

FRANCESCO CONIGLIONE

**IL PENSIERO INFERMO.
ORIGINE E DESTINO
DELLA FILOSOFIA SCIENTIFICA**

ESTRATTO DA:
SULLA FILOSOFIA ITALIANA DEL NOVECENTO
A cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi

FrancoAngeli 2008

di Francesco Coniglione*

«La filosofia è malata, la sua unica cura è la logica».

Moritz Schlick

1. La filosofia in cerca di se stessa

È tipico della pratica di ricerca della maggior parte dei cultori di filosofia (siano essi degli storici o dei teoretici) – cioè di quell'indagine nella quale consiste, per dirla con Giulio Preti¹, l'"onesto mestiere" di gran parte dei filosofi – accantonare la questione che costituisce la stessa *ratio essendi* della propria disciplina: quale è il "senso" del proprio lavoro? A cosa esso vuole giungere e in che misura le conclusioni cui si è pervenuti sono da ritenersi affidabili? Domande che conducono, in ultima istanza, a quella fondamentale: che tipo di asserti sono quelli filosofici?

Questa interrogazione, che dovrebbe stare a monte di ogni filosofare e di ogni tentativo di risoluzione del sia pur minimo problema incontrato nella propria pratica di ricerca o ricevuto dalla tradizione disciplinare cui i filosofi appartengono, di solito è singolarmente messa da parte come irrilevante rispetto alle ricerche che si affrontano o alle soluzioni che si approntano. Queste, ovviamente, partono dal presupposto – il più delle volte tacito – che debbano in qualche modo essere conclusive; che, se non sono in grado di consegnare ai posteri la Verità intera, comunque sono portatrici di tante minime verità, minuscoli frammenti di un mosaico immenso cui ciascuno pensa di contribuire con la propria personale fatica – sia essa storiografica o teoretica – aggiungendovi un ulteriore tassello: «Non c'è ricerca filosofica o scientifica, né c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità»².

* Ordinario di Storia della filosofia dell'Università di Catania. Testo della lezione svolta presso l'Ateneo salentino nella giornata di martedì 23 marzo 2004.

1. Cfr. Giulio Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. I, p. 477.

2. Giovanni Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* (1911), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 310.

La questione metafilosofica non nasce nel mezzo della concreta ricerca – la quale finirebbe altrimenti per essere paralizzata nel proprio ottimismo indagatore – ma semmai quale risultato di una riflessione teorica che si pone esplicitamente il senso del lavoro filosofico; e la “metafilosofia” – cioè la filosofia che pone il problema di se stessa – nasce di solito quando la teoresi percorre dei vicoli ciechi, quando perde la fiducia nelle proprie forze e vede il senso del proprio operare assediato dai dubbi circa la propria inutilità, angosciato dalla constatazione dei miseri risultati conseguiti o dall’assedio di più forti ed agguerrite pratiche conoscitive. È una contingenza avvertita, questa, nella filosofia del Novecento: è il senso della propria identità, dei propri compiti e limiti³, che si impone ad essa come una questione non più eludibile. È la domanda cui porta nel suo naturale sviluppo la filosofia analitica, che dal fuoco concentrato sul linguaggio è portata alla considerazione della logica e quindi a domandarsi perché e come il suo uso possa essere giustificato filosoficamente e in riferimento alla ricerca filosofica, facendo così cadere l’accento sul senso stesso della filosofia, che finisce per interrogarsi su se stessa⁴. O è anche l’angosciata domanda della filosofia circa il proprio posto nella geografia delle conoscenze umane, che è stato il tipico rovello di gran parte della filosofia “continentale”, la quale si pone in «una prospettiva destinale» col riflettere «sulla storia della disciplina, sulla tradizione filosofica, e sulle impegnative che tale provenienza ci impone»⁵.

Ma nella pratica della ricerca non ci si angustia su tali impegnative questioni, pena la sua paralisi. Si indagherà sul rapporto tra Kant e uno sconosciuto filosofo suo contemporaneo; si dissezioni col bisturi affilato dell’analisi la nozione di causalità; si affronti di petto la nozione di destino in Heidegger; più titanicamente, si definisca il concetto di verità o quello di libertà o la nozione di esistenza – in ogni caso ciascun “lavoratore del pensiero”, sia esso un modesto “roditor accademico” di fatti e concetti o un ardito edificatore di visioni del mondo, non potrà intraprendere il proprio faticoso cammino d’indagine senza avere la fiducia che qualcosa comunque la caverà; che il risultato della sua ricerca avrà in ogni caso raggiunto un risultato, da raffinare, articolare, ulteriormente sviluppare – chi non è consapevole oggi dei propri limiti e in generale della perfettibilità della conoscenza? – ma che è comunque qualcosa di positivo, non un nulla od una pura esercitazione retorica o la vana elucubrazione della più scatenata delle fantasie. Anche chi ha attribuito alla filosofia – ed alla metafisica in partico-

3. Cfr. Franca D’Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Cortina, Milano 1997, pp. 5-6.

4. Cfr. Anat Biletzki, *Wittgenstein: analytic philosopher?*, in Anat Biletzki-Anat Matar, (eds.), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*, London and New York, Routledge 1998, pp. 202-203.

5. F. D’Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento*, Einaudi, Torino 1999, p. 223.

lare – il carattere di una pura espressione lirica, di un surrogato per ambizioni artistiche inappagate, ha dovuto assumere la positività delle proprie conclusioni e quindi la fondatezza del proprio giudizio *sulla* filosofia. Ma con ciò ha dovuto passare sotto silenzio il problema della natura e del carattere delle proprie affermazioni nel momento in cui ha dichiarato l’insensatezza della filosofia. Ha dovuto mettere da parte il momento dell’indagine metafilosofica.

Altrimenti ineludibile è la domanda: è possibile una filosofia senza la filosofia? Ovvero, è possibile una discussione dello statuto e dei compiti della filosofia che non sia esso stesso un “fare” filosofia? La questione metafilosofica si converte immediatamente in questione filosofica e riemerge in tutta la sua forza la classica e celebre obiezione hegeliana al progetto kantiano di volere istituire, con la critica della ragion pura, un “tribunale della ragione” che la garantisca nelle sue “giuste pretese” e quindi definisca una volta per tutte quali siano le conoscenze a cui essa può aspirare⁶. A tale idea kantiana Hegel correttamente ribatteva che non è possibile imparare a nuotare senza immergersi nell’acqua, cioè che l’imparare a nuotare non sta nella preliminare definizione e chiarificazione dei limiti e delle possibilità della capacità natatoria, dello “strumento”, ma nello “arrischiarsi nell’acqua”⁷; e allora o si affogherà o si imparerà. Analogamente, un secolo dopo, per Wittgenstein la conoscenza di qualcosa non la si apprende se non conoscendo: «ciò che si impara non è una tecnica; si imparano giudizi corretti»⁸. È nella pratica esperienziale di ogni giorno che si acquisisce il paradigma della conoscenza, appunto nella misura in cui si conosce qualcosa.

Ma al di là della paradossalità dell’esempio (che si esporrebbe a più di una controparola), resta pur vera la tesi hegeliana che la giustificazione della filosofia «è essa stessa un conoscere filosofico, che perciò ha luogo solo *dentro* la filosofia». Donde la fondamentale differenza della filosofia da ogni altra conoscenza, giacché

«è facile vedere che altri strumenti possono bene indagarsi e giudicarsi in altro modo che non sia il lavoro stesso cui sono destinati; ma l’indagine del conoscere non può accadere altrimenti che *conoscendo*: dacché indagare questo cosiddetto strumento non è altro che conoscerlo»⁹.

Con ciò Hegel individua uno snodo cruciale dell’indagine filosofica in quanto enuncia, forse senza del tutto avvedersene, il tipico paradosso della

6. Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di Giorgio Colli, Bompiani, Milano 1987, pp. 9-10.

7. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di Benedetto Croce, Laterza, Bari 1967, § 10.

8. Ludwig Joseph Wittgenstein, cit. in Hilary Putnam, *Il pragmatismo: una questione aperta*, trad. it. di Massimo Dell’Utri, Laterza, Bari 1992, p. 43.

9. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, op. cit., § 10.

autoreferenzialità, che nasce appunto quando non si indaga uno strumento in altro modo che non sia il lavoro stesso per cui esso medesimo è stato messo a punto; ovvero quando ciò di cui si giudica è lo stesso organo con cui si giudica. Allo stesso modo del paradosso del mentitore, in cui l'enunciato profferito predica di se stesso, con ciò causando quel cortocircuito logico che non ha finito di appassionare i logici da Epimenide sino a Tarski, analogamente la filosofia non può filosofeggiare di se stessa, pena l'autoreferenzialità e quindi la paradossalità delle proprie affermazioni. Di che tipo di pensiero di ordine superiore, infatti, si avrebbe necessità per poter effettuare affermazioni sul pensiero filosofico senza che queste siano autoreferenziali? E qui il problema sta nel fatto che analogamente a come non esiste un metalinguaggio del linguaggio comune – in quanto questo è il più universale possibile – allo stesso modo la filosofia non sembra poter ammettere fuori di sé null'altro che sia pensiero articolabile, giacché ogni argomentazione o ragionamento o sistema di pensieri è di per sé fagocitato nell'ampio ventre della stessa filosofia e quindi finisce per rientrare sotto il suo imperio.

Da tale situazione essa potrebbe uscire solo lungo la via a suo tempo suggerita da Sesto Empirico¹⁰ e più recentemente fatta propria anche da Wittgenstein: dismettendo il valore cognitivo attribuito alla tesi scettica o relativistica per trasformarla in una pratica, in un atteggiamento, in una successione di suoni senza rilievo epistemico, ma buoni solo a suscitare un atto liberante di rifiuto, una pratica terapeutica che ci esime dall'angoscia della *skepsis*, della ricerca, e con ciò stesso dall'interrogativo circa il senso e i limiti della filosofia¹¹. Il prezzo di questa strategia è però quello di un'autocondanna della filosofia, di una dolce eutanasia che riesce sì ad ottenere il proprio compimento, ma dichiarando ed acclarando il segreto sospetto nutrito, come un tarlo roditore, nel seno di ogni filosofo consapevole e sbattuto in faccia da qualsiasi praticante di discipline applicate al presuntuoso teoreta, costruttore di complesse e labili cattedrali di pensieri, squarciate come nulla dalla lama affilata della prima critica impietosa. Ne deriverebbe che al di fuori della filosofia non v'è nulla; che al di fuori del discorso non può che esserci il non-discorso e quindi l'impossibilità di parlare della filosofia. Per cui l'unico modo per parlare della filosofia è tacere di essa; l'unico modo per discuterne lo statuto è parlare d'altro. E alla fine non resterebbe che seguire il saggio e amaro consiglio che Wittgenstein dava ai giovani

10. Cfr. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* (*Pyrrh. hyp.*), trad. it. di Onorato Tescari rivista da Antonio Russo, Laterza, Bari 1988, I, 206; II, 187-188; Id., *Adv. Log.*, II, 473-481. Tale argomento è ripreso anche nello scetticismo moderno: cfr. ad es., La Mothe Le Vayer, in Gianni Paganini, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Bussento, Cosenza 1991, pp. 236-237.

11. Cfr. su ciò Leszek Kolakowski, *Orrore metafisico*, trad. it. di Bruno Morcavallo, il Mulino, Bologna 1990, pp. 9-11.

che gli si avvicinavano affascinati dalla filosofia: cambiare mestiere e dedicarsi piuttosto a più proficue attività, per sé stessi e per l'umanità, come quella dell'infermiere o dell'idraulico¹².

Non è questa la strada indicata da Hegel, per il quale la filosofia deve ardire conoscere; *sapere aude*, dunque trovare il coraggio di mettersi in acqua, ma avendo l'accortezza di assumere come proprio oggetto qualcosa d'altro, non se stessa: occuparsi di etica, percezioni, oggetti, del bene, del bello, ecc., senza mai volgere lo sguardo su di sé, senza mai specchiarsi su di una superficie che ne rifletta l'immagine; altrimenti finirà per perdersi, annegando come Narciso nel ruscello che riflette la sua immagine cui, incauto, si era proteso in un abbraccio rivelatosi mortale: il *logos* della filosofia conoscerebbe così la propria metamorfosi nel paradosso e nella contraddizione che ne minerebbero ogni pretesa. Si capisce dunque il senso dell'invito di Hegel: cominciamo a nuotare e già nuotando avremo appreso una conoscenza. Si conosce solo conoscendo.

Ma la posizione di Kant è meno ingenua di quanto non possa sembrare dalla critica che ne ha fatto Hegel. Egli era ben consapevole della difficoltà di una impresa quale quella cui si accingeva; e difatti rivolge la sua analisi critica solo alla «facoltà di ragione in generale, riguardo a tutte le conoscenze, cui la ragione può aspirare, indipendentemente da ogni esperienza»¹³. Sono escluse dalla critica, dunque, le conoscenze cui si può pervenire mediante l'esperienza, ovvero le conoscenze acquisite dalle scienze, che pertanto godono di una sorta di statuto di estraterritorialità. Sulla matematica e sulla fisica non si dà luogo ad una indagine che abbia per scopo la garanzia del loro «quid juris»; è infatti del tutto chiaro per Kant che

«noi dunque almeno qualche incontestata conoscenza sintetica a priori l'abbiamo; e non abbiamo bisogno di domandarci se essa sia possibile (giacché è reale), ma soltanto come essa è possibile, per poter trarre dal principio della possibilità della conoscenza data anche quella di tutta la rimanente»¹⁴.

La scienza è dunque, per Kant, un *fatto*, del quale bisogna solo chiedersi: come esso è possibile? Ha ribadito più recentemente Giulio Preti che «la conoscenza è un fatto: il nostro compito è analizzarla, rilevarne le strutture; e sulla base di tale analisi potremo anche vederne gli eventuali limiti 'interni'»¹⁵.

12. Cfr. Ray Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, trad. it. di Pietro Arlorio, Bompiani, Milano 1991, pp. 319-20; Brian McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, trad. it. di Rodolfo Rini, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 424.

13. I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 10.

14. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, traduzione di Pantaleo Carabellese rivista da Rosario Assunto, Laterza, Bari 1972, p. 60.

15. Giulio Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., pp. 561-562. Cfr. anche Id., *Lo scetticismo e il problema della conoscenza* (1974), ora col titolo *Scetticismo e conoscenza*, a cura di Francesco Coniglione, Cuecm, Catania 1993, p. 17.

In tal modo sarebbe stato possibile sfuggire al paradosso della autoreferenzialità: la filosofia non assume ad oggetto se stessa, ma solo un suo sottoinsieme la cui garanzia di autentica conoscenza sta al di fuori del campo di azione della filosofia stessa e non è sottoposto ai capricciosi decreti di quest'ultima. Analogamente a come, per predicare la verità di un linguaggio *L* è necessario un linguaggio di ordine superiore *L'*, ovvero di un metalinguaggio di cui il primo sia il linguaggio oggetto, così la filosofia può esercitare la propria funzione conoscitiva solo indagando un linguaggio specifico, che ne sia un sottoinsieme meno ricco: il linguaggio della scienza. Ma questo viene assunto come un fatto le cui garanzie non rientrano nel dominio della filosofia e del quale questa non deve fornire le giustificazioni – che altrimenti andrebbero ritrovate nel proprio seno – bensì di cui solo si propone di indagare le modalità. Trasponendo sul proprio corpo quanto operato dalla scienza fisica col reale, la filosofia passa nei confronti della scienza dal “perché” giustificativo al “come” esplicativo. È stata grande ambizione di Kant – ed insieme sua illusione – che la ragione filosofica potesse da tale indagine sull’“altro” da sé, la cui garanzia sia indiscussa, trarre gli elementi sufficienti per poter giudicare di sé stessa, edificando quel tribunale della ragione col quale essa avrebbe potuto stabilire i propri limiti e le proprie prerogative. In questo kantiano «buscar l'Oriente par l'Occidente» si condensa l'insegnamento lasciato in eredità all'epistemologia dei secoli successivi.

2. La duplice eredità kantiana

Uno snodo decisivo quello rappresentato da Kant¹⁶. Ma vediamo di precisare con maggiore esattezza in cosa esso consista. Kant, infatti, nel rivolgere la sua analisi critica solo alla «facoltà di ragione in generale» esclude dalla critica le scienze, in quanto del “fatto” da esse rappresentate è possibile solo chiedersi: come esso è possibile? Ha recentemente messo in luce J. Alberto Coffa, in riferimento all'epistemologia di questo secolo, che

«il metodo trascendentale di Kant capovolve la situazione. La domanda fondamentale che si poneva la nuova epistemologia non era se c'era conoscenza: il suo punto di partenza era che ovviamente c'è conoscenza ed esperienza e cognizione sintetica a priori. La domanda non era *se*, ma *come* tutto ciò era possibile. Così, invece di tentare di costruire la conoscenza a partire da una base ultima di dati ed elementi semplici, Kant prese la conoscenza come qualcosa di dato e cercò di identificarne le “condizioni di possibilità”¹⁷.

16. In questo paragrafo mi ispiro in parte a quanto già scritto in *Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*, in Aa.Vv., *Filosofia, scienze, cultura*, a cura di Gaetano Bentivegna, Santo Burgio e Giancarlo Magnano San Lio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 181-218.

17. J. Alberto Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, il Mulino, Bologna 1998, p. 330.

Tale nuovo impulso da Kant impresso all'epistemologia ha dato luogo a due programmi di ricerca diversi.

Il primo programma colloca al proprio centro il problema della *giustificazione* della scienza, ovvero va alla ricerca delle sue condizioni di possibilità, per cui l'epistemologia viene concepita come il proseguimento su nuove basi della vecchia gnoseologia o teoria della conoscenza, la quale era tesa alla esibizione di quelle *fondamenta* che avrebbero dovuto porre la scienza su un terreno talmente saldo da sottrarla ad ogni possibilità di dubbio scettico. Ma a differenza della vecchia gnoseologia – ed in ciò sta l'eredità kantiana – non ci si pone il problema nei termini di una ricerca dei criteri della conoscenza *in generale*, utili per giudicare anche dei contenuti appresi tramite le scienze, bensì quello del ritrovamento di quelle *basi* la cui certezza ed indubitabilità avrebbe permesso di sottrarre ad ogni possibile dubbio la conoscenza che *già di fatto* da esse ci è fornita. E quella filosofia che si pone come compito la giustificazione della scienza, sia nel suo metodo sia come corpo di conoscenze, è detta “filosofia scientifica”; metodo e conoscenze che tuttavia venivano assunti rispettivamente come corretti e garantiti e che quindi non potevano essere revocati in dubbio da una disamina meramente filosofica, che cioè non avvenisse secondo le procedure e i criteri dalle scienze stesse elaborati nella propria specificità e distinzione dal pensiero speculativo e, in particolare, dalla metafisica, dal cui abbraccio letale erano infine riuscite a liberarsi. Onde, semmai, la domanda che il filosofo poteva legittimamente porsi era: in cosa consiste la correttezza dei metodi attuati dalla scienza e in che modo le autentiche conoscenze cui essa perviene sono da questa giustificate?

Il secondo programma di ricerca scaturisce dalla posizione kantiana assume il punto di vista trascendentale come base per una nuova formulazione dell'epistemologia, consistente non tanto nel tentativo di andare alla ricerca delle condizioni di possibilità della scienza (secondo l'approccio giustificazionista prima accennato), bensì *nell'assumere quest'ultima quale pietra di paragone dell'epistemologia*: è accettabile quell'epistemologia la quale non entri in contrasto con le teorie scientifiche accettate. Per cui il criterio di adeguatezza e correttezza di ogni epistemologia è il suo dimostrarsi in grado di render conto della scienza come essa effettivamente viene praticata dagli scienziati: è la pratica scientifica ed il modo in cui le teorie sono costruite a costituire il supremo criterio – appunto trascendentale – di ogni possibile epistemologia: «La conoscenza, vale a dire la scienza, è l'obiettivo proprio del metodo trascendentale, e la pietra di paragone dell'epistemologia»¹⁸. Diversamente dalla posizione precedente, l'epistemologia trova in questo caso la propria adeguatezza non in criteri di razionalità da

18. J.A. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, op. cit., p. 331. Tuttavia Coffa non distingue tra questa posizione e quella precedente, assimilandole tra loro e attribuendole entrambe alla svolta kantiana.

essa stessa posti – in modo da costituire una sorta di autocoscienza filosofica e metodologica dello scienziato cui questo dovrebbe al limite adeguarsi se smarrisce la retta via – bensì nella pratica effettiva degli scienziati. Essa parte dalla scienza (essa è il *datum*, il *faktum* da spiegare e giustificare) e *ritorna* alla scienza (questa è il *datum*, il *faktum* che costituisce il suo criterio di convalida, il metro della sua adeguatezza). È questa la direzione intuita da uno dei più acuti ed intelligenti continuatori dell'opera di Kant, quel Cassirer che aveva ben chiaramente inteso come «compito specifico della critica della conoscenza» non possa essere se non la «analisi della scienza data», perché «soltanto nella scienza esatta, nel suo processo continuo, malgrado tutte le oscillazioni, l'unità del concetto di conoscenza, che in tutti gli altri campi rimane solo un'esigenza, ha il suo vero compimento e la sua conferma»¹⁹.

È in questa seconda impostazione che si possono riconoscere i connotati più autentici della svolta effettuata dal «nuovo empirismo» (almeno in alcuni dei suoi principali rappresentanti, come Schlick e Reichenbach e il primo Carnap dell'*Aufbau*) e dal Popper de *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza* (1930-33), opera rimasta e lungo inedita. Diversamente dalla prima impostazione, l'approccio è qui tipicamente *antifondazionista*. Come afferma Friedman,

«i positivisti logici [...] hanno respinto con forza una concezione fondazionalista della filosofia rispetto alle scienze speciali. Non v'è alcun punto privilegiato dal quale la filosofia possa sottoporre a giudizio epistemico le scienze speciali: si ritiene piuttosto che essa debba tenere dietro alle scienze speciali in modo da rettificare se stessa in risposta ai risultati da esse acquisiti»²⁰.

Posizione, questa, del resto ben documentata negli scritti dei maestri del neopositivismo, per i quali era ben chiaro,

«che un'epistemologia va abbandonata, se è formulata in modo tale da non poter più entrare in conflitto con nessuna teoria scientifica concepibile. Per un'epistemologia, il criterio di adeguatezza è la sua capacità di escludere alcuni sviluppi scientifici concepibili, e di conformarsi alle nostre migliori teorie scientifiche»²¹.

Schlick, ad esempio, aveva ben chiaro in mente il senso dell'indicazione kantiana, quando afferma che

«[...] Kant presuppone dunque che noi siamo in possesso di giudizi validi a priori. [...]

19. Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, il Saggiatore, Milano 1968, 6 voll., vol. I, pp. 23, 27. Cfr. anche sul kantiano presupporre il «fatto scientifico» non per metterlo in discussione, ma per comprenderlo nella sua possibilità e nei suoi principi logici E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, op. cit., vol. IV, p. 33 e *passim*.

20. Milton Friedman, *The Re-evaluation of Logical Positivism*, «Journal of Philosophy», 88 (1991), p. 515.

21. A.J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, op. cit., p. 331.

La questione per Kant si poneva in questi termini: Qui ci sono conoscenze sintetiche che sono valide a priori degli oggetti di esperienza – come lo posso spiegare? Come deve essere fatta la coscienza cosciente perché si renda intelligibile questa situazione? Kant presuppone quindi come fatto la scienza, ed il suo obbiettivo è solo di arrivare partendo di qui ad una conclusione sulla natura del suo artefice, sulla natura dell'intelletto umano»²².

E pur prendendo le distanze dal sintetico a priori – come del resto tutti gli appartenenti al Circolo di Vienna – il fondatore del *Kreis* ha ereditato dall'insegnamento kantiano l'idea che un vero concetto di conoscenza può essere elaborato solo sulla base dello studio della scienza e della conoscenza scientifica di fatto posseduta²³.

A sua volta Reichenbach sostiene, con ancor maggior nettezza, che «la pretesa secondo cui la gnoseologia dovrebbe giustificare gli ultimi fondamenti della conoscenza della realtà, nello sviluppo storico della teoria della conoscenza si è dimostrata insostenibile»²⁴; onde l'avvertenza che «per la teoria della conoscenza non può esservi altro procedimento che stabilire quali siano i principi di fatto impiegati nella conoscenza»²⁵.

Infine Popper intende l'epistemologia come teoria generale del metodo delle scienze empiriche: «La teoria della conoscenza è scienza della scienza: sta alle scienze empiriche speciali come queste stanno alla realtà empirica»²⁶; e, recuperando in una sua peculiare accezione il trascendentale kantiano, sostiene che

«le asserzioni e le costruzioni dei concetti propri della teoria della conoscenza devono essere messe criticamente alla prova in base al procedimento effettivo di fondazione in uso nelle scienze empiriche; e soltanto questo controllo trascendentale è in grado di decidere del destino di tali asserzioni»²⁷.

La scienza non deve essere messa in discussione dalla filosofia, né tanto meno da essa giustificata; è piuttosto il contrario, in quanto, come aveva per

22. Moritz Schlick, *Teoria generale della conoscenza* (1925), a cura di Ernesto Palombi, FrancoAngeli, Milano 1986, p. 380.

23. Cfr. M. Schlick, *Teoria generale della conoscenza*, op. cit., p. 404. Sul progetto complessivo di Schlick in merito ai rapporti tra filosofia e scienza ci sia permesso rinviare a *Funzione della filosofia e significato della vita in Moritz Schlick*, in *La parola liberatrice: momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, Cuecm, Catania 2002, pp. 141-246.

24. Hans Reichenbach, *Causalità e probabilità* (1930), in *Il Neopositivismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, Utet, Torino 1969, p. 450. Ma vedi anche quanto scritto da Reichenbach in *Scopo e metodi della moderna filosofia della natura* (1931), in Id., *L'analisi filosofica della conoscenza scientifica*, a cura di Maria Reichenbach, Prefazione di Rudolf Carnap, Marsilio, Padova 1968, pp. 109-115.

25. H. Reichenbach, *Relatività e conoscenza a priori* (1920), a cura di Paolo Parrini, Laterza, Bari 1984, p. 125.

26. Karl Raimund Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza* (1930-33), trad. it. di Mario Trincherio, il Saggiatore, Milano 1987, p. 8.

27. K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, op. cit., p. 58.

primo indicato Kant, la conoscenza scientifica è un *faktum* che la teoria della conoscenza non deve e non può mettere in dubbio, ma solo cercare di spiegare²⁸. Ne segue l'intento esplicitamente antifondazionista della teoria della conoscenza di Popper: questa

«non si propone di fondare nessuna conoscenza: essa si attiene al punto di vista che *ogni scienza* – non importa se si tratti di una scienza speciale o della teoria della conoscenza – *deve prendersi cura di se stessa*: ogni scienza deve giustificare da sé le sue proprie asserzioni, deve fornire da sé i fondamenti delle proprie conoscenze, indipendentemente dal fatto che si tratti di un fondamento “ultimo” o di un fondamento “primo”; infatti *soltanto* attraverso la *fondazione* metodica delle proprie asserzioni una scienza diventa *scienza*»²⁹.

Espressione di questo secondo programma di ricerca (che qui possiamo delineare solo in modo assai schematico) è quella particolare posizione teorica che riduce la filosofia ad epistemologia, intendendo però quest'ultima non come tradizionale teoria della conoscenza, bensì come analisi delle scienze positive o “metascienza”. È grazie a tale impostazione che si pensa possa essere aggirato il paradosso autoreferenziale cui inevitabilmente la filosofia incorre quando pone a se stessa la domanda sullo statuto della propria indagine. È questa la questione irricevibile della filosofia, il suo punto cieco, nel cui buco nero del paradosso predicativo sembrano inevitabilmente risucchiate tutte le argomentazioni che si azzardino a varcare il punto di non ritorno della domanda sul suo senso e sul suo significato.

Ma la filosofia ha così, come spesso è avvenuto nella sua storia, semplicemente neutralizzato tale questione col metterla da parte, tra parentesi, sterilizzandone la virulenza critica e con ciò superando pragmaticamente il problema dello scetticismo. La filosofia, insomma, nel volersi porre come indagine scientifica nella veste di “metascienza”, viene in sostanza ad imitare l'atto fondativo della scienza moderna stessa, diagnosticato con esattezza da Husserl:

«[...] la scienza della natura è diventata grande in quanto ha messo da parte senza indugio il rigoglioso scetticismo antico, *rinunziando* a superarlo. Invece di logorarsi nelle vessate questioni di come sia possibile la conoscenza di una natura “esterna” e come si dovrebbero risolvere tutte le difficoltà che già gli antichi vi scorgevano, si cimentò preferibilmente con la ricerca del *giusto metodo* per giungere ad una conoscenza il più possibile perfetta della natura, alla conoscenza della natura nella forma di scienza esatta»³⁰.

28. Cfr. K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, op. cit., p. 59.

29. K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, op. cit., p. 111.

30. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Enrico Filippini, Einaudi, Torino 1973, § 26.

E il “giusto metodo” della filosofia consisterebbe, appunto, nel mettere da parte la *vexata questio* della propria legittimità per riservare le proprie energie allo studio della scienza moderna e dei suoi metodi – che possiedono tutta la solidità e l'imprescindibilità di un “fatto” *naturale*, di un oggetto che le sta davanti e si impone con la forza della sua sola, mera *presenza*. Solo nel trasformarsi in epistemologia della scienza, solo mediante l'ispezione ed individuazione del “giusto metodo” scientifico nella conoscenza in atto, la filosofia può trovare la salvezza da se stessa ed alimentare la speranza in un *elisir* che la ringiovanisca, distendendo le rughe delle sue stratificate aporie e spazzando le ragnatele di una storia che la schiaccia.

È tale speranza a stare alla base del tentativo, rinato tra Ottocento e Novecento, di edificare una “filosofia scientifica”. È infatti grazie a questa discesa agli inferi, a questo purgatorio scienziato, a questa *via crucis* in un terreno per lei tradizionalmente ostico e brulicante di personaggi ed oggetti insoliti; è solo mediante questo lungo viaggio ascetico – come un inedito romanzo di formazione – nel terreno del suo fratello-nemico, nel territorio della razionalità scientifica *hard*, fatta di formalismi e leggi, teorie ed assiomatiche, teoremi ed inferenze logiche; solo grazie a tutto ciò è possibile alla filosofia rinascere rinvigorita ed emendata dalle sue colpe passate, rigenerata di nuove forze, armata di nuovi strumenti ed utensili concettuali prima mai visti e solo immaginati nella mente di qualche filosofo sognatore di inattingibili esattezze, e così, come splendida farfalla che si scioglie dal bozzolo metafisico e speculativo in cui era stata sinora costretta, rinascere a nuova vita col realizzare il sogno da sempre iscritto nel suo codice genetico: essere *epistème*, ovvero realizzarsi come filosofia *scientifica*. È questo il progetto intorno a cui ruota gran parte del pensiero del Novecento, per la cui realizzazione si sono arrovellati generazioni di filosofi e scienziati, elaborando un patrimonio di teorie e metodi che forse non ha eguali nella storia della filosofia.

Ma nel lungo itinerario di purificazione attraverso questo territorio a lei ostico la filosofia corre inevitabilmente molti rischi. Come accade ai viaggiatori affascinati dalla lussureggiante vegetazione dei luoghi attraversati e dall'amichevole attitudine degli abitanti incontrati, può smarrirsi per strada la meta che si era proposta e decidere di prender dimora, stabilirsi in uno dei luoghi attraversati, abbandonando ai sogni di una infantile infatuazione l'Eldorado verso il quale aveva intrapreso il viaggio. E così decide di soggiornare definitivamente nel territorio del linguaggio, diventando semantica o filosofia linguistica; oppure rimanere affascinata dalla austera bellezza dei panorami formali della logica, e così ritenersi appagata dalla coltivazione dell'analisi dei sistemi sintattici o della teoria dei modelli, ridefinendosi più modestamente come filosofia della logica; ancora, abbacinata dalla ricchezza di previsioni e conoscenze della fisica e delle altre scienze empiriche, tecnologicamente fruttuose e produttive, può decidere di deporre il fardello

del viandante e accomodarsi agiatamente in una stanza del grande e capiente edificio intitolato alla filosofia della scienza, divenendo così analisi logica della conoscenza scientifica, metodologia della scienza, epistemologia della fisica, della chimica, e così via.

Ma può anche ritenere troppo meschini tali facili accomodamenti rispetto all'ambizioso obiettivo che si era proposto; e nondimeno i suoi occhi, stanchi dal mirare lontano nella speranza di scorgere prima o poi la meta che si approssima, si velano per lo sfinimento, lo sguardo non è più fermo e le forze cominciano ad abbandonare le sue sempre più stracche membra. E allora essa depone il bastone del viandante non perché si accontenti di una illusoria e consolatoria conoscenza parziale, di un misero piatto di lenticchie rispetto al lauto banchetto prima sperato, ma solo perché guarda in faccia il nulla che si spalanca davanti alle sue speranze: il nichilismo del senso e del vero, la consapevolezza della illusorietà della sua motivazione iniziale. Il paese per il quale essa aveva intrapreso il cammino non esiste su alcuna carta geografica: questa la conclusione finale che porta con sé il lutto indicibile ed incommensurabile di due millenni di storia.

3. Le molte vie e i molti volti della filosofia scientifica

Ma il progetto della "filosofia scientifica" non temeva, nella sua giovanile baldanza, tale esito nichilista. Esso certo non inizia con la svolta kantiana, anche se questa è stata decisiva affinché ricevesse una nuova formulazione, né si esaurisce senza aver percorso un lungo tratto di strada, lungo il quale ci si imbatte in molti dei filosofi e degli scienziati dei secoli passati. Una compagnia assai assortita, persino multi-etnica, con scuole nazionali diverse e floride, con fecondi meticcianti e intrecciarsi di linguaggi disparati, ma tutti adoperantesi allo stesso progetto: disincagliare la filosofia dai banchi sabbiosi della metafisica e fornirla finalmente di quella dignità posseduta dalle altre scienze.

Ed è una storia lunga, che si potrebbe far risalire addirittura alla nascita della scienza moderna ed alla concorrenza che da allora si è stabilita tra pensiero filosofico e conoscenza scientifica, sia nella perimetrazione dei rispettivi ambiti e compiti, sia nella iterata aspirazione della filosofia ad imitare quanto più possibile la scienza o nell'ambizione della scienza a fare a meno della filosofia³¹.

È l'idea che percorre il progetto cartesiano, che si esprime con chiara consapevolezza nella intenzione di Hume di edificare una scienza della na-

31. Per alcune parti di questo paragrafo riprendo concetti più diffusamente svolti in *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in Aa.Vv., *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di Giuseppe Gambillo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 109-141.

tura umana ispirandosi all'esempio di quella newtoniana del mondo fisico, idea che motiva la richiesta di un linguaggio esatto, rigoroso, quanto più simile a quello della matematica che sentiamo divenire esigenza pressante in Leibniz, in Condillac e in tutti i pensatori che dalle scienze naturali o dalla matematica traevano ispirazione per proporre una filosofia rinnovata, matura, non più invischiata nelle eterne, tradizionali controversie.

Un progetto che soprattutto si concreta con il trionfo e le leopardiane "magnifiche sorti e progressive" della scienza ottocentesca, divenendo una vera e propria bandiera filosofica sotto la quale si riuniscono filosofi e scienziati, nonché con la rinascita a metà del secolo della nuova logica su basi matematiche, dovuta all'opera di Boole. Da una parte vi sono i filosofi-scienziati della seconda parte dell'Ottocento³² – con il loro richiamo al "metodo induttivo" quale strumento procedurale da applicare anche alla ricerca filosofica – dall'altra i filosofi-logici, che vedono negli strumenti concettuali approntati da Boole, e dalla logica che sulla sua base si sviluppa (la cosiddetta "algebra della logica"), la pietra filosofale in grado di trasformare la ganga della metafisica nell'oro di una filosofia "esatta" e all'altezza della sua parente e concorrente, la scienza. Come viene annunciato chiaramente da un "minore" (ma spesso sono proprio i "minori" ad incarnare più esemplarmente lo spirito di un'epoca), la filosofia non si modernizzerà in senso proprio, liberandosi dallo scolasticismo, sino a quando «non siede modestamente ai piedi della scienza, si impregna dello spirito del metodo scientifico», applicandone il modo di procedere «alla ricostituzione delle scienze morali e alla totale riorganizzazione della conoscenza umana»³³. Sicché è ovvio cosa si intenda con "filosofia scientifica": è «la filosofia che si fonda teoricamente sulla base pratica del metodo scientifico»³⁴; ed altrettanto lineari sembrano i rapporti che debbono – in questa luce – essere instaurati tra la filosofia e la scienza: queste sono il naturale complemento l'una dell'altra, in quanto «la scienza necessita dell'ordine intellettuale e della unità sistematica che solo la filosofia può creare; la filosofia necessita della base di verifica ed assolutamente dello spirito oggettivo della scienza»³⁵. Lo scopo è quello di pervenire ad una «greatly needed identification of Science and Philosophy»³⁶.

La grande stagione del positivismo europeo, nelle sue molteplici manifestazioni e metamorfosi, ha rappresentato il luogo di coltura più sistemat-

32. F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*, op. cit., pp. 16-36.

33. Francis Ellingwood Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, «Mind», 7, 28 (1882), p. 485.

34. F.E. Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, op. cit., p. 484.

35. F.E. Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, op. cit., p. 494.

36. F.E. Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, op. cit., p. 495. Dello stesso tenore le posizioni di Curt John Ducasse, *Philosophy as Science*, Oskar Pietsch, New York 1941.

co e consapevole della necessità di una filosofia “positiva”, “esatta” o “scientifica”³⁷. A volte la filosofia veniva pericolosamente risucchiata da una onnivora scienza, altre volte si autolegittimava (e veniva dagli stessi “scienziati” legittimata) come diversa da essa e pur tuttavia in sua stretta correlazione. E in quest’ultimo caso, poteva dividerne i metodi, accettarne le conclusioni – dalle quali non può prescindere se non correndo il rischio di finire come la colomba kantiana – o, infine, riteneva di starne alla base, anche se in modo il più delle volte tacito ed inconsapevole³⁸. In ogni caso, sotto questa bandiera si riuniscono logici, filosofi, fisici, psicologi sperimentali, biologi, economisti, ciascuno dei quali coniuga in un sua accezione peculiare il senso in cui intende far transitare la filosofia dalla pura sterile speculazione ad una feconda e produttiva scienza.

Riassume in modo esemplarmente chiaro tale programma Wladyslaw Tatarkiewicz, attribuendogli tre diversi significati³⁹:

- (a) «In primo luogo, la scienza costituisce il *fondamento* della filosofia, la quale non ha altro lavoro da fare che trarre conclusioni generali dai suoi risultati»; ovvero, la filosofia viene intesa come una riflessione filosofica *sulla* scienza, che si preoccupa di estendere i risultati da questa conseguiti *al di là* del loro ambito specialistico, in una accezione che somiglia a quella di una sorta di “filosofia naturale” o naturalisticamente orientata.
- (b) «In secondo luogo, la scienza è l’*oggetto* della filosofia, la quale non deve essere nient’altro che teoria della scienza, indagine sulle sue as-

37. Limitiamo la nostra analisi alla filosofia di ascendenza positivista, anche se la locuzione di “filosofia scientifica” è stata utilizzata pure nell’ambito di altre correnti filosofiche, come il neokantismo, la fenomenologia del primo Husserl o addirittura la filosofia di Heidegger anteriormente ad *Essere e tempo*. Su tale ampliamento semantico del concetto di “filosofia scientifica” vedi l’importante articolo di Alan Richardson, *Toward a History of Scientific Philosophy*, «Perspectives on Science», vol. 5, n. 3 (1997), pp. 418-451. Quanto sostenuto in esso, tuttavia, non ci pare convincente in merito alla valutazione dell’opera di Husserl (o addirittura di Heidegger), per un dato di fondo: la scienza a cui questi si richiama nel voler render scientifica la filosofia non era affatto la scienza storicamente costituita ad opera degli scienziati dell’epoca, ma una scienza “nuova”, ancora da fondare tramite il metodo fenomenologico. Il suo richiamarsi alla “scientificità” è, a nostro avviso, pertanto, una esigenza generica, una aspirazione all’universalità ed all’esattezza imitativa, sì delle scienze naturali, ma che con queste non ha nulla a che fare, né sul piano del metodo né su quello dell’oggetto.

38. Ho esaminato i diversi rapporti che possono essere intrecciati tra scienza e filosofia, in riferimento al loro oggetto e al loro metodo, in *Wiele twarzy scjentyzmu i losy filozofii. Między Lwowiem i Wiedniem* [Le molte facce dello scjentyzmo ed il destino della filosofia. Tra Leopoli e Vienna], in A. Klawiter, L. Nowak e P. Przybysz (red.), *Umysl a rzeczywistość* [Pensiero e realtà], Poznań 1999 (Poznańskie studia z filozofii humanistyki, tom 5, 18), pp. 351-362.

39. Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia filozofii* (1950), PWN, Warszawa 1988, 3 voll., vol. III, p. 263.

sunzioni, finalità, metodi»; ovvero, la filosofia è considerata una *meta-scienza*, priva di un proprio oggetto autonomo di indagine e quindi tendenzialmente portata a diventare “filosofia di...” (della scienza, della fisica, della biologia ecc.).

- (c) «In terzo luogo, la scienza deve essere il *modello* per la filosofia, la quale deve porre e risolvere i suoi problemi secondo quegli stessi metodi e criteri, in base alle stesse esigenze di precisione, delle scienze particolari»; ovvero, filosofia è qui *scientifica* in senso stretto, avente un proprio oggetto, diverso dalla scienza, e quindi in grado di portare ad una conoscenza distinta da quelle da essa forniteci, ma ottenuta imitandone il metodo e le procedure, nel senso più lato.

In queste tre accezioni si riassume il progetto che abbiamo visto espresso nelle parole di Abbot e che viene ripetuto, ora accentuando una delle tre accezioni ora l’altra, anche nelle plaghe più remote del positivismo europeo – persino in Italia con la *Rivista di filosofia scientifica* (1881-1892) fondata dall’ormai dimenticato Enrico Morselli, caduto sotto la scure del sarcasmo e dell’ironia di Giovanni Gentile⁴⁰, e che – a furia di misurar crani – si convinse spencerianamente che fosse compito della filosofia contribuire ad edificare l’unità ultima delle scienze sperimentali, conducendo a sintesi quanto da loro parzialmente ottenuto, assumendosi quindi il compito di coordinare metodicamente i risultati conoscitivi conseguiti nelle varie branche delle disperse scienze; perché la vera e unica filosofia «per formarsi e per svolgersi si serve dell’immenso materiale fornitole dalla scienza, e [...] perciò noi [la] chiamiamo scientifica»⁴¹. O che vediamo anche espresso nel più noto, ma pur sempre profeta disarmato, Giovanni Vailati che proponeva ai filosofi di adottare, al fine di evitare di imbattersi in falsi problemi, la tattica degli scienziati, e cioè che

«anche nelle questioni filosofiche, come si fa sempre in quelle scientifiche, si esiga, da chiunque avanzi una tesi, che egli sia in grado di indicare quali siano i fatti che, nel caso che essa fosse vera, dovrebbero, secondo lui, succedere (o esser successi), e in che cosa essi differiscano dagli altri fatti che, secondo lui, dovrebbero succedere (o essere successi) nel caso che la tesi non fosse vera»⁴².

Onde la sostenuta necessità dell’integrazione nello studio universitario tra discipline scientifiche e filosofiche, lamentando come lo studio meramente letterario e filologico della filosofia abbia portato al decadimento di questa disciplina, preda delle “razzie” pseudoscientifiche di filosofi digiuni

40. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1917), ora in *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1957, 3 voll., vol. II, pp. 389-402.

41. Cfr. Enrico Morselli, *Introduzione alla «Rivista di filosofia scientifica»*, vol. I, 1881-1882, p. V.

42. Giovanni Vailati, *Dal monismo al pragmatismo* (1907), in *Scritti filosofici*, a cura di Giorgio Lanaro, Fulvio Rossi, Napoli 1972, p. 303.

di scienza⁴³. Ciò in quanto, per Vailati, la cosa più urgente è «impedire che gli specialisti, siano essi scienziati o letterati, si rinchiudano nelle loro ricerche particolari», senza più «rendersi ragione delle connessioni e dei rapporti che collegano questo [il ramo della scienza da ciascuno coltivato] agli altri e all'organismo coerente del sapere umano». Ma «[...] la filosofia diventa sempre più conscia della necessità di attingere il proprio materiale dalle singole scienze particolari, esercitando, in certo modo, fra esse l'ufficio di un organo di coordinamento, di una specie di Borsa dei valori scientifici»⁴⁴. Un avvicinamento tra filosofia e scienza che deve essere operato sia da parte degli scienziati, che riflettono sempre più sulla propria pratica scientifica, sia dai filosofi, che assumono a proprio materiale le conoscenze fornite dalle scienze, in una reciproca convergenza verso una nuova disciplina, la «filosofia della scienza»⁴⁵.

Ma la «filosofia scientifica» è soprattutto nella sua terza accezione (assumendo la scienza a proprio *modello*) che getta sul tavolo la propria scommessa più audace. È quanto esprime con icastica e latina classicità Franz Brentano: «Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est»⁴⁶: ed infatti è nel suo insegnamento a Vienna, iniziato nel 1874, che viene ormai unanimemente indicato il luogo di origine del programma di filosofia scientifica radicatosi in Austria e in seguito fruttificato nella grande stagione del Circolo di Vienna. I discepoli, che avrebbero occupato posti di rilievo in altre università – Meinong a Graz, Husserl a Göttingen, Ehrenfels a Praga, Höfler a Vienna, Twardowski a Leopoli, Stumpf a Würzburg – condivisero, chi più chi meno, chi per una certa fase del proprio pensiero chi lungo tutta la propria vita, l'idea di fondo da Brentano così sinteticamente espressa, e cioè – per dirla con le parole di Barry Smith –

«che i compiti del filosofo e dello scienziato empirico non possono e non debbono essere perseguiti separatamente; la filosofia deve essere praticata non in astrazione dalle altre discipline, ma come una parte o componente del nostro tentativo di giungere a cogliere scientificamente il mondo e quindi come formante un *continuum* con la scienza»⁴⁷.

43. G. Vailati, *Scienza e filosofia* (1902), in *Scritti filosofici*, op. cit., pp. 147-151. Vailati si riferisce alle analoghe tendenze in Francia (promosse da Edmond Goblot) e a quanto detto anche da Ostwald nella nuova rivista *Annalen der Naturphilosophie*, diretta in collaborazione con Mach, della quale riporta il programma. Quindi cita gli scienziati italiani che si ispirano a tale programma di riavvicinamento tra filosofia e scienza (Schiaparelli, Peano, Volterra, Enriques).

44. G. Vailati, *Scienza e filosofia* (1902), in *Scritti filosofici*, op. cit., pp. 148-151.

45. Cfr. G. Vailati, *Su alcuni aspetti del movimento filosofico contemporaneo in Italia* (1907), in Id., *Scritti filosofici*, op. cit., pp. 275-277.

46. Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie* (1929), Felix Meiner, Hamburg 1968, p. 136.

47. Barry Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle (Ill.) 1994, p. 30.

Alla base, la radicata convinzione che «il metodo delle scienze naturali è comune a tutte le scienze»⁴⁸, che formano una unità, in contrapposizione esplicita alle tesi sostenute da Dilthey sulla differenza tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*.

Non a caso Kevin Mulligan ha indicato una data precisa dell'inizio della filosofia scientifica e della sua contrapposizione alla filosofia tradizionale, di impostazione «storica»⁴⁹: è il 1884, quando un discepolo di Brentano, Franz Hillebrand, scrive una celebre stroncatura della *Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey, iniziatore dello storicismo tedesco ed erede della filosofia classica centroeuropea; se ne denuncia la mancanza di rigore argomentativo, l'assoluta ignoranza delle più elementari regole logiche, nonché imprecisioni ed errori, oltre alla «oscurità» di uno stile che ha la pretesa di parlare della «vita» nella sua «totalità». È l'inizio di una divaricazione tra due tradizioni filosofiche, poi sintetizzate nel binomio analitico-continentale, che per il momento si esprime come contrapposizione tra una filosofia che aspira ad una sempre maggiore scientificità, sul modello delle scienze naturali ed esatte, ed una filosofia «storica», intrisa di umori valutativi, problematica e dialettica, dall'argomentazione turgidamente carica di sensi filtrati da una imprescindibile situazionalità storica.

In contrapposizione a questa tendenza, Brentano e i suoi allievi condivisero una medesima concezione del significato della ricerca filosofica e del suo metodo:

«tutti, almeno inizialmente, sottoscrissero le virtù brentaniane di una analisi strettamente empirica (principalmente grazie alla psicologia), dell'antiidealismo, dell'accento posto sulla chiarezza e sull'obiettività, sul filosofare poco alla volta piuttosto che sistematico, e di tutto ciò che si riconduceva all'ossessione per la verità e la rappresentazione»⁵⁰.

Dunque, filosofia scientifica significava per loro filosofia rigorosa, esatta, chiara, facente uso di termini non ambigui, fondata sull'esperienza (il «nisi est in intellectus...» di derivazione aristotelica), «minimalista» ed aliena dalle grandi sintesi, preceduta dall'accurata descrizione dell'oggetto di indagine e facente uso dell'analisi logica dei concetti, ripudio della metafisica⁵¹. La convinzione della necessità di praticare la filosofia con criteri scientifici è dunque la motivazione che sta alla base – a nostro avviso – de-

48. B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, op. cit., p. 31.

49. Kevin Mulligan, *Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale*, «Iride», 8 (1992).

50. Peter Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer Ac. Publ., Dordrecht/Boston/London 1992, p. 7.

51. K. Mulligan, *Exactness, Description and Variation: How Austrian Analytical Philosophy Was Done*, in *From Bolzano to Wittgenstein. The Tradition of Austrian Philosophy*, ed. by J.C. Nyíri, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Vienna 1986; B. Smith, *Austrian Origins of Logical Positivism*, in *The Vienna Circle and Lvov-Warsaw School*, ed. by Klemens Szaniawski, Kluwer, Dordrecht 1989.

gli altri tratti che ne caratterizzano l'impostazione e che possono essere considerati derivati; di questi, alcuni sono specifici del gruppo brentaniano, come ad es. l'antkantismo, altri invece contrassegnano anche la riflessione di coloro che ne condividono il progetto di fondo, come il temperamento empirista e l'attenzione per il linguaggio, in particolare per gli errori commessi a sua causa⁵².

Questo programma di massima sintetizza alcune di quelle «costanti della filosofia austriaca»⁵³ che in seguito influenzeranno in misura diversa le scuole ed i filoni di pensiero che, in qualche modo, si richiamano a questo comune ceppo. Esso riceverà inoltre coloriture diverse a seconda delle ulteriori influenze che vi si assoceranno e che faranno assumere alla filosofia scientifica fisionomie disparate, anche in relazione alle peculiari tradizioni nazionali nelle quali essa si acclimaterà. Così, per restare in Austria, una cosa sarà la «filosofia come scienza rigorosa» portata avanti dall'allievo Husserl, che di Brentano svilupperà il carattere intenzionale della coscienza in direzione della fenomenologia; altra cosa sarà invece la ricezione che tra le due guerre fece di questo programma il Circolo di Vienna. Ed ancora diverso sarà lo spirito con cui Twardowski interpreterà l'insegnamento brentaniano quando da Vienna si trasferirà a Leopoli nel 1895, dando inizio alla Scuola di Leopoli-Varsavia.

È tuttavia con Bertrand Russell che la filosofia scientifica conosce all'inizio del secolo scorso il suo più convinto sostenitore e propagandista: essa diventa un programma consapevole, articolato, convinto e che trova – fatto di capitale importanza per comprenderne appieno la storia e il significato – nella logica matematica la propria arma decisiva, grazie alla quale la chiarezza e la precisione possono essere effettivamente praticate e l'esattezza conseguita⁵⁴. È proprio questo riferimento alla logica contemporanea a fornire al programma della filosofia scientifica il suo più caratteristico elemento, solo grazie al quale le velleità del passato avrebbero trovato finalmente lo strumento più idoneo, quel segreto del quale si era da secoli in cerca; e così come la filosofia naturale era potuta diventare con Galileo scienza fisica grazie all'uso della matematica, così la filosofia sarebbe diventata finalmente scientifica mediante l'utilizzo dei nuovi metodi logici⁵⁵. Una logica

nuova, diversa e superiore alla vecchia sillogistica, in grado di dare finalmente le ali alla filosofia:

«Ciò che ora è necessario è dare il più grande sviluppo possibile alla logica matematica, riconoscere tutta l'importanza delle relazioni, e quindi fondare su questa base sicura una nuova logica filosofica, che possa sperare di prendere in prestito un po' della precisione e della certezza del suo fondamento matematico. Se questo può essere realizzato con successo, c'è ogni ragione di sperare che il prossimo futuro sarà per la filosofia pura un'epoca tanto grande, quanto l'immediato passato lo è stato per i principi della matematica. I grandi trionfi ispirano le grandi speranze; e il pensiero puro può raggiungere nel corso della nostra generazione, risultati tali da mettere il nostro tempo, per questo rispetto, allo stesso livello del più grande periodo della Grecia»⁵⁶.

O anche, detto in maniera icastica e definitiva, con le parole di Schlick: «La filosofia è malata, la sua unica cura è la logica»⁵⁷. Grazie alla comprensione della natura della logica e del suo carattere formale può avvenire, per Schlick, una vera e propria «svolta della filosofia» e quindi dichiarare chiuse le secolari controversie e infruttuose polemiche dei sistemi filosofici: siamo così in possesso degli strumenti necessari, intravisti da Leibniz e portati a perfezionamento da Frege, Russell, Wittgenstein, dei quali i filosofi ancora non si sono accorti⁵⁸.

4. Il destino della filosofia scientifica

Non stiamo qui a ripercorrere tutte le stanze attraversate dalla filosofia scientifica nel corso del secolo appena passato: l'abbiamo fatto altrove⁵⁹. Ciò che importa notare è il fatto che la filosofia scientifica è un progetto *sui*

56. B. Russell, *Misticismo e logica* (1917), trad. it. di Leonardo Breccia e Jean Sanders, Newton Compton, Roma 1971, p. 98.

57. M. Schlick, *Aforismi*, in Id., *Problemi di etica e aforismi*, a cura di Anna Ioly Piusi, Patron, Bologna 1970, p. 200.

58. Cfr. M. Schlick, *La svolta della filosofia* (1930), in Aa.Vv., *Il neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, Utet, Torino 1959, pp. 256-258.

59. Per quanto riguarda il Circolo di Vienna, rinvio a *L'idea di filosofia scientifica. Per una storia dell'epistemologia del Novecento*, Cuecm, Catania 1999 e a *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in Aa.Vv., *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, op. cit. In merito alla scuola polacca cfr. il volume *Nel segno della scienza. La filosofia polacca del Novecento*, FrancoAngeli, Milano, 1996 e i saggi *Creativity in Science in the Lvov-Warsaw School: Twardowski, Lukaszewicz and Czeżowski*, in *Science: between algorithm and creativity*, ed. by Jerzy Brzeziński, Francesco Coniglione e Tadeusz Marek, Eburon, Delft (Holland) 1992, pp. 102-25; *Scientific Philosophy and Marxism in Poland*, in *The Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School*, ed. by Francesco Coniglione, Roberto Poli e Jan Woleński, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1993, pp. 67-112; *Logica, scienza e filosofia in Tadeusz Czeżowski*, in *Axiomathes - 10 Years*, ed. by Roberto Poli, vol. VIII, nrs. 1-3 (1997), pp. 191-250; *Kotarbiński's Reism and the Vienna Circle*, in *Axiomathes*, 1-2 (2000), pp. 37-69.

52. Sono questi gli elementi caratteristici della scuola brentaniana individuati da Rudolf Haller, *Wittgenstein and Austrian Philosophy*, in *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, ed. by J.C. Nyiri, Philosophia Verlag, München 1981, pp. 91-102.

53. Jan Sebestik, *Le Cercle de Vienne et ses sources autrichiennes*, in *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, a cura di Jan Sebestik e Antonia Soulez, Meridiens Klincksieck, Paris 1986, p. 21.

54. Per una analisi più circostanziata del concetto di filosofia scientifica in Russell ci permettiamo rinviare a F. Coniglione, *Bertrand Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*, in Aa.Vv., *Filosofia, scienze, cultura*, op. cit.

55. Cfr. Bertrand Russell, *La conoscenza del mondo esterno* (1914), *Introduzione* di Bruno Widmar, trad. it. di Maurizio Destro, Newton Compton, Roma 1971, p. 221.

generis, peculiare a tutta una stagione del pensiero filosofico maggiormente impegnato nel confronto con la scienza e ritrovabile in varia misura in diversi pensatori e indirizzi filosofici⁶⁰. Se la si intende in senso proprio, secondo il terzo significato attribuitole da Tatarkiewicz, essa non è identificabile in pieno né con l'intera vicenda del Circolo di Vienna, né a maggior ragione con quel multiforme e proteiforme indirizzo filosofico che va sotto il nome di neopositivismo logico e che varcò i confini della capitale austriaca per diffondersi nel mondo in fogge e aspetti disparati. Certo, vi fu una fase del Circolo di Vienna, anteriore all'influenza determinante del pensiero di Wittgenstein, nel corso della quale la filosofia scientifica fu praticata secondo questa sua accezione propria. Ma successivamente si ebbe una rapida transizione ad una filosofia meramente sussidiaria alla scienza, intesa come chiarificazione del significato, per giungere infine alla sua liquidazione con la sintassi logica di Carnap ed il passaggio ad interessi predominanti, o addirittura esclusivi, di filosofia della scienza. E con ciò essa finì per perdersi, innamorata ormai degli oggetti cui si era dedicata in cerca di quel metodo, di quel segreto, che avrebbe potuto farla rinascere, liberandola da un passato di sconfitte e frustrazioni.

Né del resto è possibile sostenere una completa identificazione della filosofia scientifica con quella analitica, o un totale riassorbimento della prima nella seconda. Infatti, se la filosofia analitica successiva al secondo conflitto mondiale riprende ed incorpora in sé molte delle caratteristiche della filosofia scientifica, ed innanzi tutto le tesi che le proposizioni filosofiche sono portatrici di una loro specifica verità e che il metodo da applicare in filosofia sia quello dell'analisi, essa però non sempre mantiene una stretta connessione col metodo della scienza; inoltre si concentra quasi esclusivamente sul problema del linguaggio, specie quello comune, ricercando in esso e tramite esso l'accesso alla verità (è questo il motivo per cui Russell non può a rigore definirsi un filosofo "linguista"⁶¹). Ma, argomento ancora più decisivo, nella filosofia analitica la scienza viene a perdere quel ruolo di "modello" che aveva per Russell e per gran parte dei filosofi scientifici, di esempio paradigmatico cui ispirarsi e delle cui conclusioni tener conto: l'attitudine *naturalista* della filosofia scientifica, privilegiante il primato metodologico delle scienze naturali e la sua universale applicabilità, entra in conflitto con il carattere meramente linguistico fatto proprio dalla filosofia analitica. Come poter infatti, per far solo un esempio, considerare Putnam un filosofo scientifico – come di solito si fa nella letteratura sull'argomento – di fronte al suo rifiuto di considerare la scienza un *modello* per la filosofia⁶²?

60. Cfr. Michele Marsonet, *Introduzione alla filosofia scientifica del '900*, Edizioni Studium, Roma 1994, p. 13.

61. Cfr. F. D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica*, in Aa.Vv., *Storia della filosofia analitica*, a cura di Franca D'Agostini e Nicola Vassallo, Einaudi, Torino 2002, pp. 31-2.

62. Cfr. Hilary Putnam, *Rinnovare la filosofia* (1992), trad. it. di Sara Marconi, Garzan-

Rimase invece aderente all'iniziale progetto definito da Brentano ed espresso da Tatarkiewicz la scuola polacca, che mai abbandonò l'idea della possibilità di praticare una filosofia scientifica come campo in cui si poteva esplicitare una autonomia del pensiero filosofico, non riassorbibile né nella sintassi, né nella filosofia della scienza. Decisiva fu l'assenza dell'influenza di Wittgenstein e l'assoluta irrilevanza di quella di Mach.

Ma la storia della filosofia scientifica né si chiude con la fine del Circolo di Vienna, né sopravvive soltanto nella tradizione polacca, nella quale ha le radici più robuste, con consistenti filoni di pensiero che ancora oggi ad essa si ispirano. Essa trova inediti percorsi anche nel dopoguerra e continua a mantenere, a nostro avviso, una specificità che non permette di assimilarla *tout court* né alla filosofia analitica né, a maggior ragione, alla filosofia della scienza. È un ideale non scomparso nella filosofia contemporanea di lingua inglese se è vero che v'è chi, come Mario Bunge, di fronte alla crisi della filosofia o addirittura all'annuncio della sua morte rilancia l'idea di costruire una "buona filosofia", «in grado di affrontare interessanti problemi filosofici alla luce della migliore conoscenza fattuale disponibile e con l'aiuto degli strumenti di precisione forgiati dalle scienze formali»⁶³. Oppure viene riproposto, con William Lycan, l'ideale della "filosofia come scienza", riassegnandole, come era avvenuto con Spencer, il compito di formulare teorie molto astratte tra le quali è possibile scegliere con standard di plausibilità simili, anche se non identici, a quelli propri delle scienze empiriche⁶⁴. O, per rivolgere lo sguardo all'Italia, v'è chi propone una "filosofia positiva" che ha tutti i caratteri della filosofia scientifica, riprendendone consapevolmente l'eredità⁶⁵.

ti, Milano 1998. Sarebbe anche inesatto includere il Circolo di Vienna (e la filosofia linguistica) nel novero della filosofia analitica (cfr. Georg Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge and Others Essays*, Brill, Leiden 1993, p. 43) perché esso non ha di quest'ultima (se non nella prima sua fase) la caratteristica più rilevante ereditata dal programma della filosofia scientifica, ovvero la volontà di affrontare, per cercare di risolverli, i problemi filosofici con una lunga tradizione alle spalle, preservando così al pensiero filosofico un suo oggetto e una precisa autonomia rispetto a quello scientifico. Cfr. Avrum Stroll, *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 2000, p. 270; David S. Clarke, *Philosophy's Second Revolution. Early and Recent Analytical Philosophy*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 1997, p. 36.

63. Mario Augusto Bunge, *Philosophy in Crisis. The Need for Reconstruction*, Prometheus Book, Amherst 2001, p. 10.

64. William G. Lycan, *Judgement and Justification*, Humanities, Atlantic Highlands, N.J., 1988. V'è chi, su questa strada, ritiene che la filosofia possa giungere a conclusioni scientifiche anche in questioni concernenti oggetti non-materiali, come ad es. il problema della reincarnazione dell'anima. Cfr. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984; Robert F. Almeder, *Beyond Death*, Thomas, Springfield, Ill., 1987.

65. È quanto tenta di fare Paolo Parrini (del quale si veda *Conoscenza e realtà, Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Bari-Roma 1995), la cui "autopresentazione" è emblematica di questo iter culturale (vedi *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 179, 2003, pp. 29-30).

La filosofia scientifica non è dunque morta; certo, vive oggi una vita grama fra le macerie di una filosofia della scienza che sembra aver perso la supponenza di un tempo, subendo l'aggressività delle filosofie ermeneutiche, decostruzioniste e postmoderne o, infine, rischiando di perdere la sua fisionomia peculiare nell'ampio ed ecumenico ventre della filosofia analitica. Ma l'insidia più subdola le deriva proprio da quella salda roccia cui essa aveva affidato nel passato le proprie fortune e alla quale aveva cercato di ancorare la propria navicella, sbattuta tra i marosi della speculazione metafisica: la scienza, infatti, non gode più di quell'indiscusso statuto di *faktum* che le era stato attribuito da Kant e che ancora persisteva nel corso di gran parte del Novecento. Essa non sembra avere più quell'attrattiva, quella funzione paradigmatica di conoscenza autentica, che ne aveva suscitato le invidie e i tentativi di imitazione. Sotto i colpi della nuova filosofia della scienza, ferita ed umiliata nella proprie pretese imperialistiche dai vari Hanson, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Morin, Latour, delegittimata la ricerca del suo metodo da chi ne ha ormai dichiarato l'inattuabilità, fresco noumeno che sfugge alla pretesa conoscitiva della metascienza, la scienza sembra ormai alla ricerca di una nuova ragion d'essere e pare oggi più bisognosa della filosofia di quanto in passato quest'ultima lo era stata della scienza. La cura proposta non solo non ha sanato la millenaria infermità della filosofia, ma ha fatto correre il rischio di trasformarsi in una vera e propria pandemia, ammazzando insieme al malato anche il medico.

Il lungo viaggio iniziatico della filosofia nel territorio della scienza ha avuto così un esito imprevisto: i paesaggi e le liete contrade che sembravano offrire definitiva ospitalità a una filosofia in cerca di se stessa e dimentica della sua meta finale, si sono rivelate aspre plaghe, con animali selvaggi e una flora indocile, venefica; e i suoi abitanti hanno mostrato dietro il volto amichevole, il sughigno dell'ingannatore. Pensava la filosofia di trovare la pace e la serenità sinora non posseduta, grazie al suo trasformarsi in "filosofia di..." e infine abbandonando, dopo millenni di tentativi, l'idea di mettersi in proprio, di avere qualcosa ancora da dire agli umani che non sia già detto dai suoi parenti serpenti: dalla psicologia, dalla sociologia, dalla filosofia della fisica, dalle scienze particolari, e così via, che proliferano sempre più, che affollano e inzeppano le pagine delle riviste e le aule delle università. Anche questa è stata una vana speranza.

Non sappiamo, né possiamo prevedere, quale sarà il destino della filosofia scientifica: se tornerà a nuova vita, così come auspica Bunge, oppure vive le ultime stagioni di una lunga ed onorata esistenza. Certo è che essa, al crepuscolo del millennio – come la civetta di Hegel – non ha ancora spiccato il volo. Forse le sue ali sono stanche; oppure, lanciato un sguardo dal picco che domina la tormentata pianura dell'epoca, lo volge via, giudicando quanto visto ancora non maturo ed indegno del proprio volo.

Ma forse la filosofia è stanca; preferisce nascondere il capo sotto le soffici piume di un'ala, distogliendosi da un mondo che di essa più non si cura

ed al quale si sente ormai inidonea a fornire la parola rivelatrice. Il volgare del millennio non rappresenta affatto quel culmine della storia umana, quel punto in cui si apprende il significato di un'epoca, che avrebbe giustificato il suo volo. Non v'è ancora quella filosofia che – dismessa la pretesa di avere accesso a quella visione panoramica solo dalla quale gli eventi umani, deposta la loro apparente casualità, si dispongono in un geometrico e nitido ordine significativo – possa coltivare le frugali e salubri doti di una conoscenza scientifica, modesta e minimalista, ma esatta e produttiva.

La mortale lotta che all'inizio del secolo la filosofia scientifica aveva ingaggiato contro la metafisica, in stretta alleanza con la scienza – era in gioco lo stesso diritto alla sua esistenza – sembra ormai conclusa. Ma il campo di battaglia è ingombro di cadaveri. E come alla fine della guerra del Peloponneso, ai contendenti, estenuati dal mortale combattimento, non restava che aspettare il dominatore che potesse pacificare il campo, sgombrando le macerie e componendole in un decoroso museo, a memoria delle future generazioni, così alla filosofia non sembra essere rimasto altro compito se non quello della pietosa riflessione sulle proprie vicende, componendole in linde ed accurate bare storiografiche, da offrire alle nuove generazioni come utile esercizio di meditazione sulla futile vanità umana.

Era stata una bellissima illusione, quella d'inizio secolo: che la filosofia potesse essere finalmente liberata dai suoi errori secolari, dai suoi vani brancolamenti, per essere ricondotta alla sobria e diritta via della scientificità. In soccorso le venivano gli ultimi ritrovati della tecnica intellettuale: logica matematica e metodo scientifico avrebbero costituito la giusta medicina per un male non più ritenuto incurabile. Gli eroi di questa storia (i Russell, Frege, Schlick, Carnap e molti altri) dovevano sconfiggere potenti nemici: innanzi tutto l'orco Heidegger e tutta quella filosofia che pretendeva di garantire un accesso privilegiato alla conoscenza, all'essere, allo spirito, al tutto, sfuggendo allo sminuzzamento concettuale dell'analisi filosofica. Si sono edificate possenti cattedrali simboliche, barocche costruzioni deduttive, in un intrecciarsi di piani linguistici e metalinguistici, collegati da audaci ponti semantici col terreno dell'esperienza quotidiana degli uomini, della quale si ambiva cogliere il significato, districandola dei suoi equivoci e mettendola in guardia dalle numerose trappole della lingua.

Eppure la filosofia, quella maiuscola che non si rassegnava al ruolo di semplice ancella della scienza e che rivendicava qualcosa di più e di diverso dalla semplice imitazione di un metodo assunto in prestito, si asserragliava dietro i bastioni della tradizione continentale, riversando sugli avversari, dalle alte torri della propria speculazione, l'olio bollente della gravidanza del senso, della irriducibilità dell'umano, dell'impossibilità di un'assenza di presupposti, radicati in una tradizione nella quale l'umanità è irrimediabilmente impigliata. Sicché, come si è detto della filosofia di Wittgenstein, quanto più gli accurati cartografi della scienza e della logica si preoccupavano di trac-

ciare il confine dell'isola della ragione e del dicibile, tanto più risaltava e veniva evidenziato il limite dell'oceano che stava loro intorno. Ed alla fine, scoraggiati dall'impossibilità di prendere le esatte misure del proprio territorio, essi hanno deposto i propri goniometri e rinunciato a tracciare la mappa della ragione. Ciò che resta è la possibilità di limitate perlustrazioni, in terreni asciutti e rassodati dalla pratica scientifica, allo scopo di raffinare qualche concetto, di precisare qualche procedura, di spazzare qualche angolo buio, dove si sono accumulati dei residui. A questo *bricolage* asfittico e privo di prospettive sembra essersi ridotta gran parte della filosofia della scienza e della filosofia analitica contemporanea.

Ma l'oceano, che i filosofi pretendevano navigare, capitani di lungo corso di una tradizione millenaria, ha lasciato scorgere loro solo le proprie increspature, celando allo sguardo il tesoro dei propri abissi. Il linguaggio – del quale gli analitici cercavano di fare una docile creatura al servizio della conoscenza – s'è mostrato un labirinto da cui nessun filo di Arianna può condurci fuori. La logica – che avrebbe dovuto costituire l'angelo custode in grado di evitare alla filosofia l'inganno e l'errore, mettendola sulla dritta via di una sana vita vissuta – s'è dimostrata o troppo povera per cogliere le molteplici articolazione del discorso filosofico o infinitamente lontana e algida nei suoi formalismi, sempre meno intellegibili e fruibili da una filosofia che non ha rinunciato di parlare agli umani. Consegnato al destino di un vagar per corridoi e meandri, dei quali solo la poesia e l'intuizione riesce a tratti a lacerare la penombra, il filosofo sente la propria estenuazione, la propria debolezza; il suo sguardo si vela nella nostalgia di un progetto che solo nel passato ormai può cercare le proprie ragioni; nel futuro, solo lo sconfinato orizzonte di un mare che nessun Ulisse sembra in grado di percorrere.

A quali nuovi sostegni la filosofia dovrà ora far ricorso? Quali nuovi tonificanti possono restituirle l'amore per la vita e il coraggio per nuove avventurose scorribande che, se non fanno "buscar l'Oriente per l'Occidente", tuttavia tante nuove, ignote plaghe e territori permettono di scoprire? Alcuni interessati suggeritori sussurrano all'orecchio, insinuanti e rassicuranti, dolci e rincuoranti, che la Verità e il Certo non possono che esserci "dati", che "solo un Dio ci può salvare", e che bisogna rassegnarsi ad abbattere l'orgoglio della ragione per dar spazio alla fede e alla religione. Ma la filosofia testarda non si arrende e non alza le mani, forse perché è convinta che grazie ai suoi innumerevoli errori, al suo molteplice errare, ai suoi infiniti non sensi, la verità è zampillata, l'errore è stato corretto, il senso infine atinto. Anche se mai là dove essa aveva pensato di trovarli.