Næss specifica: «tradizionalmente si è considerato che la *maturazione del sé* fosse da sviluppare tramite tre fasi: dall’ego al *sé* sociale (incluso l’ego), e dal *sé* sociale al *sé* metafisico (incluso il *sé* sociale). Ma in questa concezione della maturazione del *sé*, la natura viene largamente lasciata da parte. Il nostro ambiente immediato, la nostra casa (il posto a cui apparteniamo come bambini) e l’identificazione con gli esseri viventi non-umani, sono largamente ignorati» (ivi, pp. 105-106).

⁵³ Ivi, p. 106. Il *Sé ecologico* è stato interpretato in modo fuorviante da alcuni seguaci del pensiero di Næss. Ad esempio, William Fox afferma che «il senso filosofico dell’ecologia profonda di Næss è da ascrivere alla realizzazione mondana del *sé* «in una modalità tanto espansiva quanto è resa possibile in un mondo in cui i *sé* e gli enti-nel-mondo sono concepiti come processi. Dal momento che tale approccio è tale da implicare la realizzazione di un senso del *sé* che si estende oltre (o che è *trans-*) quello egoico, biografico o personale, il termine più esplicativo, preciso e informativo per esprimere tale significato dell’ecologia profonda è, a mio parere, *ecologia transpersonale* (W. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New

parte della natura, ma le relazioni che intratteniamo con ogni altro elemento «costituiscono intrinsecamente la nostra identità. Siamo l'aria che respiriamo, il cibo che mangiamo, l'ambiente che abitiamo, siano nodi nella rete di interconnessioni della vita»⁵⁴. Ogni riflessione filosofica che interpreta l'uomo come separato e indipendente dal proprio contesto esistenziale si rivela quindi fallace poiché non coglie la co-esenzialità di uomo e natura, quella relazione che ha

valore ecosofico, perché aiuta a scalzare la tendenza a vedere gli organismi o le persone come qualcosa che può essere isolato dal proprio ambiente. Parlare di interazioni tra organismi e ambiente dà origine ad associazioni sbagliate, perché *un organismo è un'interazione* [...] una persona è parte della natura nella misura in cui rappresenta un nodo di raccordo all'interno del campo totale⁵⁵.

4. Goethe, la natura e l'interesse per l'apparire dei fenomeni

Ricadremmo però in errore se concepissimo l'unità come il frutto di un'associazione mentale, come un mettere in serie esperienze

(York Press, Albany 1995, p. 197). Secondo tale prospettiva, l'ontologia proposta da Næss metterebbe radicalmente in discussione la questione dell'individualità al punto da rendere impossibile la discernibilità degli enti; in realtà, invece, il pensatore norvegese afferma risolutamente che se il suo pensiero è compatibile con un certo tipo di olisto, esso è invece «incompatibile con un tipo di olisto che distrugge l'individualità» (A. NÆSS, *The Ecofenism versus Deep Ecology Debate*, in *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, ed. by A. Brennan, N. Witoszek, Rowman and Littlefield, Lanham 1999, p. 272). In questo senso, ci avverte il filosofo, «l'espressione "gocce nel fiume della vita" può essere fuorviante se viene intesa nel senso che le gocce perdono in tal modo la loro individualità. È un equilibrio difficile da mantenere: da una parte abbiamo l'oceano delle visioni organiche e mistiche, dall'altra l'abisso dell'individualismo atomistico» (ID., *Ecosofia*, cit., p. 210).

⁵⁴ E. CAVAZZA, *Introduzione*, in A. NÆSS, *Siamo l'aria che respiriamo*, cit., p. 15.

⁵⁵ A. NÆSS, *Il mondo dei contenuti concreti*, cit., p. 66.

separate e solo in un secondo momento poste in relazione dal soggetto conoscente; è piuttosto un'unità intrinseca tra gli enti stessi che porta al costituirsi di un "campo totale relazionale", una totalità naturale inclusiva e vasta. Tale visione si configura allo stesso tempo come un recupero del primato del concreto sull'astratto e come la ripresa di quella peculiare forma di realismo ontologico che ha un referente fondamentale in Goethe, poeta e "architetto filosofico del romanticismo"⁵⁶ ma anche geniale scienziato in ambito botanico e osteologico «che accompagnava la passione per quasi tutti i campi del sapere a una fruttuosa produzione letteraria e a riflessioni estetiche e morali»⁵⁷.

Nell'epoca del rigore illuministico e della crescente specializzazione delle scienze, Goethe rappresenta però una figura fuori dal coro nell'ambito delle scienze naturali, evidenziando che, tanto nel mondo naturale quanto in quello dello spirito, non esistono punti discreti e isolati. La natura è un intreccio unitario di fenomeni in cui, avverte *Faust* nell'omonimo dramma, «ogni cosa si tesse col tutto e l'una cosa

⁵⁶ Cfr. R.J. RICHARDS, *The Impact of German Romanticism on Biology in the 19th Century*, in *The Impact of Idealism: The Legacy of PostKantian German Thought. Volume I. Philosophy and Natural Sciences*, ed. by K. Ameriks, N. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 8.

⁵⁷ S. MICHELETTI, *Le formazioni naturali irregolari nella morfologia goethiana*, in «Leitmotiv», 4/2004. Cfr. anche P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida Editori, Napoli 1993, p. 1, in cui l'autrice rileva che, pur non volendo mai pensarsi come un professionista, Goethe dedicò tempo e attenzione allo studio della natura dedicandosi attivamente alla botanica, alla zoologia, allo studio dei colori, alla geologia e alla meteorologia. Le opere che testimoniano il suo lavoro circolavano nel mondo accademico per volontà dello stesso autore che amava sottoporle all'esame critico degli specialisti e trattenere con questi ultimi fruttuose conversazioni; tuttavia, ogni volta che il pensatore tedesco tentava di pubblicare le sue opere scientifiche, si scontrava con il disinteresse degli editori che consideravano i suoi lavori "eterodossi" e "imbarazzanti". Lo scarso interesse mostrato all'epoca per le sue opere non fu in realtà determinato dall'inconsistenza teorica dei suoi scritti, quanto dall'incomprensione, in quel clima culturale, del lavoro goethiano.

vive ed opera nell'altra»⁵⁸; in egual modo, «la fabbrica dei pensieri è simile ad un bel lavoro eseguito dal tessitore al telaio dove un colpo del piede mette in movimento mille fili»⁵⁹. Da tale prospettiva teorica seguono due ordini di conseguenze: in primo luogo, come Næss stesso metterà in evidenza facendo appello al concetto di Sé ecologico, la Natura deve essere concepita come una totalità relazionale perché ogni ente acquista *sensu* e *significato* solo nella relazione costitutiva che intrattiene con gli altri enti e con la Natura nella sua interezza. Essa è, infatti, un tutto pieno e continuo di forme: ogni ente è in relazione agli altri e niente è separato perché, scrive a tal proposito Goethe nel 1784 in una lettera inviata all'amico Knebel, «ogni creatura è soltanto un tono, una gradazione di una più grande armonia che deve essere studiata anche nel grande e nella sua totalità, altrimenti ogni singola parte rimarrà lettera morta»⁶⁰.

In secondo luogo, ma in stretto collegamento col punto precedente, riportando tale approccio dalla considerazione dell'individualità alla prospettiva epistemica, ne consegue che per quanto prezioso possa essere per la conoscenza il risultato di un'osservazione condotta in maniera isolata (ad esempio della singola onda che Palomar si propone di osservare all'inizio del paragrafo *Lettura di un'onda*), il suo vero valore deriva sempre e soltanto «dall'unirlo e collegarlo ad altri»⁶¹ fenomeni,

⁵⁸ J.W. GOETHE, *Faust e Urfaust*, tr. it. di G.V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 24-25. Cfr. anche C. SINI, *Della progressione nell'infinito attraverso il finito*, in *Goethe scienziato*, a cura di G. Giorello, A. Greco, Einaudi, Torino 1998, p. 53 in cui l'autore afferma che «Goethe insisteva sulla congruenza dinamica, in natura, fra il tutto e le parti, congruenza che l'esperienza stessa mostrava nel modo più manifesto», tanto da chiedersi retoricamente «chi potrebbe negare che tutte le cose esistenti hanno dei rapporti tra loro?» (J.W. GOETHE, *Teoria della Natura*, Boringhieri, Torino 1958, p. 21).

⁵⁹ Ivi, pp. 92-93.

⁶⁰ J.W. GOETHE, *Goethes Briefe*, Wegner, Hamburg 1962, vol. I, p. 459.

⁶¹ ID., *L'esperimento come mediatore fra soggetto e oggetto*, in ID., *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 2008, p. 128.

in una prospettiva sistemica, olistica e autenticamente ecologica. Scrive difatti Goethe:

Se esaminiamo un oggetto in sé e in rapporto ad altri, rinunciando ad averne piacere o ripugnanza e dedicandogli una tranquilla attenzione, non tarderemo a farci un'idea abbastanza chiara di esso, delle sue parti, dei suoi rapporti. Quanto più allarghiamo il campo della ricerca, quanti più oggetti colleghiamo gli uni agli altri, tanto più il dono dell'osservazione che è in noi si affina⁶².

Come, pertanto, il poeta sintetizza in uno scritto del 1829 intitolato *Analyse und Synthese*, «un secolo che si affida unicamente all'analisi e teme la sintesi non è sulla via giusta, perché solo tutt'e due insieme, come l'inspirazione e l'espiazione, fanno la vita della scienza»; e poco dopo continua «il punto fondamentale che sembra perdersi di vista nell'impiego esclusivo dell'analisi è che ogni analisi presuppone una sintesi. [...] V'è sintesi più alta che un essere vivente? E perché ci tormentiamo con l'anatomia, la fisiologia, la psicologia, se non per farci in qualche modo un concetto dell'insieme che, lo scindessimo pure in mille parti, si ricrea di continuo?»⁶³ E quanto affermato del singolo essere vivente può certamente essere esteso alla natura nella sua interezza che è quindi per Goethe una macro-forma in trasformazione, una *natura naturans*, una totalità dinamica che noi esseri umani possiamo comprendere perché non siamo separati da essa, ma interni a quest'ultima: noi siamo allo stesso tempo *forma formata* e *forma formans*,

⁶² Ivi, pp. 125-126. Cfr. anche ID., *Studio da Spinoza*, in ivi, p. 123 laddove il poeta tedesco afferma che «tutte le esistenze limitate sono nell'infinito, e pure non essendo parti dell'infinito, partecipano piuttosto dell'infinità. Non possiamo pensare che qualcosa di limitato esista a causa della sua stessa limitazione, e tuttavia tutto realmente esiste a causa di sé stesso, sebbene gli stati siano così concatenati che l'uno deve svilupparsi dall'altro e sembri perciò che una cosa venga prodotta dall'altra, questo tuttavia non accade; piuttosto un essere vivente dà all'altro l'occasione di essere e lo obbliga a esistere in un determinato stato».

⁶³ ID., *Analisi e sintesi*, in ivi, p. 157.

*Gestalt e Bildung*⁶⁴ e, avendo quindi noi stessi accesso a tale dinamicità, nell'ottica goethiana possiamo conoscere la natura nella sua intima essenza poiché il simile conosce il simile⁶⁵.

Ciò che emerge come essenziale secondo il poeta è la *contiguità* dei dati esperienziali: non è il singolo fenomeno ad acquisire rilievo per lo studioso della natura, ma l'intera *serie dei casi* (nell'esempio di Calvino il susseguirsi delle onde) o, in altri termini, il legame fra l'osservatore, il singolo caso osservato e la molteplicità dei fenomeni a esso connessi⁶⁶. Il compito della ricerca goethiana (in una prospettiva che potremmo oggi definire "ecologica" nel senso haeckeliano del termine) è quindi abbracciare i fenomeni in una *visione d'insieme* perché per il poeta – avido e attento lettore di Spinoza⁶⁷ – la natura è un tutto onnicomprensivo, intimamente animato ma mai caotico, del quale i

⁶⁴ Cfr. ID., *Introduzione all'oggetto*, in *ivi*, p. 43.

⁶⁵ «Se l'occhio non fosse solare, come potremmo vedere la luce?» (ID., *La teoria dei colori. Lineamenti di una Teoria dei colori*, tr. it. di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 14). Goethe riprende qui un celebre passo della VI *Enneade* di Plotino intitolata *Del Bello*, IX, 43: «è necessario che il veggente si faccia prima simile e affine a ciò che deve essere visto, e poi si applichi alla visione. Come l'occhio non riuscirebbe mai a vedere il sole (*hèlion*) se non divenisse solare (*helioides*), così l'anima non può contemplare la bellezza se non diviene, essa stessa, bella» (PLOTINO, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, Laterza, Roma-Bari, 1947, vol. 1, p. 109).

⁶⁶ Cfr. ID., *L'esperienza come mediatore fra oggetto e soggetto*, cit., p. 125 ss.

⁶⁷ È evidente nei testi qui citati l'influenza esercitata su Goethe da Spinoza, al quale non a caso è dedicato lo *Studio su Spinoza*, in ID., *La metamorfosi delle piante*, cit., p. 123 ss. Sono molti gli scritti che mirano a sottolineare il legame di dipendenza intellettuale del noto poeta tedesco da Spinoza; al solo titolo di esempio si rinvia a: M. BOLLACHER, *Der junge Goethe und Spinoza: Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; H. LANGE, *Goethe and Spinoza: A Reconsideration*, in «Goethe Yearbook», XVIII, 2011, pp. 11-33; G. STIEG, *Goethe et Spinoza*, in «Revue Germanique Internationale», XII, 1999, pp. 63-75.

singoli individui sono solo momenti, che possono però giungere a un'autentica realizzazione di sé solo riconoscendosi parte del tutto⁶⁸.

E anche su tale aspetto il pensiero goethiano mostra la sua attualità e la sua vicinanza alla visione proposta di Næss che, come già anticipato nelle considerazioni introduttive alla presente argomentazione, definisce espressamente “*visione dell'insieme*”, precisando, in una conversazione con Diehm, che tale concetto ricalca il termine tedesco *Weltanschauung* e che solo impropriamente può essere tradotta con il termine inglese *word view*. Scrive difatti il filosofo norvegese:

una *view* può essere totalmente resa con il linguaggio: “la mia *view of the world* è così e così”. Ma *Anschauung* ha a che fare con ciò che si sente e si vede, perciò la *Weltanschauung* ha a che fare con l'integrazione di questa visione con le sensazioni; è come *sentì* te stesso e come *sentì* il mondo. E dal momento che ha a che fare con ciò che è immediato, come senti il mondo e come senti te stesso, la *Weltanschauung* non può essere completamente espressa nel linguaggio⁶⁹.

⁶⁸ Cfr. a tal proposito ID., *La Natura*, in ID., *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla natura*, cit., p. 152-154, testo che fu pubblicato per la prima volta anonimo, con il titolo *Fragment*, nel “*Tiefurter Journal*”, n. 32, 1782. In una lettera inviata all'amico Knebel il 3 marzo 1783, Goethe confida di non esserne l'autore, al contrario di quanto si pensava nei circoli culturali: oggi la critica è concorde nell'attribuirne la paternità al teologo svizzero G.C. Tobler, tuttavia il testo è riportato in tutte le più importanti edizioni delle opere scientifiche goethiane poiché riflette mirabilmente le concezioni del poeta tedesco sulla natura, come Goethe stesso conferma nel saggio ID., *Spiegazione del frammento “la natura”*. *Goethe al Cancelliere von Müller* (in ID., *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla natura*, cit., pp. 154-155). Qui Goethe afferma: «questo scritto, trovato nel carteggio dell'eternamente compianta duchessa Anna Amalia, e fattomi recentemente pervenire, è scritto da una mano ben nota, di cui abitualmente mi servivo nel penultimo decennio del secolo per i miei lavori. Che l'abbia composto io, non ricordo per certo; ma le sue considerazioni collimano con le idee alle quali la mia mente era allora pervenuta».

⁶⁹ C. DIEHM, “*Qui sto*”: un'intervista con Arne Næss, cit., p. 66.

Riconoscere che tutti gli individui sono momenti di uno stesso processo è il presupposto per superare l'alienazione dell'uomo dalla natura e quindi dalla sua stessa più intima essenza. Solo all'interno di tale cornice concettuale si comprende il vero obiettivo del percorso proposto da Næss: *l'autorealizzazione dell'essere umano*, non intesa come affermazione individualistica, ma come consapevolezza allargata di un progetto (la salvaguardia della natura) che l'uomo *deve* portare a termine poiché *coincide con lo sviluppo delle sue potenzialità*⁷⁰. Difatti, tanto più estesa è l'identificazione del singolo con ciò che lo circonda, tanto più matura è la percezione che l'individuo ha di sé e della propria funzione nel tutto.

5. *La riabilitazione della conoscenza sensibile ed emotiva nel pensiero di Næss. Considerazioni conclusive*

Tale metodo acquista valore e consistenza alla luce dell'intento che soggiace all'intera speculazione filosofica di Næss e che abbiamo tentato di mettere in luce nei paragrafi precedenti, cioè, restituire all'esperienza del singolo individuo la profondità che si merita. Un tentativo che, seguendo un tracciato ben diverso, già Calvino e Goethe avevano tentato di percorrere, sottolineando che la scienza moderna fallisce

⁷⁰ Come sottolinea Iovino, «l'autorealizzazione si compie, cioè, quando le differenze vengono assorbite e favorite dalla comunità, quando [...] l'interdipendenza di tutte le forme di vita viene sancita da una visione bioegualitaria» (S. IOVINO, *Filosofie dell'ambiente*, cit., p. 96) o, come rimarca il filosofo norvegese, «la più importante caratteristica dell'auto-realizzazione, se paragonata al piacere e alla felicità, è la sua dipendenza da una visione delle capacità o umane, o, meglio, delle potenzialità. Ciò implica ancora un'idea di quel che è la natura umana. In pratica, non implica una dottrina generale della natura umana – il quale è un tema per ambiti di ricerca filosofici. Un individuo, i quali atteggiamenti sono tali per cui potrei dire che egli (o ella) assume l'auto-realizzazione come fine ultimo o fondamentale deve avere un'idea della sua natura e delle sue potenzialità. Più sono realizzate, più si dà auto-realizzazione» (A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, cit., p. 120).

oltre che nell'idea di oggettività anche nella completezza e nella profondità della descrizione della natura. In altri termini, secondo il pensatore norvegese, la scienza ispirata al metodo galileiano non fornisce una descrizione della natura *concreta*, ma individua solamente strutture astratte e universali che soggiacciono alla costruzione dei fenomeni naturali e che sono traducibili in formule e simboli matematici. Afferma Næss:

Nell'educazione moderna viene omessa la differenza tra una rappresentazione del mondo – o meglio, un modello del mondo – e una chiara descrizione del mondo. Atomi, particelle e funzioni d'onda sono presenti come parti o frammenti della natura, o sono addirittura presentati come la natura reale, oggettiva, in contrasto con le proiezioni umane nella natura – la natura variopinta, ma soggettiva. La cosiddetta realtà fisica, nei termini della scienza moderna, è forse solo una parte di una realtà matematica astratta – una realtà dove non viviamo empaticamente. Il nostro ambiente vivente è fatto di ogni dettaglio variopinto, ricco di odore, sgradevole o bello, ed è pura follia cercare una cosa esistente senza colore, odore o altre semplici qualità. Il valore di questo tema è un valore culturale ampio. La riabilitazione dello stato del mondo esperito immediatamente, il mondo colorato e gioioso. Dov'è la gioia in un mondo di fatti? Proprio al centro!⁷¹.

Come sottolinea Elisa Cavazza, «Næss rovescia questo tradizionale senso del reale. Afferma che le qualità fisico-chimiche, materiali e matematiche delle cose sono tutt'altro che concrete. *Sono entia ratio-nis*, enti della ragione, costruzioni astratte che ci permettono di conoscere e operare con alcuni aspetti del mondo. Identificare queste strutture astratte con la realtà concreta delle cose ci conduce a una concezione della natura priva delle qualità che esperiamo spontaneamente. Reale e concreta, invece, è la nostra esperienza della *Lebenswelt*, il mondo

⁷¹ A. NÆSS, *Il posto della gioia in un mondo di fatti*, in ID., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 96.

della vita, e questo include valori emotivi, morali ed esi-stenziali»⁷². Prendendo le mosse da tali premesse, Naess afferma: «l'ontologia che vorrei difendere è tale per cui le proprietà primarie (in senso stretto) sono *entia rationis*, caratteristiche di strutture astratte, ma non contenuti della realtà». Di contro egli intende invece «proporre ontologie per le quali le qualità secondarie e terziarie sono almeno alla pari di quelle primarie»⁷³ e in cui anche il ruolo delle emozioni e del nostro esperire sensibile la realtà che ci circonda possa essere rivalutato: come sottolinea Rothenberg, se colui che si propone di difendere una montagna la esperisce come *benefica, gloriosa, sublime*, allora quel valore è *primario* tanto quanto il valore del giacimento minerario che potrebbe trovarsi sotto la cima, pronto per essere scavato e convertito in denaro⁷⁴. «Percepire la freschezza del vento, il sorriso del pioppo, la lacrima del salice e non denigrare queste scoperte in nome della ristretta immaginazione umana. Le emozioni sono di questo mondo! Siamo qui in primo luogo per vederle e poi per fare in modo che esse possano essere colte ancora per molte generazioni a venire. Il filosofo della natura deve imparare a essere un testimone della meraviglia e a insegnare agli altri ciò che è necessario fare per preservare tale meraviglia visibile e libera»⁷⁵.

Si può quindi intuire perché l'approccio di Naess strizza l'occhio alla fenomenologia, ma si differenzia dallo sguardo fenomenologico *strictu sensu*: il filosofo norvegese afferma difatti che non solo la realtà umana (l'esperienza umana), ma la realtà nel suo complesso, (l'esperienza del mondo) è un fatto che contiene valore, effimero ma essenziale da registrare e cogliere in quanto tale. Come inoltre sottolinea Rothenberg, il fenomenologo percepisce il mondo da un punto di vista peculiare, coglie cioè solo una parte dell'universo, mai la sua totalità: «la fenomenologia», scrive, «vuole riportare la filosofia alle cose

⁷² E. CAVAZZA, *Introduzione*, cit., pp. 22-23.

⁷³ A. NAESS, *Il mondo dei contenuti concreti*, cit., p. 60.

⁷⁴ D. ROTHENBERG, *No World but in Things*, cit., p. 258.

⁷⁵ *Ibid.*

stesse, ma lo fa ancora dal punto di vista del soggetto»⁷⁶. Naess vuole invece farsi portavoce di una prospettiva più ampia: afferma che il mondo (inteso in termini kantiani come totalità) è raggiungibile dall'essere umano che ascolta, osserva, impara dalle sensazioni percepite. Ciò non significa che l'essere umano si trova in una sorta di unità mistica con l'universo, ma del fatto che si può avere, proprio grazie al nostro sentire emotivamente la natura, una conoscenza intuitiva dell'unità relazione che sostituisce l'intimo significato e il senso ultimo della natura.

Il riferimento all'“intuizione” non è qui irrilevante ed è, a nostro parere, ciò che consente a Rothenberg di asserire che in fondo tutta la riflessione filosofica di Naess può essere letta come il tentativo di tradurre con un linguaggio filosofico (diverso da quello della scienza e che a tratti si accosta invece a quello della poesia), lo “scorrere insieme del mondo”, il modo in cui la natura nella sua totalità si dissolve in un torrente di relazioni in cui siamo perennemente trascinati⁷⁷. Il filosofo norvegese si fa pertanto portavoce di una *natura naturans*, molteplice, creativa e infinitamente ricca che impone un decentramento del sé che non dà voce all'uomo bensì all'esperienza della natura stessa; un'espressione quest'ultima che si rivela ossimorica indicando tanto un complemento di possesso (è un'esperienza propria della natura nella sua totalità) quanto un complemento di specificazione (è l'esperienza che ogni vivente, dal suo peculiare punto di vista, sperimenta del tutto di cui è parte). Come difatti si chiede Calvino:

di chi sono gli occhi che guardano? Di solito si pensa che l'io sia uno che sta affacciato ai propri occhi come al davanzale di una finestra e guarda il

⁷⁶ Ivi, p. 260.

⁷⁷ *Ibid.* Cfr. anche quanto scrive a p. 261: «ha sempre difeso l'intuizione come fondamento della sua ecologia profonda e preferisce che il lettore condivida la sua innata fiducia nel posto dell'uomo nella natura piuttosto che fornire elaborate giustificazioni sul perché la natura abbia un valore in sé, al di là del servizio all'umanità. La sua ecofilosofia è un'ontologia ambientale, non un'etica ambientale».

mondo che si distende in tutta la sua vastità lì davanti a lui. Dunque: c'è una finestra che s'affaccia sul mondo. Di là c'è il mondo; e di qua? Sempre il mondo: cos'altro volete che ci sia? [...] E lui, detto anche "io", cioè il signor Palomar? Non è anche lui un pezzo di mondo che sta guardando un altro pezzo di mondo?⁷⁸

Render conto di tale carattere paradossale è ciò che Calvino poneva come problema nella quinta delle sue *Lezioni americane* dedicata al concetto di *Molteplicità*: «magari fosse possibile un'opera concepita al di fuori del self, un'opera che ci permettesse d'uscire dalla prospettiva limitata d'un io individuale, non solo per entrare in altri io simili al nostro, ma per far parlare ciò che non ha parola, l'uccello che si posa sulla grondaia, l'albero in primavera e l'albero in autunno, la pietra...»⁷⁹. Far parlare ciò che non ha parola. Uscire dal proprio sé per tentare di cogliere percettivamente ed emotivamente qualcosa di un sé di più vasta portata di cui tutte le individualità sono parte.

Il filosofo Thomas Nagel definisce questa presa di distanza uno "sguardo da nessun luogo" e identifica quest'ultimo proprio con la visione oggettiva, asettica e in terza persona delle scienze dure⁸⁰; tuttavia, facendo eco alle pagine goethiane, Calvino suggerisce che la nostra immaginazione non può che essere antropomorfa. E la sfida che Næss si pone, è riconoscere che l'esperienza della natura non può mai essere neutrale: è un'esperienza estetica che si vive in prima persona e che implica il recupero del qualitativo nel nostro rapportarci con la natura, passando dal riconoscimento di essere noi stessi espressione della creatività naturale. Solo tale presa di coscienza può condurre a quel nuovo approccio scientifico che Goethe aveva già tentato di tracciare, a una prospettiva autenticamente ecologica e all'autorealizzazione umana.

⁷⁸ I. CALVINO, *Palomar*, cit. p. 101.

⁷⁹ ID., *Lezioni americane*, cit., p. 122.

⁸⁰ Cfr. T. NAGEL, *Lo sguardo da nessun luogo*, tr. it. di S. Veca, Mimesis, Milano-Udine 2018.

FILOSOFIA E...

GENESI E RAPPRESENTAZIONE DEI CONCETTI POLITICI IN CARL SCHMITT Per un'interpretazione teologico-politica del metodo sociologico

di Roberta De Rosa

Abstract

In Carl Schmitt's well-known essay *Political Theology*, we find the basis of the Schmittian sociological method - the sociology of legal concepts - which can be summarised in the famous statement: "All significant concepts of modern state theory are secularised theological concepts...". Starting from this conception, the main purpose of this paper is to outline the relationship between political theology, secularization and sociological method in Carl Schmitt through the main concepts of his theological political theory. The main thesis consists in the identification of an unavoidable metaphysical heritage that follows the historical evolution of every political structure and demonstrates the validity of its juridical concepts.

Keywords: Political Theology, Secularization, Sociology of Juridical Concepts, Metaphysics

1. *La scienza giuridica moderna tra ordine e neutralizzazioni*

La spinosa questione del metodo sociologico e delle sue conseguenze teorico-pratiche è certamente il punto nevralgico da cui si diramano le maggiori letture critiche legate alla natura della teologia politica in Carl Schmitt. È il saggio del 1922, *Teologia Politica*¹, a presentarsi come la cornice concettuale sia della teoria giuridica, sia della fondazione del metodo schmittiano, ed è proprio da lì, ed in

¹ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-86.

particolare dalla critica che il giurista rivolge alla dottrina moderna dello Stato, che bisogna partire per comprendere l'impatto e la costante curiosità che Schmitt ha suscitato negli anni. Per comprendere a fondo l'importanza del metodo sociologico in Schmitt, è fondamentale ripercorrere la critica che il giurista rivolge alla modernità, e all'inefficienza strutturale di qualsiasi approccio metodologico che voglia basarsi sulla razionalità moderna. Va detto che, se ancora oggi un autore come Schmitt riesce a stimolare un certo interesse, alimentando un dibattito florido di interpretazioni, è certamente merito della sua capacità di comprendere e analizzare profondamente le fasi di rottura che hanno portato alla crisi dell'unità politica ed al declino della scienza giuridica moderna. Lo sguardo critico di Schmitt è rivolto ai problemi della dottrina politica moderna tra Ottocento e Novecento, a partire dalla situazione di crisi che la Germania del XIX secolo si trovava ad affrontare, tuttavia, lo scopo del giurista non è solo quello di individuare le principali problematiche ed inefficienze del sistema giuridico, ma soprattutto, si impegna a elaborare un metodo che permetta di ripensare l'ordine e l'unità politica a partire dalla crisi stessa. Dopo aver riconosciuto che il fallimento della razionalità moderna è da individuarsi nel tentativo di neutralizzare qualsiasi spinta oppositiva del reale, eliminando il ricorso alla trascendenza e perdendo i contatti con l'Idea giuridica, in netta opposizione a questa tendenza moderna, Schmitt sceglie di fondare il proprio metodo sulla teologia politica nel tentativo di salvare la forma politica dall'autosufficienza normativa del formalismo moderno. Uno dei conflitti che la ragione moderna deve neutralizzare è proprio quello tra trascendenza e immanenza, ne consegue che, eliminando la trascendenza, «il pensiero giuridico registra l'obsolescenza delle categorie – presunte chiare, distinte e efficaci – di 'soggetto', 'società', 'Stato', e, in generale, della giuridificazione della realtà sociale e politica»². Questa obsolescenza è resa possibile dal fatto che i moderni abbracciano i presupposti di un nuovo modello

²C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996, p. 283.

concettuale, quello della «secolarizzazione», il cui scopo è quello di appiattare la teologia a favore di una mera legittimazione delle categorie politiche, dove appunto «secolarizzazione» deriva da “*seculum*”, indicando così l’espropriazione dei beni religiosi da parte dello Stato che li reimmette nel secolo, nella realtà concreta. Se per i moderni la «secolarizzazione» segna il passaggio – o la trasposizione di concetti – dal teologico al politico, nel metodo schmittiano, invece, si tratta di un modello concettuale che mostra una comprensione molto più profonda del reale poiché permette di portare alla luce l’analogia strutturale che intercorre tra ‘teologia’ e ‘politica’, ossia tra la rappresentazione concreta del potere politico e la configurazione metafisico-teologica della realtà giuridica, nonché la rappresentazione concreta dell’Idea giuridica. Questo specifico modo di leggere la «secolarizzazione» moderna, porta Schmitt ad imboccare la strada di un metodo che tenga conto di questa profonda analogia strutturale tra i piani del reale e che, al tempo stesso, dovendo mantenere i rapporti con la trascendenza, non rischi di risultare idealistico o addirittura irrazionale, ma che mantenga la propria pretesa di scientificità. È proprio in questo frangente che viene definita la ‘sociologia dei concetti giuridici’: nel tentativo di ripristinare e rivitalizzare il ruolo fondamentale che la trascendenza assume per il concetto di politico schmittiano, ed è proprio la scelta di riavvicinare la giurisprudenza alla sociologia – scisse dalla scienza razionale moderna – che permette a Schmitt di fondare una ‘sociologia dei concetti giuridici’ che affondi le sue radici nella teologia politica.

Ma, prima di addentrarsi nella specifica questione del metodo schmittiano e della sua efficacia nel sistema teorico del giurista, bisogna ripercorrere, seppur brevemente, quelle coordinate storiche e culturali che hanno spinto Carl Schmitt a rifiutare il formalismo giuridico a favore del suo metodo teologico-politico. Il punto di partenza di questa riflessione critica non può che passare attraverso l’analisi che lo stesso Schmitt ci propone della scienza giuridica moderna e delle sue difficoltà dovute ad una forma di razionalità, come precedentemente accennato, che si rivela costantemente incapace di ottenere forma

politica unitaria. Sebbene l'attenzione di Schmitt sia rivolta principalmente alla situazione della Germania del XIX secolo³, secondo il giurista, la crisi che stava attraversando la Germania di Weimar non era altro che il sintomo di una crisi più grande, la cui forza stava già iniziando a travolgere l'Europa stessa e il suo diritto. Se da un lato la prima guerra mondiale era stata la principale responsabile del cambiamento degli equilibri politici moderni, nonché della criminalizzazione della Germania⁴, dall'altro lato la forma statale perdeva la sua capacità di mediazione politica e cessava di essere 'centro ordinatore' di un'epoca. Ma, insieme alla forma-Stato e alla sua capacità di mediazione, ciò che veniva meno era anche la *civiltà giuridica* e quindi tutti i concetti fondamentali ad essa sottesi.

La detronizzazione dell'Europa ha significato anche uno scuotimento dei concetti specifici che erano stati elaborati dalle nazioni europee, attraverso faticosi processi di pensiero. Rientrano, fra questi, concetti propri della scienza del diritto come Stato e sovranità, costituzione e legge, legalità e legittimità. Essi sono il prodotto di una lunga simbiosi del pensiero teologico, filosofico e giuridico; appartengono, come componente essenziale, al razionalismo occidentale, culminano

³ Si tratta della situazione instabile della Repubblica di Weimar che si trova a mediare costantemente tra due soggetti politici: il neo-nato parlamento da un lato e il Presidente dall'altro, e, sul piano culturale, del *Kulturkampf*, ossia quel tentativo di "liberare" la politica da qualsiasi elemento che non fosse concreto e razionalizzabile, e quindi la scissione delle categorie teologiche da quelle politiche e della scienza giuridica dalla sociologia.

⁴ Il Trattato di Versailles metteva sotto accusa il *Kaiser* Guglielmo II e imponeva pesanti riparazioni di guerra – restituzione di territori e il pagamento di un'ingente somma di denaro – per la Germania. Schmitt vedeva in questa operazione un tentativo di criminalizzare la Germania spostando l'attenzione dal piano del *justus hostis* a quello della *justa causa*, con la conseguenza di ricorrere a categorie morali per giustificare la guerra o, come in questo caso, la punizione inferta alla Germania.

in un *Jus Publicum Europaeum* elaborato sistematicamente, e vanno a fondo con esso⁵.

Una volta persi i suoi concetti fondamentali, lo Stato, la cui forma di mediazione lo rendeva modello di unità politica, perde improvvisamente la sua forza aggregante e si lascia attraversare da una pluralità di valori e dalla nascita di soggetti politici sempre nuovi. Ciò che la razionalità moderna si lascia alle spalle è quella capacità di rendersi conto della relazione costitutiva che unisce teologia, filosofia e giurisprudenza nell'individuazione e nella definizione di quei concetti cardine di cui la scienza del diritto deve servirsi per mantenere l'unità politica. Perdendo contatti con la trascendenza e quindi, con i concetti propri della scienza del diritto, la razionalità moderna affronta il problema della forma giuridica – nonché quello della realizzazione del diritto – ricorrendo al formalismo della norma o alla tecnica, nel tentativo di ottenere terreni neutrali sui quali ottenere unità politica. Ciò che a Schmitt risulta subito chiaro è che il tentativo di neutralizzazione della razionalità moderna non fa altro che accentuare le fratture: se la modernità risulta segnata dal dualismo tra pensiero ed essere, soggetto e oggetto, non può però fare a meno di operare una qualche sorta di unificazione, che per il razionalismo moderno coincide con un tentativo di «rinchiudere il pensiero nella perfezione formale e il mondo nel suo meccanicismo»⁶. Così facendo, i moderni oscillano costantemente tra necessità di ordine ed impossibilità di ordine, perché sia il formalismo che il meccanicismo falliscono nel rappresentare la complessità della realtà politica moderna. Il riconoscimento di questa tendenza oscillatoria tra ordine e caos, porta Schmitt ad immaginare una dottrina dello Stato che possa essere in grado di ricomporre le spinte oppositive del reale ed immaginarle come potenzialità sempre presenti, ossia come momenti costitutivi e fondamentali della realtà politica, con la

⁵ C. SCHMITT, *Premessa all'edizione italiana* in ID., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 21.

⁶ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Trento 1990, p. 92.

consapevolezza che né l'esclusione di uno dei due termini – come fanno i moderni eliminando la trascendenza – né una sintesi dialettica tra i due termini possano funzionare. È la modernità stessa ad essere contraddittoria, allora ordine e caos non sono altro che due facce della stessa medaglia, ma alcune volte il caos “fuoriesce”, ed è in quei momenti che risulta chiara la necessità di una teoria in grado di comprendere che questa fuoriuscita non è altro che una fase di assestamento o una richiesta di cambiamento. Per Schmitt è proprio la ‘sociologia dei concetti giuridici’, intesa come teologia politica, che permette di rendersi conto di questi meccanismi del reale e di operare prontamente su di essi. Allora, i termini che certamente vanno letti in simbiosi per comprendere la posizione del giurista sono: teologia politica, «secolarizzazione» e ‘sociologia dei concetti giuridici’, bisogna ora capire meglio come questi concetti si influenzino a vicenda nell'economia del pensiero schmittiano.

2. *La fondazione del metodo: l'impianto teorico schmittiano nell'orizzonte della teologia politica*

Nel saggio *Teologia Politica* del 1922, Schmitt riflette sul tema dell'unità politica e sulla possibilità di fondare il diritto a partire dal riconoscimento di un intreccio profondo – e ineludibile – tra teologia e politica. Poiché l'ambito della teologia politica è molteplice, va specificato che nel sistema teorico del giurista il termine “teologia politica” assume fin da subito un significato ben specifico: se infatti, sul piano storico suggerisce che i concetti della dottrina politica derivino direttamente da quelli della dottrina teologica e dal suo linguaggio specifico, sul piano strutturale, invece, sta ad indicare un'analogia profonda, identitaria, tra processi, ossia tra gli elementi costitutivi della realtà teologica e quelli della realtà politica concreta⁷. È proprio a partire da

⁷ Ivi, pp. 180-184. Riferendosi a *Teologia Politica*, Nicoletti dice: «il concetto di “teologia politica” che emerge da questo testo di Schmitt vuole dunque esprimere l'esistenza di una connessione tra teologia e politica su un duplice piano:

questa concezione che va individuato il contenuto della «secolarizzazione» e il funzionamento del metodo schmittiano. Si tratta, però, di una scelta metodologica tutt'altro che singolare poiché affonda le sue radici in una tradizione ben precisa, ossia quella della *theologia civilis*:

Il concetto di «teologia politica», come è noto, affonda le sue radici nella definizione di Varrone, poi ripresa anche da Agostino, di «*theologia civilis*», per intendere l'intrinseca «teologicità» del *Politico*, ossia la consapevolezza che la struttura della realtà storico-politico-sociale reca in sé un nocciolo di teologico, una sorta di analogia strutturale tra «Rappresentazione» del Potere politico e configurazione metafisico teologica della realtà effettuale⁸.

Il riferimento a questo contesto è fondamentale proprio perché consente a Schmitt di stabilire il parallelismo tra i concetti teologici e quelli giuridici. Il passaggio ulteriore, rispetto a questa tradizione, è quello di specificare che i concetti giuridici sono in grado di rendere visibili, di *rappresentare*, i rapporti teologici. Così facendo, Schmitt ci sta dicendo che il piano metafisico è semplicemente ineludibile, e che la teologia non serve solo per legittimare le categorie politiche, ma serve da supporto per garantire l'aspetto sistematico a cui la politica aspira nella modernità. Comprendere questa analogia permette di rimettere

quello storico e quello strutturale. Sul piano storico i concetti di cui si serve la teoria politica sarebbero derivati dal linguaggio e dalla dottrina teologica; sul piano strutturale vi sarebbe un'analogia, ossia un'identità di rapporti tra gli elementi costitutivi del discorso o della realtà teologica e quelli propri dell'ambito politico».

⁸ F.S. FESTA, *Monoteismo come problema politico? Sulla «teologia politica» di Carl Schmitt* in *Tradizione e modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, a cura di R. Racinaro, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1987, pp. 139-140. Questo dato viene riportato anche in M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 180: «il concetto di teologia politica è assai antico e affonda le sue radici nella storia dell'Occidente stesso. La teologia politica o *theologia civilis* rappresentava una sottodivisione della teologia accanto alle altre due parti costituite della teologia mitica e della teologia naturale. Questa distinzione si trova per la prima volta nel *De Civitate Dei* di Agostino attribuita a M. Terenzio Varrone».

in campo concetti, come quelli di ‘sovrانيتà’ ed ‘eccezione’, che lo Stato moderno stava invece cercando di accantonare a favore di concetti che risultassero meno “sfuggenti”, che potessero rientrare a pieno titolo nel controllo di una forma di razionalità meccanica e calcolatrice. Ciò che la modernità perde, soprattutto con il positivismo, è anche la capacità di comprendere il personalismo della norma, ossia il *chi* agisce per rendere applicabile o per fondare la norma: si tratta di una tendenza influenzata dal fatto che nella modernità i soggetti politici continuano a cambiare, di conseguenza cambia necessariamente anche il criterio di legittimazione del potere. Ma, la teologia politica a cui guarda Schmitt, si concilia perfettamente con i presupposti della lettura del concetto di «secolarizzazione» che è stata brevemente accennata prima, ossia di un concetto il cui significato, più che sottolineare il passaggio epocale dal teologico al politico, fa emergere, piuttosto, la capacità propria dei concetti politici di rimandare costantemente a qualcosa di “altro” e ulteriore; qualcosa che può essere compreso solo se si indaga la struttura concreta del reale in relazione a quella metafisica dei suoi concetti. I moderni, invece, considerando la «secolarizzazione» solo nella sua capacità di legittimazione delle categorie politiche in virtù della pretesa del razionalismo moderno di eliminare ogni forma di trascendenza, e di conseguenza anche ogni residuo di teologia dalla realtà concreta, finiscono per scontrarsi con la necessità dell’individuazione di una nuova forma di legittimità: il positivismo si rifugia nella legittimità della norma, mentre nel caso degli assetti democratici la legittimità va individuata nel polo⁹.

La secolarizzazione non è soltanto un processo storico e sociologico di mondanizzazione, più profondamente essa, nel compiersi storicamente e sociologicamente, rivela la struttura della realtà: una struttura intimamente metafisica, che cioè inevitabilmente rimanda a un

⁹Sostituire il sovrano al popolo vuol dire spostare la sovranità dal monarca al popolo; poiché il popolo è una moltitudine, il diritto dovrebbe essere in grado di regolare il pluralismo attraverso il concetto di “rappresentanza”, ma questo tentativo è già stato fatto a Weimar ed ha fallito per impossibilità di raggiungere la maggioranza in parlamento.

assoluto, a un centro, a un “istanza suprema”. [...] La secolarizzazione non è la caduta di ogni riferimento ad una sfera sacrale, ad un centro trascendente ordinatore, è invece la rivelazione – nella sua mutazione e trasformazione storica – della struttura permanente del reale¹⁰.

Tutte le fasi storiche hanno il proprio specifico nucleo metafisico, ossia ruotano attorno ad un determinato ‘centro ordinatore’, e la «secolarizzazione», intesa in senso moderno, non fa altro che legittimare la sostituzione di un centro ordinatore con un altro, traslando sul nuovo centro la totalità delle funzioni e degli attributi che appartenevano al ‘centro ordinatore’ precedente. Questa operazione fa sì che la modernità appaia agli occhi di Schmitt come una «processualità irreversibile, un’epoca chiaramente individuata dall’impossibilità di ‘sostanzialità’, dal ‘nascondersi’ di Dio, ovvero, sotto il profilo istituzionale, dal passaggio dell’autorità legittimante della Chiesa allo Stato»¹¹, nonché un’epoca che tenta di superare la trascendenza a favore dell’immanenza. Si tratta di una forzatura che per Schmitt va eliminata proprio a partire dalla «secolarizzazione» intesa come sfondo concettuale del ricongiungimento di Chiesa e Stato, di teologia e politica, di forma giuridica e metafisica, e questo è possibile perché la forma giuridica «ne è la realizzazione, ne conserva il ricordo nelle proprie argomentazioni»¹². Interpretare la realtà in questo modo, consente a Schmitt di sostenere che nel tempo della crisi di ogni forma di legittimazione, quella della teologia politica resta l’unica strada percorribile per poter ottenere ancora l’unità politica nella modernità, poiché solo essa riesce a comprendere la struttura ultima del reale e, di conseguenza, riesce a fondare l’ordine a partire dalla decisione sovrana intesa come concetto teologico-politico: «Tale legittimazione del Potere, per Carl Schmitt, procede nel senso della fondazione ultima di una «metafisica»

¹⁰ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, cit., p. 96.

¹¹ C. GALLI, *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt in Tradizione e modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, cit., p. 15.

¹² *Ibid.*

ricompositiva dell'oggettività politica»¹³, l'elemento trascendente (teologico), allora, risulta essere quell'elemento chiave che va conservato per permettere alla modernità di ricomporre l'unità politica, ormai frammentata dalla nascita di soggetti politici sempre nuovi, a cui lo Stato e il diritto non riescono a garantire continuità di potere e legittimazione.

La necessità concettuale e metodologica della proposta teologico-politica schmittiana, risulta più chiara alla luce della dottrina della sovranità esposta in *Teologia Politica*. È proprio analizzando la proposta teorica di Schmitt che emergono maggiormente le differenze tra il giurista e la tendenza generale delle moderne dottrine dello Stato in relazione alla situazione storico-politica della Germania di Weimar. Il tentativo di rispondere al problema della modernità relativo alla possibilità di produzione di forma politica unitaria porta il giurista ad approdare alla celebre definizione di sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»¹⁴. Ci vengono qui forniti, fin da subito, tutti gli elementi fondamentali della risposta teologico-politica schmittiana: il concetto di sovranità, il personalismo (il *chi*) della decisione, e il concetto di 'eccezione', nonché i termini fondamentali attorno ai quali ruota l'intera proposta del giurista. Per riabilitare il concetto di sovranità, Schmitt cerca di riportare l'attenzione sul personalismo della decisione. A partire dall'800 non è più il re ad incarnare la sovranità e, inoltre, con le successive spinte democratiche ed il declino della forma-Stato ci si appresta ad affrontare una società profondamente pluralistica, con il rischio di non riuscire a stabilire in maniera univoca e definitiva i rapporti di forza tra le parti politiche che si affacciano sulla scena europea. Il concetto di sovranità è fondamentale poiché collega il problema del diritto al problema della forma politica, ricongiungendo la fondazione del diritto all'agire politico. Individuare il *chi* della decisione vuol dire individuare: dove si colloca la sovranità, quando un ordinamento giuridico risulta inefficace – nonché il limite del diritto

¹³ F.S. FESTA, *Politica e/o Teologia*, cit., p.20.

¹⁴ C. SCHMITT, *Teologia Politica*, cit., p. 33.

positivo – e l'origine del diritto e della produzione di un nuovo ordine. Le proposte moderne come quella kelseniana, invece, provano a risolvere il problema della sovranità nel modo più semplice possibile, scindendo gli elementi sociologici da quelli giuridici, e rifugiandosi in una netta separazione tra essere e dover essere, così da ottenere una scienza del diritto che possa rispecchiare perfettamente le rigide pretese di oggettivizzazione e razionalizzazione della modernità. Se giuristi come Kelsen considerano la sociologia inefficace nelle sue pretese di scientificità, per Schmitt il legame tra sociologia e diritto è invece fondamentale per una perfetta comprensione della propria dottrina della sovranità. Quella che sembra essere, apparentemente, una scelta teorica singolare, va osservata invece dalla giusta prospettiva: a Schmitt interessa legare il concetto di sovranità al caso d'eccezione, così da riuscire a mostrare la forza fondante della decisione, per questo ha bisogno prima di opporsi a quella parte della tradizione moderna che utilizza il concetto di sovranità in maniera acritica, per poi potersi servire di quei pensatori che hanno invece sostenuto il legame tra sovranità e decisione, così da poter avvalorare la propria tesi. Se un primo esempio storico-concreto della forza della decisione è l'art.48 della Costituzione di Weimar, il primo riferimento teorico è invece Jean Bodin: «Per sovranità si intende quel potere assoluto e perpetuo che è proprio dello Stato»¹⁵. Se lo Stato a cui Bodin fa riferimento si compone di due forze, ossia sovrano e ceti, ed il sovrano ha dei vincoli nei confronti dei ceti, allora il sovrano può fare appello alla categoria della sovranità solo nel caso di necessità; per Bodin, infatti il sovrano non è più vincolato nel

¹⁵ Ivi, p. 35. Riporto qui, per maggiore chiarezza, la citazione completa del passaggio citato: «Nessuno sembra essersi dato la briga di esaminare più a fondo, negli studiosi più famosi del concetto di sovranità, il significato dell'espressione, continuamente ripetuta ma del tutto vuota, di potere supremo. Già in Bodin appare chiaro che questo concetto è orientato al caso critico, cioè al caso d'eccezione. Esso costituisce l'inizio della moderna dottrina dello Stato, insieme alla sua dottrina delle «Vraies remarques de souveraineté», più che non insieme alla sua spesso citata definizione («Per sovranità si intende quel potere assoluto e perpetuo che è proprio dello Stato»).

confronto dei ceti solo se vige il caso d'emergenza. Nell'art.48 viene stabilita una situazione analoga: la sovranità si gioca a due, tra presidente e assetto parlamentare, esponendo lo Stato al rischio di non ricorrere mai al caso d'eccezione. Per ricorrere al caso d'eccezione c'è bisogno che la sovranità si leghi all'*auctoritas*, dunque Bodin deve essere qui sostituito da Hobbes, perché è solo l'*auctoritas* che giustifica la creazione del diritto *ex nihilo*, ossia a partire dal nulla normativo. Se la decisione sovrana non ha più vincoli normativi, se è al di sopra dell'ordinamento giuridico normativo, essa è assoluta. Nel momento esatto in cui il diritto positivo fallisce di fronte alle contraddizioni, l'agire per la decisione sovrana sul caso d'eccezione – nonché il soggetto sovrano – deve essere in grado di creare diritto dal nulla, perché, se così non fosse, il nuovo diritto finirebbe per essere contaminato dalle stesse inefficienze del diritto positivo. Il problema di Bodin è esattamente questo: il sovrano non riesce a creare diritto, ma resta nella sfera della dichiarazione del diritto, invece, per fondare il diritto c'è bisogno che l'eccezione non venga ricondotta alla norma, altrimenti resterebbe all'interno del caso normale. Se per Schmitt si instaura una sorta di ciclicità tra caso normale e caso d'eccezione è dovuto al fatto che il caso normale, ossia il diritto positivo, non può essere eliminato poiché l'eccezione ha bisogno di una struttura omogenea su cui operare. Questa struttura rispecchia la co-implicazione tra caos e ordine: l'ordine del diritto positivo viene scosso dall'eccezione che attinge dal caos per creare nuovo ordine. Questo legame costitutivo tra sovranità e caso d'eccezione, reso possibile dalla teologia-politica e dalla «secolarizzazione», permette di capire perfettamente perché la sovranità vada intesa come *Grenzbegriff*¹⁶: è il sovrano che decide se c'è o meno normalità e, fin quando sceglie che ci sia la normalità esso resta una figura

¹⁶ Concetto di derivazione kantiana: se per Kant il noumeno va letto come *Grenzbegriff*, ossia «concetto limite» poiché impedisce alla conoscenza sensibile di andare oltre il proprio campo di applicazione, allo stesso modo in Schmitt è la sovranità ad essere intesa come «concetto limite» poiché si manifesta in relazione all'eccezione per delimitare le pretese di esaustività dei concetti positivi.

“opaca”, ma dal momento in cui prende la decisione per il caso d’eccezione, la sua autorità diventa immediatamente manifesta poiché, in quel momento, riconosce e stabilisce il caso limite del diritto positivo mostrando, allo stesso tempo, che la forza fondante della decisione sovrana non ha bisogno del diritto positivo per generare nuovo diritto. La sovranità intesa come *Grenzbegriff*, allora, mostra da un lato l’eccezione e il *chi* della decisione, dall’altro permette di comprendere che il diritto positivo non esaurisce tutta la sfera oggettiva, di conseguenza dimostra ulteriormente che la realtà storico-giuridica ha bisogno ancora della metafisica per ottenere una struttura ordinata e unitaria. Tutto ciò è possibile solo optando per un assetto teologico-politico, poiché la fondazione del nuovo diritto non è altro che la rappresentazione dell’Idea politica, di conseguenza il sovrano attinge direttamente dalla struttura metafisica del reale, e questo può farlo solo perché la «secolarizzazione» va intesa come lo sfondo concettuale del metodo sociologico, ossia solo perché è stata riconosciuta l’analogia sul piano strutturale tra teologia e politica. In questo senso la decisione diventa «decisione per la rappresentazione», ossia decisione per la realizzazione di quell’Idea che meglio rappresenta la situazione politica concreta. In questo modo il caso d’eccezione permette di riordinare tutte le forze oppostive del reale a partire da un principio unificante che prima della decisione restava opaco, come restava opaca anche l’autorità che si manifesta nel momento della decisione sovrana. Far derivare la norma generata nel caso d’eccezione dal nulla e fare in modo che prenda forma solo nel momento della decisione sovrana, permette a Schmitt di salvare la norma dall’inefficienza, perché se invece l’eccezione fosse prevista dallo stesso ordinamento e la norma interna al sistema positivo, allora verrebbe pervasa dal caos e crollerebbe assieme all’ordinamento. Questa inefficienza è particolarmente chiara proprio se si presta attenzione alla proposta di Bodin e all’art.48 di Weimar: stabilire che la decisione possa essere una prospettiva interna alla Costituzione e/o regolamentata da essa, fa sì che la decisione non abbia nulla a che fare con l’eccezione e che il diritto resti nei limiti del diritto positivo. Per il razionalismo moderno il caso d’eccezione non ha alcun

significato perché sfugge alle pretese di razionalizzazione, ossia non può essere reso scientifico come la legge positiva, di conseguenza rientra in quelle categorie metafisiche che vanno eliminate a favore della concretezza. Secondo Schmitt, invece, l'eccezione permette di comprendere in che modo funziona il diritto.

L'eccezione spiega il generale e sé stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge delle difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità¹⁷.

Carl Schmitt utilizza le stesse parole di Kierkegaard per spiegare il rapporto tra eccezione e universale; infatti, per Kierkegaard l'eccezione precede l'universale ed è per questo che è in grado di spiegare non solo sé stessa, ma anche l'universale stesso. Secondo Kierkegaard per capire l'universale c'è bisogno dell'eccezione che lo ha preceduto, e che quindi lo ha fondato, questo tipo di relazione si riflette in Schmitt quando parla del rapporto tra decisione e norma dove una precede l'altra, l'una è origine dell'altra. Solo se intesa in questo modo l'eccezione può avere superiorità epistemologica rispetto alla normalità, ed inoltre, dal punto di vista storico, può funzionare come «concetto limite», ossia può assumere quella funzione di controllo nei confronti dell'universale tale da evitare che esso diventi “totalitario”, risvegliando così la soggettività quando l'universale si è ormai trasformato in vuoto ordine meccanicistico. Allora, bisogna considerare sia norma che decisione come parti costitutive della forma giuridica, perché la decisione, che non presuppone alcuna sostanza fondativa, «rende effettuale l'Idea di

¹⁷ C. SCHMITT, *Teologia Politica*, cit., p. 41. Si tratta di una citazione, riformulata, di Kierkegaard tratta da *Timore e Tremore. La Ripresa*.

diritto»¹⁸, ossia permette la *rappresentazione* del diritto. «Perché ci sia *Formung* non basta insomma una qualsivoglia decisione del potere, ma ci deve essere *Umformung*, trasformazione decisionistica e rappresentativa dell’Idea di diritto in un ordine unitario delle norme che tuttavia vige a partire da una situazione di assenza di norme, ovvero ‘concreta’»¹⁹, questo vuol dire che c’è bisogno di partire dalla situazione concreta che necessita di forma giuridica, ma la forma giuridica può essere ottenuta solo attraverso una decisione “autoritativa” poiché è il soggetto sovrano che permette la ‘mediazione’ – attraverso la *rappresentazione* – tra piano metafisico dell’Idea giuridica e dimensione storico-concreta, colmando così la scissione apparentemente insuperabile tra essere e dover essere. Questa forma di mediazione è resa possibile proprio in quanto «secolarizzazione» della mediazione teologica di Cristo e della Chiesa: è la «secolarizzazione» che permette di utilizzare una forma di mediazione che trascende il reale permettendo al sovrano di ergersi al di sopra dell’ordine mondano al fine di realizzare un ordine migliore. Se la decisione non fosse sovrana, e dunque assoluta, il sovrano non potrebbe ergersi al di sopra dell’ordinamento e non potrebbe creare nuovo diritto se non a partire dal diritto positivo stesso, per questo la fondazione teologica della decisione permette di utilizzare la «secolarizzazione» come “terreno” di mediazione all’interno del quale la trasposizione dei concetti teologici in politici trova la sua fondatezza a partire dal riconoscimento di quelle analogie strutturali di processi che giustificano la realizzazione del diritto a partire dal nulla normativo. In questo modo, Schmitt arriva a dimostrare che la possibilità stessa di creare forma politica unitaria è data dalla comprensione di una struttura della realtà concreta che trova la propria perfetta sistematizzazione nella teologia politica, e ciò che permette di cogliere pienamente il funzionamento della struttura del reale nonché la *genesis* dell’ordine è senza dubbio la ‘sociologia dei concetti giuridici’.

¹⁸ C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., p. 342.

¹⁹ Ivi, pp. 342-343.

3. *Ricomporre il reale a partire dalla 'sociologia dei concetti giuridici'.*

La 'sociologia dei concetti giuridici' si configura come quel presupposto metodologico scientifico proprio di una sistematizzazione del reale di stampo teologico politico, ossia funziona come metodo generale che ha lo scopo di "mettere a sistema" i concetti teologico-politici sulla base del parallelismo tra due strutture specifiche del reale: la struttura metafisica dei concetti e la struttura storico-concreta. Per capire in che modo la sociologia dei concetti giuridici vada interpretata in relazione ad una teoria teologico-politica e fino a che punto, bisogna vedere innanzitutto come funziona per poi comprenderne l'efficacia. L'intento principale del giurista, ossia quello di ristabilire l'ordine politico, nonché il problema spinoso della *forma* politica moderna, si accompagna al problema del *mantenimento* dell'ordine all'interno dell'ordinamento. La decisione sovrana permette di fondare l'ordine a partire dal nulla normativo, ma non di evitare che questo si disperda, per questo serve ricondurre la decisione sovrana alla 'sociologia dei concetti giuridici'. Le moderne dottrine dello Stato tendono a sostenere che ci sia una netta separazione tra sociologia e dottrina giuridica, separazione il cui esito è stato l'individuazione di qualcosa che possa essere considerato o "puramente sociologico" o "puramente giuridico" così da sottoporre alla scelta del singolo l'esclusione di uno dei due termini dal proprio metodo così da stabilirne un unico possibile orientamento. Questa separazione non viene accettata da Schmitt, per questo motivo, la sua 'sociologia dei concetti giuridici', oltre a presentarsi come una teoria che permette di ricongiungere la frattura tra i piani del reale, stabilendo un'analogia strutturale tra piano metafisico e concreto, tenta di porsi anche come momento ricompositivo di quella frattura metodologica a cui il razionalismo moderno e le moderne dottrine giuridiche sono state esposte a partire dalla separazione tra giuridico e sociologico. Una separazione netta tra sociologico e giuridico rischia di rendere difficoltosa la possibilità di cogliere in maniera approfondita un concetto fondamentale come quello di sovranità; il concetto di sovranità è un concetto complesso che va colto e analizzato proprio a

partire dal riconoscimento della sua complessità strutturale, se non si comprende che sociologia e dottrina giuridica sono collegate tra loro, ma si sceglie per l'una piuttosto che l'altra, si rischia di semplificare il concetto di sovranità o addirittura di escluderlo dalla dottrina politica. La complessità della teoria schmittiana, in relazione alla struttura politica della modernità, emerge soprattutto nel momento in cui ci si confronta con l'essenza della 'sociologia dei concetti giuridici': essa, permette di prendere in considerazione la frattura tra l'origine teologica dei concetti e la loro trasposizione storico-concreta, dovuta alla «secolarizzazione» moderna, e di stabilire un metodo per ricollegare questi concetti basato sull'individuazione di un'analogia di processi e strutture. È proprio il riconoscimento e la "messa a sistema" di questa frattura, restituita attraverso il recupero del rapporto tra i due piani, che permette di leggere il concetto di sovranità – nel suo essere azione che decide per la rappresentazione – come esempio di quel tentativo di fornire e mantenere l'ordine politico riconducendolo ad un modello che riesca a contenere le spinte entropiche della modernità.

Ciò che viene reso noto dalla sociologia non è la semplice analogia simbolica tra la realtà concreta e l'idea politica a cui si riferisce, ma mostra in che modo l'Idea possa essere rappresentata, nel senso di dimostrare come l'ordine politico mantenga sempre il rapporto con la propria dimensione costitutiva, ossia quella metafisica. La sovranità rispecchia perfettamente questa forma di analogia: essa, infatti, mostra l'origine – e quindi la dimensione trascendente dell'Idea politica – che si esperisce nell'atto del fondare, dimostrando inoltre, in questo modo, che la trascendenza non può essere eliminata perché la rappresentazione concreta permette di mantenere sempre il contatto con l'origine. Schmitt intende, allora, oltre che stabilire un'analogia, cercare di rendere visibile anche la genesi logica della forma politica, genesi che in passato era affidata alla *complexio oppositorum* della Chiesa romana, ed ora ha bisogno di trovare la sua collocazione specifica tra le strutture concettuali che invece interessano la modernità. "Rendere visibile" è alla base del concetto di *rappresentazione* che trovava nella Chiesa romana la sua massima espressione, in quanto rappresentazione ponti-

ficale dell'incarnazione del Cristo, mentre, con la «secolarizzazione», in *Teologia Politica*; attraverso la 'sociologia dei concetti giuridici' assume la forma di una *rappresentazione* che permette di dimostrare, tramite il concetto di sovranità, in che modo l'unità politica deve essere realizzata. Si tratta, nello specifico, di quella «decisione per la rappresentazione» che permette di “rendere visibile” e concreto un elemento che appartiene al piano metafisico (l'Idea politica) rivelando, in questo modo, un'analogia identitaria, e per questo legittimante, tra i due piani costitutivi della realtà. A Schmitt interessa la ricerca della forma specifica di un'epoca, ma oltre ad individuare la forma, bisogna mostrarne anche l'origine, e quindi la *genesis* dell'ordine politico, nonché di quell'ordine che la realtà ha già presente in sé, ma che ha bisogno della decisione sovrana per essere “rappresentato”. «La sociologia dei concetti giuridici mira, dunque, a dimostrare come la metafisica e la teologia siano l'espressione più forte e più chiara della forma concettuale di un'epoca. Ogni epoca cerca di trovare in questa forma la coscienza di sé, l'evidenza della propria struttura»²⁰, di conseguenza la sociologia ci permette di comprendere che ad ogni fase storica corrisponde una specifica struttura metafisica, in questa ottica il metodo sociologico assume il compito di riorganizzare il movimento dei concetti a partire dal riconoscimento di questa specifica analogia di processi, così da ottenere una sorta di “mappatura” generale dei concetti teologico-politici. Operando in questo modo, il metodo schmittiano mette in luce la difficoltà del rapporto tra il piano teologico e quello politico, questo perché si tratta di un'analogia che per Schmitt si riferisce alla corrispondenza tra due livelli della realtà che restano sempre nettamente distinti, ma che si presentano l'uno come lo specchio dell'altro. Il problema fondamentale, allora, è capire quale tipo di corrispondenza possa essere indicativa del rapporto tra i due piani del reale e come la 'sociologia dei concetti giuridici' intenda incorporarla. Una possibile risposta a questa problematica viene esposta da Michele Nicoletti in *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl*

²⁰ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, cit., p. 192.

*Schmitt*²¹. Secondo Nicoletti, infatti, ci sono due possibili soluzioni al problema dell'analogia tra piano metafisico e realtà concreta: o si tratta di un'analogia di tipo ontologico, ossia un'*analogia entis* tra piani diversi della realtà che sono ordinati gerarchicamente, oppure, si tratta di una corrispondenza di tipo simbolico che ha lo scopo di mostrare un'analogia tra realtà conosciute (immanenti) e non conosciute (metafisico-teologiche)²². Nicoletti sostiene che nella proposta schmittiana l'analogia tra i piani del reale sembrerebbe aderire proprio all'idea di una corrispondenza di tipo simbolico, la quale, associata alla 'sociologia dei concetti giuridici' così come illustrata dallo stesso Schmitt, porterebbe alla realizzazione di un modello conoscitivo capace di collegare tra loro noto e non-noto sull'ipotesi dell'esistenza di due realtà il cui funzionamento procede costantemente in maniera parallela. Presupponendo l'analogia tra due realtà separate che funzionano in contemporanea e la relazione che intercorre tra i concetti di entrambi i piani, la «decisione per la rappresentazione» diviene proprio quel tramite tra noto e non-noto che permette di realizzare una forma politica in grado di rimanere ancorata alla sua origine. Schmitt cerca di rendere più chiaro questo discorso ricorrendo all'espedito del miracolo: «Lo stato d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»²³, ossia, così come il miracolo opera una sospensione delle leggi della natura dimostrando di essere qualcosa di "eccezionale" rispetto al normale ordine delle cose, allo stesso modo, la decisione per l'eccezione permette di sospendere le leggi dello Stato per salvare l'ordinamento dal declino. Il miracolo della fondazione che prima veniva associato alla sostanza divina, viene ora affidato alla decisione sovrana, ma va specificato che questa operazione è possibile solo perché la «secolarizzazione» ha cambiato il modo di intendere i rapporti tra teologia e politica, ossia solo perché ha determinato la possibilità di trasporre i concetti teologici in concetti politici. Da questa

²¹Ivi, pp. 194-195.

²²*Ibid.*

²³C. SCHMITT, *Teologia Politica*, cit., p. 61.

chiave di lettura risulta chiaro che tra teologia e politica c'è un legame storico e genetico che viene esplicitato attraverso il concetto di «secolarizzazione», ma c'è anche un legame metodologico che viene messo a sistema nella 'sociologia dei concetti giuridici': infatti, se la rappresentazione mostra la struttura logica della schmittiana 'sociologia dei concetti giuridici', così da considerare l'impossibilità di poter esprimere l'Idea senza appunto prima rappresentarla, l'eccezione ha lo scopo di mostrare il collegamento con il lato illogico del reale, nonché di rendere visibile il momento caotico del reale e contenerlo allo stesso tempo. La teologia politica a cui guarda Schmitt è una teologia politica dinamica che segue sempre una forma e una struttura ben precise che gli derivano dalla «secolarizzazione» e si esprimono attraverso il metodo sociologico.

Presupposto di questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è dunque una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica. La sociologia del concetto di sovranità consiste proprio nella determinazione di un'identità del genere²⁴.

La 'sociologia dei concetti giuridici' ha dunque lo scopo di dimostrare l'analogia strutturale tra organizzazione politica concreta e struttura dei concetti metafisici, e il concetto di sovranità riguarda proprio questo tipo di identità: ossia un'identità metodologica che mette in comunicazione tra loro i due piani paralleli del reale. Viene da sé, che per risolvere il problema della fondazione del diritto, allora, c'è bisogno di individuare quella struttura ultima del reale che meglio rappresenta al situazione concreta, e, allo stesso tempo, mantenere la componente personalistica della decisione che permette di tenere ferma l'origine del diritto: l'unione tra sociologia e giurisprudenza consente di tenere insieme questi due momenti, ossia il momento di fondazione dell'ordinamento a partire dalla decisione e il momento di *mantenimento*

²⁴ Ivi, p. 69.

dell'ordinamento a partire dalla rappresentazione del non-noto, facendo in modo che nella creazione del nuovo diritto possa essere individuata la sua origine.

3.1. *Perché una sociologia dei concetti giuridici?*

Stabilendo una forma di analogia così complessa tra concetti e realtà concreta, la schmittiana 'sociologia dei concetti giuridici' ha lo scopo di mettere sotto forma di processo metodologico i presupposti della concezione teologico-politica a cui il giurista fa riferimento, ossia si definisce come: «il lato ermeneutico della teologia politica»²⁵, che permette non solo di spiegare sociologicamente i concetti teologico politici, come quello di sovranità, ma permette di mostrare anche in che modo questi concetti riescano a rappresentare la struttura della modernità stessa. Secondo questa ottica, il concetto sociologico di sovranità è al contempo sia necessario che scientifico: è necessario perché qualsiasi altro sistema di fondazione del diritto che tenti di escluderlo o ridimensionarlo svuotandolo di senso è destinato al fallimento, ed è scientifico perché legittima la creazione del diritto dal momento che ne mostra la genesi, ossia il collegamento con le sue strutture concettuali, mettendo in collegamento ragione e non-ragione. Nella dinamica conflittuale della modernità che vede contrapposto essere e dover essere, metafisico e concreto, teologico e politico, razionale e irrazionale, la sociologia dei concetti giuridici permette a Schmitt di mettere a tema queste opposizioni e di stabilire un nesso tale da integrarle e restituirle alla comprensione di un processo univoco così coerente con la struttura del reale da poterla rappresentare profondamente. La cosa fondamentale è che per Schmitt la teologia politica appartiene al campo della scienza giuridica intesa come 'sociologia dei concetti giuridici', dove l'apertura del diritto alla sociologia «significa aprire la forma giuridica alla propria ineludibile origine epocale»²⁶. Stabilendo

²⁵ C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., p. 347.

²⁶ Ivi, p. 349.

questa forma di appartenenza tra teologia e scienza giuridica, e facendola passare attraverso il dispositivo moderno della «secolarizzazione», Schmitt riesce a costruire una sociologia dei concetti che si occupa del ruolo di tutti quei concetti teologici che sono stati “trasposti” in concetti politici, riuscendo a fare in modo che le due discipline risultino vivificate in virtù di una comune necessità sistemica; ne consegue che la scienza giuridica non può essere colta nella propria interezza se non attraverso l’acquisizione di nozioni teologiche e viceversa, proprio a causa di quell’analogia strutturale tra i due piani stabilita dalla sociologia dei concetti. La necessità di questo processo di analogie è data proprio dal fatto che Schmitt sta tentando di analizzare il processo di conservazione della forma politica: se le moderne dottrine dello Stato non riescono a conservare l’ordinamento è perché la risposta metodologica della razionalità moderna non riesce né a fondare ordine né a conservare l’ordine esistente, e l’unico modo per farlo è ricorrere alle categorie teologiche perché sono le uniche che possono ancora garantire legittimazione e, di conseguenza, forma politica unitaria. È l’analogia tra teologia e politica che permette di attingere momentaneamente al luogo in cui la norma si dà, ed è l’agire sovrano che attinge da questo luogo permettendo di codificare la norma, di rendere visibile ciò che prima era invisibile, trasmettendo esso stesso l’esperienza fondamentale della creazione di forma politica. Schmitt sceglie di operare per concetti proprio per mostrare che la propria teoria teologico-politica può essere perfettamente iscritta nell’orizzonte delle moderne dottrine dello Stato, ed i concetti teologici permettono di mettere in relazione la trascendenza con la realtà concreta, per questo se si indagano i concetti intesi secondo la ‘sociologia dei concetti giuridici’ si riesce a recuperare lo specchio di un’epoca: poiché i mutamenti politici possono essere spiegati in base al mutamento delle concezioni del mondo, nonché la sociologia permette di allargare l’orizzonte della ricerca fino alla scoperta di processi originari.

Siamo qui al centro della teologia politica come modello interpretativo dell’età moderna. Nel passaggio dal medioevo all’età moderna, ossia nella fondazione dello stato moderno non vi è una eliminazione

della trascendenza, né una neutralizzazione di essa, né una semplice asunzione dei caratteri divini da parte dello stato con conseguente sacralizzazione della politica. Vi è piuttosto una *lotta sull'interpretazione* della trascendenza: così come in ambito privato la coscienza singola – in particolare nella riforma luterana – rivendica il diritto di interpretare la Scrittura, così a livello pubblico è lo stato a rivendicare questo diritto all'interpretazione²⁷.

Lo sforzo di Schmitt diventa allora quello di cercare di interpretare di volta in volta la trascendenza poiché resta sempre come residuo opaco proprio di ogni realtà storico-politica, ed il metodo sociologico deve restituire alla comprensione questa struttura ultima del reale mostrando il mutamento delle fasi storiche in relazione alla loro metafisica di riferimento.

²⁷ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, cit., p. 574.

RECENSIONI

Recensione a M. Ferraris, *Agostino. Fare la verità*, il Mulino, Bologna
2022, 192 pp.

di A. Salucci

«Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui faci eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus» («Ecco, Tu hai amato la verità, e chi la compie viene alla luce. Io la voglio fare in confessione, nel mio cuore, e per iscritto di fronte a molti testimoni»). Queste frasi si trovano nel primo paragrafo del X libro delle *Confessioni*, dove Agostino affronta uno dei temi più dibattuti della filosofia, la verità, e in cui enuncia la propria teoria sulla medesima. L'interesse relativo a questo tema inizia con Parmenide, il primo a segnare la distinzione tra una salda conoscenza e l'opinione, fino a giungere ad Agostino, che intende la verità come illuminazione. Verità che per lui abita nel nostro mondo interiore e ha come fonte Dio. Cercare la verità, quindi, è cercare Dio. Ma Agostino vuole anche esporre la verità in una *confessione*. Che cosa significa questo? È evidente, come egli stesso tiene a precisare, che confessarsi a un onnisciente, che non solo conosce ciò che ha fatto nella sua vita chi si confessa, ma conosce anche quello che non ha ancora fatto, non ha nessun senso. Quale, dunque, il significato di questa scelta? «*Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*». «Io la voglio fare in confessione, nel mio cuore, e per iscritto di fronte a molti testimoni». Ossia voglio fare e rendere pubblica questa verità. Quindi, per Agostino la verità non è un qualcosa che possiamo trovare, bensì è un qualcosa che si fa – è bene ricordare che ai tempi di Agostino la confessione non era privata e si svolgeva in pubblico. Da queste riflessioni dell'Ipponate inizia l'interessante libro di Maurizio Ferraris, *Agostino, Fare la verità*, che, nel Prologo (p. 7), considerata la complessità del tema, avverte il lettore che «la risposta ci terrà occupati». Certo, la risposta a «che vuol dire fare la verità?» non è semplice, e Ferraris ne è perfettamente consapevole. Forse, anche per questo ha scelto di suddividere il libro in sei capitoli snelli e un epilogo; corredando ogni capitolo di una domanda

esplicativa, quasi un sottotitolo, in modo da sviluppare progressivamente il tema sotto tutti i suoi aspetti. Infatti, le domande sono un mezzo ulteriore per svolgere e approfondire il tema della verità nel modo migliore, anche per la valenza filosofica delle domande stesse. La domanda posta ad inizio di ogni capitolo ci ricorda come il vero filosofo pone domande, alle quali poi deve necessariamente dare una risposta articolata, anche se non, ineluttabilmente, definitiva. È quello che sembra proporsi di fare Maurizio Ferraris, in fedeltà, peraltro, al proprio approccio speculativo. Dopo l'epilogo, è poi riportato (nella traduzione di Roberta De Monticelli) il X libro delle *Confessioni* (pp. 135-184), anche questo evidentemente con lo scopo di facilitare ulteriormente la lettura. Oltre a questi accorgimenti, per rendere più agevole e comprensibile il testo, l'autore pone nella seconda pagina del libro il disegno di un percorso circolare che seguirà nella stesura del volume. «Per illustrare queste poche righe metterò in scena un circolo, non so se virtuoso o vizioso, ma sicuramente ermeneutico», è riportato sopra lo schema (p. 8): è un chiaro messaggio al lettore di come sarà sviluppato il tema. E proprio con questo circolo ci informa anche che la verità non è fatta solo di oggetti e delle parole che si riferiscono ad essi, ma è composta di quattro elementi: i portatori di verità, i fattori di verità, gli enunciatori di verità e i funtori di verità. A questo punto leggere il libro non solo risulta molto più interessante, ma diventa anche più accessibile ai lettori non necessariamente esperti in filosofia. Questo percorso ben articolato inizia con il primo capitolo, dal titolo *Omelia* (pp. 9-24), il cui sottotitolo è la seguente domanda: «Per chi davvero Agostino vuole fare la verità?». Indubbiamente non per Dio che conosce tutto, ma per se stesso e per i credenti, che potranno avere vantaggi dal suo racconto. Ferraris ci ricorda che la verità non è data, ma è il «risultato di un processo alla cui origine sta la volontà di verità» (p. 11). E la verità è stata creata da tanti, a partire da Gesù quando afferma: «Io sono la verità» (Giovanni 14, 6). Ma la verità, avverte Ferraris, non è sempre e solo una pratica eroica, ma può essere anche «molesta, o addirittura infame» (p. 14), e non tutti sono disposti a raccontarla veritieramente o completamente. A questo punto l'autore

ci fa notare come la verità ha a che fare con il sapere, e che «la verità è corrispondenza della proposizione alla cosa (o allo stato di cose)» (p. 17). In pratica quando attesto qualcosa, per fare verità, le mie parole devono essere confermate dal riferimento agli oggetti. Ma questa coincidenza necessaria per fare la verità spesso è sfuggita anche ai filosofi che, in alcuni casi, non si sono affatto mostrati amici della verità, una verità che, come ci ricorda Ferraris, «non è una questione puramente scientifica» (p. 20). Infine, come accennato sopra, la verità non è data, ma è il risultato di un processo che vede impegnata la volontà a produrla. Questo a significare che a fare la verità sono le persone che lo desiderano. Nel II capitolo, *Parresia* (pp. 25-50), la domanda che correda il titolo è «Che cosa significa fare la verità, e che prezzo si può pagare?». In questo capitolo Ferraris si riferisce a quelli che chiama ‘autori di verità’, con una domanda perfettamente legittima, soprattutto quando chiede fino a che prezzo si è disposti a pagare per fare verità. Certo non tutti sono sempre propensi a pagare per essa un prezzo, come fece Socrate. Così, in questo scenario incontriamo quelli che Ferraris, con immagine colorita, chiama Santi, Fanti e Furfanti. I primi sono coloro che, come Agostino, usano la confessione per umiliarsi e per rimpiazzare il martirio che non hanno ottenuto, e che li distingue dai veri martiri. A questa categoria appartengono tutti coloro che vorrebbero fare della parresia un diritto-dovere di dire la verità. Anche i Fanti si confessano, ma non hanno nessun interesse per la parresia. Infine ci sono i Furfanti, che addirittura usano la confessione come un momento di autoassoluzione. Così la confessione può essere utilizzata per scopi diversi, e i personaggi che ci fa incontrare Ferraris nel suo libro, e che hanno utilizzato la confessione nei loro scritti non per umiliarsi, sono tanti e a volte insospettabili. Seguendo questo itinerario giungiamo al III capitolo, dal titolo *Monadologia* (pp. 51-69), in cui Ferraris risponde alla domanda «Di cosa o di chi parliamo quando facciamo la verità?». In pratica: di che cosa è fatta la verità? E qui il riferimento è ai ‘portatori di verità’, con un chiaro riferimento all’ontologia, a quello che c’è, a oggetti e soggetti. Nel IV capitolo, *Ale-turgia* (pp. 71-92), ovvero ‘fare la verità’, la domanda allegata è «Che

atti compiamo quando facciamo la verità?». A questo capitolo corrispondono i 'fattori di verità', ossia quelli che verificano l'esattezza di un enunciato. Ciò, si badi, può essere fatto anche senza avere la perfetta conoscenza della cosa, nel senso che è possibile verificare l'esattezza di un conto senza avere particolari capacità in aritmetica o in matematica. In pratica ci affidiamo alla prassi, a quelle operazioni che riusciamo a fare senza avere necessariamente contezza scientifica. Alla prassi, poi, si affianca la poiesi, ossia la capacità di fabbricare le cose. Proseguendo lungo questo itinerario si giunge al V capitolo, dal titolo *Aletologia* (pp. 93-114), a cui corrisponde la domanda «Che cosa diciamo o scriviamo quando facciamo la verità?». Sullo schema del percorso circolare proposto dall'autore, questo capitolo fa riferimento agli enti che sono definiti 'enunciatori di verità'. Ferraris avverte che questi non ci sono sempre gli scienziati e le discipline chiamate 'scienze', dato che anche questi non sempre enunciano la verità. In ogni caso, chi enuncia la verità deve affermare necessariamente qualcosa di vero, e questa operazione si svolge attraverso l'epistemologia, che è legata all'ontologia in quanto è una forma di tecnologia. Da qui il termine di aletologia, parola tecnica e difficile il cui significato ci viene chiarito dallo stesso autore: essa è «l'esame delle apparenze volto ad accertare se siano vere o false», mentre la fenomenologia è «l'esame delle apparenze indipendentemente dal fatto che siano vere o false» (p. 96). Ciò precisato l'autore passa in rassegna ed analizza, con linguaggio talora non diretto, le tre modalità in cui si dà la verità: internismo, esternismo ed emergentismo.

Si arriva così all'ultimo capitolo, il VI, dal titolo *Escatologia* (pp. 115-129), a cui è legata la domanda «A che scopo facciamo la verità?». In questa domanda è implicito che esiste qualcuno che desidera conoscere la verità, altrimenti fare la verità non avrebbe alcun senso. A che scopo Agostino farebbe una pubblica confessione, esponendo le sue colpe, se non ci fosse qualcuno che potrebbe trarne beneficio? Sul percorso circolare proposto dall'autore il riferimento è ai funtori, quelli che beneficiano di questa verità. E i funtori di verità, dichiara Ferraris «rappresentano la fine e il fine del processo veritativo» (p. 115). In

definitiva, Ferraris propone un sistema di verità basato su quattro termini, che ha anche reso in forma multimediale attraverso appassionanti lezioni disponibili su YouTube. Essi sono quelli che abbiamo avuto modo di prendere in considerazione nel seguire il percorso circolare sul *fare la verità*, e possiamo qui sinteticamente ricordare: per i portatori di verità, il riferimento è all'ontologia, per i fattori di verità, il riferimento è alla tecnologia, per gli enunciatori di verità, il riferimento è all'epistemologia, infine, per i fruitori di verità, il riferimento è alla teleologia. Il tema discusso dal volume è certamente complesso: Ferraris lo affronta con l'autorevolezza che lo contraddistingue e con il bagaglio di una profonda conoscenza dell'argomento. *Agostino. Fare la verità* vuole certamente proporsi a un pubblico non limitato a quello degli specialisti di filosofia medievale, e per questo si offre con una scrittura ammiccante e fascinosa, densa di riferimenti culturali. Serve comunque una notevole cultura (se non filosofica, almeno umanistica) per seguire le pagine più difficili, non sempre esenti da un sovrautilizzo della terminologia tecnica che potrebbe scoraggiare qualche curioso.

INDICE DEI NOMI

- Abbate M., 68n, 71n, 73n,
Adams G.P., 18n
Adorno T., 6
Agamben G., 6
Agostino d'Ippona, 115, 173-
176
Alai M., 89n
Alter T., 38n
Ameriks K., 138n
Amoretti G.V., 139n
Amoroso P., 125n
Anassagora, 73-75
Anassimandro, 67
Andersen H.K., 81n
Andolfo M., 70n
Aristotele, 74
Armstrong L., 25n

Balbiani L., 120n
Barengi M., 121n, 125n
Beierwaltes W., 71n
Bergson H., 6, 49, 54-65
Berthelot M., 5
Bertolaso M., 88n
Block N., 25n
Bodin J., 159-161
Bollacher M., 141n
Borghi A., 49n

Boyd R., 83
Boyle N., 138n
Brennan A., 137n
Brown C.S., 125n
Brown J., 99n
Bucciantini M., 122n

Cacciari M., 6
Calkins M., 32n
Calvino I., 114, 120-123, 126-
134, 141, 143, 146-147
Capararo C., 135n
Capra F., 135n
Carnap R., 6
Cartesio, vd. Descartes R.
Caruana F., 49n
Cassirer E., 6
Cavaglia C., 128n
Cavazza E., 137n, 144, 145n
Cavendish M., 11n, 38
Chakravartty A., 77n, 84n,
86n, 89n, 90n
Chalmers D., 38n
Changeux J.-P., 52
Chiappori A., 126n
Churchland P.S., 51-52
Cilento V., 141n
Clark K.J., 77n, 78n

- Clarke D., 14
Cohen S., 101n
Collins J., 100n
Corradini A., 78n
Craig W.L., 78n

De Caro M., 47, 78n
Dehaene S., 52-53
De Luise F., 76n
De Jonge E., 123n
Deleuze G., 6, 8
De Monticelli R., 174
Descartes R., 11n, 13n, 15,
17n, 64, 80
Descola P., 6
Devall B., 116n
Devitt M., 79
Dewey J., 6
Diehm C., 114n, 125, 128n,
142
Dieks D., 87n
Di Francesco M., 10n, 50n
Domenicali F., 5n
Dowden B., 100n
Drake D., 14, 18-19
Drengson A., 115n, 116n
Dretske F., 6n
Duhem P., 83n
Dürer A., 130

Eddington A., 17, 30, 33, 41
Edelman G., 48

Edwards P., 114n
Einstein A., 6, 65
Eraclito, 67, 73-75

Faggion A., 114n
Falcetto B., 121n
Faraday M., 65n
Fechner G.V., 56-57
Ferraris M., 173-177
Ferrero G., 122n
Festa F.S., 155n, 158n
Fieser J., 100n
Fischer E., 100n
Foglietta G., 61n
Fraser J.D., 102n, 103n
Frauenstädt J., 28n
Freeman A., 39n
Fronterotta F., 68n

Galilei G., 62, 117, 129, 132
Galli C., 150n, 157n, 163n,
169n
Galvan S., 78n
Gamba G., 55n
Gaukroger S., 14n
Gertz S., 68n
Glasser H., 115, 116n
Glanzberg M., 90n
Giacomoni P., 138n
Giere R.N., 100
Giorello G., 139n

- Goethe J.W., 20-122, 138-143,
147
- Gonzalez W.J., 82n, 83n, 87n
- Greco A., 139n
- Green E.J., 7n
- Griffin D., 17n
- Guglielmo II Hohenzollern,
152n
- Haaks S., 99
- Hacking I., 84n, 85n
- Haeckel E., 134
- Halfwassen J., 72n
- Hannon M., 94
- Hanson N., 29
- Harth H., 131n
- Hartmann S., 87n
- Hartnack J., 114n
- Haukeland P., 123n
- Hawking S., 36
- Heidegger M., 125n
- Heisenberg W., 6, 16, 40n
- Henry P., 68n
- Herder J.G., 121n
- Herz M., 14
- Hetherington S., 100n
- Heymans G., 19n, 20n
- Hobbes T., 160
- Horgan T., 7n
- Horkheimer M., 6
- Hume D., 25
- Husserl E., 6
- Iovino S., 119n, 134n, 135n,
143n
- James W., 13, 26-27, 61
- Kandel E.R., 57-58
- Kant I., 11n, 13, 14n, 18n, 33,
121n, 124, 160n
- Karfik F., 68n
- Kelsen H., 159
- Kierkegaard S., 162
- Kim J., 7n
- Klettenberg S.K. von, 120n
- Kroeber B., 131n
- Laplace P.S., 64
- Latour B., 6
- Laudan L., 83n
- Lavater J.C., 121n
- Lavazza A., 47n
- Leibniz G.W., 5
- Lewis D., 16n, 18, 33n
- Lewis P., 41n
- Livio M., 41n
- Lovejoy A., 6
- Lowe E.J., 78n
- Luhmann N., 6
- Lycan W.G., 6n
- Lyons T.D., 82n, 89n
- Macarthur D., 47n, 78n
- Marconi S., 10n

- Mauri Jacobsen M., 131n
Mazzocut-Mis M., 132n
Meletti Bertolini, M., 55n
Melnyk A., 7n
Micheletti S., 138n
Miglio G., 149n
Miller D., 98
Mitchell S.D., 81n
Montague W.P., 18n
Montero B.G., 7n
Moreland J.P., 78n
Morganti M., 77n
Musgrave A., 86n, 89n

Næss A., 114-129, 132-137,
139, 142-147
Nagasawa Y., 38n
Nagel T., 10n, 41n, 147
Nannini S., 49n
Newton I., 111, 117
Nickles T., 83n, 92n
Nicoletti M., 153n, 154n,
155n, 157n, 166-167, 171n
Nietzsche F., 43
Nijuiluoto I., 87n
Nodelman U., 78n
Nola R., 86n
Norton D.F., 25n
Norton M., 25n

Palumbo L., 76n
Papineau D., 78n, 79n

Pasteur L., 5
Perrier C., 5
Platone, 66-76
Plotino, 67-68, 70-76, 141n
Parmenide, 67-69, 71-73, 173
Pascucci M., 123n
Paterman A., 11n
Pessina A., 49n
Pievani T., 46, 47n
Poincaré H., 33
Popper K., 81, 95-98
Prince M., 19
Pryor J., 96
Psillos S., 87n
Putnam H., 83n, 86n

Quine W.V.O., 6, 43

Racinaro R., 155n
Ramondino F., 130n
Ramsey F.P., 11n
Recchia E., 118n
Reichlin M., 48
Rey G., 7n
Richards R.J., 138n
Rothenberg D., 122, 124, 127,
145-146
Rozemond M., 14n
Ruetsche L., 81, 90, 92, 102-
104, 108-110
Russell B., 6, 10n, 14-15, 22,
23n, 25n, 26, 27n, 29, 33

- Russo Kraus C., 56n
Rysiew P., 79n, 80n, 101n
- Saatsi J., 81n, 103n
Sankey H., 90n, 98n
Sartori G., 47n
Schiera P., 149n
Schmitt C., 149-171
Schneider S., 7n, 11n
Schniewind A., 68n
Schwyzer H.R., 68n
Seth A., 54-55
Shakespeare W., 121n
Sherburne D., 17n
Simondon G., 6
Sini C., 139n
Sklar L., 110
Smart J.C.C., 83
Socrate, 175
Song E., 68n
Sorabij R., 68n
Spagnol E., 10n
Spinoza B., 122-123, 140n,
141n
Stanford K.P., 82, 88n, 89n,
91n, 110-111
Stein C. von, 121n
Sterpetti F., 77n, 79n, 88n
Stieg G., 141n
Stoljar D., 7n
Strawson G., 7-8, 11n, 14n,
21n, 37n
- Strong C.A., 14, 18, 19n
Szlezàk T.A., 70
- Tallacchini M., 119n
Tarde G., 5-6
Taroni P., 61n
Textor C.E., 120n
Thomson W., 65n
Tichy P., 98n
Toadvine T., 125n
Tobler G.C., 142n
Tornabuoni L., 128n
Troncon R., 141n
Tye M., 6n
- Uebel T., 87n
- Valera L., 114n, 115n, 116n,
117n, 118n, 122n, 123n, 125n
van Fraassen B.C., 110n
Vanzago L., 65n
Varrone M.T., 155
Veca S., 10n, 147n
Vickers P., 82n, 89n
Volpe E., 10n
von Bertalanffy L., 6
- Wallbridge K., 94n
Warenski L., 80n
Weber E.M., 56n
Weber M., 87n
Wells J.D., 109n

Whitehead A.N., 6, 17n, 30,

33, 65n

Williams P., 103n

Williamson T., 96-97

Wilson C., 14n

Witosek N., 137n

Worrall J., 84n

Wyss U., 131n

Zalta E.N., 77n, 78n, 79n

Zecchi S., 139n

Zimmermann M.E., 125n