

Alberto Peruzzi

**Testo di riferimento per il seminario tenuto presso il liceo Machiavelli di  
Firenze, il 30 marzo 2010**

**Le pagine seguenti sono tratte da:  
*Dialoghi della ragione impura*, vol. 3, cap. XVII § 8, in preparazione  
(Aracne, Roma 2010)**

Fra i neoempiristi, chi si è preoccupato maggiormente di focalizzare il preciso significato della teoria della relatività per l'epistemologia è stato Hans Reichenbach; e Reichenbach è anche stato, fra i neoempiristi, quello che più ha studiato in dettaglio gli elementi non puramente "linguistici" delle convenzioni presenti nella scienza. (Il termine "definizioni coordinative" è suo, naturalmente espresso nella sua lingua madre, il tedesco, come *Beordnungdefinitionen*.) Ebbene, Reichenbach ha detto qualcosa di diverso da Schlick e da Carnap per quanto riguarda l'eredità kantiana<sup>1</sup>. In una grande opera del 1929, *La filosofia dello spazio e del tempo*<sup>2</sup>, non si è limitato ad argomentare la disgregazione del sintetico a priori di fronte alla teoria di Einstein e non ha rielaborato in chiave logico-linguistica il convenzionalismo ...

Studente — Vuol tenerci col fiato sospeso, stamani?

Ecco allora il punto fondamentale messo in evidenza da Reichenbach: possiamo pure ammettere che ci siano – anzi, che ci debbano essere – condizioni a priori che rendono possibile l'esperienza (dandole *forma*); ciononostante, non siamo tenuti ad ammettere che dall'esistenza di tali condizioni discenda l'esistenza di verità universali e necessarie.

Studente — Che significa? Avevo capito che per i neoempiristi l'unico vero a priori che resta è quello della logica. Sì, ci sono anche le convenzioni verbali, ma chiamarle "a priori" è fin troppo generoso.

Reichenbach — Significa che *ci possono essere diversi insiemi di condizioni a priori dell'esperienza*, ciascuno dei quali porta a riconoscere certe proposizioni come vere e certe altre come false. Infatti, alcuni sistemi di principi a priori portano a negare quello che altri sistemi affermano. Per esempio, di fronte alla deflessione osservata della luce in un campo gravitazionale, la teoria newtoniana dovrebbe farci dire che la traiettoria della luce *non è rettilinea*, mentre la teoria di Einstein afferma che *è rettilinea*. Eppure, ciascun sistema può benissimo restare coerente per proprio conto. Quindi nessuno di tali sistemi può pretendere di garantire la NECESSITÀ delle proposizioni che lo compongono.

Studente — Ma se questo è il suo ragionamento, è preoccupante, perché anche la verità, non solo la necessità, rischia di entrare in crisi per il solo fatto che ci siano più "insiemi di condizioni a priori".

Reichenbach — Vedo che non vi hanno fatto capire come stanno le cose. Vero e falso non sono attributi di ogni singola proposizione, presa per conto suo, ma solo attributi relativi a un sistema di proposizioni. Il sistema classico consisteva nella congiunzione della geometria euclidea con l'ottica e con la meccanica. E qui dell'ottica ci basta considerare il principio "i raggi di luce percorrono traiettorie rettilinee". Il

---

<sup>1</sup> Cfr. gli articoli di Reichenbach elencati in bibliografia.

<sup>2</sup> H. Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit Lehre*.

nuovo sistema, introdotto da Einstein, non smentisce questo principio dell'ottica. Per il vecchio sistema, la gravità è una forza che agisce sui corpi e li fa muovere in modo non più inerziale in uno spazio euclideo, per il nuovo la gravità è una caratteristica che varia da punto a punto dello spazio(tempo), quindi è riassorbita dalla geometria, che però non è più euclidea. Perciò, di fronte all'osservazione di come si comporta la luce in un campo gravitazionale, si potrebbe tanto dire che è *vera* la proposizione "la luce non percorre linee rette" (secondo il sistema classico) quanto dire che è *vera* la proposizione "la luce percorre linee rette" (secondo il sistema relativistico). L'esperienza, da se sola, non ci obbliga a una piuttosto che all'altra descrizione dei fatti. Che cosa consideriamo "vero" dipende da quale sistema adottiamo.

Studente — Quindi abbiamo bisogno di supporre *qualcosa* come a priori, ma *cosa* lo scegliamo noi. E in base a a quale criterio? Non vorrà mica dire che la relatività si è affermata anche se la teoria di Newton poteva ancora andare bene!

Reichenbach — Bisogna guardare il sistema della fisica nel suo complesso e poi valutare la maggiore convenienza nell'adottare un sistema piuttosto che un altro.

Studente — Ma questo ricorda quel che diceva Poincaré riguardo alla geometria, solo che ora è detto riguardo a tutta la fisica. Allora si potrebbe dire la stessa cosa per l'opposizione fra sistema tolemaico e sistema copernicano.

Reichenbach — Da un punto di vista relativistico *non deve importare* quale è il sistema di riferimento considerato in quiete.

Studente — Quindi la relatività mi potrebbe servire per rimettere la Terra al centro.

Reichenbach — Non sarebbe più un centro assoluto. Invece di quello e basta, ogni altro va bene: fa una bella differenza.

Studente — Quindi anche la scelta del Sole o della Terra al centro è solo una questione di convenienza nel descrivere i fatti osservati.

Reichenbach — La descrizione relativistica del sistema solare con la Terra in quiete sarebbe troppo complicata.

Studente — Mah ... non so quanto i fisici possano esser d'accordo.

Reichenbach — Per un fisico, non è facile capire quel che fa.

Studente — Meno male che ci sono i neoempiristi a dirglielo ... E quanto a Kant, l'a priori riguardava ... come ha detto una volta il prof? ... la "struttura profonda" del soggetto conoscitivo. Certo, quest'idea sparisce se l'a priori è qualcosa che scegliamo. Però ... non si potrebbe dire per la filosofia la stessa cosa che Reichenbach dice per la fisica. Allora anche l'adozione di un punto di vista kantiano o di uno neoempiristico sarebbe una questione di convenienza, rispetto al sistema complessivo delle conoscenze.

Reichenbach — Come nel caso della Terra supposta in quiete, il salvataggio che in questo modo fareste della dottrina di Kant sarebbe un'altra cosa da quel che Kant intendeva.

Studente — Sì, ma sarebbe un'altra cosa anche il neoempirismo.

Per prevenire un vostro dubbio: l'importanza, per *tutta* la conoscenza, di questa discussione sullo status della geometria sta nel fatto che la lezione impartita da Einstein è intesa dai neoempiristi come una lezione generale. Vale a dire, quel che oggi è capitato ai principi geometrici domani potrebbe capitare a qualunque altro principio supposto come sintetico a priori.

Studente — Grazie. S'era capito. È la "morale della favola": anche se le tesi di Kant su matematica e fisica non avessero ricevuto finora alcuna smentita, Kant avrebbe ugualmente torto nel presumere che nulla *potrebbe* mai smentire le sue tesi.

Gli elementi a priori cui si riferisce Reichenbach, quando ammette che sono indispensabili a dar forma all'esperienza, e in particolare indispensabili alla fisica, potrebbero non essere così malleabili come i neoempiristi vorrebbero. Potremmo riconoscere più livelli di aprioricità. Questa, se ricordate, era in sostanza la tattica adottata da Cassirer per difendere Kant di fronte alla teoria della relatività.

Studente — Certo, se invece di sentire soltanto la voce dei neoempiristi sul rapporto fra Kant e Einstein, ci fossero i diretti interessati ...

Kant, ormai lo sapete, è permaloso. Gli ci vuole un po' perché gli passi. Einstein ... è proprio una fortuna stamani ...

Einstein — Non sono un filosofo. Posso dire che in generale ho simpatia per i “neoempiristi”, anche se non sono d'accordo proprio su tutto. Quanto a Cassirer, per quanto abile sia la sua difesa di Kant, resta uno scoglio contro il quale essa s'infrange: nella misura in cui le verità della geometria sono assolutamente certe, *non ci dicono nulla sul mondo*, e nella misura in cui ci dicono qualcosa sul mondo, esse sono verità empiriche al pari dei principi della fisica e quindi *non sono certe*.

Reichenbach — Su questo noi empiristi logici siamo perfettamente d'accordo. Se le verità geometriche non sono proposizioni contingenti al pari di tante generalizzazioni empiriche, è solo perché sono *convenzioni* che definiscono un componente del nostro sistema di a priori, un sistema che si evolve con l'esperienza.

Einstein — Al di là dei numerosi elementi di convergenza tra me e Reichenbach, mi permetto di nutrire qualche riserva sul convenzionalismo di Reichenbach. Qui mi limito a ripetere quanto ho scritto al riguardo:

*L'atteggiamento teorico che noi difendiamo si distingue da quello di Kant solo in quanto noi non concepiamo le categorie come se fossero immutabili (condizionate dalla natura del pensiero), ma come se fossero (in questo senso logico) libere convenzioni. Esse si presentano come categorie a priori solo in quanto il pensare, senza fondarsi su categorie e concetti in generale, sarebbe impossibile come il respirare nel vuoto.*<sup>3</sup>

Studente — E come volare senz'aria ... Allora, questa è una dichiarazione conciliativa con Kant!

Apparentemente. Da un lato ci dice che non possiamo fare a meno di un qualche sistema di concetti per pensare, dall'altro porta a ritenere l'attività organizzativa del pensiero come suscettibile di essere plasmata secondo *diversi* sistemi di concetti. Quindi non ce n'è uno privilegiato, come voleva Kant.

E qui c'è un enigma. L'enigma è tanto difficile da risolvere quanto facile da esprimere: COME FACCIAMO A SOSTITUIRE UN SISTEMA DI CONCETTI CON UN ALTRO? Per farlo abbiamo bisogno di pensare, ma se ogni volta che pensiamo, pensiamo *in* un particolare sistema (perché abbiamo bisogno di “respirare”), allora dall'interno di esso siamo ugualmente in grado di abbandonarlo e formarne un altro – come se potessimo sostituire i polmoni con le branchie dei pesci.

Studente — Com'è possibile questo?

Già. Se il pensiero è amorfo e può assumere la “forma categoriale” che, in un dato stadio del progresso della scienza, alla luce delle esperienze disponibili, più riteniamo consona, da dove viene questa “forma categoriale” e come facciamo a riconoscerne la plasticità muovendoci sempre all'interno di sistemi da noi “scelti”? Viene dall'esperienza? No, e almeno su questo Einstein è d'accordo con Kant. Quindi dovrebbe poggiare su una capacità di imporre (*auto-imporre*, garbatamente) principi a priori.

Studente — Be', ricordo che anche per Kant la ragione è autolegislatrice, oltre che legislatrice della natura.

---

<sup>3</sup> A. Einstein, *Risposte ai critici*, in P. Schilpp, a cura di, *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, p. 619 (corsivo aggiunto).

Il guaio è che gli unici principi a priori che, stando al neoempirismo, ci sono rimasti sono diventati CONVENZIONI. E come fanno delle CONVENZIONI a essere strutturate senza una previa strutturazione del pensiero che le stabilisce? L'ipotesi stessa che ci sia una plasticità della "forma categoriale" non può essere considerata una convenzione.

Studente — È passato un bel po' tempo ... Abbiamo fatto un esercizio in cui c'erano da trovare le parole giuste. Riempiendo con queste parole gli spazi lasciati vuoti si otteneva una dimostrazione che la logica non può essere ricavata dall'esperienza.

In quell'esercizio, la "dimostrazione" riguardava i principi logici. Ora si potrebbe ripetere l'esercizio con principi di natura non puramente logica? Parlando di come il convenzionalismo è stato sfruttato dagli empiristi logici come arma contro Kant ci siamo interessati prevalentemente dello status da assegnare ai postulati della geometria, ma se la "morale della favola" ha qualcosa che non torna, questo qualcosa potrebbe riverberarsi anche sullo status della geometria.

Se prendiamo sul serio la nozione di a priori, non la si può ridurre a qualcosa di convenzionale, perché per porre e applicare una convenzione qualsiasi dobbiamo servirci del pensiero. Non scegliamo la geometria euclidea o un'altra lanciando una moneta e neppure facendo conti machiavellici in grande stile: quali vantaggi ne deriverebbero per il sistema complessivo del sapere? Dobbiamo avere una qualche comprensione geometrica (o pre-geometrica) dei sistemi da scegliere. E non può trattarsi di pura manipolazione di concetti; altrimenti non ci sarebbe differenza tra logica e geometria. Soprattutto, su quali basi possiamo dire che il pensiero è così plastico? In particolare, è plastico circa la nozione di spazio, ma senza rendere questa nozione una scatola che possiamo riempire con tutto quel che ci pare.

Studente — Su quali basi? Direi: per induzione a partire da quel che è successo con la teoria della relatività, quando è stata rimpiazzata la geometria euclidea con un'altra, e facendo una previsione meteorologica: cambiamenti simili si potranno verificare in altre aree scientifiche, per ogni nostro concetto.

Ma si può risalire alle condizioni di possibilità dell'esperienza, convenzioni o non convenzioni, per induzione? Si può determinare per induzione il margine di flessibilità che per le "forme" di ordinamento dell'esperienza Provo a esporre la questione nei termini della metafora di Einstein: se in mancanza d'aria non possiamo respirare, chi ci dice che potremmo respirare anche se l'aria fosse diversa da quel che è? O nei termini della metafora kantiana: se in mancanza d'aria la colomba non può volare, chi ci dice che potrebbe volare anche se l'aria fosse diversa da quel che è? Quanto *diversa* potrebbe essere? Dopotutto, qualcosa di "euclideo" resta anche nella geometria dello spazio-tempo relativistico, perché *localmente*, diciamo in regioni sufficientemente piccole, vale la geometria euclidea, anche se globalmente, o in regioni ove l'intensità del campo gravitazionale è forte, lo spazio "s'incurva".

Così ho l'impressione che Einstein abbia fatto fin troppe concessioni agli empiristi logici<sup>4</sup>. Ciò che di Kant resta, nel dire che non ricaviamo dall'esperienza le convenzioni che ci servono per darle forma, è davvero leggero come una piuma. Bacone voleva mettere dei pesi per evitare gli svolazzi della mente umana; non credo che volesse zavorrare le piume.

---

<sup>4</sup> A chi volesse sapere qualcosa di più circa lo status ascritto alla matematica dall'empirismo logico in contrapposizione a Kant, mi permetto di suggerire un articolo: "De novæ empiricorum doctrinæ decessu", *Iride*, 17, 1996, pp. 182-188. Il titolo è in latino, ma l'articolo è in italiano.

Intorno alla metà del Novecento, vari aspetti specifici dell'empirismo logico sono stati oggetto di critiche e ne sono sorte anche aspre polemiche, alcune delle quali hanno investito il residuo di razionalismo che i "nuovi" empiristi avevano mantenuto, in accordo con la concezione kantiana. Infatti, pur avendo respinto l'idea del sintetico a priori, avevano conservato l'idea di una netta separazione tra verità analitiche e sintetiche (necessarie le prime, contingenti le seconde) e avevano detto che *ci sono verità analitiche*.

Come del resto vi ho già anticipato, il filosofo statunitense Willard V. O. **Quine** ha mosso una serie di critiche demolitrici alla possibilità di distinguere nettamente, in assoluto, fra linguaggio ed esperienza, contestando quel residuo conservato dai neoempiristi ma anche contestando, indirettamente, l'assunto kantiano che ci siano delle verità ultime, intrinseche all'intelletto, di natura puramente concettuale. Mi limito a segnalarvi quello che forse è il saggio più famoso di Quine: *Due dogmi dell'empirismo* (il più breve testo filosofico che abbia dato luogo al più grande dibattito negli ultimi cinquant'anni, tanto che i filosofi seri di oggi sono solo quelli che se lo sono letto e riletto, si sono misurati con il relativo dibattito e sono riusciti a dire qualcosa di diverso sul tema.)

Quine vuole essere un empirista ancor più radicale degli empiristi logici. Oltre a sostenere che non esistono verità sintetiche a priori, afferma:

*Non esistono verità analitiche.*

Oververosia, usando il lessico dei neoempiristi: non ci sono enunciati veri in virtù del significato; e se non ci sono, tanto meno ci saranno enunciati necessariamente veri in virtù del significato. *Gli scapoli sono uomini non sposati o*, per tornare agli esempi kantiani, *L'oro è un metallo giallo* e *I corpi sono estesi*, non sono analitici: potrebbero essere considerati falsi, se ciò si inserisse in una migliore sistemazione complessiva delle nostre conoscenze sull'oro, sui metalli, sui colori, sulla materia, sullo spazio.

Innanzitutto, prendendo a bersaglio le tesi di Carnap, Quine rifiuta l'idea che le verità logiche siano tali per convenzione. Infatti, le verità logiche (come *se p allora p*) sono indipendenti dal contenuto delle proposizioni che le esemplificano (*Se piove allora piove*, *Se Pietro è scapolo allora Pietro è scapolo* ecc.); quindi, tali convenzioni dovrebbero essere di carattere generale, ma allora l'applicazione delle convenzioni a ciascun caso particolare richiederebbe a sua volta la logica; e se l'impiego di qualsiasi convenzione linguistica di carattere generale presuppone la logica, allora le verità logiche non possono ridursi a verità convenzionali — un argomento che sarebbe piaciuto a Kant.

Il punto fondamentale della critica di Quine, però, è un altro — ed è un argomento che a Kant non sarebbe piaciuto per niente.

Quine — La teoria di Carnap giustifica il carattere analitico di certe verità dicendo che sono verità «per definizione», poi giustifica questa nozione rimandando al significato e infine definisce il significato in termini di sinonimia. Questa strategia non può aver successo.

Infatti Quine adduce due argomenti contro di essa. Il primo argomento denuncia la circolarità insita nella catena di «giustificazioni» addotte da Carnap, preso come campione del neoempirismo. Perché circolarità? Perché tanto la nozione di significato quanto quella di sinonimia ("avere lo stesso significato") sono definibili in termini di verità analitica, infatti l'unica ragione per dire che due predicati *P* e *Q* sono sinonimi (prendete *Scapolo* e *Maschio-adulto-non-sposato*) sta nella VERITÀ NECESSARIA di *Tutti i P*

*sono Q, e viceversa.* E cosa erano diventate le verità necessarie per i neoempiristi? Erano diventate verità analitiche. Dunque, le nozioni di verità analitica, significato, sinonimia e necessità sono tutte interdefinibili, di qui la circolarità. D'accordo, direte, ma se anche per una sola di queste ci fosse una procedura empirica, dunque per determinare empiricamente se una proposizione è analitica, se è necessaria o se questo e quel termine sono sinonimi, saremmo a posto. Invece, Quine argomenta che una tale procedura empirica non c'è e non è pensabile che ci sia. Quindi tutte nozioni sono in ugual misura oscure. Conclusione: la "dottrina linguistica della verità" non spiega alcunché.

Studente — Ma si poteva dire che il significato di un qualunque termine è specificato mediante postulati, come per la geometria. I "postulati di significato" sono definizioni implicite.

Quine — Sì, l'idea è quella di prendere l'insieme degli enunciati veri, andare alla lavagna, tracciare una riga e metterne un po' di qua e un po' di là. Non vedo che spiegazione filosofica sia quella che consiste nel fare due liste di enunciati e mettere come intestazione, sopra una delle due, l'etichetta "postulati di significato", aggiungendo che gli enunciati in tale lista sono verità analitiche. Siamo padroni di farlo, perché il linguaggio è affar nostro, ma non c'è ragione di supporre che all'etichetta corrisponda qualcosa di reale. Potremmo anche etichettare la lista con l'intestazione "postulati di desiderio" o altro. E con ciò? Cosa abbiamo spiegato? Non possiamo pretendere che da un atto arbitrario discenda la spiegazione di un fatto. Il punto è: quel che in un momento può essere una verità concernente l'uso convenzionale di certe espressioni, in un altro può non esserlo più. La frontiera della conoscenza umana è in continuo spostamento. E allora tanto vale rinunciare alla linea divisoria. In effetti:

*La cultura dei nostri padri è un tessuto di enunciati. Nelle nostre mani essa si evolve e muta ... È una cultura grigia, nera di fatti e bianca di convenzioni. Ma non ho rovatato alcuna ragione sostanziale per concludere che ci siano in essa fili del tutto neri o altri del tutto bianchi.*<sup>5</sup>

Studente — Ma come fa Quine a dire che non c'è una procedura per stabilire quali sono gli enunciati analitici. In qualche modo, sappiamo pur distinguere, come scriveva anche Kant *I corpi sono estesi da I corpi hanno un peso.*

Il significato, diceva Schlick, sta nel metodo di verifica, ma il metodo di verifica per gli enunciati che parlano del significato qual è? Tuttalpiù, potremmo fare un'indagine statistica sul comportamento verbale dei parlanti, chiedendo loro, ogni volta che parlano di corpi, se ciò di cui parlano è esteso e se ha un peso. Se rispondono sì alla prima domanda tutte le volte che rispondono sì alla seconda, stando all'esperienza dovremmo dire che l'essere esteso e l'aver un peso sono proprietà coestensive. L'esperienza non può offrire di più, quindi è bene rinunciare a quel "di più" che siamo abituati a pensare che ci sia.

Studente — Dove sta l'inghippo?

In generale, gli empiristi logici sottoscrivevano il principio di verifica servendosene (non tutti però) per ribadire un concetto già espresso da Hume: presa una *singola* asserzione *p*, *p* avrà per noi un senso conoscitivo se e solo se abbiamo un criterio, un metodo, una procedura, per confrontarla con l'esperienza e stabilire se è vera o falsa.

---

<sup>5</sup> Quine, *Carnap e la verità logica*, p.196 (corsivo aggiunto).

Studente — Anche Kant avrebbe detto la stessa cosa, no? Nel caso delle categorie e dei principi a priori, la “deduzione” è fatta in maniera autonoma per ciascuna categoria e per ciascun principio.

Quine — Il che è assolutamente sbagliato. Nel caso di Kant, la deduzione non regge ed è colpa innanzitutto della sua logica carente. Nel caso di Carnap, *non è possibile verificare* (o falsificare) gli enunciati *uno a uno*, ma solo come un sistema solidale. Di conseguenza, non si può neanche separare il linguaggio dalle teorie che ci forniscono la nostra immagine del mondo.

La sua è una concezione *olistica* della verità.

Studente — Allora sarà anche una teoria olistica dei concetti ... cioè, dei “significati”.

Quine — No. I significati sono “creature delle tenebre”. Dobbiamo toglierceli dalla testa se vogliamo essere veri empiristi. Ciò che qualcuno può ora considerare una definizione, può, alla luce di un diverso sistema teorico, risultare un enunciato empiricamente falso.

Studente — Se è così, come si fa a distinguere la conoscenza dei fatti dalla conoscenza sul linguaggio e sui metodi della scienza? Come si fa a distinguere la scienza dalla filosofia?

Quine — Non esistono barriere rigide. C'è un continuo ... e la filosofia, in quanto indagine sulla conoscenza umana, può anche esser concepita, “naturalizzandola”, come un modo per analizzare quei fenomeni non meno naturali che interessano a psicologi e linguisti.

L'attacco di Quine ai “dogmi dell'empirismo” presta il fianco a diverse obiezioni, che riguardano proprio l'impossibilità (teorizzata da Quine) di separare le condizioni di verità di un enunciato da quelle di *qualunque* altro. Trattare il mondo come un tutto inscindibile è una nobile visione; trattare il sistema delle nostre conoscenze come un altro tutto ugualmente inscindibile è non meno nobile. Fatto sta che s'è cominciato a capire qualcosa rifacendosi da un pezzetto alla volta, e si sono organizzate le nostre conoscenze in una teoria alla volta. Se è una politica sbagliata, un vero empirista dovrebbe dare una prova empirica dei vantaggi derivanti da una concezione olistica. Questa prova non c'è. Può esserci? L'onere della prova tocca a chi segue Quine. Perciò qualcuno potrebbe ribattere a Quine che ha abbandonato i dogmi dell'empirismo per abbracciare un empirismo che finisce per mettere sullo stesso piano il mondo della scienza e il mondo del mito in quanto immagini globali – e se i miti perché non le religioni? E gli potrebbe ribattere che ha denunciato le “creature delle tenebre” (i significati) per lasciarci completamente ... al buio. Ho detto “qualcuno potrebbe”, perché poi Quine è un filosofo con molte sfaccettature e il suo pensiero non si esaurisce negli aspetti fin qui presi in esame e in modo molto rapido.

Spinoza — Una posizione olistica non era anche quella di Spinoza?

L'olismo di Quine è molto diverso dal monismo di Spinoza. Per Quine, nel sistema mobile delle conoscenze umane non c'è nessuna parte (teoria) che non possa essere cambiata.

Anche un altro dei più noti filosofi del Novecento, Karl **Popper** (nato in Austria e formatosi nella stessa Vienna di Schlick e Carnap, e poi docente a Londra), ha teorizzato la *rivedibilità*, in linea di principio, di ogni nostra conoscenza sul mondo, insistendo sul carattere *congetturale* delle ipotesi e delle teorie scientifiche. E anche lui, come Quine, fa una battaglia contro l'importanza attribuita ai “significati”, quali essenze delle cose.

A differenza dei neoempiristi, Popper insiste sulla falsificabilità, piuttosto che sulla verificabilità come criterio per stabilire il carattere scientifico di una proposizione. Di Popper vi segnalo la *Logica della scoperta scientifica* (1934) e *Congetture e confutazioni* (1963). Ecco che cosa scrive Popper riguardo a Kant:

Quando Kant affermò: “il nostro intelletto non trae le proprie leggi dalla natura, ma le impone ad essa” era nel giusto. Ma sbagliava nel ritenere che dette leggi fossero necessariamente vere.<sup>6</sup>

Consentitemi due brevi annotazioni, che possono essere utili a collegare quest’affermazione di Popper al convenzionalismo di Poincaré e al dibattito Reichenbach/Einstein. Da un lato, è banale che, se il pensiero è articolato in forma di giudizi (per esempio, come il principio di non-contraddizione e come l’equazione  $F = ma$ ) e se le leggi dell’intelletto riguardano tale forma, allora non possiamo ricavarle dalla natura – la natura non ci si presenta come un insieme di giudizi (o proposizioni).

Dall’altro, Popper distingue nettamente il mondo in tre: c’è il “mondo 1” delle cose materiali, il “mondo 2” dei processi cognitivi e il “mondo 3” delle teorie e dei problemi, e quest’ultimo è, a parte il fatto che la ragnatela dei nostri pensieri è sècreta da noi ragni, trattabile in tutto e per tutto *iuxta propria principia*. E su questa completa autonomia del “mondo 3” dagli altri è più difficile essere d’accordo con Popper, tanto più che lui stesso esorta a “tornare ai presocratici”, recuperando l’interesse primario della cosmologia e così guardando alla conoscenza umana come a una componente *interna* all’universo, emersa nel corso dell’evoluzione biologica.

Studente — Perché è difficile seguirlo in questo?

Per lo stesso motivo per cui è difficile seguire Kant quando svincola completamente il metodo trascendentale dall’esperienza e relega in un limbo cosmico il soggetto conoscitivo che mette al centro. Popper suggerisce che le strutture di cui l’essere umano dispone, pensando razionalmente, per “imporre” leggi alla natura sono relegabili in un analogo limbo cosmico. Per questa stessa via, Popper ha teorizzato un’epistemologia *senza soggetto conoscitivo*, al fine di garantire la massima oggettività alle indagini sulla scienza. Certo, le teorie scientifiche, come le tele tessute dai ragni, possono essere indagate, nella loro struttura, indipendentemente dal modo in cui sono state prodotte dai ragni, ma per capire come mai sono fatte così e non in altro modo o per capire in quanti altri modi potrebbero esser fatte, il modo in cui sono state prodotte conta.

Allo stesso tempo Popper ha teorizzato che il mondo è “aperto”, in un duplice senso. Infatti, è un mondo da cui il determinismo è escluso sia dal basso che dall’alto: dal basso in vista del principio d’indeterminazione emerso con la fisica quantistica, dall’alto in vista della creatività che si oggettiva nella scoperta di nuove teorie scientifiche e che non è il risultato di alcuna catena causale. Il che avrebbe anche fatto comodo all’autore della *Critica della ragion pratica*. Ma le indagini sulle strutture oggettive della scienza (teorie e problemi) hanno un senso *per noi*: siamo *noi* a farle ed è qualcosa di *nostro* ciò che ne è l’oggetto. Dopotutto, un mondo aperto non è un mondo a compartimenti stagni e quindi non c’è motivo di trattare teorie e problemi come un simile compartimento.

Se nel periodo precedente alla Seconda Guerra Mondiale, la figura più significativa di *difensore* della lezione di Kant (nella nuova versione, detta appunto “neocriticismo”) era identificabile con Ernst Cassirer, in seguito la pur numerosa schiera di nipotini di Kant si è frammentata notevolmente, e non ha più dato luogo a una vera e propria scuola di pensiero. Questo è anche dipeso dal fatto che le istanze fondamentali del pensiero kantiano, per continuare a essere incisive, hanno dovuto focalizzarsi in merito a specifici problemi e sono state scorporate dal loro quadro originario. C’è chi ha riproposto un’impostazione kantiana della logica e della matematica, chi un’interpretazione kantiana

---

<sup>6</sup> Popper, *Conggetture e confutazioni*, pp. 86-87.



della semantica, chi una lettura in chiave kantiana della meccanica quantistica, ecc. Ma nessuno si è sognato di riproporre alla lettera le particolari soluzioni date da Kant nella *CRP* e nessuno ha messo insieme tutti questi modi di sfruttare le sue idee in ambiti diversi.

Per certi versi, il "sistema" criticista, così come risulta dagli scritti di Kant, è diventato sempre più un'esclusiva riserva di caccia per gli storici della filosofia; per altri, l'impostazione data da Kant ai problemi della conoscenza è stata conservata in dosi più che diluite, al punto da renderla quasi impercettibile. Una vena kantiana si può rintracciare in filosofi molto "distanti" tra loro, ciascuno dei quali ha preso da Kant quel che gli faceva comodo, senza preoccuparsi minimamente di essere fedele alla *Critica della ragion pura*. Pur nella loro frammentazione, le operazioni di rilettura e di sfruttamento a fini specifici testimoniano la perdurante fecondità del suo pensiero.

Ci sono state anche eccezioni (poche e raramente felici) a questa polarizzazione tra storici specializzati nell'esegesi filologica dei testi kantiani e kantiani 'a spizzico'. Un'informata rassegna dei numerosi, ed estremamente variegati, contributi che attestano l'influenza di Kant sulla filosofia contemporanea è al di là della mia competenza e, onestamente, dei miei interessi. Se desiderate una rassegna del genere dovrete rivolgervi ad altri (o ricostruirla per conto vostro).

Si è anche assistito a una polarizzazione dell'interesse per l'eredità kantiana: tra studiosi di filosofia delle scienze naturali e studiosi di filosofia della mente. I tentativi di superare questa polarizzazione sono stati pochi, anche se importanti. Un tentativo di conciliazione tra la dottrina kantiana dell'a priori e la biologia evuzionistica era stato sviluppato, agli inizi degli anni Quaranta dal padre dell'etologia, Konrad **Lorenz**.<sup>7</sup> Ma per lungo tempo quello di Lorenz è rimasto un tentativo abbastanza isolato. Seguendo un'altra direzione di ricerca, negli anni Cinquanta la rinascita dell'innatismo a proposito degli "universali del linguaggio", soprattutto grazie all'opera del linguista americano Noam **Chomsky**, ha portato nuovamente all'attenzione l'ipotesi di strutture proprie della soggettività. Anche se portando alcuni a confondere l'innato con l'a priori, è soprattutto in nell'area di ricerca sui rapporti tra linguaggio e mente che alcuni aspetti dell'apriorismo kantiano sono tornati alla ribalta.

---

<sup>7</sup> Chi di voi sia interessato alla questione può trarre qualche indicazione da ciò che scrivo al riguardo in *Noema*, Angeli, Milano 1988.