

La problematica scettica ritorna più volte nella riflessione di Preti (1911-1972), lungo tutta la sua carriera intellettuale, e segna uno dei nodi teoretici fondamentali intorno ai quali il suo pensiero si è maggiormente cimentato. Le sfide che lo scetticismo pone al pensiero filosofico ed alla scienza, infatti, investono il problema per eccellenza della gnoseologia, quello del rapporto tra la conoscenza e l'oggetto conosciuto, e segnano anche il discrimine che permette — sul piano storiografico — il passaggio dall'impostazione gnoseologica classica a quella moderna e — sul piano dell'itinerario filosofico di Preti — consente la formulazione di quella « ontologia critica » che, specie negli ultimi anni, occupò con maggiore intensità la riflessione del pensatore pavese.

Non solo, ma prese in se stesse le riflessioni di Preti sullo scetticismo — che nel saggio qui riproposto trovano la loro più sistematica, benché incompiuta, formulazione¹ — costituisco-

¹ Il saggio che ripubblichiamo in questo volume è apparso per la prima volta nella « Rivista Critica di Storia della Filosofia », nn. I, II, III (1974), pp. 3-31, 123-43, 243-63, col titolo *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*. Una nota redazionale avverte che il testo fu scritto negli anni 1971 e 1972. Brani ne sono stati poi pubblicati col titolo di « La riduzione eidetica » in G. Dehò (a cura di), *Lo strutturalismo dalla matematica alla critica letteraria*, D'Anna, Messina-Firenze 1975 e quindi è stato incluso per intero in *Il problema del rea-*

no uno dei contributi più importanti nell'approfondimento critico del significato storico e teoretico dello scetticismo. Non a caso Mario Dal Pra, nell'introduzione alla sua fondamentale monografia sullo scetticismo greco, indica in questo saggio una delle opere che meglio hanno contribuito a mettere in luce nel problema del realismo il nucleo più profondo e cruciale della problematica scettica, in modo ancor più rigoroso e ricco di prospettive dell'opera di Charlotte Stough, molto impegnata nell'analisi epistemologica e gnoseologica²; ed è anzi sulla scia delle suggestioni fornite dal Preti, più che dalla Stough, che Dal Pra finisce col muoversi nella sua analisi dello scetticismo greco³.

È pertanto prendendo in considerazione questi due versanti che bisogna valutare la riflessione di Preti sullo scetticismo: sia come contributo teoretico alla chiarificazione di uno dei più importanti momenti della storia del pensiero, sia anche come punto di snodo fondamentale della sua riflessione⁴.

lismo nella storia del pensiero, Testi per il corso di storia della Filosofia I, a.a. 1978-80, Unicopli, Milano 1980, pp. 9-80. Cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Angeli, Milano 1984, pp. 181, 187. Bisogna infine notare che parte del materiale del presente saggio sullo scetticismo è ripreso da «Linguaggio comune e linguaggi scientifici», pubblicato nel 1953 ed ora incluso in G. Preti, *Saggi filosofici*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1976, I, pp. 127-220 (le parti alle quali ci riferiamo sono alle pp. 132-43). Le opere di Preti più utilizzate saranno citate direttamente nel testo con le seguenti sigle seguite dal numero della pagina: PE = *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957; SF = *Saggi filosofici*, cit., vol. I; RL = *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968; PC = «In principio era la carne», in *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Angeli, Milano 1983; la pagina non preceduta da sigla rinvia al saggio sullo scetticismo qui ripubblicato.

² Cfr. C. Stough, *Greek Skepticism: A Study in Epistemology*, Berkeley-Los Angeles 1969.

³ Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, II ed. riv. e agg., 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1975, I, pp. 30-36.

⁴ Per un inquadramento complessivo del pensiero di Preti, che non rien-

1. La caratterizzazione che Preti dà dello scetticismo, è stato notato, fa prevalentemente riferimento alle prese di posizione delle filosofie del Seicento⁵; in particolare sono ben note a Preti le posizioni di Montaigne, di Charron, di Gassendi e di La Mothe Le Vayer, delle quali mette in luce le implicazioni fideistiche e conservatrici. Lo scetticismo, infatti, rinunciando a conoscere le essenze ed attaccando così l'apriorismo, il sistematicismo e il procedere sillogistico tipici della tradizione aristotelica, sposta i compiti della mente umana dalla conoscenza della realtà in sé alla descrizione «storica», cioè alla «descrizione dei fenomeni, nella loro irriducibile molteplicità e varietà, così come si presentano all'esperienza» (RL, 100).

Ma, d'altra parte, tale atteggiamento «storico», se porta a valorizzare la molteplicità dei punti di vista e quindi delle tradizioni culturali, che finiscono per diventare l'unica fonte di verità e di valore, conduce parimenti a negare la possibilità di fondare una particolare tradizione culturale o fede religiosa su qualcosa come una «ragione umana unica e universale», per radicarla piuttosto su «situazioni storiche contingenti»: la scelta, allora, non potrà che essere rimessa ad un atto di fede o riposta nell'adeguamento alla tradizione culturale nella quale ci si trova a vivere. Scetticismo e conservatorismo si ritrovano, così, naturalmente solidali⁶.

tra tra gli obiettivi che mi prefiggo in questa introduzione, rinvio alle già esistenti monografie e raccolte di articoli: P.L. Lecis, *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di Giulio Preti*, Morano, Napoli 1989; M. dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di G. Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988; F. Cambi, *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1979; AA.VV., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Angeli, Milano 1990. Per ulteriori indicazioni si rinvia alla fondamentale bibliografia pretiana curata da F. Minazzi, già citata.

⁵ M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 31.

⁶ Cfr. RL, 101; cfr. anche SF, 132. Tale connessione tra scetticismo e fi-

Tale scetticismo umanista ed erudito è visto da Preti come il frutto della tradizione delle *humanae litterae* contro la quale si dirige la polemica dei « modernes », esemplarmente incarnata nella critica di Cartesio all'istruzione umanistica svolta nel *Discorso*. Questa, a suo avviso, finisce quasi inevitabilmente per sboccare nello scetticismo: l'umanista, ricco della sua cultura raffinata e sapiente, trae dallo studio dell'antichità i motivi per pervenire ad un privato equilibrio interiore « fatto di scetticismo e distacco » (RL, 106-7). Lo scetticismo, in tal modo, è il punto di approdo non ulteriormente oltrepassabile cui perviene la sapienza umana una volta abbandonata l'illusione della conoscenza delle essenze e della natura in sé. La scepsi, pertanto, più che essere un incunabolo della scienza moderna, ne costituirebbe un limite, solo superando il quale, nel senso quasi di un superamento-conservazione di tipo hegeliano (*Aufhebung*), si rende possibile la scienza quale conoscenza « orizzontale » inscritta nel mondo dell'esperienza.

È nella trasfigurazione del dubbio scettico totalizzante in dubbio metodico, nel quale sono accolti e risolti i noti argomenti ereditati dalla tradizione classica e umanistica, che si coglie il senso del mutamento intervenuto tra la tradizione montaigneana e quella cartesiana e post-cartesiana. Così se per Montaigne « lo scetticismo è il risultato, la conclusione della cultura classica: è per così dire il 'chiudersi' della tradizione culturale ad ogni innovazione, ad ogni idea nuova — un fermare la storia » (RL, 113), invece a Cartesio « i motivi scettici servono per motivare una sospensione della tradizione, per fare *tabula rasa* di essa: lo scetticismo risultante dalla tradizione ne è per lui, per così

deismo o conservatorismo sociale è stata anche rilevata con un'accurata ricostruzione storiografica da G. Paganini, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza 1991, *Introduzione*, passim.

dire, l'autocritica, al di là della quale si apre l'ideale di una *mathesis universalis*, di un sapere assolutamente razionale, auto-fondativo, evidente, condotto metodicamente sulla base di indiscutibili evidenze razionali » (*ib.*). L'universalità della ragione, che Cartesio afferma con forza, viene risolta nella sua natura funzionale, in quanto « metodo », per cui essa, nella sua attualità, « si esplica sempre, e solo, nel procedimento metodico, fuori del quale resta un'astratta potenzialità » (RL, 111).

Ma quello di Cartesio è, appunto, dubbio *metodico* e non *scettico*: non solo e non tanto nel senso che esso si converte in una conoscenza « positiva », in una certezza sottratta ad ogni dubbio (sia esso anche quello « iperbolico »), cioè nel *cogito*, ma piuttosto per il fatto che esso mette per la prima volta in discussione quel presupposto realistico che gli scettici antichi avevano sempre accettato e che invece Cartesio mette in crisi nelle sue *Meditazioni*, sino a dubitare dell'esistenza di un mondo al di fuori del soggetto e della realtà del corpo proprio⁷. Ma in ciò sta anche l'ambiguità della posizione cartesiana: se, da una parte, il suo dubbio giunge a così radicali conclusioni, d'altra parte, la fuoriuscita da esso può avvenire tramite quello che Preti chiama un « mito teologico », cioè col supporre un Dio cui viene vietato « tutto quello che potrebbe mettere in forse il valore delle [...] idee chiare e distinte » (SF, 139). Ed è solo tale apertura fideistica che consente di vincere il dubbio scettico, altrimenti invincibile finché si ammette un presupposto realistico⁸. Presupposto realistico e sua crisi sono inestricabilmente connessi nella posizione di Cartesio: si viene a creare quella tensione tra rap-

⁷ Cfr. G. Paganini, *Scepsi moderna*, cit., pp. 112-3.

⁸ « Dunque: una volta ammesso il presupposto realistico, il 'dubbio iperbolico' è invincibile, i sensi ci ingannano e possono sempre ingannarci — le conseguenze scettiche non si eliminano se non con un atto di fede qualunque » (SF, 141).

presentazione (o « idea », « percezione ») ed oggetto rappresentato che segnerà tutta la gnoseologia dell'età moderna.

Siamo così giunti al cuore dell'interpretazione di Preti dello scetticismo, che consiste nell'individuare nel presupposto realistico la fonte che lo alimenta e che lo rende invincibile: « filosoficamente lo scetticismo è la conseguenza di una concezione realistica del conoscere » (SF, 132). A tale diagnosi si associa la tesi che lo scetticismo è il presupposto e il punto di partenza della filosofia moderna (PC, 170). Intorno a questi due temi ruota nella sostanza il saggio pubblicato in questo volume, allargandosi anche alla considerazione del problema del realismo in alcuni significativi momenti del pensiero contemporaneo.

2. Lo scetticismo viene da Preti caratterizzato nel modo consueto: esso scaturisce dall'esperienza dell'errore, del sogno, dell'illusione, che viene generalizzata all'intero campo della conoscenza: « L'esperienza che sbagliamo *a volte* (o spesso) implica che possiamo *sempre* sbagliare: lo scettico ne conclude che tutta la conoscenza, come tale è sospetta » (pp. 7-8). Dalla constatazione che nessun giudizio è certo, deriva la sospensione (*epoché*) del giudizio. Tale posizione non si sottrae, per Preti, al rischio di essere autocontraddittoria, cadendo in un paradosso del tipo del « mentitore »; né vale, per sfuggire ad esso, descrivere la posizione scettica come un « atteggiamento » di sospensione e ricerca, rifiutando, come ha fatto Montaigne, lo scetticismo come posizione teoretica consistente nell'affermazione che ogni giudizio è falso, in quanto questa non sarebbe una posizione filosoficamente genuina, bensì « truccata ». Infatti, pensare che lo scetticismo sia non una teoria, bensì solo una posizione metodica, un « atteggiamento semplicemente guardingo, cauto, non dogmatico » (p. 10), non solo non pone seri problemi di carattere teoretico ed è conciliabile con qualsiasi posizione ragionevole, ma si lascia sfuggire il fatto fondamentale che a caratterizzare lo scetti-

co « è il dubbio *totale* e la sospensione *totale* del giudizio: il rifiuto in *blocco* delle pretese di validità della conoscenza » (*ib.*).

A dire il vero, il paradosso dello scetticismo è ben noto nella tradizione classica come anche in quella moderna. Se si prescindere dallo scetticismo primitivo di Pirrone e Timone, infatti, tutti gli altri autori scettici posteriori sono consapevoli della possibilità di autocontraddittorietà dello scetticismo, sul modello del paradosso del mentitore, anche se sono diverse le strategie adottate per evitarla⁹. Ciò è già evidente con Carneade, che nella risposta alla critica di Antipatro di Tarso — « chi afferma che non si può conoscere nulla dovrà pur ammettere che almeno una cosa si conosce, che non si conosce nulla » — risponde che anche la proposizione che nulla si conosce non può essere assunta come proposizione filosoficamente vera, ricusando pertanto di impegnarsi anche su questa via e così svuotando « la sua stessa critica di ogni pretesa di verità »¹⁰. Analogamente Sesto Empirico paragona lo scetticismo alla medicina (il purgante) che scaccia dal corpo i detriti ed insieme se stessa o ad una scala che può esser gettata via una volta raggiunto lo scopo¹¹, sicché l'argomentazione scettica non si converte mai in una posizione teoretica, bensì viene utilizzata pragmaticamente e strumentalmente per contrapporre argomenti ad argomenti, fenomeni a fenomeni, allo scopo di mostrare come a ciascuna posizione possa esserne contrapposta un'altra altrettanto ben sostenuta: « principio fondamentale dello Scetticismo è, sopra tutto, questo: a ogni ragione si oppone una ragione di ugual valore. Con ciò, infatti, crediamo di riuscire a non stabilire nessun dogma »¹². Lo scetticismo, pertanto, nella sua formulazione originaria e genuina, non

⁹ Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 537.

¹⁰ *Ibid.*, p. 283.

¹¹ Cfr. Sesto Empirico, *Pyrrh. hyp.*, II 188; *Adv. log.*, II 480-81.

¹² Sesto Empirico, *Pyrrh. hyp.*, I 12.

consiste né nella tesi che « tutto è falso », né tanto meno in quella che « tutto è dubbio »: queste tesi, infatti, riproporrebbero in modo capovolto il medesimo atteggiamento del dogmatico¹³.

Se questo è vero, allora la funzione dello scetticismo come « autocritica del realismo », della quale parla Preti, non deve essere intesa tanto come il momento terminale della secolare tradizione scettica, nel quale questa si dissolverebbe per dare forma alla gnoseologia in senso contemporaneo, ma piuttosto come il momento teoreticamente più consapevole presente lungo tutto l'arco della riflessione dello scetticismo a cominciare da quello greco per arrivare a quello moderno. Come ha dimostrato in modo convincente l'analisi di Dal Pra, se è vero che lo scetticismo antico presuppone il realismo (con ciò confermando il giudizio della Stough e di Preti), tuttavia l'unione di trascendenza dell'oggetto reale e della concezione rappresentativa della conoscenza (nucleo « logico » fondamentale dello scetticismo, da distinguere da altre argomentazioni di carattere parziale, che cioè mettono in dubbio questa o quella conoscenza, come nel caso di molti tropi) fa nascere quella difficoltà fondamentale che « investe la conoscenza in tutta la sua estensione ed in tutta la sua portata » e che, col dimostrare l'impossibilità della conoscenza in generale, converge verso la liberazione dal presupposto realistico: ciò avviene quando vengono elaborati « gli elementi di una gnoseologia che concerne l'ambito 'immanente' della conoscenza, il semplice campo dei fenomeni », specie con Sesto, nel quale ci si libera del presupposto di un oggetto « trascendente », in direzione di una vera e propria « filosofia dell'esperienza », che può essere accostata per certi aspetti alla scienza moderna e alla struttura del metodo speri-

¹³ Cfr. B. Mates, « On Refuting the Skeptic », in *Proc. and Addresses of the APA*, 1, 1984, p. 22.

mentale¹⁴. E tale « liberazione » la troviamo parimenti in alcuni rappresentanti dello scetticismo moderno, come ad esempio in S. Foucher, in sostanza come una conseguenza della posizione cartesiana, cui si può porre rimedio solo con la fede e mai con la ragione¹⁵; od anche in P. Bayle che, appunto sulla stessa linea già preannunciata da Sesto, critica la metafisica realistica, la quale « fa corrispondere all'evidenza concettuale un giudizio di realtà di carattere assoluto, tale da investire al di là dei fenomeni il loro sostrato essenziale »¹⁶.

Con ciò non si vuole certamente affermare che nei pensatori menzionati la sospensione del presupposto realistico equivalga a sostenere la derealizzazione del mondo oggettivo, cioè la negazione dell'esistenza di un oggetto indipendente dal pensiero: questa sarebbe la tipica posizione idealistica che, come giustamente rileva Preti, non sarebbe per questo meno dogmatica di quella realista¹⁷. Si tratta, piuttosto, di un modo nuovo di intendere la conoscenza, non più commisurata ad un oggetto trascendente l'orizzonte fenomenico — oggetto che inevitabilmente finirebbe per costituire l'unico criterio di adeguatezza con il conseguente inevitabile scetticismo — ma piuttosto intesa come « interna » a quella che kantianamente si potrebbe chiamare l'« esperienza possibile »: « Sospeso il presupposto realistico, resta il primo senso 'interno' di 'verità': resta l'adeguazione di ogni *determinata* rappresentazione fattuale e/o *determinato* processo discorsivo a criteri interni di conoscenza, quali, per l'ap-

¹⁴ Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 535-40.

¹⁵ Cfr. G. Paganini, *Scepti moderna*, cit., pp. 130-31.

¹⁶ Ibid., p. 141.

¹⁷ SF, 459. Su ciò Preti ha particolarmente insistito sin da *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, pp. 33-34, 75-84. Ma vedi anche il giovanile articolo « Difesa del principio d'immanenza », in *Sophia*, IV (1936), pp. 281-301.

punto, la consistenza, la coerenza, eccetera. Compito della gnoseologia resta allora l'indagine dei processi conoscitivi stessi, delle loro strutture, dei loro criteri. La conoscenza cessa di essere considerata un problema, diviene un *fatto* e in quanto fissato nella riflessione diviene il *tema* di una forma particolare di sapere: la gnoseologia, appunto» (p. 18).

È questa la strada percorsa dalla riflessione di Preti.

3. È appunto in tale contesto che si apprezza l'importanza che la riflessione sullo scetticismo riveste nella filosofia di Preti: è, infatti, la questione filosofica della realtà che gli sta a cuore e questa si presenta costantemente in relazione alla valutazione ed al superamento dell'istanza scettica¹⁸. Inoltre la discussione sullo *status* logico e gnoseologico dello scetticismo segna due fondamentali periodi nella storia del pensiero filosofico: « Come l'indagine *materiale* sulle istanze scettiche ha portato i filosofi moderni alla creazione della gnoseologia (moderna), così la indagine *formale* (metafilosofica) sulla posizione scettica porterà noi alla fondazione della gnoseologia in senso contemporaneo » (p. 8).

Per quanto riguarda il primo punto, se è chiaro, come abbiamo già visto, che lo scetticismo nasce da un presupposto realistico (SF, 456-9), è quest'ultimo che bisogna rigettare. E la critica al realismo ontologico è una costante nel pensiero di Preti: esso consiste nell'assumere una reciproca estraneazione tra l'uomo e il mondo e quindi nel concepire la verità come *adaequatio intellectus et rei*, secondo la modalità del rispecchiamento¹⁹. Ma nell'assenza di un criterio in grado di dirci quando questa *adaequatio* si sia realizzata — e ciò ha ben messo in luce la critica

¹⁸ Cfr. P. Parrini, « Preti teorico della conoscenza », in AA.VV., *Il pensiero di Giulio Preti*, cit., p. 84.

¹⁹ Per tale motivo Preti è assai critico nei confronti del materialismo dialettico (cfr. PE, 15-7).

scettica — non resta che appellarsi o all'autorità o alla fede: inevitabilmente il realismo si trova ad essere alleato ad una concezione autoritaria: « il realismo è la classica filosofia delle dittature cattoliche e fasciste » (PE, 118). Oppure, come dimostra il caso di Wittgenstein, l'impossibile confronto tra immagine e realtà apre nel *Tractatus* la strada al misticismo delle pagine conclusive: ed era proprio questa, secondo Preti, la conclusione che il suo autore *desiderava* trarre (SF, 132-37).

D'altra parte, se si fa un'analisi accurata del significato che assumono i termini di « realtà » o anche di « esistenza » si può arrivare a constatare facilmente come tali termini non siano altro che categorie pseudo-cosali che si risolvono da un punto di vista formale e metalinguistico « nell'affermazione della verità di una proposizione o insieme di proposizioni ». Ma considerato che « verità » non è termine univoco, venendo a dipendere dai criteri di verificaione ammessi in un dato universo di discorso, ne consegue che allo stesso modo « realtà » o « esistenza » sono correlativi ai vari sensi di verità e quindi ai criteri di verificaione impiegati di volta in volta (PE, 95-8, 109-10). Tale stretta connessione che Preti stabilisce tra criteri di verificaione e verità degli asserti apre la strada ad una concezione della verità come strettamente correlata agli universi di discorso all'interno dei quali essa viene impiegata. Tali universi di discorso sono propri di ogni scienza: « Ogni scienza descrive teoricamente un campo di realtà, a partire dal proprio universo di discorso e dalle sue categorie, che predeterminano i nessi, i rimandi intenzionali, attraverso e mediante cui i dati divengono significanti e si trasvalutano da meri dati a 'fatti' aventi un determinato rilievo entro la teoria. I concetti con cui essa opera divengono così determinanti del 'campo' stesso: in realtà, più che descrivere classi di dati diversi, le diverse scienze operano entro l'esperienza dei 'tagli' [...] » (PC, 197; cfr. anche SF, 486-7).

Non solo, quindi, una verità correlativa a diversi universi di

discorso, ma anche una scienza concepita come un insieme di sistemi teorici aventi ciascuno un proprio universo, con la sua propria ontologia, e che quindi definisce al suo interno i propri termini, che così mutano di significato al passare da una teoria all'altra²⁰: potrebbe sorgere spontaneo a questo punto il paragone tra le posizioni di Preti e quelle della più recente epistemologia, che ha appunto sottolineato il carattere olistico delle teorie scientifiche, la loro chiusura rispetto al significato, la difficoltà della traduzione da una teoria all'altra, la varianza di significato tra i termini teorici occorrenti nelle diverse teorie e, infine, la incommensurabilità tra teorie successive. Impresione che si viene a rafforzare quando si constata come per Preti «ogni epoca (all'interno di essa, ogni corrente, ogni scuola, anche eventualmente ogni singolo pensatore) quando raggiunge il suo equilibrio opera con linguaggi, strutture discorsivo-ontologiche, criteri di verità, ecc., che hanno una loro oggettività e quindi verità; il passaggio ad altra forma di pensiero non è pertanto un inveroamento delle precedenti, quanto, se mai, una trasvalutazione — comunque si opera attraverso la creazione di strutture discorsivo-ontologiche diverse, e pertanto imparagonabili. Di conseguenza non c'è superamento, e neppure ha senso la discussione di altre forme di pensiero come se esse fossero nel nostro linguaggio: tutt'al più è possibile vedere quanto, e in che misura, restino nel nostro possibili metodi, strutture, singoli contenuti (eventual-

²⁰ Preti sottolinea anche « la funzione ineliminabile della teoria nella costituzione dell'esperienza scientifica » (RL, 181) per cui l'oggetto della scienza è costituito all'interno di essa, nel senso che le esperienze vissute non sono le esperienze della scienza, ma solo « adombramenti » di un contenuto oggettivo (è chiaro qui il riferimento ad Husserl) che trova la sua piena realizzazione all'interno delle trame categoriali del pensiero scientifico (*ib.*, 183-4). Sul fatto che l'esperienza è costituita da significati che sono tali all'interno di un sistema scientifico, cfr. PE, 84-5.

mente tradotti) dei pensieri passati (ed altri — ché il pensiero altrui è per noi sempre un pensiero passato)» (SF, 494-5). Parole che a ragione potrebbero essere assimilate a quelle del convenzionalismo più radicale sostenuto da K. Ajdukiewicz²¹ o che potrebbero anche star bene nelle opere di Kuhn o di Feysabend, per citare i più noti rappresentanti della cosiddetta « nuova filosofia della scienza »²².

Tuttavia tale conclusione andrebbe al di là di quanto lo stesso Preti fosse disposto ad ammettere. Per lui infatti vi sono due ancoraggi decisivi che sottraggono la scienza al relativismo ed all'incomunicabilità, restituendole la sua natura intersoggettiva, da lui mai messa in dubbio: da una parte v'è, verso il basso, l'aggancio alla realtà del senso comune, all'esperienza pragmatica di ogni giorno, a quel « livello linguistico zero » costituito dal linguaggio comune che « porta » su fatti extralinguistici (PE, 90); dall'altro, verso l'alto, la possibilità di costruire un'ontologia formale generale nella quale unificare, almeno tendenzialmente, i linguaggi delle diverse teorie scientifiche e quindi pervenire ad un universo di discorso unitario. Sicché per Preti la riflessione filosofica (o, meglio, « metafisica ») si pone un duplice compito: da un lato, definire un sistema generale di significati e categorie nel quale, al limite, possano risolversi in un unico universo i diversi universi di discorso delle singole scienze: questo sistema « costituirebbe una Ontologia generale, poiché in

²¹ Cfr. K. Ajdukiewicz, *The Scientific World-Perspective and other Essays (1931-1963)*, a cura di J. Giedymin, Reidel, Dordrecht 1978. Su di esso cfr. anche J. Giedymin, « Radical Conventionalism, its Background and Evolution: Poincaré, Le Roy, Ajdukiewicz », in Id., *Science and Conventionalism*, Pergamon Press, Oxford 1982.

²² Su di essa è ormai assai vasta la letteratura, sicché rinvio per un'esposizione e valutazione sintetica a H. I. Brown, *La nuova filosofia della scienza*, trad. it. a cura di E. Prodi, Laterza, Bari 1984.

esso verrebbe definito un sistema ultimo di significati di tutto il mondo reale». L'altro compito, all'opposto, consisterebbe nel « ricondurre al senso comune, con tutte le mediazioni, le corrispondenze e i rilievi di 'sensi pickwickiani' che si presentano tecnicamente necessari, tutti i linguaggi culturali; perché in fin dei conti è qui, e solo qui, che materialmente i linguaggi scientifici si incontrano e si comunicano tra loro » (PE, 117). Sono questi i punti a nostro avviso teoreticamente più originali del pensiero di Preti, che gli permettono anche di superare positivamente lo scetticismo « incorporandolo », per così dire, all'interno della razionalità scientifica.

4. Nella discussione sul significato dei termini « realtà » ed « esistenza », Preti introduce il concetto di « maggiore realtà », con la connessa distinzione tra « apparenza » e « realtà ». Per chiarire tale nozione, egli si richiama a note esperienze di illusione sensoriale per domandarsi: perché si ritiene « più reale » la realtà affermata in seno all'universo di discorso scientifico piuttosto che in quello dell'esperienza ordinaria? Ciò avviene in generale a causa della maggiore efficacia pragmatica: sicché la tendenza a dare ai termini teorici o inosservabili uno stato di privilegio rispetto ai fenomeni più immediati dipende dalla loro operatività e dal fatto che grazie ad essi si ottiene una spiegazione più vasta e sistematica di molte classi di fenomeni (PE, 100-1). Come si vede, non si parla qui della corrispondenza dei termini teorici a presunte entità oggettive (sarebbe questo di nuovo realismo dogmatico), bensì della loro efficacia pragmatica e della capacità di sistemare in maniera coerente l'esperienza²³: si resta, per-

²³ Dal punto di vista del senso comune si potrebbe sostenere che se la scienza « serve », e serve in maniera così sistematica e sicura, è perché è vera: il suo successo pratico è, in fondo, la verifica fattuale, sperimentale, delle

tanto, sul piano dell'esperienza, la quale non è altro che l'esperienza vitale, della vita quotidiana o anche del senso comune (PE, 14). Per cui la scienza è degna di fiducia non perché ci dà un quadro adeguato della realtà, ma in quanto « riesce ed opera, perché le sue asserzioni risultano in genere persuasive e verificate in modo intersoggettivo » (PE, 120). Piuttosto che di verità sarebbe allora più opportuno parlare di « asseribilità garantita », come proposto da Dewey (SF, 87): « la fiducia nella possibilità di poter arrivare all'asseribilità garantita o *probabilitas*, di poter ottenere degli enunciati controllabili, verificabili e quindi operativi è quanto basta perché la ricerca scientifica possa venir coltivata, continuata, pregiata » (PE, 120).

È il realismo del senso comune che Preti, sulla scia di Moore (SF, 143-7), difende, in tutta la sua autonomia pragmatica (SF, 148-59), in contrapposizione al realismo ontologico: esso costituisce la base indubitabile di ogni nostra certezza, il piano cui anche la più sofisticata delle scienze deve in ultima istanza riferirsi, trovandovi la propria oggettività, intesa come intersoggettività. È su tale piano che lo scetticismo viene superato, in quanto è in esso che perde di significato il realismo ontologico: « *Io sono certo delle mie percezioni per quello che sono* — sono certo della loro certezza pragmatica, per quello che ne faccio uso quotidianamente [...] » (SF, 141). Enunciati come « il cane abbaia » si chiamano protocolli, non immagini, e sono certi pragmaticamente, in quanto si inseriscono nella trama dei nostri comportamenti quotidiani e non rimandano a null'altro: « mediante essi gli uomini si intendono *qualunque sia la loro eventuale concezione metafisica* » (*ib.*) e non posso dubitare di ciò che concretamente è implicato nell'esistere concreto. « Se questo

sue ipotesi » (RL, 17). Ma, vedremo, questa « verità » non ha niente a che fare con l'analogo concetto corrispondentista.

è realismo, è comunque ben distinto dal realismo ontologico; è un *realismo pragmatico*, o *realismo del senso comune*. Esso parte dai protocolli come immediatamente, pragmaticamente, certi e primi, come costituenti il tessuto fondamentale di qualunque costruzione culturale, per quanto sofisticata e complessa»²⁴.

È a questa realtà del senso comune che vanno in ultima istanza anche riferite le procedure di controllo e verifica della scienza, in quanto l'esperienza sensibile tematizzata all'interno di una data disciplina scientifica postula in ogni caso un'esperienza non tematizzata, una comune esperienza vissuta (un *Erlebnis*, nel senso di Husserl) che si esprime nel linguaggio comune: «quest'ultimo, con la sua evidenza pragmatica, appare il limite inferiore di ogni verificabilità, e quindi ciò che in ultima istanza conferisce il suo senso a tutti i nostri discorsi» (SF, 482; cfr. PE, 100-47). Così i protocolli, base della teorizzazione scientifica, in quanto enunciati già tematizzati e quindi controllabili, rimandano ad enunciati ancora più elementari, pre-tematici, cioè a «enunciati del senso comune, e all'evidenza pragmatica di questo»²⁵. Onde il mondo reale viene privato della sua

²⁴ SF, 142. Preti tiene a precisare che questo tipo di realismo deve essere distinto dal «fenomenismo». Infatti questo è una manifestazione metafisica come altre: il «fenomeno» è tale in quanto manifesta qualcosa d'altro. Il senso comune non muove dal fenomeno, bensì dall'evento, «da ciò che conta, che non 'manifesta' nulla se non se stesso così come è dato, e non si definisce per mezzo di nulla — ché non ha bisogno di essere definito, essendo anzi il più noto, e quindi ciò per mezzo di cui si decide, ove sia sensato, tutto ciò che è oggetto di controversia» (*ib.*, 143).

²⁵ In polemica col programma neopositivista, Preti sottolinea che non esistono «sensazioni elementari»: «Quello che veramente è primo è l'evidenza pragmatica del senso comune, e ad essa si riducono sempre, quando possibili, le operazioni di verifica e controllo fattuale, in tutte quante le forme conoscitive della natura [...]. Anche storicamente, alle origini di ogni linguaggio tecnico [...] ci sono [...] evidenze pragmatiche del senso comune. Come mo-

connotazione ontologica e viene inteso piuttosto come il «correlato intenzionale, il campo dei nostri atti vitali e insieme il luogo di incontro e di possibilità di reciproca traduzione delle nostre conoscenze scientifiche», per cui esso è «il mondo reale del senso comune. Ma questo, proprio perché pre-tematico, è antecedente ad ogni ordine, e quindi non è un mondo (*cosmos*); ed in esso il termine reale finisce per avere un'infinita equivocità [...]. Per cui la nozione di mondo reale appare piuttosto un'idea della Ragione, in senso kantiano, un compito infinito posto alla dinamica del sapere; in questo senso, e così capovolto, si potrebbe accettare il realismo, per esempio di un Planck» (SF, 488; cfr. PE, 121-2).

A partire da questo vissuto, dal mondo del senso comune, la scienza edifica le sue teorie, in una sorta di ascesi che volta le spalle alla vita²⁶ e che serve a risolverne le incongruenze (SF, 153-61). In ciò Preti si richiama alla lezione di Husserl, il quale ha avuto il merito di avere insistito sul fatto che la scienza opera sul mondo della vita, su un prescientifico intuitivo. Su questo, mediante una più o meno accentuata idealizzazione, viene costruita una *Weltanschauung* scientifica. Non si deve confonde-

stra ogni storia della scienza, le astrazioni, idealizzazioni, formalizzazioni, assiomaticizzazioni ecc. si sono sempre venute costruendo per gradi successivi, sulla base di esperienze comuni precedenti. [...] teorie e concetti formali sono nati per sistemare e connettere esperienze immediate, e falliscono non appena non ci riescano più [...]» (PE, 127-8).

²⁶ «La cultura, ogni cultura, nasce dalla vita: ma, una volta sorta, esercita rispetto alla vita una specie di ascesi, la sospende, le 'volta le spalle', ed elabora forme ideali di validità che obbediscono a criteri immanenti, non più a quello della loro immediata validità. Questo vale per quello specifico e peculiare valore che è la verità, come per ogni altro valore. Ma, a questo punto, le forme di cultura mettono in crisi la vita stessa: la sconcertano nel momento stesso che tendono a riorganizzarla entro orizzonti più vasti, più ricchi, più comprensivi. Onde ritornano alla vita come 'più vita'» (RL, 241).

re, però, questo « mondo della vita » col mito di un'« esperienza antepredicativa »²⁷, in quanto « l'esperienza pre-scientifica è esperienza in senso pieno, ricca (forse anche troppo) di significati, di schemi interpretativi e/o valutativi, di convenzioni, di pregiudizi »: il tutto costituisce « il contenuto semantico del linguaggio comune. Indubbiamente è da questa esperienza che muove ogni attività culturale, scientifica o letteraria che sia. Ma le forme scientifiche di pensiero, la scienza e la filosofia, la trascendono, costruendo quadri del mondo liberi dal valore (*wertfrei*, dice Weber) e lontane dall'intuizione » (RL, 43). Tali forme scientifiche, dunque, sostituiscono al mondo della vita un quadro del mondo proprio a ciascuna di esse, un universo costruito per mezzo di astrazioni ed idealizzazioni sulla base del materiale fornito dal senso comune, i cui dati pragmatici « vengono risolti in altri dati, meramente ipotetici, meramente ideali, che hanno la virtù di comporsi in un quadro più organico e più trasparente che non l'esperienza vissuta » (PC, 188).

È a questa medesima modalità tipica del procedere della scienza che deve essere attribuita l'antinomia tra soggetto ed oggetto e la loro ipostatizzazione in due assoluti contrapposti: « [...] le due nozioni ideali e astratte dell'ego trascendentale e del mondo reale trascendente sono state ottenute attraverso procedimenti di idealizzazioni e astrazioni analitiche, ad ogni stadio delle quali si sono operate delle ἐποχαί, delle riduzioni fenomenologiche che hanno eliminato riferimenti esistenziali concreti, hanno sospeso la 'fede animale' per isolare pure astrazioni. L'errore delle ipotesi è proprio questo: di dimenticare le astrazioni e riduzioni attraverso cui si sono ottenute queste nozioni » (PC, 185). Ma, « in una gnoseologia analitica rigorosa le due correlative nozioni di *ego puro* trascendentale e *mondo tra-*

²⁷ Contro tale « mito », cfr. RL, 40; PC, 169.

scendentale sono, appunto e in primo luogo, correlative, polari; in secondo luogo, non solo non sono termini denotanti oggetti, ma neppure designanti concetti, bensì soltanto *idee della ragione* nel preciso senso della *Ragion pura* kantiana, cioè iper- astrazioni, passaggi al limite, puntualmente vuote, funzionanti soltanto come idee regolative — neppure strade da percorrere o ragioni da esplorare, bensì soltanto cartelli stradali per mete all'infinito » (*ib.*).

La scienza, dunque, sfugge all'incommensurabilità e assicura la propria oggettività grazie al suo ancoraggio al mondo del senso comune ed al suo linguaggio — in quanto tale pre-teorico, perché appartenente all'esperienza vissuta di ogni uomo, frutto a sua volta dell'evoluzione biologica della specie umana —, che nessuno può mettere in dubbio a meno di contraddirsi (PE, 87, 151), e tanto meno può farlo lo scettico²⁸. Ciò significa anche

²⁸ Non a caso Sesto Empirico esercitava il proprio scetticismo su tutto, ma salvaguardava da esso il mondo dell'esperienza quotidiana, della « vita comune » (cfr. Sesto, *Pyrrh. hyp.*, III 235-7). Discorso analogo può farsi anche per gli altri scettici, a cominciare da Pirrone, per continuare con Timone e Arcesilao ecc. (cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 541-4). Bisogna osservare che per Preti è una vana fatica cercare di risolvere le cosiddette « aporie » del senso comune con una sorta di terapia linguistica, in quanto tali aporie non sono proprie del senso comune, ma vi sono introdotte dalla scienza: un senso comune epurato non sarebbe più senso comune, ma un'altra cosa e cioè una forma più o meno valida di scienza, contrabbandando così una ben determinata filosofia per « senso comune »: « il senso comune è universale e invincibile solo quando con 'senso comune' si intendano le immediatezze pratico-sensibili il cui insieme costituisce la vita umana; immediatezze le quali formano un tessuto vitale con implicazioni pragmatiche, ma non una 'concezione del mondo' o 'punto di vista' (per il che si richiede già un sistema teoretico, quindi una strutturazione logica) » (PE, 94). Ne segue che non esiste una « filosofia del senso comune », in quanto già la sua analisi si pone necessariamente al di fuori di esso; anzi, proprio dalla necessità di superarne le ambiguità scaturisce l'esigenza di costruire i linguaggi perfetti (cfr. SF, 124-6).

che viene a cadere il problema gnoseologico così come era stato posto tradizionalmente e che in tale forma aveva alimentato lo scetticismo. Non si tratta più di giudicare le nostre pretese cognitive mediante un impossibile confronto con l'oggetto della conoscenza, bensì compito della gnoseologia resta, come abbiamo visto, quello di indagare le procedure di fatto messe in gioco dalla conoscenza scientifica per come storicamente si è formata. Ciò spiega la tesi che Preti ripete continuamente, e cioè che « *la conoscenza è un fatto, non un problema* » (p. 11)²⁹: è questa la svolta che si ha con la filosofia analitica contemporanea, nella quale viene messa in atto quell'indagine « formale », « metafilosofica », che porta alla « gnoseologia in senso contemporaneo », grazie al superamento della posizione scettica. In quest'ottica la conoscenza non deve essere affatto giustificata dal filosofo, in quanto essa è ingiustificabile: essa è quella che è, e la sua massima realizzazione è data dalla scienza, che deve essere analizzata in modo da mostrare in quali condizioni la si considera valida e in quali no.

Ma è sufficiente tale ancoraggio al senso comune per sfuggire allo spettro dell'incommensurabilità, che ai giorni nostri e in modo non previsto da Preti ha minato l'ideale della comunicazione intersoggettiva e rinserrato le singole teorie scientifiche in un ambito semantico chiuso, senza possibilità di comunicare tra loro? È chiaro, in Preti non possiamo trovare alcun accenno a tale problema: egli si trova, infatti, al di qua dello spartiacque segnato dalla nuova filosofia della scienza³⁰ e le sue intuizioni

²⁹ Cfr. anche PC, in cui la conoscenza viene direttamente collegata ai nostri bisogni vitali: « la nostra conoscenza consiste di, è basata su, tali evidenze, di immediato valore vitale. Il conoscere è uno strumento della vita, la sua validità è una validità nella vita e per la vita: è un fatto vitale, e, preso nel suo complesso e nelle sue basi, è un fatto, non un problema » (PC, 173).

³⁰ Cfr. M. Pera, « La scienza fra retorica e logica », in AA.VV., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., p. 174.

in merito sono il frutto di un itinerario affatto personale che obbedisce ad influenze culturali del tutto diverse da quelle che hanno portato alle recenti discussioni sull'incommensurabilità. In particolare, il dubbio nasce quando si tratti di valutare teorie che sono sottodeterminate empiricamente o, detto altrimenti, per le quali l'evidenza fornita nell'ambito del mondo della vita non è sufficiente a far decidere in favore di una tra esse. Ma come avrebbe potuto rispondere Preti? È chiaro, a mio avviso, che la risposta di Preti sarebbe stata negativa se si fosse trattato di decidere quale tra due teorie T' e T'' sia quella « cognitivamente migliore »: in questo caso, infatti, farebbe di nuovo apparizione lo spettro del referente oggettivo, per cui sarebbe migliore cognitivamente la teoria che meglio « descrive » la *realtà*: e a tale problema non si dà risposta, in quanto in esso avrebbe partita vinta lo scetticismo. L'unica risposta possibile, per Preti, non potrebbe essere altro che rinviare all'efficacia complessiva della scienza (con relativa ontologia regionale), al cui interno la singola teoria trova collocazione: efficacia ed utilità che sarebbe ancora una volta demandata a quel piano del senso comune e del linguaggio quotidiano cui egli sempre si appella e nell'ambito del quale le diverse teorie devono prima o poi esibire le proprie credenzialità. Ovviamente, non per essere giudicate « cognitivamente migliori », ma intersoggettivamente valide. Certo, anche questa soluzione finirebbe per sollevare problemi nuovi per Preti imprevisi; tra gli altri, quello che la decisione tra le teorie scientifiche verrebbe ad essere demandata ad una sorta di razionalità di « lungo corso », con l'inevitabile conseguenza che sarebbe migliore la teoria accettata e non viceversa: il valore « polemico » della scienza nei confronti dell'esperienza verrebbe così a vanificarsi.

Ma avevamo prima accennato che v'è in Preti, accanto a tale ancoraggio della scienza al mondo del senso comune, anche l'esigenza di una unificazione verso l'alto. In tale direzione va il

suo tentativo di gettare le basi di un'ontologia formale generale della scienza: è forse in questa direzione che possiamo trovare una soluzione alle difficoltà appena menzionate?

5. Tale versante dell'elaborazione del filosofo pavese è stato solo recentemente esplorato, anche alla luce degli inediti che via via vengono pubblicati³¹. In esso consiste quell'unificazione « verso l'alto » cui abbiamo prima accennato e che ovviamente non può essere portata avanti al livello del senso comune, in quanto l'insieme degli enunciati ad esso appartenenti non costituisce propriamente un « sistema », un « universo di discorso » a causa dell'indefinitezza ed ambiguità dei termini in esso presenti. Certo, questo, dal punto di vista delle esigenze del linguaggio scientifico, è un difetto fondamentale, ma è proprio a ciò che « il linguaggio comune deve la sua certezza, la sua costante adeguazione alla vita e infine la possibilità, in ultima analisi, di poter costituire rispetto ai chiusi sistemi scientifici l'elemento di apertura e di progresso » (PE, 114); sicché l'esistenza di « un mondo reale del senso comune » non è una verità del senso comune, per il quale esistono solo queste o quelle cose: la totalità dei fatti si affaccia solo con la filosofia. Per cui arriviamo alla situazione paradossale che « l'unico 'mondo reale' possibile è quello del senso comune, che non è, e non può essere, un 'mondo' » (PE, 115). Se il « senso comune » non costituisce un vero e proprio « mondo reale », allora esso non può fornirci un'ontologia materiale prima, nella quale risolvere le varie ontologie regionali; onde l'unica possibilità di unificazione va verso l'alto: « L'unità della scienza è possibile solo 'in alto', ossia nella co-

³¹ Cfr. F. Minazzi, « L'ontologismo critico di Giulio Preti », in AA.VV., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 103-54.

struzione di un linguaggio ideale unico, ma formale: se, dunque, possiamo parlare di un 'mondo reale', lo possiamo solo in senso formale, mentre materialmente dobbiamo continuare a vivere in una molteplicità di ontologie diverse, per quanto avveni in sé infinite possibilità di comunicare, e tutte di riportarsi più o meno mediamente a quel senso comune che ha la mobilità e fluidità della vita e della storia » (PE, 128).

Tuttavia tale « unificazione » si pone in modo nuovo rispetto ai tentativi di edificare una « scienza unitaria » portati avanti in ambito neopositivistico. È infatti inconcepibile, ormai, per Preti, pensare che sia possibile un'unificazione materiale delle scienze in un'unica scienza totale, una pan-scienza che tutto abbracci in sé e che adotti come linguaggio quello fisicalista (SF, 55-64). Piuttosto, tale unificazione è vista da Preti come il compito di una ontologia generale formale che riesca ad unificare le varie ontologie regionali implicite nelle varie scienze.

Non è difficile riconoscere in questo programma di Preti le diverse componenti filosofiche che lo hanno alimentato (dal kantismo alla fenomenologia husserliana, fino a risalire ad Herbart e Schelling)³². Ma non è su questo aspetto che vogliamo insistere (e in cui spesso è stato visto — e non sempre a ragione — il « sincretismo » della filosofia di Preti). Piuttosto ci preme sottolineare come l'ontologismo critico trova il suo fondamento in quella nuova fase della riflessione filosofica che scaturisce solo dal superamento del problema dello scetticismo, cioè quando si intende la filosofia come riflessione metafilosofica o anche metalinguistica. In tal caso essa consiste nell'analisi delle « strutture formali (logiche) e semantiche (fenomenologiche) dei linguaggi e discorsi culturali (scientifico, morale, religioso, giuridico) »

³² Su tali ascendenze filosofiche vedi l'articolo di F. Minazzi, « L'ontologismo critico di Giulio Preti », cit., pp. 116-23, 133-40.

(SF, 472), e pertanto porta a costruire le categorie fondamentali di questi linguaggi e quindi delle loro ontologie regionali. In tal modo, la filosofia non ha esaurito la sua storia, come pensavano i neopositivisti, ma piuttosto sta uscendo dalla sua preistoria: perdendo la propria millenaria dimensione religiosa, che la spingeva alla pretesa di cogliere degli « assoluti in sé », essa si converte in esplicitatrice di ontologie regionali, di quadri culturali storicamente dati, mediante l'analisi dei linguaggi effettivamente usati o concretamente proponibili; si muove, insomma « nella sfera del relativo » (SF, 473-4). Ma un relativo che non ha più il senso derivantegli dal suo contrapporsi ad un « assoluto », quindi non assimilabile al « relativismo »: « Esorcizzato il fantasma dell'assoluto, non è più il caso di parlare di relativismo, o di agnosticismo o di scetticismo. Certo, la verità della filosofia è tale in un mondo di cultura determinato, ed entro i presupposti linguistici e culturali di questo. Ma dal momento che non ha senso parlare di altre verità che questa, questa è la verità » (SF, 474).

Se caratteristica di ogni scienza è quella di costruire il proprio universo di discorso o, come dirà in seguito Preti, di avere un proprio « quadro scientifico del mondo » — sicché è più esatto parlare non di una immagine scientifica del mondo, ma di più immagini, correlative ad ogni scienza particolare — resta nondimeno la « coappartenenza di tutte le ontologie regionali scientifiche [...] ad alcune grandi regioni formali e materiali, quali la regione (formale) logica, la regione (formale) matematica, la regione (semiformale) 'spazio-tempo', la regione (materiale) 'cosa materiale', e in più, probabilmente [...], la regione 'natura' » (PC, 198-9). Nonostante tale varietà di immagini e regioni ontologiche, Preti è convinto che esista un'unica logica fondamentale della quale quelle sono varianti e che permette di pervenire ad un « quadro logico del mondo abbastanza unitario » (PC, 199). Questo quadro scientifico (o immagine scientifi-

ca) del mondo costituisce « il quadro ontologico, formale e materiale, più povero, che è comune ai più correnti quadri del mondo costruiti dalle singole scienze » (PC, 200). Alla sua delimitazione Preti avrebbe voluto dedicare le sue riflessioni più mature, che sono consegnate nella sua opera postuma purtroppo in veste di abbozzo. Un programma che, quindi, egli non riuscì a portare a termine — e che lascia senza risposta la domanda che ci eravamo posti alcune pagine prima sulla possibilità di sfuggire all'incommensurabilità mediante l'elaborazione di un'ontologia formale unitaria; di esso, però, ci restano importanti indicazioni ed esempi particolari, come l'analisi della regione « natura » nella fisica classica (SF, 413-35). Un programma, comunque — e questo qui ci interessa maggiormente — che trova nell'analisi critica dello scetticismo un suo cruciale luogo di transito teo-

6. La scienza, dunque, per Preti può costituirsi come tale solo nella misura in cui incorpora in sé la lezione dello scetticismo, cioè solo in quanto rinuncia alla teoria corrispondentista della verità e quindi evita di ipostatizzare un oggetto la cui struttura dovrebbe essere da lei colta. Al posto di una scienza che « conosce » la realtà, stanno per lui tante scienze, ciascuna delle quali costituisce, all'interno delle proprie categorie, un « suo » quadro del mondo, sicché egli può affermare che « il campo di realtà è predeterminato non alla teoria, ma *dalla* teoria » (PC, 198).

È questa la scienza interna al campo dell'esperienza che abbiamo visto già preannunciata nello scetticismo di un Sesto Empirico e che nel Seicento è stata teorizzata da un Gassendi³³ o

³³ Cfr. P. Gassendi, *Dissertazioni in forma di paradossi contro gli aristotelici*, in G. Paganini, *Sceptsi moderna*, cit., pp. 259-71.

da un Mersenne³⁴ e che poi ha ricevuto in Hume la sua definitiva consacrazione, col rifiuto della pretesa metafisica di attingere la realtà in sé³⁵. È la stessa esigenza che sta alla base del galileiano rifiuto di «tentar l'essenze» e della prudenza newtoniana dell'*hypotheses non fingo*³⁶.

Lo scetticismo, in quanto autocritica del realismo, è portato per la sua stessa dinamica interna ad abbandonare il presupposto dogmatico che ne sta alla base. Già Sesto Empirico aveva fatto il primo passo in questa direzione: il suo scetticismo non voleva precludere ogni tipo di conoscenza, ma solo quella a carattere dogmatico consistente nella pretesa di inferire dalle cose note le ignote per natura, cioè che pretenderebbe passare dal piano dell'esperienza fenomenica a quello della natura in sé. La distinzione che egli fa tra segni indicativi e segni rammemorativi è in proposito fondamentale: mentre i primi sono caratterizzati dal tentativo di designare ciò che non è evidente per natura per mezzo di ciò che è evidente (come ad es. quando si dice che i movimenti del cor-

³⁴ Cfr. M. Mersenne, *La verità delle scienze, contro gli Scettici o Pirroniani*, in G. Paganini, *Sceptsi moderna*, cit., pp. 341-50.

³⁵ Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini riv. da E. Lecaldano, in *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Bari 1992, pp. 8-10, 24-5, 76-7, ecc.

³⁶ Con ciò non si vuole dire che lo scetticismo abbia costituito un'«anticipazione» della scienza moderna, o che, come è stato sostenuto da autorevoli studiosi dello scetticismo antico (V. Brochard, M.M. Patrick e L. Robin: cfr. M. dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 11-20), in esso sia da vedere un «abbozzo» del metodo scientifico contemporaneo; e ciò perché, dal punto di vista storico, non v'è nulla che connetta la riflessione di Galilei o di Newton alle tematiche scettiche. Piuttosto si vuole affermare che, da un punto di vista teorico, i problemi posti dallo scetticismo non possono essere superati che all'interno della conoscenza scientifica e che, d'altro canto, la conoscenza scientifica nel senso moderno non può nascere se non dopo aver dato risposta, seppure implicitamente, alle obiezioni scettiche.

po sono segni dell'anima), invece i secondi indicano ciò che non è momentaneamente evidente per mezzo di ciò che è evidente (come ad es. la città di Atene se ora io sono a Roma od anche, per fare un esempio famoso, le montagne della Luna)³⁷. Cioè, mentre i segni indicativi, ammessi dai dogmatici (che al tempo di Sesto sono prevalentemente gli Stoici), dovrebbero consentire di pervenire alla conoscenza di ciò che per propria natura è sottratto ad ogni esperienza possibile — e che quindi in linea di principio, e non perché ancora non si dispone della tecnica osservativa adatta o sufficientemente avanzata, si sottrae alla possibilità di un controllo diretto —, i segni rammemorativi restano invece all'interno dell'esperienza possibile e permettono una scienza empirica della natura. Ed infatti lo stesso Sesto fa vedere come essi vengano adoperati nella scienza medica, nell'ambito della quale è possibile effettuare delle prognosi sulla base dell'esperienza passata: in questo caso si resta nell'ambito di quella realtà del senso comune³⁸ difesa da Preti. E anche, è significativo il fatto che Sesto difenda l'astronomia matematica (o altre scienze empiriche) in contrapposizione all'astrologia e ne dichiari legitti-

³⁷ Cfr. Sesto Empirico, *Pyrrh. hyp.*, II 100-101; *Adv. log.*, II 145-155. Si noti che tale distinzione viene ripresa anche nello scetticismo moderno e viene utilizzata pure per distinguere tra una conoscenza dogmatica (in questo caso quella degli scolastici) ed una conoscenza scettica, o critica, che si limita all'interno del campo dell'esperienza possibile. Cfr. P. Gassendi, *Sintagma filosofico*, in G. Paganini, *Sceptsi moderna*, cit., pp. 356-60.

³⁸ Tale tema è ricorrente in Sesto: «[...] noi non parliamo contro ogni segno, ma solo contro l'indicativo, come quello che sembra essere stato inventato dai Dogmatici. E invero, il rammemorativo ottiene conferma dalla vita, poiché, vedendo il fumo, uno congettura il fuoco, e vedendo una cicatrice, dice che c'è stata una ferita. Onde, non solo noi non contrastiamo alla vita, ma la difendiamo, assentendo, senza dogmatismo, a quanto è da essa confermato, ma opponendoci alle cose inventate, per loro conto, dai Dogmatici» (*Pyrrh. hyp.*, II 102).

me le previsioni, in quanto anche in questo caso non si fa uso dei segni indicativi e si resta nell'ambito dell'esperienza: nella sua critica egli non vuole, infatti, « esaminare quella capacità delle predizioni che è stata praticata da Eudosso, da Ipparco e da altri simili studiosi e alla quale si dà anche il nome di astronomia (questa, infatti, come l'arte dell'agricoltura e della navigazione, vien fuori da un'osservazione dei fenomeni in virtù della quale è possibile pronosticare siccità e allagamenti, contagi e terremoti e altri cangiamenti siffatti della volta celeste) »³⁹. Insomma per Sesto, come anche per lo scetticismo moderno, è possibile una conoscenza della natura puramente empirica, cioè una scienza che rinunci a cogliere una realtà in sé oltre ciò che è dato nelle nostre esperienze e quindi si svolga « orizzontalmente », all'interno del campo fenomenico⁴⁰: in questo caso lo scet-

³⁹ Sesto Empirico, *Adv. math.*, V 1-2. Alcune pagine dopo, Sesto precisa il senso generale della sua critica agli astrologi rimproverandogli che le previsioni da loro fatte non si basano sull'osservazione di fenomeni ripetuti in condizioni identiche, in maniera da poter generalizzare dall'osservazione di più casi, così come invece avviene nel campo della medicina dove « abbiamo osservato che il raffreddamento del cuore è causa di morte, giacché abbiamo potuto riscontrare come congiunta con esso non solo la morte di Dione, ma anche quella di Teone e di Socrate e di numerosi altri » (*Adv. math.*, V 104). Stesso discorso vale anche per i grammatici: Sesto distingue due tipi di grammatica, la prima del tutto legittima in quanto si attiene all'esperienza, la seconda invece propria dei dogmatici, da lui criticata (cfr. Sesto, *Adv. math.*, I 44-56).

⁴⁰ « Ora, dal momento che accettiamo il segno rammemorativo del quale la vita si serve, e sopprimiamo, invece, quello che è stato falsamente congetturato dai dogmatici, noi, ben lungi dal metterci in nessun caso in contrasto con la vita ordinaria, ce ne proclamiamo addirittura avvocati difensori, proprio perché, fondandoci su una scienza della natura, stiamo confutando i dogmatici, i quali insorgono tutti in blocco contro le comuni presupposizioni e asseriscono di conoscere le cose per-natura-non-evidenti col fare ricorso a un 'segno' » (Sesto, *Adv. log.*, II 158).

ticismo, come dice Preti, ha compiuto la sua autocritica coll'eliminare il presupposto dogmatico del realismo e costruendo una scienza nella quale il criterio della conoscenza non sia posto al di fuori della conoscenza ed il « processo del conoscere non è più un vano rincorrere un oggetto che resterà comunque 'al di là': ma è un processo di conoscenze, ciascuna volta per volta vera, ma tale che rimanda a ulteriori conoscenze 'più vere'. Se il processo va all'infinito, allora l'oggetto (ossia il sistema finale delle conoscenze nel processo ultimato) rimane trascendente: ma non si tratta qui della trascendenza realistica, bensì di quel tipo di trascendenza per cui si può dire che l'iperbole completa (compresi cioè i punti in cui i due rami tagliano gli assi ortogonali) trascende qualsiasi arco di iperbole per quanto esteso » (p. 22).

Tale concezione critica — e potremmo dire « scettica » — della scienza è stata nella sostanza incorporata nella scienza moderna; anzi ne ha permesso la stessa nascita. E la ritroviamo nella pagine più « congetturali » di uno dei più grandi epistemologi contemporanei, in quell'ultimo paragrafo della *Logica della scoperta scientifica* di Popper (autore scarsamente apprezzato da Preti, che non riuscì a valutarne adeguatamente la riflessione⁴¹), nel quale la scienza non è più considerata *episteme*, perché essa « non può mai pretendere di aver raggiunto la verità, e neppure un sostituto della verità, come la probabilità », sicché « possiamo essere 'assolutamente certi' solo nelle nostre esperienze soggettive di convinzioni, nella nostra fede soggettiva »⁴².

⁴¹ Preti lo definisce un « positivista deterioro », ma in relazione alla sua concezione dell'inesistenza nella storia di leggi che permettano la previsione (cfr. PE, 158). Altrove accenna rapidamente al suo principio di falsificazione senza dargli eccessivo peso nel risolvere i problemi cui andava incontro il principio di verificabilità neopositivista (e, potremmo dire col senno di poi, in ciò Preti non aveva del tutto torto) (cfr. SF, 304).

⁴² K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 308, 311.

Sappiamo, però, che in seguito Popper finì coll'abbracciare la teoria corrispondentista della verità (in ciò influenzato dalla concezione semantica di Tarski), introducendo così all'interno della propria riflessione una tensione difficilmente risolubile, che è stata al centro di numerose critiche. Non solo, ma dalla sua riflessione scaturì quell'evoluzione della « nuova filosofia della scienza » che ha portato a mettere in discussione la possibilità stessa di una razionalità scientifica e di un metodo ad essa peculiare, in favore o di un approccio contrometodologico di tipo anarchico (con P.K. Feyerabend), o sociologico (con D. Bloor e M.B. Hesse), oppure post-filosofico (con R. Rorty)⁴³. C'è da domandarsi se alla base di questi sviluppi non vi sia un perdurante residuo realistico, una non ancora assimilata lezione scettica e quindi l'aspirazione ad una conoscenza come *episteme* che, nel momento in cui si rivela impossibile, ha come suo contrappasso la sfiducia nella possibilità di una conoscenza qualsivoglia, anche di quella che lo stesso Sesto Empirico riteneva del tutto legittima. In questo caso, accanto alla « sindrome cartesiana » — della quale parla a ragione M. Pera⁴⁴ — vi sarebbe anche una

⁴³ Cfr. M. Pera, *Scienza e retorica*, Laterza, Bari-Roma 1991, p. 15.

⁴⁴ La sindrome cartesiana si basa sul « dilemma cartesiano » (« se la scienza non avesse un metodo, allora non sarebbe razionale ») e consiste nel trasformare tale enunciato da controfattuale in assertorio: « visto che la scienza non ha un metodo, allora essa non è una impresa razionale ». Il fatto che la scienza non abbia un metodo è il frutto della più recente critica epistemologica, così come viene sintetizzata dal Pera (cfr. *Scienza e retorica*, cit., pp. 3-8). La proposta che sta alla base del volume di Pera, consistente nell'elaborazione di un modello retorico della scienza in contrapposizione sia a quello metodologico che a quello contrometodologico, in modo da sfuggire al dilemma cartesiano ed alla correlativa sindrome, ha come conseguenza la critica della concezione realistica e corrispondentista della verità, sostituita dalla « concezione retorica della verità » (cfr. *ib.*, pp. 191-97): è evidente, a mio avviso, che una volta eliminato il presupposto realistico, allora la verità non può essere che il frutto di

« sindrome realistica », che si potrebbe formulare in questo modo: se la scienza non fosse conoscenza del reale, allora non sarebbe vera e propria scienza; ma poiché la scienza di fatto non conosce il reale, allora non esiste una vera e propria scienza. È ovvio che alla base di una tale « sindrome » sta quel presupposto realistico che, se insuperato, rende lo scetticismo inconfutabile. Preti, col denunciarlo, ci ha indicato una strada, da lui stesso non percorsa sino in fondo. Forse riflettere sulle pagine che qui vengono ripubblicate può contribuire sia a riprendere un discorso che il filosofo pavese ha troppo prematuramente interrotto, sia anche a meglio intendere il compito e i limiti della conoscenza scientifica alla luce del dibattito epistemologico dell'ultimo ventennio.

Francesco Comiglione

un dibattito all'interno di una comunità di ricerca. Sorge allora spontanea la domanda se, in fin dei conti, il superamento del realismo sia piuttosto un presupposto più che una conseguenza del modello retorico della scienza. In questo caso, la proposta di Pera rappresenta uno dei più interessanti tentativi attualmente disponibili di pervenire ad una concezione della scienza che, facendo tesoro della lezione dello scetticismo, voglia sfuggire sia al metodologismo realistico, sia anche al contrometodologismo, anch'esso vittima della « sindrome realistica ».