

Michele Marsonet

Scienza e opacità ontologica

To what extent are we entitled to draw a border line between ontology and epistemology? To many contemporary thinkers a positive answer to this question looks attractive, mainly because it reflects convictions deeply entrenched in our common sense view of the world. However, anyone wishing to clarify the distinction between the ontological and the epistemological dimensions should recognize that such a positive answer poses more problems than it is meant to solve. This is due to the fact that the separation between factual and conceptual is not clean, but rather fuzzy.

Our science is bound to be imperfect because we, human beings who construct it, are imperfect creatures. In order to obtain final and metaphysically strong answers we should detach ourselves from contingency, but we will never be able to do this. We get to know the natural environment by using scientific instruments and formulating scientific theories, but the history of the natural world with which we are acquainted always is a history that refers to human beings, because we develop it by having recourse to our conceptual apparatus.

È possibile tracciare una linea di demarcazione *netta* tra ontologia ed epistemologia?¹ Per quanto attraente tale prospettiva possa sembrare di primo acchito, essa si rivela assai difficile da perseguire per chiunque intenda esplicitare la distinzione tra la dimensione ontologica e quella epistemologica senza partire da dogmi precostituiti. Come buona parte della filosofia contemporanea ha chiarito, la separazione tra fattuale e concettuale (analitico/sintetico) non è chiara e netta ma quanto mai indeterminata o, per usare un termine inglese, *fuzzy*. E a questa constatazione si deve inoltre aggiungere che, almeno per quanto ci riguarda, il mondo appare caratterizzato da una “opacità ontologica” che rende davvero ardua la costruzione di una ontologia assoluta come quella ricercata dai sistemi metafisici del passato. Tutto ciò ha ovviamente conseguenze rilevanti sulla questione del realismo scientifico e sul dibattito realismo/antirealismo, oggi fiorente tanto in filosofia della scienza quanto nel pensiero analitico e post-analitico.

1 In questo contesto utilizzo il termine “epistemologia” nell’accezione inglese (*epistemology* = teoria della conoscenza).

Si può ad esempio ammettere che vi sia una distinzione tra il mondo naturale da un lato e quello linguistico-sociale dall'altro. Tuttavia, non dovrebbe risultare difficile comprendere che storicamente abbiamo cominciato ad identificare noi stessi e gli oggetti che ci circondano solo quando il mondo linguistico-sociale è *emerso da* quello naturale, il che significa che gli stessi nostri criteri di identificazione sono, in larga misura, socio-linguistici. Si noti che una simile constatazione non implica affatto – come alcuni autori contemporanei sostengono – l'identità totale tra i due mondi. Più semplicemente, essa porta a concludere che del mondo naturale in se stesso, pur accettandone l'esistenza indipendente dalla mente, possiamo dire ben poco. Non è chiaro, per esempio, che cosa si possa affermare circa un gatto in quanto tale, prescindendo da tutte le caratteristiche particolari che la mente gli attribuisce. Siamo insomma autorizzati a supporre che una linea di confine tra ontologia ed epistemologia davvero esista, ma al contempo si deve notare che, per quanto riguarda noi esseri umani, una tale distinzione è meno importante di quanto si riteneva in passato.

La ragione fondamentale di questo stato di cose è data da un duplice fatto. Da un lato la concettualizzazione è la nostra via d'accesso al mondo, e dall'altro essa costituisce pure la caratteristica più importante della nostra evoluzione *culturale* (in quanto distinta dalla – anche se non estranea alla – evoluzione biologica). Ciò non significa sminuire l'importanza di quest'ultima, che è connessa al mondo naturale e senza dubbio precede l'evoluzione culturale dal punto di vista cronologico. Ma è pur sempre l'evoluzione culturale che ci differenzia in modo primario da tutti gli altri esseri viventi che con noi condividono l'ambiente fisico. Se sembra piuttosto assurdo ipotizzare che la mente produca la realtà naturale, assai meno azzardata appare la tesi secondo cui questa stessa realtà è da noi percepita mediante il filtro di un apparato concettuale, il quale è a sua volta cresciuto in sintonia con lo sviluppo del linguaggio e dell'organizzazione sociale.

È proprio questo il motivo che impedisce la distinzione netta tra ontologia ed epistemologia di cui dicevo dianzi. Si può ad esempio sostenere che il compito dell'ontologia sia quello di scoprire quali tipi di enti formano il mondo (“ciò che vi è,” per usare un'espressione di Quine), mentre quello dell'epistemologia è accertare quali siano i principi mediante cui giungiamo a *conoscere* la realtà. Tuttavia risulta ovvio che, se il nostro apparato concettuale è al lavoro anche quando cerchiamo di aprirci la strada verso una realtà non concettualizzata, il nostro accesso a questa stessa realtà presuppone comunque il coinvolgimento della mente. Per esprimerci in termini leggermente paradossali, si può anche affermare che una realtà non concettualizzata altro non può essere che un'*immagine* della mente (anche se questo, lo ripeto ancora, non significa affatto negarne l'esistenza).

Si pone a questo punto un problema di grande portata. Una volta chiarito che la negazione davidsoniana (e, di conseguenza, rortyana) di qualsiasi distinzione tra schema e contenuto appare francamente insostenibile², occorre appurare se si

2 Si vedano ad esempio: D. Davidson, “Sull'idea stessa di schema concettuale”, in D. Davidson, *Verità e interpretazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 263-282; e R. Rorty, “Il

debba parlare di schema (al singolare) o di schemi (al plurale). Non si tratta, come potrebbe supporre un lettore disattento, di una questione retorica. Ciò che si cela dietro questo (apparentemente banale) interrogativo è, in realtà, la questione del pluralismo ontologico, il quale a sua volta è diretta conseguenza dell'ammettere o meno l'esistenza di modi più o meno alternativi di concettualizzare il mondo.

La questione venne compresa in tutta la sua portata già agli inizi del secolo scorso da William James il quale, nel corso di una conferenza tenuta nel 1907 alla Columbia University di New York, affermò che è possibile (e lecito) immaginare universi alternativi a quello che conosciamo: ad esempio, un universo in cui l'interazione causale potrebbe non esistere. Nella medesima occasione il pensatore pragmatista definì il "vero assoluto" (vale a dire ciò che nessuna esperienza successiva potrà modificare) come il *punto di fuga* ideale verso cui immaginiamo che debbano convergere un giorno tutte le nostre verità provvisorie. È tuttavia ovvio che tale giorno non è specificabile, ragion per cui altro non possiamo fare che vivere nel presente, con ciò che di vero abbiamo a disposizione oggi³. La conclusione è che le grandi teorie scientifiche (e metafisiche) del passato furono certamente strumenti adeguati per secoli, ma ciò non ci impedisce (o, almeno, non "dovrebbe" impedirci) di vedere che quei limiti sono stati oltrepassati dalla nostra esperienza. Le cose che in passato si ritenevano assolutamente vere si sono poi dimostrate vere soltanto in riferimento ai limiti di cui sopra, lasciandoci quindi in balia dell'inquietante sensazione che verità e relativismo, lungi dall'essere incompatibili, costituiscano in realtà due facce della stessa medaglia. Ma i limiti stessi sono, in fondo, casuali e contingenti, e nessun elemento aprioristico impediva ai nostri antenati di superarli.

Se accettiamo sino in fondo queste premesse, dobbiamo anche ammettere che chiunque abbia un'esperienza della realtà sostanzialmente differente dalla nostra è, per forza di cose, portato a *concepire* la realtà in modo diverso. Possiamo quindi immaginare esseri intelligenti la cui cornice concettuale e categoriale conduce a una visione del mondo che ha ben poco a che fare con la nostra. Gli oggetti e gli eventi presenti nel loro modo di esperire il mondo circostante potrebbero differire da quelli per noi usuali in misura tale che i loro predicati avrebbero domini non paragonabili ai nostri. Qualcuno potrebbe obiettare che in questo contesto ci stiamo muovendo a livello di esperimenti mentali, la cui importanza non dovrebbe essere sopravvalutata. Tuttavia, è un dato di fatto che gli esperimenti mentali giocano un ruolo fondamentale tanto in filosofia quanto nella scienza. Senza dubbio essi si situano su un piano puramente ipotetico, ma sono anche in grado di proiettarci nella dimensione della *possibilità* (consentendoci di gettare lo sguardo su come il mondo potrebbe essere stato, potrebbe essere, o potrà essere in futuro). Ed è questa una delle caratteristiche più specifiche del nostro rapporto con il mondo, la quale è strettamente associata all'evoluzione che in precedenza ho definito "culturale".

mondo finalmente perduto", in R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 39-51.

3 W. James, *Pragmatismo*, tr. it. Il Saggiatore, Milano, 1994, pp. 89-90 e 126.

La razionalità umana è – anche se non soltanto – capacità di *idealizzare*, di trascendere i meri dati empirici. Occorre senz'altro riconoscere le nostre origini naturali e la componente biologica del nostro percorso evolutivo ma, nel far questo, non si deve trascurare la necessità di spiegare l'unicità degli esseri umani. Soltanto essi sono in grado di costruire una dimensione ideale della realtà e di staccarsi dal mondo così come è percepito dai sensi. La razionalità è dunque caratterizzabile come capacità di vedere non solo come le cose attualmente *sono*, ma anche come *potrebbero essere state* e come *potrebbero essere* in futuro se decidessimo di agire in un modo piuttosto che in un altro. La dimensione del possibile svolge una funzione essenziale anche nelle decisioni concernenti le alternative che abbiamo di fronte e nella pianificazione delle azioni in quanto, a ben vedere, siamo sempre impegnati a prevenire delle possibilità oppure a realizzarne altre.

A questo punto è arduo sottrarsi alla constatazione che la dimensione del possibile deve comunque fare riferimento a un qualche tipo di agente. Siamo praticamente costretti ad adottare questo approccio, perché esso è il solo che ci consenta di accedere alla realtà. Nessuno oserebbe negare i vantaggi derivanti dall'eventuale trascendimento del nostro apparato concettuale al fine di gettare lo sguardo su come il mondo è, indipendentemente dal modo in cui noi lo interpretiamo. Tuttavia questa non è una delle opzioni che abbiamo a disposizione. Occorre comunque rilevare (pur se il fatto era già implicito in quanto si è detto in precedenza) che il riconoscimento di questa situazione non spinge necessariamente verso l'idealismo, cioè verso una posizione che sostenga che il mondo dei concetti è l'unico che esista, attribuendo quindi a quello naturale uno statuto di apparenza o di illusione. Si può riconoscere che non creiamo il mondo naturale specificando, tuttavia, che gli esseri umani vi accedono mediante il loro apparato concettuale inteso, anch'esso, come prodotto di un'evoluzione che in questo caso è *culturale* ancor prima di essere biologica (e spogliando così l'apparato concettuale dei caratteri piuttosto inesplicabili e misteriosi che una parte della filosofia occidentale gli ha attribuito e tuttora continua ad assegnargli).

Si noti che la radicale contingenza dei nostri schemi concettuali investe anche, e in modo diretto, il cosiddetto "senso comune", nozione cui alcuni pensatori dei nostri giorni (come Donald Davidson) sembrano attribuire grande importanza contrapponendolo, in alcuni casi, alla visione del mondo fornitaci dalla scienza. In filosofia, notò ancora una volta James, usare il senso comune significa adoperare certe "forme intellettuali" o "categorie di pensiero". Tuttavia – aggiungeva subito dopo il filosofo americano – «Se fossimo stati aragoste o api, potrebbe darsi che la nostra organizzazione ci avrebbe condotto a impiegare metodi alquanto differenti per capire le nostre esperienze. Potrebbe anche darsi (non si può negarlo in modo dogmatico) che tali categorie, inimmaginabili per noi oggi, si sarebbero dimostrate utili, tanto quanto quelle che usiamo attualmente (...) Tutte le nostre concezioni sono ciò che i tedeschi chiamano strumenti di pensiero (*Denkmittel*) intendendo con ciò che possiamo operare sui fatti pensandoli».⁴

4 W. James, *Ibid.*, pp. 95-97.

Considerazioni come queste anticipano in una certa misura le tesi sostenute da Quine quando, negli anni '50, sostenne che non vi sono proposizioni immuni dalle revisioni suggerite dall'esperienza, con ciò negando la possibilità di distinguere nettamente analitico e sintetico. Al Quine di quel periodo (che è un po' diverso dall'ultimo) dobbiamo i seguenti rilievi che rivestono grande importanza ai fini del nostro discorso: «Tutte le nostre cosiddette conoscenze o convinzioni, dalle più fortuite questioni di geografia e di storia alle leggi più profonde della fisica atomica o financo della matematica pura e della logica, tutto è un edificio fatto dall'uomo che tocca l'esperienza solo lungo i suoi margini. O, per mutare immagine, la scienza nella sua globalità è come un campo di forza i cui punti limite sono l'esperienza. Un disaccordo con l'esperienza alla periferia provoca un riordinamento all'interno del campo; si devono riassegnare certi valori di verità ad alcune nostre proposizioni (...) L'intero campo è determinato dai suoi punti limite, cioè l'esperienza, in modo così vago che rimane sempre una notevole libertà di scelta per decidere quali siano le proposizioni di cui si debba dare una nuova valutazione alla luce di una certa particolare esperienza».⁵

Secondo Quine, dunque, ogni proposizione fa parte di una sorta di "rete"; quelle della logica e della matematica si collocano al centro di detta rete, ma questo non significa che esse siano immuni da qualsiasi revisione: «Diventa assurdo cercare una qualsiasi linea di demarcazione fra proposizioni sintetiche, che si fondino sull'esperienza contingente, e proposizioni analitiche, che valgono quali che siano i dati dell'esperienza. Tutte le proposizioni si potrebbero far valere in tal modo se facessimo delle rettifiche sufficientemente drastiche in qualche altra parte del sistema. Persino una proposizione molto vicina alla periferia si potrebbe ritenere vera malgrado qualsiasi esperienza contraria adducendo a pretesto un'allucinazione o modificando alcune di quelle proposizioni che si chiamano leggi logiche (...) Si è perfino proposto di modificare la legge logica del terzo escluso come un mezzo per semplificare la meccanica quantistica; e che differenza c'è in linea di principio fra una modifica del genere e quella per cui Keplero ha preso il posto di Tolomeo o Einstein quello di Newton o Darwin quello di Aristotele?».⁶

Da questo quadro si ricava la tesi della contiguità tra metafisica e scienza, tesi che ovviamente rappresenta un decisivo superamento dell'orizzonte neopositivista. La metafisica si differenzia dalla scienza semplicemente perché usa categorie più vaste e generali di quelle utilizzate in ambito scientifico, e gli schemi concettuali fanno comunque da filtro ai fini della nostra comprensione del mondo. Ne consegue che, prima di affrontare l'analisi metafisico-ontologica della realtà, dobbiamo in primo luogo affrontare l'analisi semantica, e in secondo luogo quella epistemologica, in quanto il filtro del linguaggio è pur sempre all'opera e non può essere trasceso. È evidente che, procedendo lungo questo sentiero, una risposta *definitiva* ai quesiti metafisico-ontologici non può essere data. E ciò dipende dal fatto che noi, come

5 W.V. Quine, "Due dogmi dell'empirismo", in W.V. Quine, *Il problema del significato*, tr. it. Ubaldini, Roma, 1966, pp. 40-41.

6 W.V. Quine, *Ibid.*, p. 41.

affermò Otto Neurath, siamo sempre imbarcati su una sorta di “nave concettuale” e giudichiamo la realtà in base ad un particolare schema che ha, appunto, carattere concettuale.

Giunti a questo punto, un epistemologo di tendenze scientiste potrebbe essere indotto a sostenere la superiorità incondizionata dell’immagine scientifica del mondo, che è appunto quella fornita dalla scienza dei nostri giorni, sull’immagine che Wilfrid Sellars definiva “manifesta”, e che è poi quella del senso comune condivisa – almeno nei tratti principali – da ciascuno di noi⁷. Ma è davvero possibile affermare che alla scienza spetta il compito di valutare ogni tipo di schema concettuale mediante il quale la realtà viene categorizzata? Quali sono le garanzie che essa è in grado di fornirci se abbandoniamo lo scientismo neopositivista per abbracciare una visione essenzialmente fallibilista della conoscenza scientifica? Indubbiamente il mondo reale contiene quelle entità che verrebbero ammesse dalla scienza in uno stato di “completezza ideale” simile a quello ipotizzato da Charles S. Peirce. In assenza di un simile stato ideale, tuttavia, altro non possiamo fare se non prendere in considerazione l’*attuale* visione scientifica del mondo, e cioè quella offertaci dalla scienza dei nostri giorni. Siamo insomma, ancora una volta, posti di fronte ad una nozione di verità che è essenzialmente “relativa”.

Adottando la terminologia della filosofia del linguaggio, possiamo considerare gli enunciati percettivi veri come delle mosse di apertura corrette in un gioco linguistico la cui funzione principale è la descrizione del mondo. Ma la validità di una tale descrizione è, per l’appunto, relativa. Per ottenere una verità definitiva, dovremmo avere a disposizione delle mosse corrette che ci consentissero di *chiudere* il gioco linguistico di cui sopra. Tali mosse di chiusura corrette, tuttavia, dipendono necessariamente dalla presenza di quella che Peirce definiva comunità di ricercatori giunti allo stadio di completezza ideale della scienza, ed è ovvio che tale comunità non esiste qui ed ora. Non si può ovviamente escludere che essa esisterà in un futuro più o meno lontano, ma la storia della scienza non ci lascia molte speranze a questo riguardo.

Si può allora notare che i neopositivisti logici fecero della dicotomia scienza/metafisica il cardine del loro edificio speculativo sostenendo che, nella coppia formata da questi due termini, esiste un elemento forte (la scienza) ed uno debole (la metafisica). La metafisica venne ridotta a discorso privo di senso, ragion per cui, parafrasando il titolo di un ormai classico articolo di Rudolf Carnap, essa avrebbe potuto essere eliminata mediante l’analisi logica del linguaggio. È importante rilevare che dalla visione neopositivista si ricava l’esistenza di una Scienza (con la “S” maiuscola) che in pratica incarna il meglio della razionalità umana, e soltanto in seguito l’epistemologia ha cominciato a chiedersi se sia davvero legittimo parlare di qualcosa di quel tipo. Ma l’orizzonte concettuale in cui si situa il problema dei rapporti (che non sono necessariamente rapporti conflittuali) tra scienza e metafisica ha subito dei drastici mutamenti nel corso degli ultimi decenni.

7 Si veda soprattutto W. Sellars, “Empirismo e filosofia della mente”, tr. it. in «Iride», N. 4/5, 1990, pp. 159-222.

Si potrebbero ovviamente citare tutte le ragioni che hanno condotto l'epistemologia post-empirista a revocare in dubbio la *received view* trasmessaci dal neopositivismo. Ai nostri fini, tuttavia, è ancora più interessante rilevare che sono gli stessi scienziati di professione ad affermare che tale visione ha fatto il suo tempo. Da un lato la dimensione dell'osservabilità e dell'esperibilità diretta non viene più giudicata come tratto che sia in grado di tracciare confini netti tra scienza e metafisica. Capita così di leggere libri scritti da scienziati in cui il concetto di "materia" viene considerato null'altro che un mito. Dall'altro si ritiene ormai superata la concezione newtoniana del mondo, con la sua visione dell'universo-macchina. Affermano a tale proposito i fisici Paul Davies e John Gribbin che è significativo che la fisica – vale a dire la scienza-madre del materialismo – ne determini oggi la fine, in quanto la fisica del nostro secolo ha fatto saltare i presupposti centrali della dottrina materialista⁸.

Queste considerazioni sui mutamenti della visione scientifica del mondo non debbono ovviamente farci ritenere che si tratti di novità specifiche della nostra epoca. Dovrebbero, invece, indurci a riflettere sul carattere eminentemente *storico* dell'impresa scientifica. La scienza è sempre il risultato dell'incontro tra il mondo naturale da un lato, e le concezioni e gli interessi pratici degli esseri umani dall'altro. In precedenza abbiamo visto come gli schemi concettuali che noi adottiamo determinino almeno in parte la nostra visione del mondo complessiva (la "visione manifesta", per usare ancora l'espressione di Wilfrid Sellars). Tuttavia le cose non cambiano molto se dalla visione manifesta passiamo a quella scientifica, anche se molti filosofi della scienza continuano ad attribuire a quest'ultima dei caratteri di definitività e di assolutezza che essa non ha né può avere. Anche quando si parla di scienza la strategia degli esperimenti mentali è utilissima, ma in questo caso è la scienza stessa a farci capire che essa ci permette di conoscere il mondo da un certo punto di vista, che a sua volta è determinato dal modo in cui siamo fatti e dal particolare tipo di relazioni che intratteniamo con l'ambiente in cui siamo inseriti.

Il relativismo diventa un inevitabile capolinea non appena si rammenti che la scienza è sempre il risultato dell'interazione tra mondo e soggetto che vuole conoscere il mondo. John Dewey usava a tale proposito il termine *transazione* per denotare questo interscambio dove i contributi dell'osservatore e della realtà osservata non possono essere separati con una linea di confine rigida⁹. Ogni volta che ci vien fatto di chiedere quali siano le caratteristiche della realtà che possono essere scoperte, occorre sempre rammentare di aggiungere la domanda "scoperte *da chi?*". Si può senz'altro sostenere che la natura presenti delle caratteristiche di regolarità indipendenti dal soggetto che desidera indagarla. Tuttavia l'evoluzione¹⁰ ci ha dotato di certe caratteristiche e non di altre, e ciò significa che siamo sensibili a certi parametri fisici e non ad altri.

8 P. Davies, J. Gribbin, *The Matter Myth*, Simon & Schuster, New York-London, 1992, pp. 13-15.

9 J. Dewey, *Esperienza e natura*, tr. it. Mursia, Milano, 1990.

10 Parlo in questo caso di evoluzione biologica.

È, questo, un dato di fatto su cui l'epistemologia non ha certamente riflettuto a sufficienza. La scienza fornisce informazioni attendibili circa il mondo circostante, ma si tratta pur sempre di informazioni relative ad una certa cornice concettuale che è la nostra. Non si deve tuttavia commettere l'errore di pensare che i limiti delle nostre capacità cognitive siano – o siano soltanto – limiti di tipo aprioristico. Siamo invece vincolati da limiti empirici assai evidenti, determinati dal fatto che noi indaghiamo la natura mediante un apparato sensoriale che risponde a certi stimoli, ma non ad altri. Siamo stati in grado di costruire valide teorie concernenti il fenomeno dell'elettromagnetismo perché, sul nostro pianeta, esso riveste grande importanza. Abbiamo un'avanzata cristallografia perché i cristalli fanno parte del nostro ambiente naturale, e il fatto che la luce sia così importante per noi spiega lo sviluppo dell'ottica.

Tuttavia, in altri mondi lo sviluppo della scienza potrebbe aver assunto caratteristiche diverse, ed è importante rammentare altresì che è proprio la scienza ad averci rivelato l'esistenza di altri corpi celesti in cui le caratteristiche naturali non sono paragonabili – o lo sono soltanto in misura limitata – a quelle riscontrabili sul nostro pianeta. A fronte di questi dati empirici, non occorre essere degli appassionati di fantascienza per giungere alla conclusione che delle ipotetiche civiltà extraterrestri potrebbero aver sviluppato una conoscenza scientifica scarsamente – o per nulla – paragonabile alla nostra¹¹. Certo, in quest'ultimo caso abbiamo di nuovo fatto ricorso ad un esperimento mentale. Ma esso, analogamente a quanto era avvenuto in precedenza a proposito degli schemi concettuali del senso comune, ci mette in grado di concludere che parlare di scienza *tout court* può risultare fuorviante. La nostra scienza è indubbiamente, oggi, l'unica che conosciamo, ma questo non dovrebbe indurci a scartare a cuor leggero la possibilità che vi siano *altri* modi di conoscere il mondo. Dopo tutto, è ancora una volta la scienza a rivelarci che esistono aspetti della realtà che noi non siamo in grado di esperire mediante il nostro apparato sensoriale (che è frutto di un'evoluzione avvenuta in un particolare settore dell'universo, a sua volta caratterizzato da particolari condizioni ambientali).

Se a tutto questo aggiungiamo la presenza di un mondo linguistico-sociale accanto a quello naturale, e di un'evoluzione culturale accanto a quella biologica, un ragionevole relativismo diventa in pratica obbligato. In altre parole, il mondo che la scienza attuale ci mostra è semplicemente il mondo così-come-viene-rappresentato dalla scienza attuale. Noi *ora* crediamo che esistano certe entità che svolgono un ruolo chiave nella nostra visione scientifica della realtà ma, d'altro canto, non abbiamo alcuna ragione di escludere che le nostre attuali teorie scientifiche verranno superate (o, ancor meglio, abbiamo tutte le ragioni per credere che esse in effetti lo saranno). Dunque, la scienza di qualsiasi particolare periodo storico non ci dà la garanzia che il mondo sia proprio come essa lo descrive: anzi, l'incessante succedersi di teorie ci mostra proprio il contrario. Noi oggi viviamo all'interno di

11 Di questi problemi discute il fisico Paul Davies nel suo recente volume *Siamo soli?: Implicazioni filosofiche della scoperta della vita extraterrestre*, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1994.

uno schema concettuale che ci porta a vedere la realtà secondo l'ottica di certe teorie scientifiche di grande successo come la relatività o la meccanica quantistica, ma è ragionevole presumere che anch'esse non reggeranno alla prova del tempo.

Proprio per questo motivo la storia della scienza svolge un ruolo chiave e, a tale proposito, si può dire qualcosa di più. Anche la storia della *filosofia* della scienza è importante, in quanto consente di comprendere come mutano i modelli mediante i quali i filosofi comprendono la (e riflettono sulla) scienza. È questa la ragione che induce ad essere scettici circa le proposte volte a demarcare con confini rigidi la scienza dalla metafisica. Tale demarcazione è di difficile (per non dire impossibile) esplicitazione perché si regge sul presupposto che vi sia una sola scienza e una sola metafisica, il che non è. Occorre relativizzare ogni tentativo di questo tipo ad un particolare periodo storico: sono sempre la scienza di un certo periodo e la metafisica di un certo periodo a confrontarsi, e l'esperienza storica ci fa capire che tra cento anni le cose saranno viste in modo diverso. Non esiste una "immagine scientifica del mondo" atemporale, ma tante immagini inserite nel flusso del tempo. La stessa immagine del senso comune, che apparentemente è la più stabile di tutte, in realtà cambia in continuazione incorporando senza posa elementi che provengono da quelle scientifiche.

Un realismo scientifico di tipo assoluto non è quindi sostenibile. Se affermiamo che la scienza attuale ci fornisce la visione fedele di come il mondo è, corriamo il rischio (inevitabile, considerate le circostanze in cui concretamente operiamo) di ipostatizzare qualcosa che è soltanto un prodotto contingente e storicamente determinato. La sua validità è ristretta ad un particolare periodo della nostra evoluzione culturale, e un approccio fallibilista dovrebbe impedirci di sostenere, anche alla luce dell'esperienza passata, che l'ontologia propostaci dalla scienza dei nostri giorni sia l'ontologia assoluta che la metafisica si è sforzata per tanti secoli di costruire.

Queste schematiche riflessioni inducono a concludere che relativismo e fallibilismo, anziché essere spettri di cui avere paura, costituiscono componenti essenziali ed ineludibili del nostro rapporto con l'ambiente circostante. Non intendiamo negare il ruolo degli enunciati esistenziali e descrittivi nella conoscenza scientifica, ma occorre altresì rammentare che essi dovrebbero sempre essere accompagnati da un atteggiamento ipotetico e consapevole della possibilità dell'errore. Se è vero che la scienza non potrebbe svilupparsi senza adottare un approccio di tipo sostanzialmente realista, altrettanto importante è il riconoscimento del suo carattere fallibile e imperfetto. Richard Rorty ha – almeno in questo caso – ragione quando nota che la scienza naturale non è un genere naturale¹², giacché essa è permeata, in modo addirittura essenziale, da valori storico-cognitivi.

La nostra scienza è imperfetta proprio perché noi che la costruiamo siamo esseri imperfetti. Per ottenere risposte definitive e metafisicamente forti avremmo bisogno di staccarci dalla contingenza, dal flusso degli eventi: cosa che non possiamo

12 R. Rorty, "La scienza della natura è un genere naturale?," in R. Rorty, *Scritti filosofici* (Vol. 1), tr. it. Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 61-83.

mai fare. Anche se usando strumenti e formulando teorie riusciamo ad acquisire elementi di conoscenza circa l'ambiente naturale, la storia del mondo che si dipana di fronte ai nostri occhi è pur sempre una storia che fa riferimento a noi, in quanto essa viene esplicitata ricorrendo ai *nostri* schemi concettuali. Facendo ricorso alla capacità tipicamente umana di idealizzare e di percorrere i sentieri della possibilità, siamo in grado di immaginare un mondo in cui nessuno schema concettuale era all'opera. Ma, anche in questo caso, la categorizzazione svolge un ruolo chiave, facendoci capire che una verità *relativa* è l'obiettivo massimo cui possiamo aspirare.

Michele Marsonet
Università di Genova
marsonet@unige.it

Michele Marsonet si è laureato in Filosofia presso l'Università di Genova e in Filosofia della scienza all'Università di Pittsburgh (USA). Dopo la laurea ha svolto periodi di ricerca in qualità di Visiting Fellow presso le Università di Oxford e Manchester (UK), e CUNY di New York. Attualmente è Professore ordinario di Filosofia della scienza e di Metodologia delle scienze umane e Preside della Scuola di Scienze Umanistiche dell'Università di Genova. Fellow del Center for Philosophy of Science dell'Università di Pittsburgh, è stato Visiting Professor presso molti Atenei stranieri, Professore Onorario della Universidad Ricardo Palma di Lima, e nel 2009 ha ricevuto la Laurea Honoris Causa dalla Universidad Continental di Huancayo (Perù). È autore di 28 volumi e curatele, di cui 5 in lingua inglese pubblicati in Stati Uniti e Gran Bretagna, e di circa 300 articoli, saggi e recensioni su riviste scientifiche italiane e straniere.