

## La scommessa del finito

### Il punto di vista dell'epistemologia e della filosofia del linguaggio

di Paolo Vidali

#### 1. Il perimetro

Pratichiamo una disciplina dai contorni mobili. Perciò, per chiarezza, avanzo due ipotesi che illustrano la concezione di filosofia alle spalle di questo testo. Sono riferite l'una al tema, l'altra al modo. Come si vedrà non si tratta che di indicazioni, di direzioni a cui guardare, ma appunto per questo, mostrando una prospettiva, illuminano sui punti di partenza che qui vengono assunti, anche implicitamente.

a) La filosofia è indagine razionale sui presupposti, sulle nostre idee comuni, sull'ovvio che si nasconde dietro alle nostre convinzioni più consolidate e, per questo, meno controllate nella loro fondatezza.

In questa direzione si può leggere la definizione di filosofia fornita da un filosofo contemporaneo americano.

*Il principale interesse della filosofia è mettere in questione e comprendere idee assolutamente comuni che tutti noi impieghiamo ogni giorno senza pensarci sopra. Uno storico può chiedere che cosa è accaduto in un certo tempo del passato, ma un filosofo chiederà «Che cos'è il tempo?». Un matematico può studiare le relazioni tra i numeri, ma un filosofo chiederà «Che cos'è il numero?». Un fisico chiederà di che cosa sono fatti gli atomi o che cosa spiega la gravità, ma un filosofo chiederà come possiamo sapere che vi è qualche cosa al di fuori delle nostre menti. Uno psicologo può studiare come i bambini imparano un linguaggio, ma un filosofo chiederà «Che cosa fa in modo che una parola significhi qualche cosa?». Chiunque può chiedersi se è sbagliato entrare in un cinema senza pagare, ma un filosofo chiederà «Che cosa rende un'azione giusta o sbagliata?»<sup>1</sup>*

La filosofia mira alla chiarificazione dei presupposti. Portandoli alla luce permette di confrontarli e, se si dà il caso, anche di modificarli.

b) La seconda premessa si riferisce al metodo del ragionare filosofico.

Il ragionamento è una connessione di enunciati in funzione di premessa che, attraverso un'inferenza, portano ad un enunciato conclusione.

Se le premesse sono assunte come vere e l'inferenza è corretta parliamo di dimostrazione (es. "A implica B, e A, quindi B"). In questo tipo di ragionamento le premesse sono assunte come vere, e quindi non sono discutibili, il processo inferenziale è fissato da regole definite e la conclusione segue in modo necessario.

Trascurando il ragionamento fallace, in cui si parte da premesse false e/o si commette un errore nel processo inferenziale, merita segnalare la differenza tra ragionamento dimostrativo e ragionamento argomentativo.

L'argomentazione è un ragionamento in cui sia le premesse sia il processo inferenziale sono discutibili, cioè suscettibili di critica. Ciò significa che le premesse sono opinabili (ad es. "La ricchezza determina la felicità, Carlo è ricco, allora Carlo è felice.") oppure lo sono le inferenze (ad es. "Poiché in Italia la tassazione

---

<sup>1</sup> Th. Nagel, *What Does It All Mean*, Oxford University Press 1987; tr.it. *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano, Mondadori 1989, pp. 6-7.

è alta, aumenta il numero di evasori fiscali”: non si rispetta la legge solo quando la si condivide). In entrambi i casi, relativamente alle premesse e/o all’inferenza, la conclusione di un’argomentazione non è necessaria ma sempre discutibile.

L’argomentazione quindi è un ragionamento situato, sensibile al contesto, costituito da interlocutori, saperi, premesse esplicite o implicite, credenze accettate o comunque riconosciute. A differenza di quanto avviene nella dimostrazione, nel ragionamento argomentativo le premesse sono assunte come vere in forma provvisoria da chi sviluppa il ragionamento e/o da chi lo ascolta e lo valuta.

Argomentare significa quindi ragionare in un contesto di incertezza. Come scrissero Perelman e Olbrechts-Tyteca, in un testo che rilanciò lo studio dell’argomentazione nel Novecento, “non si delibera dove la soluzione è necessaria, né si argomenta contro l’evidenza”.<sup>2</sup>

Tutto ciò per chiarire che l’argomentazione è il tipo di ragionamento proprio della filosofia: essa discute sui presupposti, indaga sulle assunzioni comuni ma non necessariamente vere, esplora le possibilità di scenari diversi generati da diversi punti di partenza, mira alla persuasione razionale dell’interlocutore, proprio perché in filosofia – e non solo - la verità non è data, ma da ricercare insieme.

## 2. La finitezza come problema

*“Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. [...] Lo spazio vien dunque considerato come la condizione di possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi: ed è una rappresentazione a priori”.*<sup>3</sup>

L’analitica trascendentale di Kant esemplifica l’insorgenza di un problema tipicamente moderno: è il soggetto che determina l’esperienza nella costruzione del fenomeno. L’accesso alla realtà, la possibilità di una qualche verità, il rapporto con l’essere... si danno in relazione a strutture che hanno la loro residenza nel soggetto. Ciò avviene in forme che, come nel caso di Kant, sono a priori, cioè universali e necessarie

Ma cosa accade quando tale universalità viene messa in discussione? Cosa accade quando non siamo più certi che le strutture portanti di descrizione della realtà siano uguali e condivise per ogni soggetto umano?

## 3. La via linguistica

Il dubbio è nato già nella vicina riflessione dei padri tedeschi della filosofia del linguaggio (Hamann, Herder, von Humboldt) quando insinuano, in forme diverse, che la lingua strutturi il pensiero, se non totalmente, certo in modo non trascurabile. E’ la tesi della “trasformazione semiotica del kantismo”, come la chiama Apel,<sup>4</sup> la concezione per cui la lingua è in grado di determinare spazio, tempo, causalità e altre categorie kantiane. Si tratta di strutture trascendentali sì, ma non più universali, perché dipendenti dalla lingua dei parlanti e dalla comunità di comunicazione che essa costituisce.

---

<sup>2</sup> “Sebbene nessuno possa negare che la capacità di deliberare e argomentare sia un segno distintivo dell’essere ragionevole, lo studio dei mezzi di prova utilizzati per ottenere l’adesione è stato completamente trascurato, negli ultimi tre secoli, dai logici e dai teorici della conoscenza. Ciò si deve a quanto vi è di non costrittivo negli argomenti sviluppati a sostegno d’una tesi. La natura stessa dell’argomentazione e della deliberazione s’oppongono alla necessità e all’evidenza, perché non si delibera dove la soluzione è necessaria, né si argomenta contro l’evidenza. Il campo dell’argomentazione è quello del verosimile, del probabile, nella misura in cui quest’ultimo sfugge alle certezze del calcolo” Ch.Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, PUF, Paris, 1958; trad. it. *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*. Torino, Einaudi, 1966, p. 3.

<sup>3</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zw. Aufl 1787<sup>2</sup>, tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1972, p. 69.

<sup>4</sup> K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 1973, tr. it. parziale in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 141.

Secondo Herder pensare equivale a parlare interiormente: solo di ciò che è tradotto in segno e che diventa parola si può avere pensiero. Le parole quindi non sono solo segni, ma diventano “gli involucri entro cui vediamo i concetti” e il linguaggio è “un grande ambito di pensieri divenuti visibili”.<sup>5</sup>

Secondo von Humboldt, la lingua porta con sé una strutturazione dell’esperienza, della realtà, del vissuto che si traduce in una *Weltanschauung*. Ogni lingua rappresenta un punto di vista nella visione del mondo, contiene la trama di concetti e di forme di rappresentazione della nostra esperienza di realtà. Parlare una lingua, usarla come strumento di comunicazione, abitarla come lingua madre significa pensare in essa.

*“Ogni lingua traccia attorno al popolo a cui appartiene un cerchio dal quale è possibile uscire solo passando nel cerchio di un’altra lingua”.*<sup>6</sup>

Trascurando la posizione critica e provocatoria di Nietzsche,<sup>7</sup> è interessante notare che, quasi senza avvedersene, un secolo dopo e un oceano più in là la stessa tesi emerge negli studi di linguistica di Edward Sapir e del suo allievo Benjamin Lee Whorf. Prende forma il *principio di relatività linguistico*, secondo cui gli stessi fatti fisici sono diversamente strutturati da lingue diverse.<sup>8</sup>

Il tema della finitezza comincia a farsi presente e pressante. Se è la lingua a strutturare il nostro pensiero, anche solo parzialmente, come è possibile garantirsi un accesso alla realtà che non sia condizionato? Esiste un punto di vista indipendente da questo condizionamento? E se è così, esiste comunque un piano condiviso di confronto tra sistemi linguistici diversi?

#### 4. La via ermeneutica

Sul fronte continentale, la strada che porta al centro della riflessione filosofica il condizionamento proveniente da una diversa visione del mondo non può che partire da Heidegger.

La comprensione è un esistenziale, cioè “un modo fondamentale dell’essere dell’Esserci”.<sup>9</sup> Essa caratterizza l’apertura originaria dell’essere-nel-mondo e precede qualunque carattere che essa assume, la spiegazione scientifica o il comprendere delle scienze umane, l’evidenza intuitiva o l’asserzione. Ma come agisce l’Esserci nella comprensione? La risposta di Heidegger è chiara: egli interpreta. Non esiste un grado zero delle cose, per cui le si comprenda senza interpretarle. Anche la semplice-presenza è un’interpretazione, “anche la semplice visione dell’utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante” (*Ivi* p. 234). Interpretare non significa allora rivestire di significato la nudità della semplice-presenza, perché “ogni vedere è già sempre comprendente-interpretante” (*Ivi* p. 235).

Tutto ciò porta Heidegger, nel § 32 di *Essere e Tempo*, ad affrontare il problema classico dell’ermeneutica, quello del circolo tra parte e tutto. Riflettendo sulla comprensione del testo biblico, Agostino, Flacio Illirico, Friedrich Ast, Friedrich Schleiermacher e molti altri avevano colto la natura di

---

<sup>5</sup> J.G.Herder, *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*, 1768, tr. it. in Herder–Monbodo, *Linguaggio e società*, Laterza, Roma-Bari 1973, p.74.

<sup>6</sup> W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi Werk*, 1836, § 14, *Werke* III, p. 434.

<sup>7</sup> Secondo Nietzsche il linguaggio trasforma e condiziona il pensiero, imponendogli la sua struttura: “il linguaggio porta con sé grandi pregiudizi e li coltiva” (*Frammenti postumi 1879-1881*, 5 [45]). L’errore ha il costante patrocinio del nostro linguaggio, scrive Nietzsche, in particolare quando la “metafisica del linguaggio” impone la forma dell’essere all’esperienza del divenire.

<sup>8</sup> “Ciascuna lingua non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere idee, ma [...] dà forma alle idee, è il programma e la guida dell’attività mentale dell’individuo, dell’analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa[...] Siamo così introdotti a un nuovo principio di relatività secondo cui differenti osservatori non sono condotti dagli stessi fatti fisici alla stessa immagine dell’universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possano essere in qualche modo tarati” (B. L. Whorf, *Language Mind and Reality*, Technology Press of MIT, Cambridge Mass. 1956; tr.it *Linguaggio, pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970, pp. 169-170).

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; tr. it di P. Chiodi. *Essere e tempo*, tr.it., Longanesi, Milano 1970, p.224.

questa circolarità: *si può comprendere qualcosa solo se lo si è già pre-compreso*. La comprensione del tutto, cioè, precede e condiziona la comprensione della parte, esattamente come la comprensione dalle singole parti condiziona e rende possibile la comprensione del tutto. Tale circolo, per Heidegger, non va visto come un circolo vizioso, altrimenti “si fraintende la comprensione da capo a fondo” (*ibidem* p. 240). Il circolo della comprensione, infatti, è “l’espressione della pre-struttura propria dell’Esserci stesso”. Ciò ne fa un carattere essenziale dell’Esserci, ma anche un limite non superabile: “L’importante non sta nell’uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta” (*ibidem*): ciò vuol dire, secondo Heidegger, assumere il circolo ermeneutico come la struttura fondamentale della nostra comprensione, a qualunque livello. Esso non è un inconveniente ineliminabile, ma una possibilità positiva del conoscere più originario, proprio perché il compito dell’interpretazione “è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse” (*ibidem*, p.240).

Il riferimento alle cose stesse rimanda alla descrizione fenomenologica d’ispirazione (ancora) husserliana, ma l’impianto heideggeriano ha cambiato di segno il circolo ermeneutico. Non si può eludere la struttura del pre-, né ha senso farlo. Al contrario, essa rappresenta la modalità propria della comprensione umana. Non è indice del nostro essere condizionati della tradizione o dell’ambiente, ma, semmai, il segno della natura situata dell’uomo, del suo essere-nel-mondo e del suo Esser-ci in quanto progetto. La struttura del pre- non è una passività da assumere, ma una progettualità da scegliere.

Non è senza significato che questo approccio divenga, nella revisione di H.G. Gadamer, il quadro portante di una nuova idea di verità. In un’epoca, il Novecento, in cui le pretese fondative e conoscitive della filosofia si fanno più sfumate, con Gadamer prende sempre più forma il pensiero ermeneutico, fatto di ascolto e di appartenenza, di comprensione e dialogo, di assunzione positiva del pregiudizio ma anche di possibile fusione di orizzonti storici e culturali. Emerge, insomma, un’idea diversa di verità, antitetica alle supposte certezze promesse del metodo scientifico, ma anche agli ideali conoscitivi della dialettica hegeliana o marxista.

Nella terza parte di *Verità e metodo*, dedicata al linguaggio, prende forma una versione densa del linguaggio, non più strumento, ma propriamente *medium*, *habitat*, ambiente in cui prende forma la nostra comprensione del mondo. Non possediamo il linguaggio ma è il linguaggio che ci possiede, nel senso che il rapporto con le cose, gli altri e noi stessi è segnato da un’insuperabile linguisticità: “l’essere che può venir compreso è linguaggio”.<sup>10</sup>

Il percorso compiuto attraverso la filosofia del linguaggio e l’ermeneutica novecentesca, qui velocemente riassunto, ha condotto ad assumere, come carattere proprio della finitezza, l’esistenza di una precomprensione non aggirabile nel nostro incontro con le cose. Di per sé non si tratterebbe di un problema, se esistesse un piano su cui confrontare le nostre diverse versioni del mondo.<sup>11</sup>

Questo piano non può essere rappresentato da un’evidenza interiore, per sua definizione soggettiva; né da una verità formale, che per definizione guadagna la propria verità in quanto indipendente dall’esperienza. Forse potrebbe bastare l’intersezione delle diverse versioni per cogliere tale piano di confronto? Il timore è che una versione del mondo più condivisa sia solo quantitativamente diversa da un’interpretazione soggettiva, senza cessare di essere tale, se non per i numeri convocati.

D’altro canto va anche detto che il motto nietzscheano “Non esistono fatti ma interpretazioni”<sup>12</sup> ha il torto di parlare di interpretazioni senza accorgersi che il termine ha valore solo se esiste qualcosa di non interpretato, il fatto appunto. Senza fatti cosa significa interpretazione?

---

<sup>10</sup> "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.", H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (1960<sup>1</sup> - 1965<sup>2</sup>) *Ges. Werke* Bd. 1, S. 478, tr. it. *Verità e Metodo*, Fabbri, Milano 1972, p.542.

<sup>11</sup> “Il nostro orizzonte è costituito dai modi di descrivere tutto ciò che viene descritto. Il nostro universo consiste, per così dire, di questi modi piuttosto che di un mondo o di mondi”, N. Goodman, *Ways of Wordmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 1978; tr.it. *Vedere e costruire il mondo* (1978), Laterza, Roma-Bari 1988, p. 3.

<sup>12</sup> “Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: «ci sono soltanto fatti», direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni.”(F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1885-1887*, 7 [60]).

Ma esiste un piano condiviso di confronto tra interpretazioni? Se l'assoluto è ciò che vale indipendentemente da ogni contesto, esiste un'isola di assoluto nel grande mare della finitezza? Un'analisi del percorso epistemologico può forse fornire una risposta.

## 5. La via epistemologica

Il sapere scientifico sembra depositario, quasi senza concorrenti, di un accesso alla realtà valido intersoggettivamente (oggettivamente per i più ottimisti).

### 5.1 I due dogmi dell'empirismo

A lungo si è creduto, sulla scia del pensiero neopositivista, che ciò avvenisse in quanto il discorso scientifico si costruisce utilizzando esclusivamente enunciati di due tipi: analitici (veri in virtù del significato) e sintetici (veri o verificabili in virtù dell'esperienza). Nessun altro tipo di enunciato ha valore conoscitivo secondo i neopositivisti. Trascurando le difficoltà applicative di questo approccio,<sup>13</sup> l'empirismo rimane un atteggiamento mentale ancora oggi molto diffuso: esso afferma la possibilità di accedere al "suolo dell'esperienza" cui, in ultima istanza, dobbiamo ricorrere per dirimere le nostre contese sulla realtà empirica.

Non è quello che pensa Quine,<sup>14</sup> quando afferma che due sono i "dogmi" dell'empirismo novecentesco: la distinzione tra verità analitiche e verità sintetiche e il riduzionismo. Il saggio, nella sua densa brevità, attraversa le possibili definizioni di analiticità in grado di giustificare l'uso che ne viene fatto in ambito neopositivista. L'esito è scoraggiante. E' possibile definire "analitico" solo se è già noto il concetto di "sintetico", e viceversa. Per questa circolarità "viziosa", affermare questa distinzione diventa un atto di fede, il primo dogma dell'empirismo.<sup>15</sup>

Sorte non migliore viene riservata al secondo dogma dell'empirismo, il riduzionismo, cioè la tesi per cui "tutte le proposizioni significanti sarebbero equivalenti a certi costrutti logici sulla base di termini in relazione diretta con l'esperienza immediata" (*Ivi*, p. 21). L'analisi che Quine produce giunge a un risultato inatteso e in fondo imbarazzante: i nostri enunciati sul mondo esterno non si sottopongono al tribunale dell'esperienza sensibile individualmente, ma solo in modo complessivo. E questa è tutta la relazione con l'esperienza diretta di cui siamo capaci.

I due dogmi dell'empirismo, cioè la distinzione analitico/sintetico e il riduzionismo, si sostengono vicendevolmente: finché esiste la nozione di analiticità è possibile ammettere la verifica, cioè l'istanziamento attraverso "eventi sensoriali" (*Ivi*, p. 39), il che definisce appunto ciò che è sintetico; e d'altro canto senza riduzionismo non avremmo il processo di verifica degli enunciati sintetici e quindi la possibilità di distinguerli da quelli analitici.

Al di là dei risultati prodotti dal sapere scientifico, parlare di un accesso non condizionato alla realtà empirica diventa epistemologicamente sempre più problematico.

---

<sup>13</sup> Mi riferisco in particolare alla difficoltà nel definire i criteri di verifica degli enunciati sintetici generali, come le leggi fisiche, che porta ad indebolire il criterio di verifica in quello di confermabilità. Ma va ricordata anche la (humeana) mancanza di ruolo conoscitivo degli enunciati analitici rispetto alla realtà, come ricorda lo stesso Reichenbach: "Se l'enunciato è vincolato a una rigorosa certezza, allora non dice nulla della realtà" (H. Reichenbach, *Causalità e probabilità*, 1930/1969, in *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1978, p. 439).

<sup>14</sup> W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empirism*, in "Philosophical Review", 60, 1951, pp. 20-43, ora in Quine *From a Logical Point of View*, 1961, tr. it. *I due dogmi dell'empirismo*, in *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.

<sup>15</sup> «Si è tentati a supporre che in generale si possa analizzare in qualche modo la verità di una proposizione in una componente linguistica e in una componente fattuale. E quindi, poi, sembra ovvio che alcune proposizioni non abbiano alcuna componente fattuale; queste ultime, allora, sarebbero le proposizioni analitiche. Ma, per tutta la sua ragionevolezza a priori, non si è affatto tracciata una distinzione fra proposizioni analitiche e sintetiche. Credere che si debba tracciare una tale distinzione è un non empirico dogma degli empiristi, un metafisico articolo di fede» (*Ivi*, p. 35).

## 5.2. Il terzo dogma: forma e contenuto

E' noto il corso della riflessione epistemologica novecentesca, soprattutto per l'introduzione della nozione di paradigma operata da Kuhn e per la conseguente immagine di scienza che ne deriva. Non serve riprenderla. Tuttavia, dall'interno di questa posizione, la difficoltà a distinguere tra componente teorica e componente osservativa genera non poche inquietudini.

Nella teoria dei paradigmi la "teoreticità dell'osservazione" diventa caratteristica strutturale del lavoro scientifico. L'esperienza non è più basata e, in fondo, ridotta al piano dell'osservazione, ma è strutturalmente integrata nei nostri schemi concettuali, nei sistemi di riferimento culturale, nella conoscenza di sfondo, nelle strutture psicologiche della nostra percezione. Non vi è nulla che venga osservato se non all'interno del sistema teorico rappresentato dal paradigma. Anche dopo una rivoluzione, la comunità di scienziati si installa in un diverso paradigma, quindi in un nuovo quadro di riferimento teorico. Come per il cerchio della lingua di Humboldt, non è possibile fare scienza al di fuori di un paradigma.

Ma se ogni scienziato abita un paradigma, come è possibile confrontare teorie generate in paradigmi diversi? Come possono Tycho Brahe e Keplero discutere razionalmente sul movimento di Terra e Sole, se i loro riferimenti teorici sono divergenti?<sup>16</sup>

C'è chi – è il caso di Feyerabend – ho portato agli estremi la concezione kuhniana, arrivando a sostenere che non esiste un nucleo osservativo che si riveste di teoria: "I concetti osservativi non sono carichi di teoria, essi sono completamente teorici".<sup>17</sup> Da qui la tesi dell'incommensurabilità tra teorie e descrizioni che appartengono a paradigmi diversi.

E' una tesi estrema ma anche una nascosta professione di empirismo. Perché?

Davidson<sup>18</sup> fa notare che sulla base dell'incommensurabilità tra paradigmi si afferma, senza poterla dimostrare, una differenza tra schema e contenuto.

Ma come è possibile determinare l'uguaglianza del contenuto nella diversità dello schema? Da quale punto di vista si può affermare che il contenuto è lo stesso, anche se la forma cambia? Un tale punto di vista non c'è, secondo Davidson. Rivendicarlo è ovviamente possibile, ma chi afferma questa posizione è un empirista, anche senza volerlo, anche se si chiama Feyerabend.

*"Intendo sostenere che questo [...] dualismo tra schema e contenuto, tra un sistema organizzante e un qualcosa che attende d'essere organizzato, non può essere difeso né compreso. E' esso stesso un dogma dell'empirismo, il terzo dogma, e forse l'ultimo, perché se lo abbandoniamo non saprei dire se rimanga qualcosa di specifico da poter chiamare empirismo"*  
Davidson, *Verità e interpretazione*, p. 271.

---

<sup>16</sup> Il riferimento è al saggio di Hanson, *I modelli della scoperta scientifica*, da cui prende il via quella che si chiamerà teoreticità dell'osservazione. "Consideriamo Keplero: immaginiamo che egli si trovi su una collina e che osservi il sorgere del Sole in compagnia di Tycho Brahe. Keplero considerava il Sole fisso: era la Terra a muoversi. Tycho Brahe seguiva invece Tolomeo e Aristotele, almeno in riferimento all'opinione che la Terra fosse fissa al centro e che tutti gli altri corpi celesti orbitassero attorno ad essa. Keplero e Tycho Brahe vedono la medesima cosa quando osservano il sorgere del Sole?" (N.R. Hanson *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, 1958; tr.it. *I modelli della scoperta scientifica*, (1958) Feltrinelli, Milano 1978, p. 14.) Di fatto tanto Keplero quanto Tycho Brahe hanno la stessa percezione: il Sole emette fotoni identici, che attraversano la cornea nello stesso modo e nello stesso modo colpiscono la retina. Essi vedono perciò la medesima cosa. Ma la visione non è un'eccitazione fotochimica: è un'esperienza. "Sono le persone a vedere, non i loro occhi. [...] nella visione c'è più di ciò che colpisce il globo oculare» (Ivi, p. 16). Nella visione, infatti, interviene il carico di teoria che associamo stabilmente alle nostre percezioni, un carico di teoria che per Tycho Brahe è l'impostazione tolemaica, per Keplero è, invece, quella copernicana: il primo vede il Sole sorgere, il secondo l'orizzonte terrestre abbassarsi.

<sup>17</sup> P. Feyerabend, *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften, Ausgewählte Schriften*, Band 1, Wiesbaden 1978; tr.it. *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 50.

<sup>18</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr.it. *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1994.

Un risultato di questo tipo costringe a prendere una decisione: ammettere l'esistenza di un accesso alla realtà neutro e oggettivo – e assumere l'onere di giustificarlo - o riconoscere che non possiamo descrivere il mondo se non inglobando in questa descrizione il linguaggio e le teorie con cui lo descriviamo – e legittimare un'irriducibile differenza di versioni.

## 6. Conclusioni

Torniamo alla filosofia. Se resistiamo alla comprensibile tendenza di trattare solo teorie generali, ci accorgiamo che individuare una difficoltà locale non significa rendere impossibile un suo superamento complessivo.

Se osserviamo bene, anche quando emerge una differenza significativa – ad esempio se Dio esista o no – la stessa possibilità di enunciarla richiede una condivisione non trascurabile. Il concetto di esistenza, una definizione di Dio, il suo essere inteso come singolo ente... sono tutte assunzioni provvisoriamente date per condivise tra gli interlocutori. In generale per essere in disaccordo su un singolo punto, occorre condividere un vasto sistema di credenze.

La filosofia aggiunge del suo a questa discussione. Da un lato costringe ad un chiarimento dei termini impiegati, chiarimento mai definitivo, sostanzialmente sempre circolare su altri termini, ma utile per trovare piattaforme di consenso con l'interlocutore.

In secondo luogo la discussione filosofica porta alla luce i presupposti coinvolti nell'enunciato e li argomenta. Uno alla volta, vorrei dire, discutendo un singolo principio e tenendo fermi gli altri. Ad esempio si può discutere il principio di causa, per valutare se esso richieda o no una causa prima, ma nel farlo non si mette in discussione la validità del principio di non contraddizione o l'esistenza di un mondo.

Per questa via la discussione filosofica può affrontare la mancanza di un riferimento assoluto e accettare di vivere in un condominio di finitezze variamente intrecciate, senza abdicare al proprio impegno nel cercare una verità per via razionale. Lo fa quando individua gli elementi di divergenza e, contemporaneamente, porta alla luce la comunanza senza la quale non è possibile nemmeno cogliere la divergenza.

L'obiettivo non è eliminare il disaccordo, ma renderlo significativo.<sup>19</sup> E il disaccordo è significativo solo quando poggia su presupposti condivisi. Per questo il problema di fondo è individuare la biforcazione nella quale un percorso argomentativo razionale si differenzia dall'altro. E dopo averla individuata, comprenderne le ragioni e progettarne un possibile superamento. E' questo che fa la scienza. E' questo che fa la discussione razionale.

Interlocutori anche molto distanti su temi specifici, se condividono uno spazio di discussione razionale, possono giungere a ricostruire la rete di concetti e presupposti condivisi. E da qui, se sono curiosi della differenza, possono argomentare le proprie e le altrui ragioni.

E' questo il momento in cui la scomparsa di un mondo oggettivo o di una verità assoluta non fa più male.

Paolo Vidali

---

<sup>19</sup> Sto parafrasando un passo di Davidson relativo al principio di carità interpretativo: "Questo metodo non è fatto per eliminare i disaccordi né è in grado di farlo; il suo scopo è quello di permettere un disaccordo significativo, il che è possibile solo se vi è una base - qualche base - di accordo" (*Verità e interpretazione*, cit. p.280).