



Università degli Studi della Basilicata

Dottorato di Ricerca in
“STORIA, CULTURE E SAPERI DELL’EUROPA MEDITERRANEA
DALL’ANTICHITÀ ALL’ETÀ CONTEMPORANEA”

TITOLO DELLA TESI
“**La Nozione di Verità tra
Naturwissenschaften e Geisteswissenschaften**”

Settore Scientifico-Disciplinare
“M-FIL/02”

Coordinatore del Dottorato
Prof. *Michele Bandini*

Dottorando
Dott. *Nicolò Caricati*

Relatore
Prof. *Maurizio Martirano*

Correlatore
Prof. *Luca Forgione*

INDICE

Introduzione	p.5
1. LA NOZIONE DI VERITÀ: UN LUNGO DIBATTITO.	p.20
1.1 L'uso del linguaggio: la verità.	p.20
1.2 La nozione di verità nella storia della riflessione filosofica.	p.23
1.2.1 Verità e ontologia.	p.25
1.2.2 Verità e neopositivismo logico.	p.35
1.3 Aspetti formali della nozione di verità: la verità semantica.	p.48
1.4 Corrispondentismo, Deflazionismo e Minimalismo.	p.58
1.4.1 La teoria della <i>Corrispondenza</i> .	p.58
1.4.2 <i>Deflazionismo e Minimalismo</i> .	p.67
1.5 La verità nel pensiero di Karl Popper.	p.69
1.6 Un possibile confronto tra la nozione di verità e la nozione di giustificazione.	p.80

1.7 Considerazioni provvisorie.	p.84
2. SCIENZA E VERITÀ.	p.91
2.1 Cosa si intende con il lemma “scienza”? Una possibile chiarificazione.	p.92
2.2 Scienza e metodologia: il dibattito metodologico nel Novecento.	p.94
2.2.1 Raffigurazioni del cambiamento scientifico: la formazione del consenso.	p.103
2.2.2 Il realismo epistemico.	p.125
2.3 La relazione tra scienza e verità. È corretto asserire che la scienza tende alla verità?	p.135
3. STORICISMO, ANTISTORICISMO E VERITÀ.	p.140
3.1 La distinzione tra <i>Geisteswissenschaften</i> e <i>Naturwissenschaften</i> .	p.145
3.2 L'emergenza dello storicismo nel contesto della dualità tra <i>Geisteswissenschaften</i> e <i>Naturwissenschaften</i> .	p.150
3.3 Storia e Storicismo.	p.153
3.3.1 La <i>Nouvelle Histoire</i> .	p.154

3.3.2 Il metodo storico._____ *p.161*

3.3.3 Un possibile confronto tra progresso scientifico e progresso storico._____ *p.167*

3.4 La critica di Benedetto Croce e Karl Raimound Popper allo storicismo._____ *p.169*

3.4.1 Croce e la storia._____ *p.171*

3.4.2 Croce e lo storicismo: lo *storicismo assoluto*._____ *p.174*

3.4.3 La critica popperiana allo storicismo._____ *p.176*

3.4.4 Croce e Popper critici dello storicismo: similitudini e differenze._____
_____ *p.180*

4. CREDENZE, CONOSCENZA E RAZIONALITÀ: UN POSSIBILE CONFRONTO CON LA NOZIONE DI VERITÀ._____ *p.183*

4.1 Dal dibattito aletico alla necessità del criterio di adeguatezza materiale._____ *p.183*

4.2 La verità: un'idea regolativa._____ *p.189*

4.3 Credenze e conoscenza._____ *p.193*

4.4 Verità logico-semantica, verità scientifica e verità storica.
_____ *p.208*

4.5 Razionalità e verità._____ *p.216*

4.5.1 La razionalità della credenza._____ *p.220*

4.5.2 Razionalità scientifica._____ *p.221*

4.5.3 È possibile parlare di “razionalità storica”?_____ *p.223*

BIBLIOGRAFIA_____ *p.225*

INTRODUZIONE

a. La nozione di verità rappresenta una nozione centrale per la maggior parte delle *scienze*, sia che ci si riferisca alle *scienze umane*, sia alle *scienze della natura*. Se si assume che essa trascende l'ambito di qualunque disciplina particolare, la sua analisi si configura come un'analisi propriamente filosofica. Un'analisi che deve essere 'critica' e 'analitica' nel medesimo tempo: deve vagliarne i limiti e le possibilità, formalizzandoli.

Come la parte peculiare dello schema concettuale che caratterizza la storia del pensiero occidentale, anche la nozione di verità pone le sue radici nella cultura della Grecia classica. Di fatto, la concezione tradizionale della nozione di verità è esplicitamente formulata già dai primi grandi pensatori greci, da Eraclito a Parmenide. In merito a quest'ultimo è utile far riferimento alla nota espressione secondo la quale *l'essere è e non può in alcun modo non essere, mentre il non essere non è e non può in alcun modo essere*. Parmenide esprime la connessione semantica tra *essere* e *verità*: stabilisce un legame tra la via della verità e la comprensione della totalità dell'ente. Quindi, la prospettiva parmenidea è una prospettiva *ontologica* che sottolinea alcuni dei caratteri che saranno peculiari in tutto il *dibattito aletico*.

La riflessione che Platone sviluppa intorno alla verità è motivata dall'esigenza di stabilire una mediazione tra la fondazione ontologica elaborata da Parmenide e l'esperienza della verità che la tradizione ha tramandato. I risultati della riflessione platonica trovano sistemazione nell'opera aristotelica.

Infatti, Aristotele definisce la concezione della verità, andando a formalizzare il cosiddetto *paradigma classico*: la sua egemonia durerà sino all'età moderna. Specificatamente egli rinvia il tema alla dimensione del

linguaggio: la verità è associata alla dimensione linguistica dell'uomo; *la verità è dire di ciò che è, che è, e di ciò che non è, che non è.*

Alla luce di quanto detto preliminarmente, pare possibile asserire che la verità è un tema *cooriginario* alla filosofia: la filosofia, partendo dalla sua intrinseca esigenza di ricercare il principio primo, in termini heideggeriani, di *dis-velare* l'origine, nutre la necessità di chiarificare il concetto di verità. La parola greca maggiormente vicina per senso al termine "verità" è *ἀλήθεια*, che i latini traducono con *veritas*: secondo il suo senso originario *ἀλήθεια* è dunque ciò che non resta nascosto. Letteralmente il termine "*ἀλήθεια*" può essere reso come *disvelamento*, denotando l'attività della medesima filosofia: chiarificare, togliere il velo a ciò che è celato.

Proprio ragionando intorno al nesso verità-filosofia si è assunta la prospettiva del Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*¹, secondo il quale la filosofia è la chiarificazione logica del pensiero.

Il dibattito aletico si sviluppa con la stessa filosofia; la riflessione filosofica non può prescindere dalla riflessione sulla nozione di verità. Due sono gli elementi caratteristici della relazione filosofia-verità: uno è riconducibile alla *dimensione ontologica*, l'altro a quella *logico-semantica*.

Nel corso del Novecento filosofico queste due dimensioni sono state oggetto di studio di due ambiti d'indagine separati. Tale distinzione è un lascito del secolo precedente: infatti, nella seconda metà dell'Ottocento, come noto, sulla scia del positivismo si sviluppa una nuova corrente di pensiero filosofico; tra i lavori che maggiormente hanno contribuito allo sviluppo di questo filone vi sono le opere di W. G. Frege e, successivamente, di E. Moore e B. Russell: partendo da prospettive di tal sorta, negli anni '20 del Novecento, prende vita il *Wiener Kreis*, un gruppo di filosofi, matematici e scienziati riunitosi intorno alla figura di Moritz

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. it. a cura di P. FRASCOLLA e L. PERSINOTTO, Feltrinelli, Milano - 2022.

Schlick; i pensatori viennesi danno vita a un movimento filosofico oggi noto come “positivismo logico”, o “neopositivismo”, o “empirismo logico”. Per i neopositivisti, la filosofia in auge sino a quel momento storico si era interessata esclusivamente di *pseudo-problemi*: i reali problemi filosofici sono, dal loro punto di vista, problemi legati al linguaggio e a un uso non corretto di esso. Pertanto l'oggetto dell'indagine filosofica deve essere il linguaggio e l'uso che se ne fa nella comunicazione mediante la pratica dell'argomentare.

Il movimento neopositivistico pone il suo punto di riferimento teoretico nell'opera di Wittgenstein. Egli, nella sua opera più nota, il *Tractatus Logico-Philosophicus*, elabora un sistema atto alla formalizzazione del linguaggio stesso. L'analisi filosofica si concretizza, quindi, come un'analisi logica, formale, del linguaggio.

A partire dai lavori menzionati (tra i quali quello di Frege e quello di Wittgenstein) prende forma una prospettiva filosofica alla quale si è soliti attribuire l'epiteto di “*filosofia analitica*”.

D'altro canto, il neopositivismo non rappresenta l'unico esito filosofico del XX secolo: si sviluppano anche prospettive quali quella ermeneutica, quella fenomenologica o, ancora, quella esistenzialistica.

Queste esperienze rientrano in quell'ambito della riflessione filosofica novecentesca che si è soliti indicare come “*filosofia continentale*”.

Effettivamente, per buona parte del Novecento filosofico, filosofia analitica e filosofia continentale si sono tenute a debita distanza. Esse rappresentano, secondo la ‘declinazione classica’, due prospettive che non sono in grado di dialogare tra loro: hanno strumenti e metodi di indagine completamente differenti, senza nessun punto in comune².

² Cfr. F. D'AGOSTINI, *Analitici e Continentali. Guida alla Filosofia degli Ultimi Trent'Anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano - 1997.

Bisogna dire che la differenziazione tra analitici e continentali, nonostante sia stata accettata da una considerevole parte dei filosofi novecenteschi, sul finire del secolo, inizia a mostrare qualche punto di cedimento.

Il presente lavoro parte dalla convinzione che questa distinzione, quella tra analitici e continentali, non è propriamente corretta e soddisfacente. Infatti, se da una parte è evidente la differenziazione metodologica, dall'altra le tematiche analizzate possono convergere tra loro. Un esempio non casuale riguarda il fatto che sulla questione delle verità si interrogano entrambe le correnti di pensiero; inoltre, se il fine della filosofia è la chiarificazione del pensiero, queste due prospettive possono, anzi devono, porsi in relazione dialettica. Mentre la 'tradizione classica' consente di evidenziare quelli che sono i nodi concettuali, la tradizione analitica contribuisce a porre le questioni in termini formali, contribuisce ad oggettivarle.

Come già accennato, uno dei temi che esplicitano la necessità del dialogo dialettico tra analitici e continentali è quello della verità.

La presente dissertazione si propone di analizzare da un punto di vista formale la nozione di verità, ricorrendo alle risultanze della logica formale e alla posizione di Martin Heidegger (fortemente influenzata dal concetto di *differenza ontologica*).

b. Le opere di Heidegger hanno contribuito ad articolare i punti di snodo fondamentali del dibattito aletico. Egli si pone nella prospettiva di un ritorno alle origini della verità. Non promuove delle rotture con la tradizione, ma segue a ritroso la tradizione del pensiero metafisico, nell'intento di ritrovare il luogo in cui la verità stessa si costituisce come possibilità umana. Il problema della verità originaria era stato già formulato dal maestro di Heidegger, Edmund Husserl, il quale ha sostenuto che tutte

le forme “dossiche” della supposizione, della probabilità ecc., debbono essere intese come modificazioni della forma originaria della certezza.

Per Heidegger, la verità nella tradizione della metafisica si è andata configurando come “correttezza”, ossia come corrispondenza alla realtà; dal suo punto di vista, invece, la concezione della verità (oltre che quella della conoscenza) è strettamente e strutturalmente intrecciata con la comprensione del *logos*. La verità non viene rintracciata nel rapporto tra essere e uomo; l'accesso alla verità (lo scoprimento degli enti) non si dischiude nell'apertura del progetto del *Desein*, ma è il darsi originario della verità, il manifestarsi stesso della cosa che si configura come il presupposto di ogni atteggiamento scoprente dell'Esser-ci.

Più specificatamente, i luoghi nei quali Heidegger, negli anni '20 del Novecento, sviluppa un'interpretazione articolata del *logos* sono molteplici. Si può fare particolare riferimento al *corso marburghese* del semestre invernale 1925-26 pubblicato con il titolo *Logik. Die Frage Nach der Wahrheit*³, lavoro confluito nei paragrafi 7B, 33 e 44 di *Sein und Zeit*⁴.

Heidegger, mosso dall'intento di cogliere il luogo originario della verità, ossia l'ambito al quale essa propriamente appartiene, elabora una riflessione sulla natura fondamentale del *logos* (apofantico) volta a riconoscere il radicamento essenziale del fenomeno del comprendere e del fenomeno del significato. Il motivo fondamentale che caratterizza l'indagine heideggeriana è dato dalla distinzione tra *semanticità* e *apofanticità*. La semanticità, in qualità di carattere del *logos*, funge da orizzonte primario al cui interno si dispiega la *co-appartenenza* tra l'Esser-ci e il mondo; l'apofanticità, quale carattere strutturale di quel *logos* che si identifica con

³ M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage Nach der Wahrheit*, a cura di W. BIEMEL, tr. it. a cura di U. M. UGAZIO, *Logica. Il Problema della Verità*, Mursia, Milano - 1986.

⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. It. P. CHIODI e F. VOLPI, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano - 2005.

l'asserzione, prende la forma della predicazione di qualcosa in quanto qualcosa.

Alla luce di ciò, l'enunciazione si presenta come dire che dice a partire dalla cosa indicata stessa, di uno svelare, di un render-manifesto che fa sì che l'ente appaia e sia visto per quel che è. Il lasciar-vedere enunciativo di cui parla Heidegger non è mai uno scoprire in senso primario, perché per cogliere e determinare predicativamente l'ente, ad esempio l'oggetto d'uso, occorre che sia già, per così dire sin dall'inizio, in rapporto con esso il quale è sempre già dato come strumento per il quale è usato e avviene di incontrarlo.

L'uomo che asserisce nel discorso deve avere, a priori, uno *spielraum* all'interno del quale è l'ente stesso, sul quale si devono compiere le asserzioni. Dunque, il *logos* apofantico non instaura il rapporto con l'ente ma non produce nemmeno la manifestatività dell'ente; questo *logos* scompare asserendo ciò che è già manifesto.

I lavori heideggeriani analizzati nella presente dissertazione si fondano sul presupposto secondo il quale la verità deve essere primariamente data in ogni circostanza e proprio in questa presupposizione è racchiusa la possibilità di preservare l'originarietà del suo darsi.

Il motivo del darsi originario della verità quale presupposto, dove la verità è, a sua volta, ciò che rende ontologicamente possibile la possibilità del presupporre qualcosa, riconduce a un 'passaggio' dell'opera del '27 che è necessario sottolineare: vi è un'esplicitazione della verità che, pur emergendo in un contesto complessivamente volto a sancire il primato gnoseologico del *Dasein*, si riferisce a quella che è la condizione essenziale per l'articolarsi di ogni comprensione e di ogni progetto degli enti; il fatto cioè che si è già sempre nella verità, la cui dimensione ontologica viene messa in risalto dall'affermazione secondo la quale essere e verità sono

cooriginari. Il riferimento fatto al lavoro di Heidegger torna utile, pertanto, al fine di sottolineare quell'intrinseco rapporto che lega l'Esserci alla verità.

c. Assumendo di voler porre in dialogo tradizione analitica e tradizione continentale, partendo dalla speculazione di Martin Heidegger, ci si propone di evidenziare le problematicità della nozione di verità. Effettivamente già con Heidegger si può avvertire come il concetto di verità implichi due dimensioni: una dimensione linguistica e una dimensione “relazionale”.

Anche in ambito analitico, quando si parla di verità, ci si trova in difficoltà a causa delle sue molteplici implicazioni teoretiche, allorché metafisiche. Al fine di elaborare una concezione formale della verità occorre far riferimento ad un sistema formale; a tal scopo può tornare utile ricorrere alla *simbologia* e alla *sintassi della teoria raffigurativa del linguaggio* elaborata da Ludwig Wittgenstein nel *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Per ciò che concerne la tradizione logico-semantica, sino agli anni '30 del Novecento i logici si sono tenuti a debita distanza dal dibattito aletico a causa delle suddette implicazioni. Al fine di cambiare quest'ordine delle cose, fondamentale è stato il logico e matematico polacco Alfred Tarski. In *Il Concetto della Verità nei Linguaggi Formalizzati* (1933)⁵ e nel saggio *La Concezione Semantica della Verità* (1934)⁶ egli elabora una formulazione rigorosa del concetto di verità.

Procedendo con ordine è utile ricordare che, nella storia del pensiero occidentale, molte sono state le teorie della verità, riconducibili a differenti

⁵ A. TARSKI, *Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych, 34, Varsavia - 1933; tr. in. *The concept of Truth in the Formalized Languages of the Deductive Sciences*, in Id., A. TARSKI, *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, John Corcoran, Indianapolis - 1983, pp. 152–278.

⁶ Cfr., A. TARSKI, *La Concezione Semantica della Verità e i Fondamenti della Semantica*, in *Semantica e Filosofia del Linguaggio*, a cura di L. LINSKY, Il Saggiatore, Milano-1969.

‘famiglie’: in particolar modo la *teoria corrispondentista*, la *teoria coerentista* e quella *pragmatista*; la teoria che ha riscosso maggior successo è stata quella corrispondentista.

Per ciò che concerne la teoria di Tarski, la sua altro non è che un'efficace formalizzazione della *corrispondenza*: nello specifico egli descrive un metodo che consente di definire rigorosamente la verità per un'ampia classe di linguaggi formali.

Tarski comincia dal proporre un criterio formale che qualunque teoria della verità deve soddisfare, cioè il *criterio di adeguatezza materiale*:

«L'ENUNCIATO x È VERO IN L SE E SOLO SE p ».

Tale criterio è un'evidenza empirica: se lo stato di cose raffigurato dall'enunciato x sussiste, ossia è un fatto, allora l'enunciato è vero. Diego Marconi denota questo criterio come *caratteristica nucleare del concetto di verità*⁷.

Partendo dal lavoro di Tarski è possibile indicare a cosa può essere attribuita la verità, cioè i *portatori di verità*.

Ebbene, la verità è una proprietà del linguaggio: specificatamente essa denota una possibile relazione che intercorre tra linguaggio e mondo; se l'enunciato raffigura effettivamente un fatto del mondo, considerando il fatto quale stato di cose che sussiste, allora tale enunciato è vero.

Le risultanze dell'analisi tarskiana conducono a una formalizzazione delle principali teorie della verità; questa formalizzazione è utile a esplicitare le difficoltà cui talune teorie vanno incontro. Ad esempio la stessa teoria della corrispondenza necessita di una specifica formulazione del concetto di

⁷ D. MARCONI, *Per la Verità. Relativismo e Filosofia*, Einaudi, 2007.

“corrispondenza” al fine di evitare, tra gli altri, il cosiddetto *problema di procuste*.

In seguito alle analisi formali condotte, l'esito necessario pare essere il *deflazionismo*. L'idea centrale di questa prospettiva è che gli “infiniti” esempi degli schemi di equivalenza, i quali manifestano la trasparenza della verità, siano definitivi della nozione di verità, cioè dicono tutto ciò che c'è da sapere: esauriscono la nozione di verità.

Tenendo presente l'impianto teorico deflazionistico è possibile analizzarne un esito, cioè il *minimalismo* proposto da Paul Horwich. Secondo quest'ultimo la verità non possiede una natura da scoprire, non è una proprietà di cui è possibile fornire un'analisi in termini di proprietà più fondamentali.

d. Tra i principali pensatori del Novecento vi è, certamente, Karl Raimund Popper. Egli rappresenta un importante punto di snodo nello sviluppo del pensiero: vicino agli ambienti neopositivistici, non ne fece mai parte. Il suo primo e fondamentale interesse, “figlio” del tempo in cui Popper lo elabora, è la ricerca di un criterio che gli consenta di discernere tra scienza e non-scienza. In particolare, la tesi centrale è quella della *falsificabilità* come solo *criterio di demarcazione* fra scienza (falsificabile) e non-scienza (non falsificabile), criterio che si pone in contrapposizione alla verificabilità dei neopositivisti.

In *Logik der Forshung*⁸, Popper presenta la sua metodologia falsificazionista: punto di cominciamento della metodologia popperiana è l'assunzione secondo la quale la realtà è sempre in grado di falsificare le teorie [scientifiche] che si mostrano approvate oltre ogni dubbio. La realtà è in grado di smentire qualunque teoria scientifica, anche quella che sembra

⁸ Cfr., K. R. POPPER, *Logica della Scoperta Scientifica*, Einaudi, Torino - 1998.

consolidata da un enorme mole di esperimenti: è possibile prendere come esempio l'astronomia tolemaica (dopo aver ottenuto numerose conferme nel corso dei secoli, è stata posta in discussione da Galileo), o la meccanica newtoniana (contraddetta, almeno in parte, dal relativismo di Einstein). Pertanto, si può dire che il successo di una teoria scientifica è dato dall'insieme della sua *capacità esplicativa* e della sua *capacità predittiva*. La possibilità della falsificabilità è data, invece, dal *criterio di demarcazione*.

Nel quadro del sistema filosofico popperiano trova spazio anche la nozione di verità; la teoria della verità cui Popper fa riferimento è quella di Tarski. Accostando la nozione di verità alla falsificabilità, Popper avverte la necessità di introdurre talune nozioni atte a raffigurare con maggiore chiarezza la relazione che si frapponne fra una teoria scientifica e la verità intesa, kantianamente, come *idea regolativa*. Le nozioni popperiane cui si fa riferimento sono quelle di *corroborazione* e di *verosomiglianza*. La corroborazione, per meglio dire il grado di corroborazione, è una valutazione dei controlli empirici ai quali è stata sottoposta una teoria; invece, la verosomiglianza denota il grado di vicinanza alla verità che possiede una teoria.

e. Le nozioni di verità, verosomiglianza, corroborazione e giustificazione sono utili al fine di poter analizzare, con un elevato grado di puntualità, la possibile relazione tra scienza, quindi tra teorie scientifiche, e verità.

Lo scopo delle scienze della natura è quello di indagare il mondo e i suoi componenti, elaborando delle teorie in grado di chiarificarlo. Nel corso della storia le teorie che si sono susseguite sono state molteplici. Preliminarmente è necessario assumere che teorie scientifiche ritenute vere in un dato momento storico sono state poi soppiantate da altre teorie.

Pertanto è lecito domandarsi quale possibile rapporto intercorre tra le teorie scientifiche e la verità; è utile, altresì, chiarire se può essere elaborato uno schema che serva a puntualizzare il susseguirsi delle diverse teorie nel corso della storia. Sul tema molti sono i pensatori intervenuti: nella presente dissertazione si è fatto esplicito riferimento a Imre Lakatos, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend e, in special modo, a Larry Laudan, recentemente scomparso.

La proposta meta-metodologica di Laudan si inserisce in una prospettiva più ampia, relativa al modo di concepire la *razionalità scientifica*.

Laudan non si ispira né al proclamato intento esplicativo-ricostruttivo degli empiristi logici di esporre in forma logicamente chiara e coerente i concetti effettivamente usati dagli scienziati; non si ispira neanche al sociologismo della nuova filosofia della scienza e agli esiti irrazionalistici e relativistici comunemente attribuiti.

Laudan è consapevole della irriducibilità della filosofia al livello descrittivo: il discorso filosofico ha una sua specificità e ubbidisce a un proprio insieme di norme che non si esauriscono nella mera conformità o convenienza della “forma del discorso” prescelta rispetto all’oggetto trattato.

Più specificatamente, secondo Laudan le teorie scientifiche vanno valutate per la loro capacità di risolvere problemi cognitivi, ed è razionale un comportamento scientifico che realizzi il massimo progresso nel risolvere i problemi. Punto cruciale della speculazione del pensatore statunitense è stata la ridefinizione del rapporto teoretico fra progresso e razionalità.

Egli, originariamente popperiano, si distacca progressivamente da Popper, in special modo dal Popper tarskiano, avvicinandosi ad un *modus-operandi* convenzionalistico-strumentalistico: il convenzionalismo di Laudan vede la coerenza come un obiettivo a cui deve tendere un sistema che sia olistico,

cioè tanto assertivo quanto metodologico o assiologico. Questa prospettiva conduce Laudan ad elaborare il *modello reticolare della razionalità scientifica*: i metodi e gli scopi della scienza non possono essere valutati indipendentemente dalle conoscenze che si possono avere del mondo.

Sulla base delle analisi laudaniane, oltre che facendo direttamente riferimento a Popper, è possibile asserire che la scienza, la conoscenza scientifica, si pone come una tendenza alla verità intesa quale conoscenza assoluta del mondo e delle sue dinamiche.

Una questione alla quale si è fatto cenno superficialmente concerne la distinzione tra scienza e non-scienza; si è assunta la prospettiva secondo la quale può essere ritenuta “scienza” qualunque disciplina che conduca i suoi ‘studi’ in maniera analitica, metodica e sistematica; pertanto, molteplici sono le discipline che possono essere classificate come scienze: le “scienze” propriamente dette, ma anche le discipline umanistiche.

La necessità di discernere tra scienze umane (anche denotabili come scienze dello spirito) e scienze della natura risale alla seconda metà dell’Ottocento quando si distinse esplicitamente tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*. Questa distinzione si colloca in una prospettiva che ha come sfondo una corrente di pensiero nota come storicismo. La distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* è una distinzione puramente formale, collegata direttamente ai differenti metodi di indagine utilizzati. Al contempo è importante porre in evidenza il ruolo che ha giocato, in questo contesto, lo storicismo; infatti, nel corso dell’Ottocento filosofico, un importante rilievo è stato attribuito alla dimensione storica; lo storicismo cerca di giustificare e argomentare a favore della storicità.

Già sul finire del Settecento, J. G. Herder sostiene che la storia è un'evoluzione, un realizzarsi progressivo dell'essenza umana. Sulla

medesima scia, Hegel asserisce che è possibile ricondurre la storia del mondo al progressivo realizzarsi della coscienza, dello Spirito.

Colui che contribuisce a porre in relazione la distinzione tra scienze dello spirito e scienza della natura con lo storicismo è, come noto, Wilhelm Dilthey. Per Dilthey questa è una distinzione epistemologica che ha origine dalla distinzione, di natura ontologica, natura-mondo storico. Le scienze della natura scoprono le relazioni causali tra gli eventi, formulabili attraverso leggi universali e necessarie; le scienze dello spirito “comprendono”, colgono il significato irripetibile di ogni evento storico.

g. La distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* consente di sottolineare la dimensione della storicità. Non a caso, relativamente alle scienze dello spirito è bene sottolineare l'importanza che la disciplina storica riveste in quest'ambito. Alla luce di ciò, è opportuno riflettere sul metodo storico, il metodo che la disciplina storica è solita adoperare. La discussione intorno al metodo storico è puramente novecentesca; essa si sviluppa peculiarmente in Francia. In quest'ambito un ruolo primario è occupato da Marc Bloch, uno storico di professione. Nella sua produzione letteraria, testo di rilievo rispetto ai temi trattati nella presente dissertazione è *Apologia della Storia. O Mestiere di Storico*⁹. Nell'opera, lo storico francese sottolinea il ruolo attivo che lo storico assume nella ricostruzione degli eventi storici: tale ricostruzione si basa su quelle che si è soliti chiamare *fonti storiche*. L'attività dello storico è un'attività che consente di ripercorrere la storia, diacronicamente e sincronicamente, tenendo conto delle fonti storiche. Bloch, nella sua teoria metodologica, si tiene lontano dall'assumere posizioni problematiche, legate intimamente alle difficoltà cui

⁹ M. BLOCH, *Apologia della Storia o Mestiere di Storico*, Einaudi, Torino - 2009.

va incontro lo storicismo classico: ossia difficoltà inerenti la capacità esplicativa e predittiva della storia quale disciplina.

h. Alla luce di quest'ultimi sviluppi, in seguito all'analisi del metodo storico blochiano, risulta possibile porre in essere un confronto tra il concetto di *progresso scientifico* e quello di *progresso storico*. Il progresso si configura, in questi due ambiti, in maniera differente: il progresso storico, a differenza del progresso scientifico, non implica affatto la capacità predittiva cui si è fatto riferimento in merito alle scienze propriamente dette (alle *scienze dure*). Lo sfondo storicistico sul quale si sviluppano i dibattiti ai quali si è fatto cenno è problematico.

In merito allo storicismo e alle sue problematichità hanno preso posizione sia storicisti, tra i quali Benedetto Croce, che antistoricistici, come ad esempio Karl R. Popper. Tra lo *storicismo assoluto* di Croce e l'*antistoricismo* popperiano si possono individuare talune similitudini ma anche, evidentemente, molteplici differenze. In merito alle similitudini, quella che più si pone in risalto è relativa alla critica degli esiti deterministici cui lo storicismo conduce.

i. Le questioni inerenti la metodologia scientifica e il dibattito meta-metodologico, oltreché lo storicismo e i possibili esiti storicistici della metodologia storica, implicano la necessità di riflettere formalmente in merito ad alcune nozioni. In primo luogo si rende necessaria una chiarificazione ed una formalizzazione del concetto di “conoscenza”. Questo obiettivo si pone sulla scia della distinzione messa in campo dai due modelli gnoseologici fondamentali: il *modello iconico*, per il quale una conoscenza è un'immagine adeguata (di natura mentale) dell'oggetto di conoscenza e il modello *proposizionale*, secondo il quale una conoscenza è

una proposizione vera. Il modello proposizionale rappresenta un possibile esito della riflessione condotta nella dissertazione: infatti la conoscenza, scientifica o storica che sia, si esprime attraverso proposizioni. Dato il legame tra proposizioni e mondo, le proposizioni sono i portatori di verità. Pertanto, risulta evidente come il tema gnoseologico rappresenti un'implicazione necessaria del dibattito aletico.

Considerando il linguaggio quale strumento per comunicare le proprie credenze, non si può esulare dal riflettere circa il rapporto che intercorre tra conoscenze e credenze. Questo rapporto, in ambito analitico, implica a sua volta la 'razionalità'. Non a caso, si è soliti caratterizzare la razionalità, in particolare modo la razionalità della credenza, attraverso dei requisiti che coincidono con quello della *coerenza* e quello della *fondatezza*. Ad ogni modo, le credenze rappresentano degli stati mentali del soggetto; l'insieme delle credenze va a costituire quella che è la conoscenza: la conoscenza che riguarda da un lato il soggetto ma può riguardare anche una disciplina.

Pertanto credenze e conoscenze instaurano dei peculiari rapporti con la verità quale idea regolativa.

Nella costruzione di sistemi di credenze e sistemi di conoscenze si fa riferimento al concetto di razionalità, intorno al quale numerose prospettive sono state elaborate.

1. LA NOZIONE DI VERITÀ: UN LUNGO DIBATTITO.

1.1 L'uso del linguaggio: la verità.

Quando si parla di *linguaggio*, intuitivamente, ci si riferisce ad un mezzo per comunicare il proprio punto di vista.

Cercando di asserire questo ad un livello di analisi più profondo, si potrebbe dire che l'uomo ricorre al linguaggio con lo scopo di comunicare le proprie credenze. Infatti, solitamente, l'intenzione primaria della comunicazione è quella di suscitare, in un possibile interlocutore, la condivisione di una credenza: ossia promuoverne la verità.

Tutti hanno credenze, opinioni, ma anche conoscenze riguardo alle cose che li circondano, agli oggetti del mondo. Si parla o si scrive, spesso, per fare asserzioni, cioè per sostenere che le cose stiano in quel modo. Normalmente si asserisce che le cose stanno in un certo modo credendo che gli altri (le persone che circondano chi sta asserendo qualcosa) riconoscano ciò che si asserisce. Tuttavia, non sempre è possibile dare per scontato l'accordo degli altri in merito a ciò che si asserisce. Ciò significa che è necessario presupporre la possibilità del disaccordo. Per tale motivo, un'azione consuetudinaria messa in atto per sopperire alla possibilità del disaccordo, è quella dell'*argomentare*. Quindi, argomentare a sostegno di un'asserzione equivale ad addurre considerazioni a favore di ciò che si vuol asserire: questo significa costruire un argomento.

L'argomento rappresenta il prodotto dell'argomentazione. Si è soliti articolare un argomento in due parti: le *premesse* dell'argomento e la *conclusione* dell'argomento. La conclusione è ciò che si vuol asserire, la tesi che si vuol sostenere. Le premesse esprimono le considerazioni che si adducono per sostenere, con maggior vigore, la tesi; le ragioni di cui ci serve per convincere gli altri della bontà di ciò che si asserisce.

Proponendo un argomento si avanzano due pretese: da un lato che le premesse siano vere, dall'altro che la verità della conclusione possa, a buon diritto, essere ricavata dalla verità delle premesse. Dire che le premesse di un argomento sono vere significa asserire che le condizioni di verità delle premesse sono soddisfatte.

Evidentemente, oltre a comunicare le proprie credenze, si ricorre al linguaggio, sia nella forma scritta che in quella orale, per perseguire altri scopi. Ad esempio voler suscitare in un possibile interlocutore un determinato comportamento: a ciò concorrono i cosiddetti obblighi. Gli obblighi, i doveri, aprono ad altre problematiche come può essere quella della *giustificazione* di tale obbligo oppure il ritenerlo giusto o sbagliato. Ad ogni modo ciò che interessa in questo contesto è la questione della verità.

Precedentemente, argomentando rispetto alla nozione di verità, si è fatto ampiamente riferimento alla nozione di giustificazione. Ne deriva la possibilità di confrontare e vagliare i limiti sia della nozione di verità, sia della nozione di giustificazione; tuttavia, risulta necessaria, in prima istanza, una chiarificazione rispetto la questione della verità; ciò significa porsi la fatidica domanda “che cos'è la verità?”.

Vi è una sorta di ‘aurea divina’ che circonda il concetto di verità. In filosofia, quanto meno sino alla teoria della verità di Alfred Tarski¹⁰, questa tematica ha rappresentato un tabù. La verità, come detto, può essere intesa quale obiettivo della comunicazione, ma anche, intuitivamente, l'obiettivo dell'indagine scientifica, l'obiettivo di un esperimento, lo standard che segna la differenza tra ciò che è giusto, da una parte, e ciò che è sbagliato, dall'altra; la verità rappresenta il punto da raggiungere, l'idea regolativa, della conoscenza. Ciò consente di comprendere l'importanza della nozione

¹⁰ Alfred Tarski, 1901-1983.

ma anche l'immenso dibattito che ha riguardato, e riguarda tutt'ora, questo tema.

Si inizi dal considerare il lemma “*vero*”; esso si può intendere in due sensi: un *sensu logico* (che è possibile rendere con l'espressione “corrispondente ai fatti”) e un *sensu ontologico* (senso che si può rendere attraverso espressioni come “autentico”: in tal modo si rimanda immediatamente ad una precisa tradizione filosofica).

Si potrebbe dunque chiamare *idea di verità* quell'elemento dello schema concettuale umano che non si esprime in un uso specifico del lessico della verità, ma in una aspettativa generale, pervasivamente influenzata, che regola l'insieme degli usi di questo stesso lessico.

L'idea di verità è l'ideale di una unificazione delle pratiche cognitive e delle relative credenze.

1.2 La nozione di verità nella storia della riflessione filosofica.

Il dibattito aletico è un dibattito che ha attraversato i secoli dello scibile umano. Infatti, i primi filosofi greci, ancor prima di Platone¹¹ e Aristotele¹², si interrogavano, di già, sulla verità.

Generalmente, si asserisce che la filosofia si configura come la ricerca della verità. In qualche modo, questo può essere plausibile. È possibile declinare ciò asserendo che la ricerca filosofica della verità è una ricerca razionale.

Anche considerando la filosofia alla maniera di Wittgenstein¹³ nel *Tractatus Logico-Philosophicus*, in particolare nella *sezione 4.112*, si può rilevare una netta somiglianza relativamente all'idea della filosofia quale ricerca della verità:

«4.112 Lo scopo della filosofia è il rischiaramento logico dei pensieri.

La filosofia non è una dottrina, ma un'attività.

Un'opera filosofica consta essenzialmente di chiarificazioni.

Il risultato della filosofia sono non “proposizioni filosofiche”, ma il chiarificarsi di proposizioni.

La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti sarebbero torbidi e indistinti»¹⁴.

Procedendo sistematicamente nell'analisi della tematica, non si può non richiamare l'etimologia del lemma; esso deriva dal greco *ἀλήθεια*, che significa *dis-velamento*; è esplicito il rimando alla caratterizzazione della *filosofia come chiarificazione*. Pertanto, l'attività filosofica mette in campo

¹¹ Platone, V - IV sec. a.C..

¹² Aristotele, IV sec. a.C..

¹³ Ludwig Wittgenstein, 1889 - 1951.

¹⁴ Cit., L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. It. a cura di G. CONTE, Einaudi, Torino-2009, pp.49-50.

degli strumenti atti a rendere evidente ciò che è celato; essa tende a 'disvelare' ciò che è, l'*essere*.

1.2.1 Verità e Ontologia.

Nel poema in versi, *Sull'Essere*, Parmenide¹⁵ scrive che *l'essere è e non può in alcun modo non essere, il non essere non è e non può in alcun modo essere*. L'asserzione parmenidea annuncia l'identità di pensiero ed essere, identità, questa, di tipo ontologico.

L'ontologia prevalente nella filosofia contemporanea è notoriamente di impianto *estensionale*: le entità assunte come fondamentali sono quelle che rappresentano le estensioni delle espressioni linguistiche, le cose cui queste si riferiscono. L'ontologia classica è, invece, *intenzionale*: le entità assunte come fondamentali rappresentano le intenzioni delle espressioni linguistiche, ossia i concetti ad esse associate.

Relativamente alla posizione classica, occorre sottolineare che il riferimento alla nozione di *concetto* si intende sempre come un elemento soggettivo della riflessione, non oggettivo. Si precisi inoltre che, nella filosofia antica, il concetto (inteso come *λόγος*) indica l'*essenza*, ciò che rimane stabile al di là della mutevolezza del dato sensibile e della molteplicità delle apparenze, la realtà autentica e immutabile. In epoca moderna e contemporanea, in particolare a partire dalla riflessione di W. G. Frege¹⁶, la connotazione di *concetto* cambia: per Frege un concetto è ciò che è denotato da un predicato, in contrapposizione all'oggetto che è il denotato da un nome proprio (o, cercando un grado di formalità maggiore, da un *termine singolare*). Il concetto si distingue dall'oggetto per la sua natura predicativa (o “non satura”), linguisticamente espressa dalla presenza dei posti vuoti in espressioni come, per esempio, “x è un pianeta”, “x è mortale”, che vengono riempiti con nomi di oggetti o di persone.¹⁷

¹⁵ Parmenide di Elea, VI - V sec. a.C..

¹⁶ Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848 - 1925.

¹⁷ N. VASSALLO, *La Filosofia di Gottlob Frege*, Franco Angeli Editore, Milano - 2003.

Per Cartesio la verità denota la conformità del pensiero con l'oggetto: una prospettiva, questa cartesiana, di impronta coerentista. Tale posizione ben esprime la crisi che la concezione classica della verità, riconducibile sotto l'etichetta di "teoria della corrispondenza", vive nell'età moderna. Un contributo fondamentale alla messa in discussione di questa concezione è stato dato da Cartesio¹⁸, Leibniz¹⁹ e Spinoza²⁰.

Con il Novecento, al contrario, viene rispolverato il corrispondentismo; in questo nuovo contesto, particolare importanza riveste il movimento del neopositivismo logico e, in genere, tutta la riflessione logico-semantica.

Tuttavia, non solo negli ambienti neopositivistici si discute di 'verità'; anche Martin Heidegger²¹, uno dei pensatori più influenti del XX secolo, si interroga sul tema. La sua opera più nota è *Essere e Tempo*: è tra l'altro considerata come una delle principali opere filosofiche del secolo. Qui egli si propone di mettere in atto una '*rivoluzione*' all'interno della tradizione filosofica occidentale, riprendendo uno dei temi originari nella storia del pensiero filosofico: la questione dell'*essere*. L'esigenza di riflettere filosoficamente intorno al tema dell'*essere* si era fatta vivida, nuovamente, nei decenni precedenti: non a caso lo stesso nichilismo nietzschiano l'ha discussa e criticata, giungendo a negare l'esistenza dell'*essere*.

Heidegger si propone di comprendere l'*essere* (*sein*) attraverso il tempo, ossia di comprendere l'*essere* nella sua dimensione temporale, nella sua temporalità. Secondo Heidegger, uno degli errori del pensiero occidentale è l'aver concepito l'*essere* al di fuori del tempo: si è riflettuto sull'*essere* nella sua *a-temporalità*, rendendolo un ente (*Seindes*) fra gli enti; in altre parole,

¹⁸ René Descartes, 1596 - 1650.

¹⁹ Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646 - 1716.

²⁰ Baruch Spinoza, 1632 - 1677.

²¹ Martin Heidegger, 1889 - 1976.

si potrebbe dire che l'essere ha subito un processo di *entificazione*. Tra i responsabili di questo processo storico-filosofico vi è certamente la metafisica. Non a caso, Heidegger definisce l'epoca della metafisica come *l'età dell'oblio dell'essere*. Contrariamente a quanto si è soliti pensare, lo stesso Heidegger, così come contemporaneamente stavano facendo i neopositivisti, mette in dubbio la metafisica.

Avendo fatto riferimento ai termini *essere* ed *ente*, si rende necessaria una chiarificazione rispetto a ciò che, da un punto di vista ontologico, i due termini denotano, la cui differenza rappresenta quella che lo stesso filosofo tedesco chiama *differenza ontologica*. L'essere è altro rispetto all'ente; l'essere è la dimensione entro la quale gli enti si manifestano. L'essere non produce gli enti, ma è solo ciò che consente di vederli, di esperirli.

Per Heidegger l'uomo si accontenta di vivere tra gli enti senza destarsi di ricercare l'*essere*, ossia vive una sorta di *sonno ontologico*. A tal proposito, la filosofia è ciò che consente all'uomo di compiere questo passo, di interrogarsi sull'essere.

In *Sein und Zeit*, è possibile individuare una prima formulazione del problema della verità in Heidegger. Tale questione diviene, nella riflessione del pensatore tedesco, un problema di natura ontologica. Secondo la concezione tradizionale della verità, che fa capo ad Aristotele e Tommaso d'Aquino, il luogo della verità è l'asserzione (il giudizio): pertanto, l'essenza della verità consiste nell'adeguazione del giudizio al suo oggetto. Tuttavia, la definizione di verità quale adeguazione risulta molto generica. Ad ogni modo, il sottolineare l'adeguazione di qualcosa a qualcos'altro contribuisce a metterne in risalto il carattere relazionale (così-come). Alla luce di queste premesse teoretiche, spiegare la verità, nell'impostazione heideggeriana, presuppone il ricondurre tale aspetto relazionale al contesto ontologico che regge l'intero fenomeno.

Che un'asserzione sia vera significa che essa scopre l'ente in se stesso: lascia vedere l'essere nel suo essere-scoperto. Tale formulazione, in realtà, non è nulla di più di quanto tramandato dalla tradizione filosofica antica.

L'essere vero del *λόγος* altro non è che il lasciar vedere l'ente nel suo non-essere-nascosto: pertanto al *λόγος* appartiene il suo non-essere-nascosto, *l'ἀ-λήθεια*.

I fondamenti ontologico-esistenziali dello scoprire mettono a nudo il fenomeno della verità originaria. Lo scoprire è un modo di essere-nel-mondo.

Nell'analisi della mondità del mondo e dell'ente intramondano, Heidegger mostra che lo stato di scoprimento dell'ente intramondano si fonda nell'apertura del mondo. L'apertura è il modo di essere fondamentale dell'*Esserci*, in conformità del quale l'*Esserci* è il suo *-ci*. L'apertura è costituita, come spiegato da Heidegger in *Sein und Zeit*, dalla situazione emotiva, dalla comprensione e dal discorso. Con l'apertura dell'*Esserci* è raggiunto il fenomeno più rigorosamente originario della verità: *l'Esserci è nella verità*²²!

In virtù del suo essenziale modo di essere conforme all'*Esserci*, ogni verità è relativa all'essere dell'*Esserci*. La verità è un modo di essere dell'*Esserci*. L'*Esserci* si esprime: esprime se stesso in quanto essere scoprente, in quanto *essere-per-l'ente*. L'*Esserci* si esprime, quindi, nell'ente scoprente. L'asserzione comunica secondo il modulo dello stato di scoprimento dell'ente; essa non è un utilizzabile: l'ente cui si riferisce è, invece, un utilizzabile intramondano. Scrive Heidegger:

²² Cfr., M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, trad. It. P. CHIODI e F. VOLPI, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano - 2005, p.272.

«[...]l'essere scoperto dell'ente è l'esser-espresso dell'asserzione cadono nel modo di essere dell'utilizzabile intramondano. Ma poiché nell'essere scoperto di... persiste il riferimento alla semplice presenza, l'essere scoperto (verità) diviene, da parte sua, una relazione semplicemente presente fra due semplici presenze (intellectus et res)»²³.

Immedesimato nel prendersi cura, l'*Esserci* si comprende a partire da ciò che incontra dentro il mondo. L'essere-scoperto dello scoprire si incontra in ciò che è espresso. La verità è esperita come semplice-presenza. La condizione ontologico-esistenziale del fatto che l'essere-nel-mondo è determinato dalla verità e dalla non-verità, è riposta in quella costituzione d'essere dell'*Esserci* che viene caratterizzata come progetto-gettato. Essa rappresenta un costitutivo della struttura della cura:

- la *verità intesa come adeguazione*, trae origine dall'apertura, ossia da una modificazione particolare;
- lo stesso modo di essere dell'apertura conduce lo sguardo a posarsi, in primo luogo, su tale modificazione derivata. Le origini della verità dell'asserzione risalgono all'apertura della comprensione.

Tra i lavori di heideggeriani in merito alla questione della verità bisogna ricordare il saggio *Sull'essenza della verità*. Esso è stato dato alle stampe, per la prima volta, nel 1943 ed è rimasto invariato a partire dalla seconda edizione del 1949, che è caratterizzata dall'aggiunta di un capoverso alla nota conclusiva. L'opera, da un punto di vista contenutistico, si basa sul testo di una conferenza pubblica del 1930 e, a partire da tale data, tenuta ripetutamente sino al 1932

I luoghi in cui, nella seconda metà degli anni '20, Heidegger sviluppa una riflessione intorno al *λόγος* sono molteplici. Particolare importanza riveste

²³ Cit., Ivi, p.276.

il corso di Marburgo del semestre invernale 1925/26, pubblicato con il titolo *Logik. Die Frage Nach der Wahrheit*²⁴. Ebbene, nella prima parte del testo di questo corso, sullo sfondo dell'analisi di passi aristotelici tratti dal *De Anima* e dal *De Interpretatione*, Heidegger, mosso dall'intento di cogliere il luogo originario della verità, elabora una riflessione sulla natura fondamentale del *λόγος*, volta a riconoscerne il radicamento essenziale del fenomeno del comprendere e del significato.

Il lasciar-vedere enunciativo non è mai uno scoprire in senso primario. Il *λόγος* apofantico viene nuovamente ricondotto al fondamentale atteggiamento scoprente dell'*Esserci*; l'atteggiamento non viene più investito di un carattere "autonomo", ma colto alla radice come un potere (*vermögen*): quel potere che è possibile (*möglich*) soltanto se si fonda in un essere-libero per l'ente in quanto tale; da ciò discende, secondo Heidegger, che il *λόγος* apofantico, come asserzione, è possibile soltanto dove vi è libertà.

Come detto precedentemente, Heidegger riconduce il concetto di verità al piano ontologico: si è già da sempre nella verità, la cui dimensione ontologica viene messa in risalto dall'affermazione secondo la quale *essere* e *verità* sono *cooriginari*.

Possiamo asserire che la tradizione filosofica, quanto meno da un punto di vista generale, ha assunto un carattere 'essenzialistico'. Anche Heidegger non esula da tale atteggiamento. All'inizio del saggio *Sull'Essenza della Verità*, infatti, egli asserisce che la sua riflessione tende alla ricerca di ciò che caratterizza ogni verità in quanto verità. Scrive Heidegger:

²⁴ Cfr., M. HEIDEGGER, *Logica. Il Problema della Verità*, a cura di W. BIEMEL, trad. It. a cura di U. M. UGAZIO, Mursia Editore, Milano-1986.

«Se dunque la questione della verità deve proprio esser posta, ciò che allora si esige è una risposta alla domanda: a che punto siamo noi oggi? Si vuol sapere che ne è di noi oggi. Si reclama il fine che deve essere proposto all'uomo nella sua storia e per essa. Si vuole la "verità" reale. Dunque proprio la verità! Ma per reclamare la "verità" reale si deve comunque sapere che cosa, in generale, significa verità».²⁵

Sorgono spontanee alcune domande: si aggiunge qualcosa chiamando la verità 'reale'? L'aggettivo 'reale' qualifica in modo diverso questa nozione? Come può la verità essere reale?

Nel cercare una risposta a questi interrogativi, occorre sottolineare che la verità non è qualcosa che appartiene all'ambito del reale: essa è una proprietà che caratterizza, in un dato modo, la relazione che intercorre tra discorso e mondo. Heidegger, come molti altri pensatori, compie l'errore di attribuire la verità agli enti che compongono il mondo. La verità è, dunque, una proprietà ontologica:

«*Il vero è il reale*».²⁶

«Esser-vero e verità significano [...] accordo (stimmen), e ciò in un duplice modo: da un lato, l'accordarsi (einstimmigkeit) di una cosa con ciò che già si intende per essa, dall'altro la concordanza tra ciò che è inteso nell'asserzione e la cosa».²⁷

È evidente il rimando di Heidegger alla definizione della verità data da Tommaso d'Acquino²⁸: *veritas est adequatio rei et intellectus*.

²⁵ Cit., M. HEIDEGGER, *Sull'Essenza della Verità*, a cura di G. D'ACUNTO e G. TRAVERSA, Armando Editore, Roma - 1999, p.36.

²⁶ Cit., Ibidem.

²⁷ Cit., Ivi, p.37.

²⁸ Tommaso d'Acquino, 1225 - 1274.

Essa può essere intesa sia nel senso di adeguazione della cosa alla conoscenza, ma anche l'inverso: la verità è l'adeguazione della conoscenza alle cose. A ogni modo, entrambi i concetti dell'essenza della verità sottintendono un conformarsi e, pertanto, pensano la verità come conformità.

La *veritas* come *adequatio rei ad intellectum* non esprime ancora l'anteriore pensiero kantiano, di tipo trascendentale, possibile solo sul fondamento della soggettività dell'essere umano. Heidegger giustifica tutto ciò attraverso l'idea di Dio.

«Veritas significa, nella sua essenza e in ogni caso, la *convenientia*, il convenire degli enti fra loro, in quanto enti creati, con il Creatore, un accordo determinato dall'ordine della creazione».²⁹

La verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione. Ciò implica il problema del fondamento della possibilità intrinseca del mantenersi stabilmente aperto nel contegno che accoglie, come già data, una misura di conformità.³⁰

L'essere-liberi sta a indicare l'essenza della libertà, la quale è rimasta finora incompresa. L'essenza della verità, intesa come conformità dell'asserzione, è la libertà.³¹

Con il lemma '*essenza*' si intende il fondamento della possibilità intrinseca di ciò che viene ammesso come conosciuto. Il concetto di libertà potrebbe essere interpretato come un *trait d'union* tra l'oggettività analitica relativa all'analisi della nozione di verità e la soggettività della tradizione filosofica.

²⁹ Cit., Ivi, p.38.

³⁰ Cfr., Ivi, p.41.

³¹ Cfr., Ivi, p.42.

Invece di oggettivare la verità, la si rende ancora più soggettiva, rimandando all'individuo che deve cogliere, attraverso la sua mente, la realtà. Nel pensiero heideggeriano, il concetto di libertà è rinviato esplicitamente a quello di essere-aperto.

Il pensiero occidentale ha concepito questo 'aperto' come *τὰ ἀληθέα*, lo svelato. Scrive Heidegger:

«L'esistenza radicata nella verità come libertà, è l'e-sposizione della sveltezza dell'ente in quanto tale. Non ancora compresa, e neppure bisognosa di una fondazione essenziale, l'esistenza dell'uomo storico ha inizio in quell'istante in cui il primo pensatore si rimette alla sveltezza dell'ente domandandosi cosa sia l'ente. [...] Ma se l'*Esserci* e-sistente, in quanto lasciar essere l'ente, libera l'uomo per la sua "libertà", dato che questa gli prospetta, in generale, delle possibilità (degli enti) da scegliere e gli impone delle necessità (degli enti), allora a disporre della libertà non è l'arbitrio umano. L'uomo non "possiede" la libertà come una proprietà, ma tutt'al più il contrario: la libertà, l'*Esserci* e-sistente e svelante, possiede l'uomo e ciò in modo così originario che soltanto essa garantisce (*gewährt*) a un'unanimità quel riferimento all'ente in quanto tale che fonda e caratterizza ogni storia. Solo l'uomo e-sistente è storico.[...].

La libertà intesa come lasciar-essere l'ente compie e realizza l'essenza della verità nel senso dello svelamento dell'ente. [...]

L'essenza della verità si disvela come libertà. Quest'ultima è il lasciar-essere e-sistente che svela l'ente».³²

La verità si mostra, dunque, come lo svelamento totale dell'ente. Al contrario, la velatezza dell'ente nella sua totalità, la non-verità autentica, è più antica di ogni evidenza di questo o quell'ente. Pertanto la verità equivale alla conoscenza totale dell'ente.

³² Cit., Ivi, pp. 44-46.

Di difficile interpretazione è la nota finale del saggio, in cui Heidegger asserisce che la questione dell'essenza della verità scaturisce dalla questione della verità dell'essenza. È da dire, in ultima istanza, che questa questione verrà affrontata da Heidegger nella *Lettera sull' "Umanismo"*.

1.2.2 Verità e neopositivismo logico.

La prima metà del XX secolo è stato un periodo filosoficamente produttivo³³. Negli stessi anni in cui Heidegger elaborava la sua dottrina filosofica, dapprima in Europa, si è sviluppato un movimento di pensiero che, spinto dall'inclinazione verso le scienze positive, metteva in discussione la maggior parte della riflessione filosofica precedente. Tale movimento, noto come “*neopositivismo logico*” o “*empirismo logico*”, ha avuto il suo centro di riferimento a Vienna dove ha preso vita, intorno alla figura di Moritz Schlick³⁴, il *Wiener Kreis*. Anche in altre città dell'Europa centrale sono nati movimenti simili, per esempio in Polonia, a Varsavia o, ancora, in Germania, a Berlino.

Proposito del movimento è quello di unificare la scienza: tale attività di unificazione può essere messa in atto attraverso l'utilizzo di un metodo di analisi dal carattere logico, cioè basato sui risultati raggiunti dagli studi di Frege, Russell³⁵ e Wittgenstein. Applicandolo si può riuscire nell'intento di eliminare la metafisica (concepita quale male cronico della filosofia) e di attuare una chiarificazione logica dei concetti.³⁶

Tra le idee fondamentali dell'approccio neopositivistico vi è quella del *principio di verifica*zione. L'assunzione di tale principio rappresenta una linea di demarcazione tra le proposizioni dotate di senso e le proposizioni non dotate di senso. Pertanto, questa assunzione costituisce anche una demarcazione tra le questioni meritevoli di analisi, quindi le *questioni significanti*, e le *pseudo-questioni*, come possono essere le problematiche tipiche della metafisica, dell'etica o della religione. Sono chiamate pseudo-

³³ Cfr., W. EILENBERGER, *Il Tempo degli Stregoni. 1919-1929. Le Vite Straordinarie di Quattro Filosofi e l'Ultima Rivoluzione del Pensiero*, tr. It. F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano - 2018.

³⁴ Moritz Schlick, 1882 - 1936.

³⁵ Bertrand Arthur William Russell, 1872 - 1970.

³⁶ Cfr., L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. It. a cura di P. FRASCOLLA e L. PERSINOTTO, Feltrinelli, Milano - 2022, sez. 4.112.

questioni quelle tematiche che non possono essere verificate; cioè non denotano nulla nel mondo reale. Le questioni affrontate dalla metafisica, dall'etica e dalla religione rappresentano pseudo-questioni in quanto costituite da concetti non verificabili. Si ricordi, infatti, che solo le proposizioni che possono essere verificate empiricamente hanno senso.³⁷

Secondo il *principio di verifica*, il significato di una proposizione è determinato dal metodo della sua verifica, dalla enucleazione delle circostanze sperimentali (anche se non materialmente realizzabili, almeno logicamente e concettualmente possibili) da cui risulti la sua verifica o falsificazione. È da dire, tuttavia, che questo criterio di significanza è troppo 'stretto' perché molte proposizioni teoriche, a cominciare dalle leggi della fisica (le quali contengono implicitamente un numero indefinito di asserzioni), non sono mai completamente verificabili e dovrebbero quindi essere dichiarate prive di senso. Un esempio molto importante lo si ritrova nella *teoria della relatività* (se presa nel momento in cui è stata formulata) o, guardando alla fisica contemporanea, nella *teoria delle stringhe*. Infatti, in un secondo momento, al posto della completa verificabilità, si è andato sostituendo il *criterio di confermabilità*³⁸: l'essenziale per la significanza di una proposizione sintetica è la possibilità di un suo accordo con l'esperienza, mediante un diretto confronto o con l'intervento di altre proposizioni più semplici (si pensi agli enunciati protocollari ³⁹, nozione questa introdotta da Neurath⁴⁰) direttamente confrontabili con i fatti. Alla luce di tutto ciò, per il neopositivismo logico, il compito del filosofo è quello di occuparsi dell'analisi logico-semantica. La prospettiva

³⁷ Cfr. *Protokollsatz* (tr. It. enunciati protocollari).

³⁸ R. CARNAP, *Testability and Meaning*, «*Philosophy of Science*», vol. 3 - n.4 (1936), pp. 419-471.

³⁹ *Protokoll satzë*.

⁴⁰ Otto Neurath, 1882 - 1945.

neopositivista contribuisce ad affrontare i temi classici della filosofia tra i quali anche la questione della verità.

Tuttavia uno studio analitico della nozione di verità presuppone un armamentario di carattere logico-semantico e alcune nozioni semantiche; a tal proposito è utile far riferimento alla *teoria raffigurativa del linguaggio*, proposta da Ludwig Wittgenstein nel *Tractatus Logico-Philosophicus* e alla questione del *significato linguistico*.

La teoria del linguaggio che Wittgenstein sviluppa nel *Tractatus*⁴¹, trova uno dei suoi assunti fondamentali nell'idea che le proposizioni elementari sono immagini di stati di cose; tutte le proposizioni sono funzioni di verità: le proposizioni complesse sono funzioni di verità delle proposizioni elementari in esse contenute, mentre le proposizioni elementari sono funzioni di verità di se stesse (T. 5)⁴². Procedendo con gradualità, nel tentativo di comprendere detto assunto, bisogna ricordare che la funzione principale del linguaggio è asserire, o negare, i fatti. Data la sintassi di un linguaggio, il significato di un enunciato è determinato dalla conoscenza del significato delle parole che compongono l'enunciato stesso⁴³. Evidentemente, affinché un enunciato asserisca un fatto, vi deve essere qualcosa in comune tra l'enunciato e la realtà. Non a caso, Wittgenstein apre il *Tractatus* presentando un'ontologia: il mondo è la totalità dei fatti, cioè tutto ciò che accade (T. 1, 1.1)⁴⁴. Un fatto è il sussistere di uno stato di cose; uno stato di cose è un possibile nesso di oggetti; gli oggetti sono il

⁴¹ Da qui in avanti tutte le volte che si vuol fare riferimento a una proposizione del *Tractatus* si utilizzerà l'iniziale puntata del titolo (T.) seguita dal numero della proposizione.

⁴² Cfr., L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. It. a cura di G. CONTE, Einaudi, Torino-2009, p.64.

⁴³ Cfr. F. G. Frege, principio della composizionalità: il senso o la denotazione di un'espressione linguistica composta dipendono dal senso o dalla denotazione delle espressioni linguistiche componenti.

⁴⁴ Cfr., Ivi, p. 25.

determinato, ciò che sussiste (T. 2)⁴⁵. Alla luce di ciò, si può dire che si ha uno stato di cose tutte le volte che si ha una possibile combinazione di oggetti tra cui vigono certe relazioni (T. 2.01)⁴⁶. Le proposizioni del linguaggio sono, dunque, immagini dei fatti che esse descrivono, quando sono vere.

Wittgenstein paragona l'espressione linguistica alla proiezione in geometria. Una figura geometrica può essere proiettata in molti modi: ciascuno di questi modi corrisponde a un differente linguaggio, ma le proprietà proiettive della figura originaria rimangono immutate, qualunque sia il modo di proiezione. Tali proprietà proiettive corrispondono a ciò che la proposizione e lo stato di cose devono avere in comune, se la proposizione asserisce il sussistere dello stato di cose. Wittgenstein raccontava che, nell'autunno del 1914, aveva letto un articolo di giornale in cui si parlava di un processo relativo a un incidente stradale: per meglio comprendere la dinamica, il sinistro era stato rappresentato attraverso un plastico.

L'importante intuizione del filosofo viennese concerne, appunto, l'idea che la proposizione sia l'immagine di un certo stato di cose: affinché ciò avvenga, come già accennato, vi deve essere in comune qualcosa tra la proposizione ed il fatto che essa descrive, cioè tra essa e lo stato di cose di cui asserisce la sussistenza. La possibilità che una proposizione rappresenti uno stato di cose si fonda sulla proprietà, che i segni semplici, presenti in essa, hanno di stare per gli oggetti che sono i costituenti dello stato di cose: la proposizione e lo stato di cose devono esibire la medesima molteplicità logica. Questa molteplicità non può essa stessa essere rappresentata poiché deve essere comune al fatto e all'immagine:

⁴⁵ Cfr., Ibidem.

⁴⁶ Cfr., Ibidem.

«2.13 Agli oggetti corrispondono nell'immagine gli elementi dell'immagine.»⁴⁷

L'immagine è tale in quanto gli elementi che la compongono stanno l'uno con l'altro in una certa relazione. La possibilità che le cose siano in quella relazione le une con le altre costituisce la forma di raffigurazione dell'immagine. La forma deve essere esibita dalla proposizione: così come una fotografia esibisce la struttura della situazione che essa raffigura (fa vedere, attraverso la disposizione dei suoi elementi, che le cose stanno in un certo modo nella realtà), allo stesso modo una proposizione mostra la struttura di ciò che asserisce. Come nel caso della fotografia, la struttura che la proposizione esibisce è la struttura dello stato di cose di cui asserisce la sussistenza. La fotografia raffigura la realtà con i suoi mezzi, date certe convenzioni, dal punto di vista di una certa forma di raffigurazione. In un disegno stilizzato, ad esempio, la capacità di rappresentare un certo fatto è affidata soltanto al mantenimento di certe relazioni geometriche e metriche. Scrive Wittgenstein:

«2.17 Ciò che l'immagine deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente – nel proprio modo, è la forma di raffigurazione propria dell'immagine.»⁴⁸

Il massimo livello di astrazione è raggiunto da una forma di raffigurazione che rappresenta relazioni in generale: questa è la *forma logica*; un'immagine che abbia come forma di raffigurazione la forma logica è detta immagine logica. Secondo Wittgenstein la forma logica è ciò che ogni

⁴⁷ Cit., Ivi, p.30.

⁴⁸ Cit., Ivi, p.31.

immagine deve avere in comune con la realtà per poterla raffigurare: cioè tra la realtà e la proposizione vi deve essere una relazione di *isomorfismo*, nel senso che esse devono condividere la medesima forma logica. Ogni immagine è anche logica perché consta di elementi in qualche relazione tra di loro; la forma logica è la forma della realtà. Tuttavia l'immagine soltanto logica dei fatti è il pensiero:

«3. L'immagine logica dei fatti è il pensiero.»⁴⁹

Il pensiero è il sistema di raffigurazione in cui le immagini hanno in comune con i fatti raffigurati soltanto la struttura nel senso più astratto del termine. Pertanto, il linguaggio è l'espressione sensibile del pensiero. Ma in che senso una proposizione può essere l'espressione sensibile del pensiero? Ebbene, una proposizione può essere tale in quanto è un segno proposizionale, cioè è una configurazione fisica:

«3.12 Il segno, mediante il quale esprimiamo il pensiero, io lo chiamo il segno proposizionale. E la proposizione è il segno proposizionale nella sua relazione di proiezione con il mondo.»⁵⁰

Tuttavia, la proposizione coincide con il pensiero, ed è quindi un'immagine logica, a due condizioni:

- se è intesa non come mero segno, bensì come segno pensato, cioè messo in relazione con la realtà (T. 3.5)⁵¹;
- se è considerata quale completamente analizzata.

⁴⁹ Cit., Ivi, p.32.

⁵⁰ Cit., Ivi, p.33.

⁵¹ Cit., Ivi, p.42.

Una proposizione è tale se i costituenti del pensiero sono rappresentati da segni semplici che Wittgenstein chiama nomi: i nomi designano gli oggetti della realtà (T. 3.2, 3.201, 3.202, 3.203, 3.21)⁵². Dunque Wittgenstein concepisce la proposizione come una concatenazione di nomi, che stanno per oggetti nel mondo. Il significato di un nome, cioè l'oggetto che esso denota, si dà soltanto in configurazioni, ossia in combinazione con altri oggetti. Conoscere, quindi, il significato di un nome equivale a conoscerne le proprietà interne, ossia le sue possibilità di combinazione con altri nomi, che riflettono specularmente le possibilità di combinazione dell'oggetto denotato con gli altri oggetti. Come per Frege, anche per Wittgenstein le proposizioni hanno senso, anche se, a differenza di Frege non hanno significato (i nomi, invece, non hanno senso: il loro valore semantico è semplicemente la loro denotazione, il loro significato nell'accezione di Frege). Il senso di una proposizione è ciò che si conosce quando si comprende la proposizione, dunque lo stato di cose raffigurato. La proposizione, pertanto, può essere vera o falsa, ma *verità e falsità dipendono dal sussistere o non sussistere dello stato di cose raffigurato dalla proposizione stessa: comprendere la proposizione equivale a sapere che cosa accade se essa è vera*. La comprensione di una proposizione non implica sapere se lo stato di cose che essa raffigura sussista o meno (e, quindi, non implica la conoscenza del suo valore di verità) ma implica il conoscere quali sono le condizioni che autorizzano a giudicare vera la proposizione, cioè le condizioni che devono realizzarsi affinché essa sia vera.

Ritornando all'assunto dal quale si è partiti nell'analisi della teoria raffigurativa del linguaggio di Wittgenstein, alla luce di quanto detto sin

⁵² Cit., Ivi, p.35.

ora, si può asserire che le proposizioni elementari sono immagini di stati di cose; inoltre, le proposizioni elementari possono essere caratterizzate dal fatto che, tra i loro costituenti non vi sono altre proposizioni: gli unici costituenti delle proposizioni elementari sono i nomi, i quali designano, come detto, gli oggetti della realtà. L'idea di Wittgenstein è che le proposizioni complesse siano funzioni di verità delle proposizioni elementari che figurano come loro costituenti⁵³. Si supponga che le proposizioni elementari che compongono la proposizione complessa ψ siano p_1, \dots, p_n . Allora dire che ψ è una funzione di verità di p_1, \dots, p_n equivale a dire che il valore di verità di ψ dipende esclusivamente dai valori di verità di p_1, \dots, p_n ; ossia che i valori di verità di p_1, \dots, p_n sono tutto ciò che occorre per conoscere il valore di verità di ψ . Per visualizzare il modo in cui il valore di verità di una proposizione costruita per mezzo di determinati connettivi logici dipende dai valori di verità delle proposizioni elementari costituenti, Wittgenstein propone un artificio grafico semplice ma molto efficace, cioè le cosiddette tavole di verità. Si può spiegare tale meccanismo nel seguente modo: su righe diverse si scrivono tutte le possibili combinazioni di valori di verità delle proposizioni costituenti e, a fianco di ciascuna riga, si scrive il valore di verità che la proposizione complessa assume quando i valori di verità delle proposizioni costituenti sono quelli specificati in tale riga.

Siano p e q due proposizioni elementari qualsiasi, e Ψ la proposizione complessa $(p \rightarrow q)$ la quale è funzione di verità delle proposizioni elementari p e q .

⁵³ cfr. *principio della composizionalità*.

p	q	$p \rightarrow q$
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	F

Se si pensa il valore di verità di una proposizione complessa come determinato dai valori di verità dei suoi costituenti elementari, si può constatare che vi sono due casi limite: quello in cui una proposizione complessa risulta sempre vera, ossia per tutte le possibili combinazioni di valori di verità dei costituenti elementari, e il caso in cui una proposizione complessa risulta sempre falsa. Una proposizione del primo tipo Wittgenstein la chiama tautologia, una del secondo tipo contraddizione. È l'essere una tautologia che contraddistingue una proposizione logica da qualsiasi altra. Una proposizione logica non è vera per via del suo contenuto ma, piuttosto, perché non ha contenuto. La caratteristica delle verità logiche sta nel fatto che esse sono vere esclusivamente in virtù della loro struttura logica. Come detto, il senso di una proposizione elementare è lo stato di cose che essa raffigura. Evidentemente questa nozione di senso non può essere estesa alle proposizioni complesse: se Ψ è una proposizione complessa, non c'è uno stato di cose che è rappresentato da Ψ . Dire, quindi, che il valore di verità di Ψ (che è una proposizione complessa formata dalle proposizioni elementari p_1, \dots, p_n) è determinato esclusivamente dai valori di verità di p_1, \dots, p_n , equivale a dire che è completamente determinato dal sussistere o non sussistere degli stati di cose S_1, \dots, S_n , rappresentati, rispettivamente, da p_1, \dots, p_n ; sapendo quali tra questi stati di cose sussistono e quali no, si può stabilire immediatamente se Ψ è vera oppure è falsa. Wittgenstein allora propone di identificare il senso di Ψ con quelle

combinazioni del sussistere e non sussistere degli stati di cose S_1, \dots, S_n per le quali Ψ risulta vera. Scrive Wittgenstein:

«4.2 Il senso della proposizione è la sua concordanza, e non-concordanza, con le possibilità del sussistere e non-sussistere degli stati di cose.»⁵⁴

A questo punto della riflessione è lecito domandarsi *cos'è il significato di un'espressione linguistica*. Intuitivamente si potrebbe rispondere che il significato di un'espressione linguistica è ciò per cui essa sta; le parole sono come delle etichette, ossia indicano, designano, si riferiscono agli oggetti del mondo⁵⁵. Questa potrebbe essere una interpretazione intuitiva ed esaustiva della nozione di significato. Tuttavia, molteplici sono le obiezioni da poter rivolgere a tale interpretazione del significato: a esempio non tutte le parole denotano un oggetto (si pensi alle “entità fittizie”), gli aggettivi o parole che, anche se a livello grammaticale sono dei nomi, non denotano un oggetto; inoltre molte parti del discorso non sembrano riferirsi ad alcuna parte del mondo (molto, di, e, lì, purtroppo).

Senza entrare nel merito dei numerosi dibattiti sul tema e delle diverse teorie del significato che si sono venute via via contrapponendo, si può assumere un punto di vista fondamentalmente *referenzialista*, tenendo presenti, comunque, le varie obiezioni che sono state mosse a tale teoria. Ciò significa che le espressioni linguistiche hanno i significati che hanno perché stanno per degli ‘enti’; ciò che significano è ciò per cui stanno: le parole sono come delle etichette, dei simboli che rappresentano, designano, nominano, denotano o si riferiscono a degli oggetti. Nel tentativo di eludere

⁵⁴ Cit., Ivi, p.52.

⁵⁵ Teoria referenziale del significato linguistico.

alcune obiezioni è utile introdurre, altresì, la nozione di ‘*mondi possibili*’⁵⁶; essa consente di specificare ancor meglio questo approccio e ammettere, ad esempio, il riferimento a entità fittizie.

Precedentemente, si è illustrata la teoria del linguaggio proposta da Wittgenstein; si sono messe in evidenza alcune nozioni peculiari per comprendere quanto segue.

Si consideri il seguente enunciato:

(2) Il libro è sul tavolo.

Posto che il significato di un enunciato sia ciò che si conosce nel momento in cui lo si comprende, ci si chieda: cosa si sa quando lo si comprende? Comprendere un enunciato comporta sapere quali sono le situazioni possibili in cui è possibile utilizzare l’enunciato, sapere cioè in quali condizioni esso risulterebbe vero. Ciò che si conosce quando si comprende un enunciato, dunque il suo significato, sono le sue condizioni di verità, lo stato di cose che deve sussistere affinché quell’enunciato sia vero. Le condizioni di verità di un enunciato come (2) possono essere formulate come segue:

(V) “Il libro è sul tavolo” è vero se, e solo se, il libro è sul tavolo.

La precedente formulazione rimanda, inevitabilmente, a quello che che Diego Marconi ha chiamato *concetto nucleare della nozione di verità*. L’identificazione tra significato di un enunciato e le sue condizioni di verità appare molto plausibile se ci si focalizza su una particolare e importante funzione svolta dal linguaggio, ossia quella di veicolare le informazioni sul

⁵⁶ W. G. LEIBNIZ, *Monadologia*, tr. It. a cura di S. CARIATI, Bompiani, Milano - 2001.

mondo: il tipo di enunciati che svolgono tale funzione sono gli enunciati *dichiarativi*, ossia quegli enunciati che descrivono il mondo.

Come si vedrà successivamente, i due principali autori che sostengono l'identificazione tra significato e condizioni di verità, sono Wittgenstein, di cui si sono già esposte alcune delle sue tesi, e Tarski.

Nel riflettere intorno alla questione del significato, non si può esulare da una proprietà del linguaggio introdotta, come già accennato da Frege, ossia la *composizionalità del linguaggio*. Assumere tale proprietà sembra necessario per spiegare la caratteristica della produttività del linguaggio: essa consiste nel fatto che si possono formulare e comprendere, in linea di principio, infiniti enunciati grazie a un numero finito di parole e dei modi in cui esse possono combinarsi. Si considerino:

(3) Il libro è sul tavolo.

(4) Il libro è sotto al tavolo.

Questi enunciati hanno significato diverso solamente in virtù del fatto che le due espressioni dal diverso significato, “è sopra” ed “è sotto”, sono state sostituite l'una all'altra. Per mutare il significato di un enunciato basta sostituire un'espressione che compare in esso con un'altra. Si potrebbe, quindi, asserire che il significato dell'intero enunciato dipende da due cose: dal significato delle parole che lo compongono e dall'ordine in cui esse compaiono, ossia dal diverso ruolo svolto dalle parole nella struttura sintattica dell'enunciato.

Scriveva Frege:

«E le prestazioni della lingua sono veramente sorprendenti: esprimere un immenso numero di pensieri con poche sillabe, o addirittura trovare un modo di dare a un pensiero [...] una veste che permetta che un altro, a cui esso è del tutto nuovo, lo riconosca. Ciò

non sarebbe possibile se non potessimo distinguere nel pensiero delle parti alle quali corrispondono parti dell'enunciato, di modo che la costruzione dell'enunciato possa valere come immagine della costruzione del pensiero».⁵⁷

⁵⁷ Cit. FREGE W. G., *Le Connessioni di Pensieri. Ricerche Logiche*, in Id., *Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, Milano -1918.

1.3 Aspetti Formali della nozione di verità: la verità semantica.

Nel 1935, il logico e matematico polacco Alfred Tarski pubblica *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*; egli si propone di costruire una teoria della verità che soddisfi tre requisiti:

- a) colga il nucleo essenziale della concezione della corrispondenza, da lui identificato con l'idea che la verità di un enunciato dipende da come è fatto il mondo;
- b) sia scevra da quelli che egli considera i principali limiti della suddetta concezione (a esempio il fatto di applicarsi ai soli enunciati della forma soggetto-predicato, etc.);
- c) sia scientificamente rispettabile, soddisfi cioè i più alti standard di rigore, chiarezza concettuale e adeguatezza empirica.

Tarski elabora un metodo rigoroso per determinare sistematicamente, in modo *composizionale*, le condizioni di verità degli enunciati sulla base del riferimento delle espressioni semplici che li compongono.

(T1) x è un enunciato vero se e solo se p .

Questa formulazione, situata all'inizio del saggio di Tarski, significa che un dato enunciato x è vero se, e solo se, sussiste quanto descritto dall'enunciato stesso [il fatto]. In termini più precisi, si potrebbe dire che un enunciato x , che descrive un certo stato di cose, è vero se, e solo se, lo stato di cose rappresentato dall'enunciato sussiste. Quindi, l'enunciato "la neve è bianca" è vero se, e solo se, la neve è effettivamente bianca. Altresì, si potrebbe dire che, la concezione tarskiana tenta di 'sgonfiare' il dibattito sulla verità, dimostrando che essa è null'altro che una proprietà attribuibile al linguaggio.

Quindi:

1. per qualunque enunciato di un linguaggio L , un nome definito dell'enunciato, fa parte del linguaggio;
2. ogni espressione che ha origine sostituendo x e p in (T1) è un enunciato vero del *metalinguaggio* con il quale si parla del linguaggio L ;
3. nel linguaggio L , una formulazione che ha lo stesso significato di (T1), può essere formulata e accettata come un enunciato vero.

Nel costruire la sua argomentazione, Tarski elabora un certo linguaggio formale. Esso si compone di *variabili* (infinite), di *costanti*, del *segno di negazione* ($N=\neg$), del *segno di disgiunzione* ($A=\vee$), del *quantificatore universale* ($M=\forall$), e del *segno di "inclusione in"* (I).

Tarski si domanda quale sia il *criterio di adeguatezza materiale* di una definizione di verità, ossia il criterio in base al quale è possibile stabilire se il concetto che essa definisce possa contare come concetto di verità e non di qualche altra cosa. La sua risposta è che una definizione di verità è adeguata materialmente allorché da essa sono deducibili tutti gli enunciati della forma " s è vero in L se, e solo se, p ". Assumendo ciò egli elabora il cosiddetto criterio di adeguatezza materiale espresso dalla **convenzione V**⁵⁸: Sia L un linguaggio qualsiasi; affinché una definizione di "*vero in L* " sia adeguata occorre che, a partire da essa, siano deducibili, per via puramente logica, tutte le frasi che si ottengono dallo schema

«*L'ENUNCIATO x È VERO IN L SE E SOLO SE p* »

⁵⁸ Da sottolineare è il fatto che la *convenzione T* non è una definizione della nozione di verità: essa rappresenta un criterio che qualunque definizione di verità deve soddisfare.

sostituendo a x il nome dell'enunciato in questione di L , e a p l'enunciato stesso.

La definizione che Tarski propone per la verità è una definizione induttiva: alla luce di questo occorre presentare dapprima tutti gli enunciati che appartengono a un certo linguaggio L . Si prenda un linguaggio L_1 ; si definiscono, di seguito, l'insieme delle formule di L_1 :

1. Ogni formula atomica di L_1 è una formula di L . A esempio sono formule atomiche Px , Rxy (ossia una costante con una o più variabili).
2. Se α è una formula di L , allora $\neg\alpha$ è una formula di L .
3. Se α e β sono formule di L , allora $(\alpha\wedge\beta)$ è una formula di L .
4. Se α e β sono formule di L , allora $(\alpha\vee\beta)$ è una formula di L .
5. Se α e β sono formule di L , allora $(\alpha\rightarrow\beta)$ è una formula di L .
6. Se α e β sono formule di L , allora $(\alpha\leftrightarrow\beta)$ è una formula di L .
7. Se α è una formula di L e x una variabile, allora $\exists x\alpha$ è una formula di L .
8. Se α è una formula di L e x una variabile allora $\forall x\alpha$ è una formula di L .

La soluzione escogitata da Tarski per definire la verità comporta il ricorso alla nozione di verità di una formula rispetto a una possibile assegnazione di valori di verità; in termini tarskiani si utilizza la nozione di

soddisfacimento di una formula da parte di un'assegnazione di valori di verità alle variabili. Pertanto, relativamente alla nozione di soddisfacimento, occorre:

- definire la nozione di soddisfacimento per tutte le formule, enunciati compresi;
- considerare sempre assegnazioni di valori a tutte le infinite variabili del linguaggio.

La nozione di *soddisfacimento* è congegnata in modo tale che, se g è un'assegnazione di valori di verità ad α , una formula, il fatto che g soddisfi o meno α dipende esclusivamente dai valori che g assegna alle variabili con occorrenze libere in α . Ciò vale a dire: *se g e h sono assegnazioni di valori di verità tali che $g(v)=h(x)$ per ogni variabile v con occorrenze libere in α , allora g soddisfa α se e solo se h soddisfa α .*

Siano t un termine di L e g un'assegnazione di valori di verità è possibile asserire che t denota x , relativamente a g , se t è una costante individuale oppure t è una variabile v e $x=g|v$. Le clausole che definiscono induttivamente la nozione di soddisfacimento sono le seguenti:

1'. g soddisfa una formula della forma $\alpha\beta$, dove α è una costante predicativa unaria e β è un termine, se e solo se l'individuo denotato da β relativamente a g appartiene all'insieme denotato da α ; g soddisfa una formula della forma $\alpha\beta\gamma$, dove α è una costante predicativa binaria e β e γ sono termini, se e solo se tra l'individuo denotato da β , relativamente a g , e l'individuo denotato da γ , relativamente a g , sussiste la relazione denotata da α .

2'. g soddisfa una formula della forma $(\neg\alpha)$ se, e solo se, g non soddisfa α .

3'. g soddisfa una formula della forma $(\alpha\wedge\beta)$ se, e solo se, g soddisfa α e β .

4'. g soddisfa una formula della forma $(\alpha\vee\beta)$ se, e solo se, g soddisfa α , oppure g soddisfa β .

5'. g soddisfa una formula della forma $(\alpha\rightarrow\beta)$ se, e solo se, g non soddisfa α , oppure g soddisfa β .

6'. g soddisfa una formula della forma $(\alpha\leftrightarrow\beta)$ se, e solo se, g soddisfa α e β , oppure se g non soddisfa né α né β .

7'. g soddisfa una formula della forma $(\exists x_i\alpha)$ se, e solo se, α è soddisfatta da qualche assegnazione h tale che $h(x_i)=g(x_i)$ per ogni $j\neq i$.

8'. g soddisfa una formula della forma $(\forall x_i\alpha)$ se, e solo se, α è soddisfatta da tutte le assegnazioni h tali che $h(x_j)=g(x_j)$ per ogni $j\neq i$.

Alla luce delle clausole 1' - 8', sia α un enunciato di L ; si può asserire che α è vero in L se, e solo se, α è soddisfatto da tutte le assegnazioni possibili.

Ad ogni modo, il problema della definizione della verità ha un significato preciso e può essere risolto, in modo rigoroso, solo per quei linguaggi la cui struttura è stata esattamente e completamente determinata. Per gli altri linguaggi, in particolar modo per i linguaggi naturali, la soluzione non può che essere approssimativa.

Questa problematica inerente la definizione della verità fa riferimento alla distinzione che intercorre tra un linguaggio formale, utilizzato in logica, e qualsiasi linguaggio naturale; un linguaggio formale non è altro che un insieme di configurazioni di segni costruite in base a determinate regole e ripartite in varie categorie. Dato un linguaggio di questo tipo, specificare un modello per esso è un modo per interpretarlo, per conferire un significato alle sue espressioni. E poiché gli enunciati possono essere veri o falsi solo relativamente al significato che si attribuisce loro, in questa nuova prospettiva si parlerà di *verità o falsità degli enunciati relativamente a un modello [in un modello]*.

Si consideri un linguaggio L che differisca da L_I per le costanti individuali e predicative, ma le cui formule sono costruite allo stesso modo di quelle di L_I . Un modello per L è una coppia $M=(A,I)$ con A e I che soddisfano le seguenti condizioni:

- a) A è un insieme non vuoto (ossia un insieme che contiene almeno un elemento).
- b) I è una funzione tale che, per ogni costante non logica K di L , se K è una costante individuale, $I(K)$ è un elemento di A ; se K è una costante predicativa unaria di L , $I(K)$ è un sottoinsieme di A ; se K è una costante predicativa binaria di L , $I(K)$ è una relazione binaria fra elementi di A .

Pertanto, dati un linguaggio L e un modello $M=(A,I)$ per L , la nozione di verità relativamente a M (o, la verità in M) può essere definita come un metodo analogo a quello usato per definire la nozione assoluta di verità per i linguaggi con interpretazione fissa. La nozione di verità relativa è utile per almeno due ordini di motivazioni:

- nella matematica contemporanea, capita spesso che si faccia riferimento a un certo sistema di assiomi come modo per descrivere una gamma di strutture diverse.
- La nozione di verità relativa consente di esplicitare i concetti di conseguenza logica e verità logica:
 - ▶ l'enunciato α è vero logicamente se è vero in tutti i modelli;
 - ▶ un enunciato α è conseguenza logica degli enunciati $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ se α è inferibile da $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ e se, inoltre, l'inferibilità di α da $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ non dipende dal significato delle parole contenute in $\alpha_1, \dots, \alpha_n$. *Ossia α è conseguenza logica di $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ se la verità di $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ comporta la verità di α e se la comportasse anche se le parole non logiche che compaiono in $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ fossero interpretate attribuendo loro un significato diverso da quello che hanno.*⁵⁹

Ricapitolando:

(S) *Un enunciato vero è un enunciato il quale asserisce che lo stato di cose è così e così, e lo stato di cose è effettivamente così e così.*

(S) rappresenta la cosiddetta *definizione semantica* della verità; essa è detta semantica perché fa riferimento a ciò che l'enunciato dice.

Ciò che, a questo punto, occorre sottolineare concerne la necessità di individuare i *portatori di verità* nella concezione tarskiana. Come è facile evincere dall'analisi portata avanti sin ora, per Tarski solo gli enunciati possono essere i portatori di verità: le credenze e le proposizioni non

⁵⁹ Cfr., A. TARSKI, *The concept of Truth in the Formalized Languages of the Deductive Sciences*, in Id., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, John Corcoran, Indianapolis - 1983, pp. 152–278.

possono assolvere a questo ruolo in una teoria scientificamente rilevante. Esclusivamente gli enunciati sono entità individuabili in base alla loro forma. Entità di questo tipo non sono di per sé né vere né false, ma lo sono solo perché a esse è associato un significato. Pertanto ciò che si può definire è ciò in cui consiste essere un enunciato vero di un determinato linguaggio; si potranno definire molteplici predicati della forma “*vero in L*”, ciascuno dei quali si ottiene sostituendo a *L* uno specifico linguaggio: questo predicato è detto *predicato di verità di L* (o per *L*)⁶⁰.

Un aspetto dell’universalità della nozione ordinaria di verità è che il predicato “è vero” si può applicare anche a enunciati che lo contengono. A esempio «l’enunciato “Roma è in Italia” è vero»: ciò dipende dal fatto che l’italiano, come le altre lingue naturali, è una lingua semanticamente chiusa, ossia contiene i propri predicati semantici. Essa contiene predicati come “è vero”, “si riferisce a”, “significa”, i quali possono essere applicati alle sue stesse espressioni. Secondo Tarski, tale caratteristica condanna all’incoerenza qualsiasi tentativo di analizzare la *nozione ordinaria di verità*: essa, proprio in virtù della chiusura semantica delle lingue naturali, è incoerente. Per esempio:

1) L’enunciato “1” non è vero.

In base alla proprietà della trasparenza della verità, è lecito inferire:

2) L’enunciato “L’enunciato ‘1’ non è vero” è vero se e solo se l’enunciato ‘1’ non è vero.

Da (2) si può quindi inferire:

⁶⁰ Cfr., A. TARSKI, *The Semantic Concept of Truth and The Foundation of Semantic*, «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. 4 - n.3 (1944), pp. 341-376: p.370.

3) L'enunciato '1' è vero se e solo se l'enunciato '1' non è vero.

Ciò significa che, nel caso in cui l'enunciato '1' fosse vero, al contempo non lo sarebbe, e nel caso in cui non fosse vero, invece, lo sarebbe. Argomenti come questi, ossia argomenti che iniziano da premesse che sembrano ineccepibili e conducono a conclusioni inaccettabili sono detti paradossi. In questo caso, si è dinnanzi a quello che è chiamato *paradosso del mentitore*⁶¹.

Da tale paradosso, Tarski deduce che gli unici linguaggi per i quali si può definire coerentemente un predicato di verità sono quelli *semanticamente aperti*: ossia non contengono il proprio predicato di verità. In tali definizioni saranno coinvolti, pertanto, due tipi di linguaggio: il *linguaggio oggetto* e il *metalinguaggio*. Il primo è il linguaggio in cui è formulato l'enunciato di cui si vuol mettere in luce la verità, mentre il secondo è l'enunciato con il quale si parla (si ricordi, a tal proposito, la convenzione T esposta precedentemente). Di seguito si propone un esempio per evidenziare la differenza che intercorre tra linguaggio e metalinguaggio:

L'enunciato "*the sky is blue*" è vero in inglese se e solo se il cielo è blu.

In questo caso, il linguaggio oggetto è l'inglese, mentre il metalinguaggio è l'italiano. Come detto, i linguaggi per cui si può definire coerentemente la verità sono i linguaggi formali, in quanto costruiti artificialmente in modo tale che il significato di ogni loro espressione sia determinato esclusivamente dalla loro propria forma. Ricorrendo a linguaggi di tale

⁶¹ La sua prima formulazione è attribuita, non con certezza, a *Epimenide* (VI sec. a.C.), nato a Creta.

ordine, si evita di formulare enunciati che possano generare il paradosso del mentitore.

Le obiezioni mosse verso la concezione semantica della verità di Tarski concernono l'*inadeguatezza estensionale* e la *non proiettabilità*. Per ciò che concerne l'inadeguatezza estensionale, le formule tarskiane hanno una forma limitata di adeguatezza estensionale: la definizione di "vero in L " è una definizione estensionalmente adeguata di "vero" limitatamente alla sua applicazione agli enunciati di L_1 . Molti filosofi, a partire da Black⁶², hanno osservato che una definizione tarskiana di un singolo predicato di verità, come "vero in L " non è proiettabile sulle definizioni degli altri predicati della stessa forma ed è, dunque, da rigettare.

Le caratterizzazioni tarskiane di soddisfacimento e denotazione hanno un carattere enumerativo: esse non spiegano in cosa consista, in generale, il soddisfacimento di una formula o la denotazione di un oggetto da parte di un termine, ma si limitano a elencare, per ciascuna formula atomica di un determinato linguaggio, le condizioni alla luce delle quali essa risulta soddisfatta e, per ciascun termine, l'oggetto che di fatto essa denota. Pertanto, per Putnam, la definizione semantica di verità elaborata da Alfred Tarski non è generale, bensì contingente (per l'appunto, non proiettabile).

⁶² M. BLACK, *Language and Philosophy: Studies in Method*, Cornell University Press, New York - 1949.

1.4 Corrispondentismo, Deflazionismo e Minimalismo.

Alla luce dei risultati raggiunti, è ora utile cercare di compendiare le diverse posizioni filosofiche, alternatesi nei secoli, in famiglie di teorie, ponendo l'accento su quelle che appaiono più convincenti.

1.4.1 La teoria della Corrispondenza.

Riflettendo sulla verità, difficilmente non si è pronti ad accettare il più intuitivo concetto di verità, ossia:

(I) è vero che p se, e solo se, p .

Tale espressione viene chiamata da Diego Marconi *caratteristica nucleare del concetto di verità*. Evidentemente (I) non è una definizione di verità. Essa risulta essere, esclusivamente, una constatazione rispetto alla relazione che intercorre tra il linguaggio e il mondo. Ciò vuol dire che una espressione linguistica utilizzata per descrivere il mondo, ad esempio la proposizione p , è vera se, e solo se, ciò che p *descrive* si presenta nel mondo. Il linea di principio la verità non è definibile in quanto essa, come intuito già da Platone, altro non è che una relazione la quale si instaura tra linguaggio e mondo, tra linguaggio e realtà. Pertanto, ciò che si può delineare della verità sono le condizioni entro le quali è possibile rilevare la presenza di tale relazione logico-semantica. Utilizzare questa impostazione teorica e metodologica rispetto la nozione di verità fa sì che ci si riferisca, fondamentalmente, alla *teoria della corrispondenza*:

(C1) x (un enunciato) è vero $\stackrel{\text{def}63}{\iff}$ c 'è un oggetto cui x corrisponde.

⁶³ Simbolo, usuale in ambito matematico, che sta ad indicare la “definizione” di un concetto.

Se si ammette una definizione della corrispondenza come in (C1) allora si può affermare anche:

(CORR1) x (un enunciato) corrisponde a y (un oggetto).

La concezione corrispondentista della verità è molto antica, inoltre è la prospettiva che ha riscosso maggior condivisione. Nella *Metafisica*, Aristotele presenta la verità e la falsità nel seguente modo:

(Ar.1) «We first define what truth and falsity are. To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true»⁶⁴.

L'accettazione della concezione aristotelica riguarda la parola chiave "è": essa può essere usata in due sensi, ossia nel senso di "esistere" o nel senso di "è il caso di".

Cercando di formalizzare la posizione aristotelica, si può proporre quanto segue:

[schema A] È vero che S è [non è] P se, e solo se, S è [non è] P.

Aristotele scrive anche:

(Ar.2) «Falsity and truth have to do with combination and separation»⁶⁵.

⁶⁴ Cit. ARISTOTELE, *Metaphysics*, tr. it. a cura di J. L. ACKRILL, Clarendon Press, Oxford - 1923, T7, 101^b, 26-27.

⁶⁵ Cit. ARISTOTELE, *De Interpretatione*, tr. It. a cura di J. L. ACKRILL, Clarendon Press, Oxford - 1963, 1: 16, 12-13.

(Ar.3) «The true and the false depend as far as things are concerned, upon their being combined or separate; so that somebody who takes what is separate to be separate, has a true thought; while somebody who is in disagreement with things has a false thought»⁶⁶.

Di seguito alla precedenti citazioni, è possibile formalizzare maggiormente la concezione aristotelica della verità (e falsità) :

(Ar.-verità) $\forall x$ (x è una predicazione/credenza vera \leftrightarrow l'oggetto e la proprietà le quali sono combinate [separate] in accordo a x sono combinate [separate]).

$\forall x$ (x è un a predicazione/credenza falsa \leftrightarrow l'oggetto e la proprietà le quali sono combinate [separate] in accordo a x non sono combinate [separate]).

Donald Davidson⁶⁷ ritiene che Aristotele non è da considerare un vero e proprio sostenitore della corrispondenza, in quanto la sua definizione non fa riferimento a nulla che abbia a che fare con i fatti o gli stati di cose. Per Davidson, il riferimento a fatti/stati di cose è una condizione necessaria per elaborare una teoria della corrispondenza efficace.⁶⁸

Un ruolo chiave nella storia della corrispondenza, come si può dedurre dalla precedente trattazione del pensiero di Martin Heidegger, lo ha avuto Tommaso d'Acquino, che ha definito la verità in termini di *adaequatio*,

⁶⁶ Cit. ARISTOTELE, *Metaphysics*, tr. It. a cura di J. L. ACKRILL, Clarendon Press, Oxford - 1923, 10: 1051^b, 1-5.

⁶⁷ Donald Davidson, 1917 - 2003.

⁶⁸ D. DAVIDSON, *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna - 1994.

commensuratio, concordia, conformiata, o convenientia rispetto a un oggetto: «*Adaequatio rei et intellectus*».

«The truth of the intellect is the agreement between intellect and thing; insofar as the intellect says of that which is that it is of that which is not that it is not»⁶⁹.

Sia Hegel, prima, che Heidegger, dopo, hanno continuato a utilizzare la relazione predicativa proposta da Tommaso d'Acquino nella loro caratterizzazione della verità. Lo stesso Kant⁷⁰ ricorre alla posizione dell'aquinate in merito alla verità.

Nella *Dissertazione Inaugurale*⁷¹ scrive che *la verità è un giudizio che consiste nell'accordo del suo predicato relativamente al soggetto dato*⁷².

Nella prima *Critica* continua asserendo che *la verità consiste nell'accordo di un giudizio con il suo oggetto; un giudizio è falso se esso non è in accordo con l'oggetto di cui tratta, sempre se esso contiene qualcosa la quale può sussistere per un altro oggetto*.⁷³

Cercando di formalizzare quanto asserito, si può proporre quanto segue:

(Ogg.C) $\forall x(x \text{ è una predicazione mentale/verbale vera} \leftrightarrow \text{ciò che è predicato in } x \text{ è adeguato all'oggetto di cui si predica}).$

⁶⁹ Cit. TOMMASO D'ACQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Marietti, Torino - 1934, I, c.59.

⁷⁰ Immanuel Kant, 1724 - 1804.

⁷¹ I. KANT, *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*, a cura di W. J. ECKOFF, Kessinger Publishing, 2010.

⁷² I. KANT., *Dissertazioni Latine*, a cura di I. AGOSTINI Bompiani, Milano - 2014.

⁷³ I. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, tr. It. a cura di G. GENTILE e G. L. RADICE, *Critica della Ragion Pura*, Laterza, Roma - Bari, 2015.

Torna utile, a questo punto, ricordare Bernard Bolzano⁷⁴ il quale, nel 1837⁷⁵, scriveva che una proposizione è vera se, e solo se, essa ascrive al suo oggetto qualcosa che sussiste per esso.

È possibile proporre una schematizzazione della concezione della verità di Bolzano:

(B-verità) $\forall x$ [x è una proposizione vera \leftrightarrow
 $\exists y$ (y ricade nel soggetto x) \wedge
 $\forall y$ (y ricade nel soggetto x \rightarrow
 $\exists z$ (z ricade nel predicato di x \wedge y ha z)].
 Una proposizione è falsa se non è vera.⁷⁶

Il limite principale delle teorie della corrispondenza riportate sin ora, sottolineato per la prima volta da Tarski, è quello che Künne⁷⁷ ha chiamato *Problema di Procuste*. Tarski asserisce che la spiegazione aristotelica non è abbastanza generale; essa si riferisce solo agli enunciati che dicono rispetto a qualcosa che essa ‘è’ o ‘non è’; in molti casi è molto difficile fare ciò senza intaccare il senso dell’enunciato o lo ‘spirito’ del linguaggio.

Il problema di Procuste mette in evidenza che le spiegazioni della nozione di verità sù citate, sono ritagliate sulle proposizioni della forma soggetto-predicato non potendosi applicare, se non in modo estremamente forzato, alle molteplici proposizioni che hanno forme diverse (a esempio: “Carlo ama Maria”, “Qualche gatto è pigro”, etc.). Esso mette in luce che (CI) è

⁷⁴ Bernard Bolzano, 1781 -1848.

⁷⁵ B. BOLZANO, *Del Metodo Matematico*, Bollati Boringhieri, Torino - 2004.

⁷⁶ Evidentemente vi sono proposizioni che possono essere né vere, né false.

⁷⁷ Cfr. Künne W., *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford - 2003.

estensionalmente inadeguata; (C1) fornisce condizioni al più sufficienti, ma non necessarie per dire vera una proposizione.

Solitamente si asserisce che un fatto è vero, ossia che un possibile stato di cose sussiste. In tal caso, parlare di stato di cose equivale a parlare di un nesso di oggetti, quindi di una possibile combinazione di elementi della realtà, non di un oggetto singolo. Ad esempio, asserendo

(4) “è vero il fatto che oggi non piove”,

Cioè si asserisce che è vera la negazione di un possibile stato di cose. Quindi si potrebbe definire la relazione di corrispondenza nel seguente modo.

(CORR2) la proposizione che p (se è vera) corrisponde al fatto che p .

Ciò implica che

(C2) x (una proposizione) è vera $\stackrel{\text{def}}{=} c$ è un fatto cui x corrisponde.

Intorno al 1910, Moore⁷⁸ e Russell iniziano a parlare di corrispondenza ai fatti; una più accurata formulazione sarà quella presentata da Wittgenstein nel *Tractatus*:

[p è vera se, e solo se, p corrisponde ai fatti].

Nelle lezioni del 1910-11, tenute a Cambridge, Moore presenta la sua concezione della verità, nota anche come *massimalismo*. Egli è stato un

⁷⁸ George Edward Moore, 1873 - 1958.

precursore della *convenzione T* (criterio di adeguazione materiale di Tarski).
 “La credenza che p ” specifica che cosa può essere preso come vero: “ la credenza che p è vera se e solo se p ”.

Il cuore della concezione della verità di Moore quale corrispondenza ai fatti è:

(M-fatt.C) $\forall x [x \text{ è una credenza vera} \rightarrow$
 $\exists y (y \text{ è un fatto} \wedge x \text{ corrisponde a } y)]$.

Il fatto a cui corrisponde una determinata proposizione, se essa è vera, è quello cui ci si riferisce con l’espressione “il fatto che p ”, in cui “ p ” è l’enunciato che esprime la proposizione in questione. La corrispondenza è, secondo Moore, una relazione 1:1 fra proposizioni e fatti: non solo per ogni proposizione vera c’è un fatto a cui essa corrisponde ma, in primo luogo, tale fatto è unico e, in secondo luogo, a proposizioni diverse corrispondono fatti diversi.

Alle insoddisfazioni derivanti dalla concezione della verità di Moore si risponde con il cosiddetto *atomismo logico*.

Il nocciolo della concezione russelliana della verità come corrispondenza basata sui fatti è:

(R-fatt.C) $\forall x [x \text{ è un enunciato atomico vero e} \rightarrow$
 $\exists y (y \text{ è un fatto} \wedge x \text{ corrisponde a } y)]$.

I portatori di verità su cui si concentra Wittgenstein sono le proposizioni. Occorre tener a mente la nozione di funzione di verità, cui Wittgenstein fa ricorso per spiegare le proposizioni complesse. Le proposizioni complesse sono funzioni di verità delle proposizioni elementari che le costituiscono,

nel senso che il valore di verità delle prime è determinato dalla combinazione valore di verità delle proposizioni elementari che li compongono.

Il significato di una proposizione elementare deve essere identificato con le sue condizioni di verità. Una proposizione elementare raffigura uno stato di cose ed è vero se, e solamente se, quello stato di cose sussiste. Pertanto, comprendere quella proposizione consiste, in primo luogo, nel sapere come sarebbe fatto il mondo se essa fosse vera: questa è l'idea di base della semantica vero-condizionale.

In questo modo Wittgenstein riesce a fare fronte ad alcuni dei problemi suscitati da Moore: che cosa sono i fatti e perché un certo portatore di verità corrisponde a un certo fatto piuttosto che a un altro.

Per formalizzare una definizione di verità come corrispondenza, potremmo ricorrere a una definizione induttiva, di tipo ricorsivo:

(C3) x (una proposizione) è vera \equiv

- a) x è una proposizione che raffigura uno stato di cose che sussiste, ossia un fatto;
- b) x è la negazione di una proposizione e la proposizione non è vera;
- c) x è la congiunzione di due proposizioni ed entrambe sono vere;
- d) x è la disgiunzione di due proposizioni e non sono entrambe false;
- e) x è il condizionale di due proposizioni e il conseguente non è falso se l'antecedente è vero;
- f) x è il bicondizionale di due proposizioni e sono entrambe vere oppure entrambe false.

Si prendano due enunciati Φ e Ψ :

Φ = una proposizione che rappresenta uno stato di cose che sussiste, quindi un fatto.

Ψ = una proposizione che rappresenta uno stato di cose che non sussiste.

A rigor di logica, la verità è una proprietà attribuibile al linguaggio non allo stato di cose in sé. Uno stato di cose o sussiste o non sussiste! La sussistenza o meno non rende suscettibile lo stato di cose in sé di verità/falsità. Ciò che è suscettibile di verità/falsità rispetto alla sussistenza o meno dello stato di cose è la proposizione che raffigura lo stato di cose.

1.4.2 Deflazionismo e minimalismo.

La teoria deflazionistica prende avvio con un'osservazione ben precisa: non vi è differenza nell'asserire “*p*” o “*è vero che p*”. L'idea del deflazionismo è che gli infiniti esempi degli schemi di equivalenza V/V_1 , i quali manifestano la proprietà della trasparenza della verità, siano definitivi della nozione di verità e, in virtù di ciò, esauriscano la teoria della verità.⁷⁹ Si può dire, allora:

- a. Gli esempi degli schemi di equivalenza costituiscono verità concettuali (l'accettazione di essi è costitutiva del possesso della nozione di verità).
- b. Quando occorre spiegare perché una determinata proposizione o enunciato siano veri, non si può fare molto di più dell'asserire l'enunciato o le proposizioni in questione.

I sostenitori della *concezione minimalista* della verità di Paul Horwich⁸⁰ sostengono che tale punto di vista rappresenta un'analisi conclusiva delle questioni inerenti la nozione di verità. *MT* è un insieme infinito, comprendente le proposizioni espresse dai bicondizionali; vi fanno parte proposizioni quali “the snow is white if, and only if, the snow is white”, “La proposizione che ‘lion is roar’ è vera se, e solo se, il leone ruggisce”, etc. Tali proposizioni si ottengono con le possibili sostituzioni dello *schema di denominalizzazione*:

(DEN) LA PROPOSIZIONE CHE P È VERA SSE P.

⁷⁹ Cfr., S. CAPUTO, *Verità*, Editori Laterza, Roma - Bari, 2015, pp.81 - 123,.

⁸⁰ Paul Horwich, (n.) 1947.

Bisogna porre l'attenzione sul fatto che Horwich chiama “(DEN)” lo *schema di equivalenza*. Si prenda:

- se (a) è la proposizione che il sangue è rosso allora il sangue è rosso, e se (a) è la proposizione che il carbone è nero allora il carbone è nero, e se (a) è la proposizione che la neve è bianca allora la neve è bianca, e [...].

Horwich, per spiegare ciò, introduce il principio di *auto-implicazione* (*self-implication*):

(T1) per qualsiasi proposizione x , se x è della forma “se p allora p ”, allora x è vera.

Per dimostrare (T1), viene elaborato il seguente argomento

1	(1) a è vera	(A)
2	(2) $a =$ la proposizione che S	(A)
1,2	(3) la proposizione che S è vera	1,2 (=elim.)
1,2	(4) la proposizione che S è vera \rightarrow S	(Min)
1,2	(5) S	3,4(MPP)

(Min) è una regola di derivazione introdotta da Horwich; essa significa *minimalismo*:

(Min) Puoi introdurre in una prova, a qualunque stadio, un enunciato che esprime un assioma di MT, e non rimane alcuna assunzione.

1.5 Il ruolo della nozione di verità nella riflessione di Karl Popper.

Karl Raimund Popper è uno dei più noti e attivi pensatori del Novecento. La sua riflessione si presenta ampia e poliedrica: spazia da tematiche filosofiche ‘classiche’, a problematiche riguardanti aspetti della filosofia della scienza, ma anche problematiche etiche o politico-sociali.

Tra le prime opere, un posto di grande rilievo è occupato da *Logik der Forschung*: tradotta, in inglese, come *Logic of Scientific Discovery*, il titolo è stato utilizzato anche per l’edizione italiana, *Logica della Scoperta Scientifica*. Occorre precisare, tuttavia, che questa traduzione del titolo non è del tutto soddisfacente in quanto il lemma “Forschung” può essere tradotto, più felicemente, come “ricerca”.

In quest’opera Popper presenta la sua *metodologia falsificazionista*; punto di partenza della teoria popperiana è che la realtà è sempre in grado di falsificare le nostre teorie che appaiono approvate oltre ogni dubbio. La realtà è in grado di smentire qualunque teoria scientifica, anche quella che si mostra consolidata da un’enorme mole di esperimenti. Si veda, a esempio, l’astronomia tolemaica (essa aveva ottenuto molte conferme nel corso dei secoli), o la meccanica newtoniana.

Si può dire che il successo di una teoria scientifica è dato dalla *capacità esplicativa* e dalla *capacità predittiva*. Invece, la possibilità di falsificabilità è data dal *criterio di demarcazione* (si precisa che all’interno della dimensione del senso, non tra senso e non senso come invece dicevano i neopositivisti).

Il *fallibilismo* rappresenta un’asimmetria tra il verificare una teoria e il falsificare una teoria.

Al fine di esplicitare queste prime asserzioni, si può iniziare dalla constatazione che una legge scientifica è un enunciato di tipo universale. Ne è un esempio la legge di Galileo Galilei rispetto alla caduta dei gravi: un

corpo che cade liberamente, in assenza di aria, percorre uno spazio pari ad una funzione del tempo: $s = 1/2gt^2$. È una legge universale [tutti]: concerne un **dominio infinito** di oggetti. Ciò significa che questa legge non potrà, mai, essere verificata in modo conclusivo. Per poter dire che è vera, infatti, bisognerebbe poter verificare tutti i possibili casi. Pertanto, la direzione induttiva non può condurre alla verifica di una legge scientifica, ma la direzione induttiva può falsificare la nostra legge universale: infatti, per falsificarla basta un solo caso!

Il fondamento logico del falsificazionismo si trova in uno schema logico ben noto già agli stoici, prima, e agli scolastici, poi: questo è il *Modus Tollendo Tollens*. È necessario precisare, però, che questo schema può essere introdotto e giustificato ricorrendo alla regola di derivazione della *Reductio ad Absurdum (RAA)*.

(1)	$P \longrightarrow Q$	(A)
(2)	$\neg Q$	(A)
1,2 (3)	$\neg P$	1.2 (MTT)

Il funzionamento di una teoria è, secondo Popper, il seguente:

- Vi sono delle *condizioni iniziali*, dalle quali, in congiunzione con i principi della teoria, è possibile dedurre logicamente
- una *conclusione* che rappresenta una previsione di come andranno le cose, basata sui principi della teoria.

Se un qualunque enunciato implica logicamente un altro enunciato, e quest'ultimo è falso, si è autorizzati a concludere che anche il primo è falso⁸¹.

A questo punto è spontaneo domandarsi se davvero gli scienziati procedono in questo modo.

Per trovare una risposta a tale interrogativo bisogna considerare due nozioni già introdotte: il '*potere esplicativo*' (o capacità esplicativa) e il '*potere predittivo*' (o capacità predittiva) di una teoria, i quali rappresentano le *virtù epistemiche* della stessa.

Nella *Logica* del '34 Popper introduce la nozione di *falsità*, cercando di tenersi il più lontano possibile da quella di verità. Successivamente parlerà di *verisimilitudine* o approssimazione alla verità. Infatti, a quel tempo, la nozione di verità non ha una buona fama, neanche tra i neopositivisti: essa è considerata semplicemente intrattabile!⁸²

Ad influenzare positivamente Popper e i neopositivisti è il logico e matematico polacco Alfred Tarski (come precedentemente illustrato): infatti, nel 1935, egli pubblicò il famoso saggio *Der Wahrheitsbegriff in den Formalisierten Sprachen*, con il quale pone in essere una vera e propria *riabilitazione filosofica* del concetto di verità. Il nucleo intuitivo della teoria di Tarski risale al *libro Γ* (quarto) della *Metafisica* di Aristotele, libro che tratta dell'*Ente in quanto ente* (essere) nei suoi molteplici significati, oltre ad occuparsi del principio di non contraddizione. Pertanto, tutte le versioni della teoria della corrispondenza rappresentano delle riformulazioni della teoria aristotelica.

⁸¹ Si veda la matrice di un condizionale: un condizionale è falso se, e solo se, l'antecedente è vero e il conseguente è falso; in tutti gli altri possibili casi è vero (antecedente e conseguente veri, antecedente e conseguente falsi, o antecedente falso e conseguente vero).

⁸² Cfr. *Paradosso del mentitore* - Epidemide, VI sec. a.C..

Il punto centrale è che, come introdotto nei paragrafi precedenti, una definizione del predicato “è vero” per gli enunciati di un certo linguaggio è adeguata se da essa si possono dedurre tutti gli enunciati che seguono dallo schema *decitazionale*⁸³: ossia una definizione della verità è soddisfacente se soddisfa il cosiddetto *criterio di adeguazione materiale*.

È bene precisare che i bicondizionali tarskiani non sono definizioni di verità: non a caso, una buona definizione della nozione di verità deve permettere di dedurre tutti i bicondizionali tarskiani. Una possibile definizione di verità non è una buona definizione se ciò non accade!

Lo schema logico dei bicondizionali tarskiani rappresenta quello che Marconi ha chiamato *caratteristica nucleare del concetto di verità*.

Martin Heidegger, in *Essere e Tempo*, rifiuta il bicondizionale tarskiano; contrariamente al filosofo tedesco, Karl Popper ritiene che le questioni che è possibile chiarire mediante il ricorso alla teoria di Tarski sono tre:

- 1) In primo luogo consente di chiarire la differenza che intercorre tra la proprietà di “*essere vero*” e la proprietà di “*essere creduto vero*”. Infatti, secondo il realismo aletico di matrice popperiana, è proprio in mancanza di tale distinzione che le teorie relativistiche hanno successo. Per Popper, così come per Tarski, la verità non è relativa alle culture o alle epoche storiche!
- 2) In secondo luogo, la teoria semantica della verità proposta da Tarski consente di formalizzare la nozione di verità relativamente ad un linguaggio oggetto.
- 3) Inoltre, la formalizzazione tarskiana può essere applicata alle teorie scientifiche: ciò consente di misurare, a livello teorico, il grado di verosimiglianza, ossia di distanza dalla verità della teoria.

⁸³ Si ricordi che le virgolette sono uno strumento per costruire un nome di un’espressione linguistica!

Ci sono alcuni aspetti della teoria di Popper da sottolineare. In primo luogo le teorie sono generalmente assoggettate a processi di controllo; ciò significa che tanto più una teoria ha resistito ai tentativi di falsificarla, tanto più è corroborata.

Secondo il filosofo viennese, un genio maligno avrebbe potuto organizzare in modo tale che, con teorie che resistono ai controlli, ci si allontani e non ci si avvicini alla verità. Tuttavia un procedimento di tal genere sfocia, inevitabilmente, nel *dubbio scettico*.⁸⁴⁸⁵

Per un relativista epistemico non esistono *metacriteri* con cui giudicare un criterio della giustificazione rispetto ad altri criteri passati. A questo punto della trattazione sorgono, spontaneamente, talune domande.

Quale è il rapporto tra giustificazione e verità di una credenza/teoria scientifica? Giustificazione o giustificatezza?

Può la nozione di verisimilitudine essere necessitata dalla questione della giustificazione di una credenza/teoria scientifica?

Fra le tre principali teorie della verità elaborate dalla tradizione filosofica (la teoria corrispondentista, la teoria coerentista e la teoria pragmatista) per Popper l'unica teoria sostenibile è, evidentemente, la teoria della verità quale corrispondenza. Scrive Popper:

«La teoria della verità come corrispondenza è una teoria realistica; cioè a dire, fa la distinzione, che è una destinazione realistica, fra una teoria e fatti che la teoria descrive; e fa sì che sia possibile dire che una teoria sia vera o falsa, o che essa corrisponde ai fatti, correlando la teoria ai fatti. Ci permette di parlare di una realtà diversa dalla teoria. Questa è la cosa principale; è il punto fondamentale per il realista. Il realista vuole avere sia una teoria sia la realtà o i fatti che sono

⁸⁴ CARTESIO, *Discorso sul Metodo*, tr. It. a cura di R. CAMPI, Feltrinelli, Milano - 2014.

⁸⁵ CARTESIO, *Meditazioni Metafisiche*, tr. It. a cura di U. ULIVI, Bompiani, Milano - 2001.

diversi dalla teoria intorno a questi fatti, e che gli può in un modo o in un altro confrontare con i fatti, per trovare se corrisponde o meno ad essi»⁸⁶.

Tornando alle teorie scientifiche, nonostante lo scopo della scienza sia la verità e benché le teorie scientifiche possano essere vere, queste ultime non possono essere dimostrate vere. Le teorie, per Popper, sono e restano ipotesi, mai verificabili; bensì sono falsificabili. Fra verificabilità e falsificabilità vi è una fondamentale asimmetria che consiste nel fatto che un insieme finito di asserti di base, se veri, può falsificare una legge universale; mentre, non potrebbe mai verificare una legge universale. Tutto ciò equivale ad asserire che esiste una condizione sotto la quale esso potrebbe falsificare una legge generale, ma nessuna condizione sotto la quale potrebbe verificare una legge generale. Come detto più volte, le teorie scientifiche non possono essere verificate ma possono essere falsificate; esse sono per ragioni logiche unilateralmente o parzialmente decidibili. Questo porta Popper a proporre la falsificabilità empirica come criterio di demarcazione che permette di distinguere le teorie della scienza empirica dalle teorie non empiriche. Dice Popper:

«Una teoria si dice “empirica” o “falsificabile” quando divide in modo non ambiguo la classe di tutte le possibili asserzioni-base in due sotto-classi. Primo, la classe di tutte quelle asserzioni base con la quale è in contraddizione: chiamiamo questa classe la classe dei falsificatori potenziali della teoria; secondo, la classe delle asserzioni base che essa non contraddice. Più brevemente, questa definizione può essere formulata come segue: una teoria falsificabile se la classe dei suoi falsificatori potenziali non è vuota. Si può aggiungere che una teoria fa asserzioni soltanto intorno ai suoi falsificatori potenziali»⁸⁷.

⁸⁶ Cit., K. R. POPPER, *Congetture e Confutazioni*, Il Mulino, Bologna - 1972, p.67.

⁸⁷ Cit., Ivi, p. 76.

Bisogna tener sempre presente che la falsificabilità, in Popper, rappresenta pur sempre un criterio di demarcazione.

La teoria della conoscenza di Popper va incontro a problematiche nuove per il tempo. Il primo problema si pone a partire dalla tesi della pluralità delle forme della conoscenza umana. Tale tesi è connessa al modo in cui Popper intende il criterio di falsificabilità. Il campo della conoscenza teorica non è costituito da un'unica forma di conoscenza, cioè quella scientifica, bensì da una pluralità di sistemi teorici i quali possono essere distinti, in base al criterio di falsificabilità, in due insiemi: quello delle teorie empirico-scientifiche (che sono falsificabili) e quello delle teorie non scientifiche (non falsificabili).

Il secondo problema che la teoria della conoscenza di Popper si trova ad affrontare non concerne l'intero campo della conoscenza, ma il solo campo della conoscenza scientifica e si pone in presenza di teorie scientifiche rivali. Date due o più teorie in competizione e dato che occorre considerare tutte le leggi o le teorie come ipotetiche o congetturali, si presenta il problema che porta a domandarsi se vi sono argomenti puramente razionali, inclusi gli argomenti empirici, atti a preferire alcune congetture rispetto ad altre. Per Popper porsi questa questione equivale a interrogarsi relativamente alla crescita della conoscenza scientifica: parlare dell'accrescersi della conoscenza non significa far riferimento all'accumularsi delle osservazioni, ma al ripetuto rovesciamento delle teorie scientifiche e alla loro sostituzione con altre migliori, o più soddisfacenti⁸⁸.

La razionalità non ha nulla a che fare col tentativo, impossibile, di giustificare le teorie, di stabilirne la certezza o la probabilità; tuttavia, una volta acquisita la consapevolezza della fallibilità della conoscenza, col

⁸⁸ Cfr., Ivi, pp. 28-32.

tentativo di trovarne i punti deboli, la discussione critica delle teorie è, appunto, lo strumento che consente di mettere in evidenza gli errori. La discussione critica non parte mai dal nulla, ma prende le mosse da un insieme di presupposizioni, da una “*conoscenza di sfondo*” che viene assunta come non problematica. La discussione critica non è mai conclusiva e le sue argomentazioni sono congetturali. Ma proprio perché la discussione critica non ha un termine ultimo al quale arrestarsi, essa può avere un esito a condizione che ad un certo punto si prenda una decisione: si deve decidere se le argomentazioni critiche sono, o meno, sufficientemente valide per accettare o respingere una teoria in esame. Le decisioni fanno parte del metodo critico. Esse sono sempre provvisorie, mai definitive, sempre soggette a critica, coerentemente con il principio fondamentale del razionalismo critico, il quale afferma che nulla è esente da critica. Per discutere criticamente una teoria è necessario esaminare le sue molteplici conseguenze logiche. Ma tali conseguenze non possono essere colte intuitivamente: è necessario sviluppare la teoria sotto forma di sistema deduttivo assiomatizzato, che ne dispieghi tutte le implicazioni. A tal fine, giunge in aiuto la logica formale, la quale consente, come Popper afferma più volte, di scoprire le conseguenze meno evidenti della teoria, per criticarle e per criticare le loro premesse. Un sistema assiomatizzato è un sistema che consente di mettere razionalmente e criticamente in discussione le sue asserzioni, sviluppandone sistematicamente le conseguenze.

Pertanto Popper non ritiene che una teoria scientifica è certa, ma neanche probabile. Egli elabora una definizione di “*approssimazione alla verità*” o “*verosomiglianza*” avvalendosi delle nozioni tarskiane di verità e contenuto logico di un asserto. È opportuno considerare il contenuto di un'asserzione a , cioè la classe di tutte le conseguenze logiche di a . Se a è vero, la suddetta classe può consistere soltanto di asserti veri perché la verità è sempre

trasmessa da una premessa a tutte le sue conclusioni. Ma se l'asserzione è falsa, il suo contenuto consisterà di conclusioni sia vere che false. Dunque, tanto che l'asserzione sia vera, quanto che sia falsa, vi può essere più verità o meno verità in quel che asserisce a seconda che il suo contenuto consista di un numero maggiore, o minore, di asserzioni vere. Si chiami ora la classe delle conseguenze logiche vere di a , il “*contenuto di verità*” di a e si chiami la classe delle conseguenze false di a il “*contenuto di falsità*”. Alla luce di quanto detto, assumendo che il contenuto di verità e il contenuto di falsità di due teorie t_1 e t_2 siano paragonabili, si può asserire che t_2 è più vicina alla verità, cioè corrisponde ai fatti meglio di t_1 , se, e solo se:

- a) il contenuto di verità, ma non il contenuto di falsità, di t_2 supera quello di t_1 ;
- b) Il contenuto di falsità di t_1 , ma non il suo contenuto di verità, supera quello di t_2 .

Detto ciò, assumendo per principio che il contenuto di verità e il contenuto di falsità di una teoria sono misurabili, si può tentare di formalizzare la verosimiglianza $[Vs]$ e definire la verosimiglianza di una teoria a $[Vs(a)]$.

$$Vs(a) = Ctv(a) - Ctf(a)$$

$Ctv(a)$ è una misura del contenuto di verità di a , e $Ctf(a)$ è una misura del contenuto di falsità di a ⁸⁹.

Occorre sottolineare il fatto che Popper non si è proposto di rendere possibile la determinazione numerica del grado di approssimazione alla verità delle teorie, quanto piuttosto di fornire una chiarificazione formale e rigorosa di cosa significa affermare che una determinata teoria è più vicina alla verità di un'altra teoria rivale, riabilitando una nozione del senso

⁸⁹ Cfr., Ivi, pp. 400-401.

comune e allontanando il sospetto che potesse essere logicamente discutibile o senza significato.

A questo punto, risulta indispensabile introdurre una nuova nozione, ossia quella che Popper ha chiamato corroborazione. Di seguito si propone, in sette punti, la concezione della corroborazione popperiana:

1. Il grado di corroborazione di una teoria è una valutazione dei controlli empirici ai quali essa è stata sottoposta.
2. Vi sono due diversi modi di considerare le relazioni fra una teoria e l'esperienza: si può cercare la conferma o la confutazione. I controlli scientifici sono sempre confutazioni.
3. La differenza fra i tentativi di conferma e i tentativi di confutazione è suscettibile di analisi logica.
4. Una teoria si dirà meglio corroborata quanto più severi sono i controlli che essa ha superato.
5. Un controllo si dirà più severo quanto maggiore è la probabilità di non superarlo.
6. Ogni controllo genuino si può intuitivamente descrivere come un tentativo di cogliere in errore la teoria.
7. Assumendo sempre di essere guidati, nei nostri controlli, da una genuina disposizione critica, e di impegnarci a fondo nel sottoporre a controllo una teoria, si può affermare che il grado di corroborazione di

una teoria aumenterà in proporzione all'improbabilità dei previsti asseriti di controllo, a patto che le previsioni formulate con l'aiuto della teoria si avverino.

1.6 Un confronto tra la nozione di verità e la nozione di giustificazione.

Riflettendo sul concetto di verità si pongono immediatamente e intuitivamente alcune questioni: una di queste riguarda la distinzione, per nulla scontata, tra *verità* e *giustificazione*. Se si sostiene che un'asserzione è giustificata, si vuol sostenere che vi sono buone ragioni per ritenerla vera. Tuttavia, ciò implica la possibilità che vi siano asserzioni ritenute giustificate, ma che, al contempo, sono false, non sono vere. Pertanto, si identificano tre sensi in cui si può utilizzare il lemma “*giustificato*”.

- a) A volte asseriamo che una certa credenza/asserzione è *giustificata₁* per intendere che è argomentata, cioè che non è presentata quale dogma, ma sostenuta da un ragionamento basato su premesse. In questo senso, molte credenze che riteniamo false sono *giustificate₁*. Una *giustificazione₁* è un'argomentazione, buona o cattiva: vere o false che siano le sue premesse o valida/non valida che sia la sua forma.

- b) È *giustificata₂* un'asserzione che è derivata in modo convincente da premesse plausibili. La distinzione tra *giustificazione₁* e *giustificazione₂* ricorda la distinzione di Jon Elster⁹⁰ tra teorie della razionalità ‘sottili’ e teorie della razionalità ‘ampie’. Per le teorie sottili, un'azione razionale, se coerente, implica credenze/desideri coerenti, mentre, per una teoria ampia, un'azione razionale dev'essere coerente con credenze che sono a loro volta razionali, nel senso di essere *giustificate₁* dall'evidenza disponibile. Per Elster, il concetto pertinente a una teoria della razionalità sembra essere quello di *giustificazione₂*.

⁹⁰ Jon Elster, (n.)1940.

- c) Se una credenza o un'asserzione sono *giustificate*₃ sono vere. Il concetto di *giustificazione*₃ presuppone esplicitamente il concetto di verità: non è caratterizzabile senza ricorrere a questa nozione. Chi sostiene che la verità si può ridurre a giustificatezza non può avere in mente il concetto di *giustificato*₃ in quanto la giustificatezza così intesa presuppone la verità, e quindi la riduzione sarebbe circolare.

Secondo Williams⁹¹, la giustificazione presuppone la verità. Quando si asserisce che una credenza è giustificata si pretende, in realtà, di asserire che si ha ragione di ritenerla vera.

e) P è *giustificata*₃ \rightarrow P è vera.

z) P è *giustificata*₃ \rightarrow c 'è ragione di ritenere che P sia vera.

Secondo Dummett⁹², la pratica della giustificazione è una pratica consolidata: ossia siamo abituati ad addurre delle giustificazioni a sostegno di una nostra credenza/asserzione. Questo è ciò che accade quando ci si impegna a costruire dei buoni argomenti a sostegno, appunto, di ciò che si crede/asserisce⁹³.

Per Platone una conoscenza è una credenza vera e giustificata; la conoscenza implica la verità. Quindi, se si conosce, si conoscono asserzioni vere; se si conosce, si posseggono solo asserzioni/credenze vere: non vi può essere conoscenza di asserzioni/credenze false.

⁹¹ B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton - 2002.

⁹² Michael Dummett, 1925 - 2011.

⁹³ Per una trattazione formale della nozione di "conoscenza" si rimanda al *Capitolo 4*.

In merito a ciò, gli scettici (e non solo) hanno mosso numerose obiezioni; Austin ha asserito che lo scetticismo si sviluppa a partire da una distorsione del significato normale delle parole. Il dubbio scettico è diverso dal dubbio normale: non ha motivazioni specifiche. In *Della Certezza*, Wittgenstein scrive:

«Si dubita per ragioni ben precise; il dubbio scettico è invece ozioso». ⁹⁴

Per Wittgenstein il dubbio è possibile solo su uno sfondo di certezze, cioè a partire dall'ipotesi che alcune cose non siano in dubbio. Lo scettico propone un compito [logicamente] impossibile perché richiede che si dia ragione di credenze che sono più salde di qualsiasi ragione che si potrebbe portare a loro sostegno. Secondo Giovanni Boniolo, nessuna credenza può essere giustificata come vera (egli usa l'espressione "assolutamente vera"). Per Marconi, se nessuna credenza può essere giustificata come vera, allora non ci sono, né ci possono essere, conoscenze. Infatti una conoscenza è una credenza vera e giustificata.

Wittgenstein ha distinto due usi del lemma *certezza*; quando si asserisce "ne sono certo" o "non ne sono certo", si esprime una propria convinzione: ciò viene chiamato da Wittgenstein "*certezza soggettiva*".

La certezza in senso oggettivo è l'impossibilità dell'errore [logicamente impossibile]: tradizionalmente, questa caratteristica era considerata prerogativa delle credenze e delle asserzioni analitiche, quelle che asseriscono verità logiche. Più spesso, la certezza oggettiva è vista come '*non rivedibilità*'.

Ad ogni modo, quando si asserisce qualcosa non lo si fa senza avere delle buone ragioni per farlo: ciò che viene asserito si dà come evidente.

94 Cit. L. WITTGENSTEIN, *Della Certezza*, a cura di A. GARGANI, tr. It. M. TRINCHERO, Einaudi, Torino - 1978, §117.

Pertanto, alla luce di ciò, la verità potrebbe sembrare qualcosa di banale, eppure i filosofi, come detto più volte, hanno ‘drammatizzato’ la verità, parlando di essa come qualcosa di intangibile: essa non è qualcosa di concreto, ma è qualcosa che si può solo ricercare. Per Marconi vi sono due distinte ragioni a sostegno di questa considerazione: la prima concerne la confusione tra conoscenza e certezza; la seconda, invece, risiede nel fatto che, in molti casi e specialmente nel dibattito pubblico, le verità che vengono dichiarate ‘intangibili’ riguardano questioni estremamente controverse.

La confusione tra conoscenza e certezza è alla base di un argomento scettico molto noto, ma fallace:

- 1) Le nostre credenze sono nel migliore dei casi, *giustificate*₂, cioè sono argomentate in modo convincente a partire da premesse plausibili;
- 2) Ma una credenza può essere nel medesimo tempo *giustificata*₂ e falsa;
- 3) Quindi ciascuna delle nostre credenze può essere falsa;
- 4) Dunque non conosciamo davvero nessuna verità.

Pertanto, (1) e (2) sono effettivamente plausibili, e (3) ne rappresenta una conseguenza. (4) sembra seguire da (3) se si confonde la conoscenza con la certezza, altrimenti ciò non accadrebbe. Per Marconi, sulla base di (3) è possibile concludere che nessuna delle nostre credenze è oggettivamente certa: per nessuna delle nostre credenze è possibile escludere che si possano avere, un domani, buone ragioni per abbandonarle. Infatti, se ciascuna delle nostre credenze può essere falsa, potremmo un domani scoprire che lo è e quindi avere buone ragioni per abbandonarla⁹⁵.

⁹⁵ Se si ammette ciò, occorre interrogarsi circa la possibilità che la verità sia una proprietà ‘eterna’.

1.7 Considerazioni provvisorie.

L'indagine condotta nel capitolo è volta a dirimere le problematiche principali inerenti la nozione di verità.

Il fulcro della riflessione è rappresentato dal *criterio di adeguatezza materiale* di una possibile definizione di verità: ossia il criterio in base al quale è possibile stabilire se il concetto che essa definisce possa contare o meno come concetto di verità. Pertanto, una definizione di verità è adeguata materialmente allorché da essa sono deducibili tutti gli enunciati che si possono ottenere dallo schema seguente:

L'enunciato P è vero se, e solo se, p.

Approcciare al tema della verità in questo modo è usuale nella storia del pensiero filosofico, sin dagli albori greci. Attraverso un *excursus storico-filosofico* si possono comprendere gli sviluppi che hanno caratterizzato la nozione di verità. Generalmente, nella storia del pensiero occidentale, tale problematica si colloca entro due distinte dimensioni: una dimensione ontologica e una dimensione logica (o logico-semantiche).

Per ciò che riguarda la dimensione ontologica, un punto di riferimento nel contesto della filosofia del XX secolo è rappresentato dalla riflessione di Martin Heidegger.

La sua prospettiva è volta a riprendere, in chiave moderna, *Il tema*, a suo modo di vedere, centrale della filosofia: *l'essere*. Pertanto, in *Sein und Zeit*, egli si propone di studiare *l'essere nella sua temporalità*, ponendosi in contrasto rispetto al consuetudinario modo di occuparsene, ossia nella sua *a-temporalità*. L'essere è la sua temporalità; si realizza nella temporalità: diviene un *Esser-ci (Seindes)*. L'essere è un essere-gettato-nel-mondo e, attraverso una progettualità che tende alla morte, si innalza rispetto agli enti

divenendo un *Esser-ci*. Per l'appunto, ogni *Esser-ci* ha la necessità di essere il suo essere. L'*Esser-ci* è un qualcosa di individuale. Il modo d'essere peculiare dell'*Esser-ci* è l'apertura; in conformità ad essa, l'*Esser-ci* è il suo *-ci*.

Nel tentativo di spiegare la verità, Heidegger rimanda all'etimologia del termine; infatti, "verità" deriva dalla parola greca *ἀ-λήθεια*: termine reso, letteralmente, con l'espressione "*non nascosto*". Egli si preoccupa di stabilire che cosa caratterizza generalmente la verità in quanto verità. In termini essenzialistici, si potrebbe sostenere che la ricerca heideggeriana è la ricerca dell'essenza della verità.

Si ricordi, tuttavia, che il filosofo tedesco non è l'unico ad approcciarsi in questi termini a questo fondamentale tema della filosofia.

Precedentemente si è detto che l'*approccio essenzialistico*, relativamente a qualsiasi tematica, risulta essere poco soddisfacente. Infatti, esso conduce all'assunzione di un punto di vista *teleologico*, conclusivo: ossia ci si preoccupa di fornire una risposta definitiva, una certezza. Tuttavia, questa caratteristica è in contrasto con il carattere dinamico della filosofia stessa. È proprio la filosofia, in quanto attività chiarificatrice, che impone un approccio ragionato, riflessivo. Ciò implica la necessità di chiedersi quali sono le condizioni in presenza delle quali è possibile parlare di verità; quali sono le caratteristiche da ricercare al fine di poter parlare di verità!

La prospettiva assunta, dalla quale osservare il dibattito filosofico intorno al tema della verità, è la prospettiva realistica.

Infatti, la verità viene considerata non un qualcosa, un ente, bensì una *caratteristica* che può assumere la relazione che intercorre tra linguaggio e mondo reale. Con il termine "linguaggio" ci si riferisce indirettamente al pensiero: infatti, il linguaggio è un prodotto del pensiero. Mentre uno stato mentale non appare come qualcosa di empirico (quindi, non analizzabile), il

linguaggio, in quanto possibile forma del pensiero di cui si può fare esperienza, lo è: è una forma ‘empirica’ del pensiero. Il vantaggio del linguaggio, a dispetto di un certo stato mentale, è che esso è analizzabile ‘oggettivamente’: può essere formalizzato.

È opportuno sottolineare il fatto che Heidegger rimanda esplicitamente alla spiegazione della verità proposta da Tommaso d’Acquino. L’aquinata asseriva che *veritas est adaequatio rei ad intellectus*. La verità è l’adeguazione della cosa all’intelletto. In tal senso, la verità assume quel carattere di ‘relazione’ cui precedentemente si è fatto riferimento. La verità quale corrispondenza, conformità.

Tuttavia non bisogna dimenticare di sottolineare che l’espressione tommasiana e, quindi, la riproposizione heideggeriana, implicano una primarietà dell’intelletto rispetto alla cosa, del pensiero rispetto al mondo empirico, ma anche dell’Esserci rispetto agli enti. Quindi un approccio che è possibile porre sotto l’etichetta di *antirealismo aletico*.

Nella filosofia precedente e contemporanea ad Heidegger, si era soliti attribuire all’asserzione l’unicità del luogo in cui è possibile rintracciare la verità: la proposizione; per Heidegger non è così: la verità non è nella proposizione.

Certamente, sin dai primordi della riflessione filosofica, l’interpretazione corrispondentista della verità ha rappresentato quella posizione che ha riscosso maggiore successo, maggiore condivisione.

Il Novecento è stato un momento di rottura rispetto alla filosofia tradizionale. Nel periodo contemporaneo ad Heidegger (I metà del XX secolo), si sviluppa, dapprima in Europa centrale, il *neopositivismo* (o *empirismo logico*). Il *positivismo classico* era sorto nel secolo precedente: la paternità di tale movimento è usualmente attribuita ad August Comte⁹⁶. Con

⁹⁶ August Comte, 1798 - 1857.

“positivismo” si è soliti indicare una cultura il cui carattere fondamentale è l'esaltazione della scienza, la fiducia “assoluta” in essa e nelle sue conoscenze. Dopo questa fase ottocentesca, il positivismo si afferma nel primo Novecento in particolare in Germania, in Austria, ma anche in Polonia, dove vengono a svilupparsi scuole filosofiche d'impianto ‘positivistico’. Particolare rilevanza assume il gruppo di pensatori, della Vienna del tempo, riunitosi intorno alla figura di Moritz Schlick che condividono l'approccio matematico e logico (quindi un approccio di carattere scientifico) alla conoscenza e alla discussione filosofica; inoltre assumono come caposaldo della loro riflessione filosofica il *Tractatus Logico-Philosophicus* scritto da Ludwig Wittgenstein. A questo circolo, noto come *Wiener Kreis* (Circolo di Vienna), afferiscono pensatori quali Rudolf Carnap, Otto Neurath, Friederich Waismann⁹⁷, e altri; Karl Popper, anche se spesso affiancato a tale gruppo, ne fu solo un simpatizzante senza farne mai parte. Importanti gruppi neopositivisti sorsero anche in altre zone dell'Europa centrale: in particolar modo a Berlino (il *Circolo di Berlino*) e a Varsavia; figura rilevante, appartenente a quest'ultimo gruppo, è quella di Alfred Tarski.

Per ciò che concerne le idee del movimento neopositivistico viennese, assunto fondamentale è quello del cosiddetto *principio di verifica*. Secondo i pensatori neopositivistici, esso serviva a differenziare gli enunciati dotati di senso da quelli non dotati di senso. Alla luce di questo principio, il significato di una proposizione è determinato dal metodo della sua verifica, dall'enucleazione delle circostanze sperimentali entro le quali risulti la sua verifica/falsificazione. Gli aspetti che si è ritenuto opportuno sottolineare nell'affrontare tali tematiche sono quelli della

⁹⁷ Friederich Waismann, 1896 - 1959.

differenza che intercorre tra enunciati e proposizioni, oltre che un riepilogo sommario del dibattito inerente la nozione di significato.

Fino a Tarski, parlare di verità era considerato un tabù. Il carattere dirompente del suo pensiero è da ricercare, pertanto, proprio nel fatto che esso rappresenta uno spartiacque nel dibattito aletico. Infatti, la sua teoria tenta di ricondurre la nozione di verità sotto il “cielo” dell'oggettività. La sua è fondamentalmente la constatazione di un'evidenza; la formulazione di un criterio che qualunque possibile definizione di verità deve rispettare: cioè il *criterio di adeguatezza materiale* della definizione di verità. Secondo Tarski, un enunciato X è vero se, e solo se, effettivamente sussiste quanto descritto dall'enunciato. In termini wittgensteiniani si potrebbe dire che l'enunciato X è vero se, e solo se, lo *stato di cose* raffigurato dall'enunciato stesso è un *fatto*.

L'importanza del pensiero di Tarski nella questione aletica è relativa all'introduzione di rilevanti nozioni che contribuiscono a oggettivare l'analisi della nozione di verità. Le nozioni tarskiane sono specificatamente quelle di *metalinguaggio*, *linguaggio oggetto* e di *soddisfacimento*.

Nel capitolo, nello sviluppare una sintesi della dinamica relativa alle diverse teorie della verità, si è reso necessario il confronto tra la nozione di verità e la nozione di giustificazione: esso rappresenta un punto di passaggio fondamentale per le tematiche che verranno trattate successivamente.

Nel prosieguo si andranno ad analizzare e confrontare due importanti metodologie: da una parte la metodologia scientifica e, dall'altra, la metodologia storica e storicistica.

Nel momento in cui si porta avanti uno studio di carattere *metametodologico*, non si può prescindere dal far cenno al pensiero di Karl Popper: egli, infatti, è da reputare uno dei punti di riferimento della *metametodologia* sviluppatosi nella seconda metà del XX secolo.

La ricerca del filosofo viennese si muove, essenzialmente, sul terreno della conoscenza. La questione centrale rispetto alla teoria della conoscenza è quella che concerne il valore della conoscenza stessa, ossia il problema della sua verità, validità e giustificazione. Per quanto riguarda il valore della conoscenza, essa è una questione logica; la questione relativa alla genesi della conoscenza è, invece, un problema differente: è un problema metafisico!

Un particolare aspetto del pensiero popperiano è il seguente: egli, nonostante molto vicino agli ambienti neopositivistici, crede che la filosofia analitica ha tradito il compito fondamentale della filosofia stessa, ossia contribuire a comprendere il mondo. Per Popper, infatti, la filosofia nasce come *cosmologia*, cioè come una riflessione sul mondo. La conoscenza è un fenomeno che fa parte del mondo e, in quanto tale, ne va compresa la dinamica.

Importante è domandarsi come si può indagare la conoscenza: per Popper, ciò consiste nel vagliare la conoscenza scientifica: essa è l'unica forma di conoscenza che tende alla certezza. La conoscenza 'umana', contrariamente, non è *épisteme* (sapere certo) ma *doxa* (opinione).

Tre sono le linee interpretative che caratterizzano il pensiero di Popper:

- un pensiero riconducibile all'orizzonte neopositivistico;
- una critica radicale all'epistemologia neopositivista.
- l'epistemologia popperiana, non è né una critica, né un'alternativa radicale al neopositivismo.

I neopositivisti credono che la questione principale da dirimere riguarda il discernimento tra gli enunciati dotati di significato e quelli non dotati di significato. Pertanto, essi elaborarono, come criterio di significato, il *principio di verifica*: conoscere il significato di un enunciato equivale, come detto, a conoscerne il metodo della sua verifica. Inoltre, dire che un

enunciato è significativo equivale ad asserire che esso è dotato di senso, viceversa gli enunciati privi di significato non hanno senso. Tale costruzione teorica occorre per individuare gli enunciati metafisici, che rappresentano il bersaglio della critica neopositivistica.

Invece, il problema principale per Popper è quello della demarcazione: cioè trovare un criterio mediante il quale poter distinguere tra asserti che appartengono alla scienza empirica e asserti “metafisici”. Tuttavia questo non è un problema che nasce con Popper: si tratta di un tema che acquista una sua autonomia ed una sua problematicità già con il Kant della *Kritik der Reinen Vernunft* (1781). Nel tentativo di trarre una soluzione, Popper introduce il cosiddetto *criterio della falsificabilità*. La falsificabilità di una teoria, cioè la possibilità che essa risulti falsa al controllo sperimentale, è assunta come criterio di demarcazione tra teorie scientifiche e non scientifiche. Per questo motivo, l'approccio popperiano è solitamente chiamato *razionalismo critico*.

La razionalità, però, non ha mai a che fare con il tentativo di giustificare le teorie, di stabilirne la certezza o la probabilità. Per Popper, una teoria scientifica può solo avvicinarsi alla verità: nell'oggettivare quanto detto si ricorre alla nozione di *verosimiglianza*, (ossia approssimazione alla verità); essa, oltre a essere una caratteristica qualitativa, è anche una caratteristica quantitativa, ossia è misurabile, quantificabile.

Le linee guida del prosieguo del lavoro sono due: in primo luogo si pone la necessità di distinguere formalmente l'indagine scientifica dall'indagine delle scienze umane o scienze dello spirito, individuando il punto cruciale di questa differenza; in seconda istanza occorre individuare la possibile relazione che sussiste tra l'indagine scientifica e la verità, oltre che quella tra scienze dello spirito e verità.

2. SCIENZA E VERITÀ.

Ricostruendo il percorso affrontato dalla filosofia e dalla scienza a partire dalla “rivoluzione scientifica”, facilmente si può notare che il XX secolo si apre con importanti e determinanti aspettative. Il Novecento scientifico rappresenta, nella maggior parte delle opinioni, il trionfo della ragione su ogni forma di oscurantismo, sia che esso risponda al nome di teologia o al nome di metafisica o, ancora, a quello di storicismo; esso segna, così, l'avvento, definitivo e conclusivo, di un lunghissimo processo plurisecolare. Nei secoli che si interpongono tra Galileo e il Novecento, la scienza “naturale”, sorta sulle tracce della *filosofia naturale*, ha acquisito il blasone della perfetta ragione imponendosi, via via, sugli altri saperi e attribuendo in questo modo al procedimento matematico l'etichetta di ‘qualità’, valida come garanzia di qualsiasi disciplina. Ciò significa che, il modello scientifico è stato assunto come il paradigma del corretto sapere. Questo spostamento si riflette anche sulla questione della verità e, nello specifico, sul suo significato.

Alla verità metafisicamente fondata si sostituisce una verità logica, la quale, però, non può rispondere alle nuove domande che si presentano in ambito epistemologico. Le critiche mosse a questo processo hanno contribuito a denotare gradualmente i limiti del *riduzionismo neopositivistico*, evidenziando altresì i limiti di una concezione della scienza come unico sapere in grado di raggiungere la verità.

2.1 Cosa si intende con il lemma “scienza”? Una possibile chiarificazione.

Se l'intento è quello di individuare le linee guida di una certa disciplina bisogna necessariamente rimandare all'etimologia della stessa. In questo caso, la parola di cui si vuol indagare l'etimo è “scienza”. Essa ha una origine latina: *scientia*, che deriva da *sciens-scientis*, participio presente di *scire*, ossia sapere. Pertanto, con il termine scienza si intende, generalmente, un insieme di conoscenze *coerenti* ed *organizzate* in modo *sistematico*. Si potrebbe anche dire che la scienza sia una competenza che si estende su una serie di ambiti differenti: a esempio la scienza pura o la scienza applicata, la biologia o l'astronomia, e così via.

Per Paul Hoyningen-Huene⁹⁸, la scienza si distingue dagli altri saperi per il suo maggior grado di sistematicità. Ciò implica che una conoscenza per essere scientifica deve possedere un elevato *grado di sistematicità*.^{99 100}

Assumendo la posizione del filosofo della scienza tedesco è spontaneo domandarsi se la scienza possa essere intesa come un metodo d'indagine; si potrebbe chiamare scientifico quel metodo rigoroso e sistematico che si utilizza per indagare i fenomeni. Esso, partendo dall'osservazione del mondo reale, conduce all'elaborazione di teorie che servono a rappresentare i fenomeni e a spiegarne le dinamiche interne che li governano. Occorre mettere in luce che le teorie elaborate, nella loro evoluzione, si accingono

⁹⁸ Paul Hoyningen-Huene, (n.)1946.

⁹⁹ P. HOYNINGEN-HUENE, *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Chicago University Press, Chicago - 1993.

¹⁰⁰ Questo criterio di distinzione, tuttavia, non è molto soddisfacente in quanto non consente di formalizzare pienamente la distinzione (che verrà affrontata successivamente) tra spiegazione nelle scienze ‘naturali’ e spiegazione nelle scienze dello spirito.

Cfr., C. G. HEMPEL, *Explanation in Science and in History*, in *Frontiers of Science and Philosophy*, a cura di R. G. COLODNY, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1963.

ad una spiegazione sempre più verosimile all'effettivo sviluppo, all'effettiva dinamica dei fenomeni.

Tuttavia, bisogna considerare che per la scienza, in quanto metodo di indagine sistematico, la scientificità che ne deriva non risulta attribuibile esclusivamente ad essa, ma anche a tutte quelle altre discipline che studiano il proprio ambito tenendo fede alla sistematicità e alla rigosità: comprendendo, in questo modo, anche le discipline “umanistiche”.

Pertanto, non è una chiarificazione soddisfacente dire che la scienza tende alla verità, o che la scienza è ricerca della verità.

A ogni modo, per dar inizio a una riflessione sulla scienza, si può asserire, preliminarmente, che essa indaga il mondo ‘reale’ elaborando teorie che tentano di avvicinarsi il più possibile alla realtà, ossia ad una sua corretta interpretazione. Questo carattere dinamico della scienza suggerisce che occorre evitare di parlare di verità rispetto alle teorie scientifiche, evidenziando invece la possibilità di ricorrere alla nozione di *verosimiglianza*.

Nell'approcciarsi ad uno studio del *modus operandi* della scienza, pare opportuno focalizzare l'attenzione sul percorso attraverso il quale si giunge all'elaborazione delle *teorie scientifiche*.

2.2 Scienza e metodologia: il dibattito metodologico nel Novecento.

Il dibattito meta-metodologico, sviluppato nei termini utilizzati dalla *filosofia della scienza*, è una novità del XX secolo: nei secoli precedenti, si rifletteva circa il metodo d'indagine, ma non a livello di analisi formale. Infatti, la necessità di discernere il sapere “scientifico” in sé da altre forme di sapere è una necessità tipicamente neopositivistica: si pensi, a esempio, al criterio di significanza proposto dagli esponenti del Circolo di Vienna o al falsificazionismo popperiano.

Certamente in tutta l'età moderna si possono trovare tentativi filosofici atti a individuare i metodi conoscitivi: esempi di quest'atteggiamento sono il *sistema induttivo baconiano* o la *domanda kantiana della prima Critica* (è possibile una metafisica come scienza?). Tuttavia, questi tentativi rimangono indissolubilmente legati alla ‘familiarità’ che intercorreva, a quel tempo, tra la filosofia naturale e la scienza.

Per Imre Lakatos¹⁰¹, tutte le metodologie funzionano come teorie storiografiche e si possono criticare mettendone in discussione le ricostruzioni razionali e storiche cui conducono; ossia, quanto più una metodologia si mostra realizzata nell'effettiva pratica, o sanzionata dalle “valutazioni di ‘base’” degli scienziati, tanto più è giustificata a esserlo.

Prima di Lakatos, si affronta questa questione solo di sfuggita e, soprattutto, in modo ‘non argomentato’.

Popper, almeno nella sua prima opera di ampio rilievo, la *Logica della Scoperta Scientifica*, ritiene che la metodologia è un insieme di norme convenzionali da giudicare in base alla loro conformità con l'idea intuitiva di scienza posseduta dallo scienziato; per Carnap¹⁰², invece, la filosofia

¹⁰¹ Imre Lakatos, 1922 -1974.

¹⁰² Rudolf Carnap, 1891- 1970.

della scienza deve tendere all'esplicazione di concetti e procedimenti già in uso da parte degli scienziati¹⁰³.

L'intervento di Lakatos è, quindi, fondamentale per dare un impulso alla riflessione *meta-metodologica*.

Laudan¹⁰⁴, filosofo della scienza che opera a partire dalla seconda metà del Novecento, riprende la *meta-metodologia storica* lakatosiana modificandola; il criterio di selezione fra metodologie rivali è costituito dal loro 'intervento' in quegli episodi storici che, sulla base di intuizioni pre-analitiche, possedute dalle metodologie condivise (oltre che, generalmente, da tutti gli individui istruiti), sono considerati come esempi paradigmatici della razionalità scientifica: si può ritenere che vi sia una sottoclasse di casi di accettazione e di rifiuto di una teoria rispetto ai quali le persone con un'educazione scientifica hanno delle intuizioni normative forti e somiglianti.

La proposta meta-metodologica di Laudan si inserisce in una prospettiva più ampia sul modo di concepire la razionalità scientifica; essa non è direttamente riconducibile ad alcun modello epistemologico, pur essendo ispirata ad un approccio genericamente pragmatista (mai completamente tramontato e recentemente riaffermatosi con particolare vigore nel pensiero americano).

Laudan non poté ispirarsi né al proclamato intento esplicativo-ricostruttivo degli empiristi logici, il quale si proponeva di esporre, in forma logicamente chiara e coerente, i concetti effettivamente usati dagli scienziati, né al

¹⁰³ Secondo la definizione di Carnap, l'*esplicazione* equivale a rendere più esatto un concetto vago o non sufficientemente esatto usato nel linguaggio comune o in un precedente stadio dello sviluppo scientifico o logico. Questo procedimento, applicato da Carnap in *Meaning and Necessity* (1947) al concetto di analiticità e ai concetti modali, dà luogo a un nuovo e più esatto concetto, chiamato *explicatum*, mentre il vecchio concetto rimpiazzato prende il nome di *explicandum*.

¹⁰⁴ Larry Laudan, 1941 - 2022.

sociologismo della “filosofia della scienza” e agli esiti irrazionalistici e relativistici comunemente attribuiti.

Secondo Laudan, le teorie scientifiche debbono essere valutate per la loro capacità di risolvere i problemi cognitivi; inoltre, è razionale un comportamento scientifico che conduce alla realizzazione del massimo progresso nella risoluzione dei problemi.

Durante gli anni '40 e '50, filosofi e sociologi hanno sviluppato e articolato una propria raffigurazione del modo in cui la scienza procede. Nello specifico, le esposizioni filosofiche cui ci si riferisce sono quelle degli empiristi logici e di Popper. Da questo punto di vista, la scienza è unica e deve essere demarcata nettamente dalle altre ricerche intellettuali come la filosofia, la teologia e l'estetica. Il problema principale che ciascuna disciplina cerca di risolvere nel rapportarsi con la scienza è l'alto grado di accordo presente nel contesto scientifico.

Durante gli anni '60 e '70, le concezioni diffuse tra i filosofi della scienza subiscono delle trasformazioni. Rispetto all'empirismo logico, le nuove teorie sulla scienza si pongono in contrasto. Tra i caratteri che assimilano le nuove teorie alle vecchie, vi è la convinzione che l'enigma intellettuale, centrale nella considerazione della scienza, esige che venga data una spiegazione del periodico esplodere del disaccordo. Ossia, in un contesto fondamentalmente unitario come quello della scienza, della ricerca scientifica, nel corso della storia (intesa come dimensione temporale) è possibile individuare momenti di netta rottura: per esempio il passaggio dal geocentrismo all'eliocentrismo o il passaggio dalla fisica newtoniana alla fisica relativistica.

I modelli metametodologici novecenteschi, sviluppati dai filosofi della scienza, nonostante l'aspirazione di riuscire a rivelare le molteplici ragioni in base alle quali gli scienziati accettano le loro differenze non

contribuiscono a chiarificare il modo con cui gli scienziati effettivamente risolvono, ragionevolmente, le loro differenze; cioè il modo con il quale pongono termine alle controversie in essere.

Rispetto a questo incedere tipico della scienza, si possono sollevare le seguenti considerazioni: in prima istanza, i resoconti esistenti mancano delle risorse esplicative necessarie per giungere congiuntamente a capo di questi enigmi; inoltre, ciò è vero in particolare modo per molte recenti analisi della scienza le cui manchevolezze, a quanto sembra, sono grandi per lo meno come quelle delle analisi che vogliono rimpiazzare; dunque, si ha la necessità di una teoria unificata della razionalità scientifica, che sia in grado di spiegare queste caratteristiche della scienza.

È noto come i filosofi mettono in discussione gli assunti fondamentali e come su ogni argomento ci sia scarso accordo fra scuole o fazioni filosofiche rivali, senza risparmiare la determinazione di quali siano i problemi filosofici più importanti. Similmente, la sociologia è divisa in numerosi campi belligeranti. Le scienze naturali, invece, non sono così: nell'ambito scientifico vige, generalmente, un alto grado di accordo.

Il filosofo della scienza N. R. Campbell¹⁰⁵ asserisce che la scienza è lo studio di quei giudizi per i quali è possibile raggiungere un accordo universale¹⁰⁶. Ciò è condiviso anche dal sociologo John Ziman¹⁰⁷ il quale aggiunge che il principio basilare sul quale si fonda la scienza è il 'consenso'. Esso non è una conseguenza secondaria del metodo scientifico, ma ne rappresenta una caratteristica costitutiva, un presupposto. L'elevato grado di consenso che caratterizza la scienza potrebbe essere meno sorprendente se la scienza, così come alcune religioni monoteistiche, fosse

¹⁰⁵ Norman Robert Campbell, 1880 - 1949.

¹⁰⁶ N. R. CAMPBELL, *What is Science?*, Kissinger Publishing, 1921.

¹⁰⁷ John Ziman, 1925 - 2005.

stata edificata sopra un *corpus* di dottrine che dovrebbe costituire il suo dogma immutabile.

La scienza si mostra come una disciplina in cui vecchie concezioni, anche su temi fondamentali, vengono sostituite abbastanza frequentemente con teorie più recenti; nonostante ciò, i membri della comunità scientifica sono disposti a cambiare posizione tanto da schierarsi da un punto di vista che precedentemente osteggiavano fortemente. Quindi alla luce del fatto che la comunità scientifica appare molto unita, una sua caratteristica è proprio la disposizione al cambiamento nel momento in cui le evidenze scientifiche testimoniano l'errore di una concezione largamente condivisa. Inoltre, bisogna dire che questo cambiamento si verifica a livelli differenti. Interessante è notare che, in un tale fluire, il consenso si può formare e riformare.

Secondo l'ideale leibenziano, tutte le dispute su questioni fattuali possono essere risolte, in modo imparziale, ricorrendo ad appropriate regole evidenziali.

Per lo meno da Bacone¹⁰⁸ in poi, la maggior parte dei filosofi ha creduto nell'esistenza di un algoritmo, o di un insieme di algoritmi, che consentono, a un osservatore imparziale, di giudicare il grado con cui un certo insieme di dati rende vere/false, probabili/improbabili, diverse spiegazioni di quegli stessi dati.

A partire dagli anni '30, la maggior parte dei filosofi e dei logici condividono questo ideale. Questo loro atteggiamento ha un'influenza immediata sulle loro concezioni a proposito del consenso nella scienza, giacché si pensa che la scienza consiste interamente di affermazioni fattuali. Ritenendo che i disaccordi scientifici sono, in definitiva, disaccordi su questioni fattuali e assumendo che la soluzione per tali disaccordi può

¹⁰⁸ Francis Bacon, 1561 - 1626.

essere raggiunta in modo meccanico, sembra che i filosofi non hanno molto da pensare al fine di prospettare una spiegazione valida relativamente alla formazione del consenso. In particolare, essi sostengono che nella metodologia scientifica ci sono delle regole responsabili della creazione del consenso entro una comunità razionale, quale è la scienza. Qualora queste regole non riescono a risolvere immediatamente la questione, tutto ciò di cui si ha bisogno per porre termine al disaccordo è la raccolta di altre evidenze capaci di più sottili discriminazioni, in grado di fornire una conferma positiva/negativa all'una ma non all'altra delle teorie in questione. Da questo punto di vista, il disaccordo scientifico non potrebbe che essere momentaneo ed instabile.

Molti filosofi della scienza del Novecento ritengono che il loro compito è proprio quello di esplicitare le regole dell'evidenza inferenziale che gli scienziati usano implicitamente nel momento in cui prendono decisioni sulle teorie.

Di seguito si riportano quattro considerazioni che potrebbero minare l'interesse classico per il consenso scientifico:

- (a) la scoperta che la ricerca scientifica è molto più piena di controversie di quanto la vecchia concezione non lasci supporre;
- (b) la tesi dell'incommensurabilità teorica;
- (c) la tesi della sottodeterminazione delle teorie;
- (d) il fenomeno di un successo ottenuto con un comportamento contro-normale.

- a) nelle scienze le teorie cambiano rapidamente; non a caso è un luogo comune dire che *la fantascienza di ieri diviene l'ortodossia scientifica di oggi*. Le regole e le norme della scienza, quale che sia la loro forza

nello sviluppo delle controversie, non sono certo capaci di condurle velocemente ad una soluzione definitiva.

- b) Kuhn¹⁰⁹ sostiene che i “rappresentanti” di teorie in competizione non riescono, semplicemente, ad entrare in comunicazione reciproca. Tale incapacità non è, a suo avviso, accidentale, giacché le teorie rivali sono radicalmente incommensurabili. Kuhn è consapevole di quanto la storia della scienza è colma di controversie sostanziali. Egli stesso ha scritto un libro su tale controversia, *La Rivoluzione Copernicana*. Kuhn pensa che i periodi di rivoluzione scientifica sono caratterizzati dalla coesistenza (non pacifica) di diversi *paradigmi*, di visioni del mondo rivali, ciascuno con i propri sostenitori. I sostenitori di un paradigma non possono davvero comprendere i loro rivali!
- c) Un peso centrale nello spostare l’attenzione sul disaccordo è rivestito da una serie di argomentazioni riguardanti la sottodeterminazione. Esse conducono alla tesi secondo la quale le regole o i criteri valutativi della scienza non scelgono in modo univoco e non ambiguo una teoria. Svariate linee argomentative distinte conducono a tale conclusione. Una è la cosiddetta *tesi Duhem-Quine*, secondo la quale nessuna teoria può essere dimostrata o confutata logicamente da un insieme di prove. Un’altra strada che conduce alla medesima conclusione poggia sulla tesi secondo cui le regole dell’inferenza scientifica, sia deduttiva che induttiva, sono radicalmente ambigue da poter essere seguite in una quantità indefinita di modi reciprocamente inconsistenti. Seguendo una linea simile, Kuhn sostiene che i criteri per la scelta delle teorie condivise dagli scienziati sono troppo ambigui per poter determinare una scelta¹¹⁰.

¹⁰⁹ Thomas Samuel Kuhn, 1922 - 1996.

¹¹⁰ T. KUHN, *La Tensione Essenziale. Cambiamenti e Continuità nella Scienza*, a cura di M. VADACCHIO, Einaudi, Torino - 1985.

d) Paul Feyerabend¹¹¹ e Ian Mitroff ¹¹² hanno sostenuto che molti successi sono stati conseguiti da scienziati che ripetutamente hanno violato le norme o i canoni solitamente ritenuti scientifici. Per avere un'idea di come questa prospettiva è priva di collegamenti con il problema della formazione del consenso, è bene considerare più in dettaglio quali sono le difficoltà che l'accordo solleva, particolarmente in merito all'analisi di Kuhn. Poiché egli ritiene che il dialogo interparadigmatico sia inevitabilmente parziale e incompleto, e poiché pensa che i fautori di paradigmi differenti aderiscano a differenti standard metodologici, non ha difficoltà a spiegare la ragione per la quale molti dibattiti scientifici si protraggono a lungo, senza condurre ad alcuna conclusione. Se gli scienziati non possono comprendere il punto di vista dei loro rivali, se le loro attese relative a ciò che deve essere una “buona” teoria scientifica sono fondamentalmente differenti, pare del tutto misterioso come questi stessi scienziati possano mai arrivare al punto in cui si trovano infine d'accordo su quale paradigma accettare. Ma senza un tale accordo il sorgere della scienza normale, la cui esistenza Kuhn ha sostenuto con dovizia di documenti, diverrebbe del tutto incomprensibile. Se non si spiega in che modo si forma il consenso, viene meno un collegamento cruciale fra i due ingredienti centrali del quadro di Kuhn: la teoria del disaccordo (*incommensurabilità*) e la teoria su come il consenso si conserva (*scienza normale*). Kuhn arriva ad asserire che il consenso emerge dal dissenso: questo è un tratto “unico”, identificativo, della scienza. Se Kuhn ha ragione in merito all'incommensurabilità delle credenze e all'incompatibilità degli standard, allora i giovani sostenitori di paradigmi rivali dovrebbero

¹¹¹ Paul Karl Feyerabend, 1924 - 1994.

¹¹² Ian Mitroff, (n.) 1938.

incontrare le medesime difficoltà dei loro colleghi più anziani nel raggiungere un accordo sui rispettivi meriti dei paradigmi in competizione.¹¹³

Secondo la teoria di Lakatos e quella di Kuhn, pare ragionevole rimanere attaccati ad una teoria per un tempo più o meno indefinito. Ciò equivale a dire che non esistono meccanismi razionali mediante i quali poter stabilire, in modo consensuale, che una linea di ricerca è preferibile rispetto ad un'altra. Se Lakatos è un anarchico nonostante non sia la sua intenzione, invece Feyerabend elabora una teoria della conoscenza che favorisce un pluralismo teorico aggressivo. Dal punto di vista di Feyerabend non è auspicabile che gli scienziati giungano al consenso. Il suo ideale della scienza è quel genere di messa in questione, senza fine, dei punti fondamentali: la scienza è fondamentalmente “*anarchica*”.

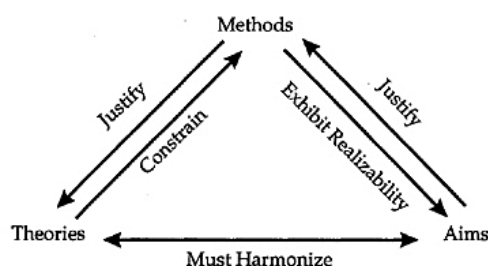
Rispetto alle riflessioni di Kuhn e Feyerabend, l'interesse per il disaccordo scientifico è più recente. Esempio di ciò può essere Harry Collins che ha dedicato molte energie allo studio di controversie nella fisica teorica. In ognuno dei casi esaminati, Collins ha scoperto che gli scienziati geniali sono capaci di inventare qualsiasi stratagemma per sottrarsi alle argomentazioni e alle prove contrarie alle loro teorie preferite.

¹¹³ Nozione di *grado di sostegno empirico*.

2.2.1 Raffigurazioni del cambiamento scientifico: la formazione del consenso.

In qualsiasi comunità atipica come quella scientifica, specialmente in una comunità che abbia una tradizione di sfida all'autorità così radicata, le rotture con la tradizione, se coronate da successo, sono 'gentilmente' ricompensate: infatti, si può dire che il consenso non è un punto d'arrivo prestabilito ma occorre costruirlo. In quanto l'accordo emerge da un precedente disaccordo, è utile porre il quesito nella forma seguente: com'è che un numero molto elevato di scienziati, che hanno inizialmente concezioni differenti (incompatibili) su di un particolare argomento, riescono a giungere allo stesso risultato, accettando punti di vista sostanzialmente differenti? Posto in questi termini, il problema della formazione del consenso emerge come un problema sulla dinamica del cambiamento convergente delle credenze.

Sul finire del secolo scorso, relativamente al problema della formazione del consenso nella scienza, la riflessione meta-metodologica è giunta a una soluzione che implica la postulazione di quello che Laudan ha chiamato *modello gerarchico della giustificazione*: questo modello teorico è più comunemente conosciuto come *teoria della razionalità strumentale*. Coloro i quali sono soliti sostenere il modello gerarchico della giustificazione, assumono tre livelli, correlati logicamente, attraverso i quali prende forma il consenso scientifico.



Al livello inferiore vi sono le dispute chiamate *questioni fattuali*¹¹⁴.

Ovviamente, ai dibattiti su tali questioni viene dato il nome di *disaccordi fattuali* e l'accordo a questo livello viene chiamato *consenso fattuale*. Al livello successivo trovano posto le regole metodologiche condivise. Le regole possono essere algoritmi per produrre asserti fattuali. Tuttavia, è molto più facile che le regole siano dei semplici vincoli o comandi sugli attributi che si devono ricercare (per esempio la controllabilità indipendente) o evitare (per esempio l'essere *ad hoc*) per le teorie. È solito ritenere che tali regole rappresentano il punto di partenza per stabilire quanto forte è il sostegno empirico e la valutazione comparativa delle teorie.

Un riferimento necessario è quello relativo alla posizione di Andrew Lugg¹¹⁵, il quale asserisce che i disaccordi su questioni scientifiche sostanziali sorgono perché gli scienziati, in effetti, hanno differenti gradi di accesso alle informazioni di base potenzialmente rilevanti per la valutazione di una data teoria. In tal modo, coloro che operano in una sotto-specializzazione, avranno un punto di vista diverso sul grado di sostegno di cui le teorie in competizione godono rispetto a quello.

Di seguito lo schema del modello gerarchico semplice per la formazione razionale del consenso:

LIVELLO DEL DISACCORDO	LIVELLO DELLA RISOLUZIONE
Fattuale	Metodologico
Metodologico	Assiologico
Assiologico	Nessuno

¹¹⁴ Con tale espressione si fa riferimento ad osservazioni su eventi direttamente osservabili e a asserzioni, in generale, su ciò che c'è nel mondo, anche asserzioni su entità teoriche inosservabili.

¹¹⁵ A. LUGG, *Disagreement in Science*, «*Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*», vol. 9 - n. 2 (1978), pp. 276 - 292.

Il modello gerarchico, spogliato di alcune delle sue pretese sulla capacità che avrebbe di porre termine ad ogni controversia scientifica, appare un modello abbastanza promettente per la spiegazione del dissenso e del consenso a livello fattuale e metodologico, specialmente quando si tiene conto anche della bidirezionalità della struttura gerarchica. La storia della scienza è piena di controversie: ad esempio quella fra realisti e strumentalisti, oppure quella fra riduzionisti ed antiriduzionisti, ma anche tra coloro che propongono la teleologia e i sostenitori di una pura causalità efficiente. In definitiva tutti questi dibattiti sono dipesi da concezioni divergenti sugli attributi che le teorie dovrebbero possedere. Di conseguenza, il fatto che nella scienza i disaccordi assiologici siano frequentemente conclusi dimostra l'urgenza e l'emergenza di integrare tale modello con altri dispositivi.

Tenendo fede alla posizione di Laudan sembra opportuno parlare di *fallacia della covarianza*; essa si presenta in due modalità: da un lato c'è una discordanza rispetto alle connessioni fra gli scopi e gli obiettivi, dall'altro vi è la questione relativa al livello fattuale e metodologico. In ciascuna forma della fallacia si assume che la presenza o l'assenza del consenso rispetto ad asserzioni fattuali può essere usata per inferire l'esistenza dell'accordo o del disaccordo rispetto agli scopi cognitivi. Una forma della fallacia (che compare spesso negli scritti di Thomas Kuhn) comporta la tendenza a ritenere che le principali divergenze di opinione fra gli scienziati, relativamente a teorie o ipotesi, indicano differenze poste al livello degli scopi e degli obiettivi. La famosa idea di Kuhn sul cambiamento di paradigma ne è una buona illustrazione. Poiché ogni paradigma possiede la propria *metafisica* e il proprio insieme di *standard* e *scopi cognitivi*, ne segue che due studiosi, i quali si appoggiano a differenti ontologie e paradigmi, debbano abbracciare anche differenti obiettivi cognitivi.

Viceversa, Laudan pare far propria l'idea che due scienziati, se concordano nel determinare quali siano i mattoni costitutivi del mondo, possiedono anche insiemi identici di scopi cognitivi. Questo è un classico esempio della prima forma di questa fallacia.

La seconda forma della fallacia della covarianza è l'immagine speculare della prima. In questo caso si tende ad assumere che, qualora gli scienziati siano d'accordo su questioni fattuali e metodologiche, tale accordo deve essere il risultato di obiettivi cognitivi condivisi. Questi particolari legami sono considerati spesso così stretti che di frequente si assume che un'impresa come la scienza potrebbe esibire un grado tanto elevato di consenso fattuale e metodologico solo nel caso in cui ci fosse consenso a livello degli scopi e degli obiettivi. È perfettamente concepibile che, per esempio, gli studiosi che fanno propri scopi cognitivi autenticamente differenti possono tranquillamente sottoscrivere regole metodologiche simili (o uguali); ciascuno potrebbe ritenere che le regole da lui sostenute promuovano i propri fini cognitivi.

Evidentemente, al fine di giungere ad un accordo sostanziale fra i pensatori su quali siano i metodi appropriati di indagine, non è necessario che ci sia un qualche accordo sui valori cognitivi basilari! Le differenze sociologiche possono coesistere con un accordo al livello fattuale o metodologico: fino a che è stato plausibile assumere che l'accordo ai livelli inferiori della gerarchia rivelasse un accordo basilare sugli obiettivi cognitivi, i filosofi hanno potuto considerare, con qualche ragione, che l'elevato grado di accordo fattuale metodologico fosse una prova a favore della tesi secondo la quale gli scienziati condividono i medesimi obiettivi e valori. Una volta però che ci si rende conto che l'accordo a livello fattuale può sorgere in situazioni in cui operano assiologie nettamente distinte, occorre allora andare più cauti nel considerare il frequente accordo *de facto* degli

scienziati sui fatti come una giustificazione per affermare in qualche modo che costoro appoggiano valori comuni.

Parlando di consenso non si può non far riferimento all'autorevole discussione sulla natura degli scopi o dei valori cognitivi che Karl Popper ha proposto in *Logica della Scoperta Scientifica*. Fin dai primi tempi, Popper sottolinea la centralità degli obiettivi o scopi cognitivi nel dar conto della razionalità scientifica. Popper crede che gli scopi svolgono un ruolo chiave nella giustificazione delle regole metodologiche, proprio perché tali regole sono intese come un mezzo per i fini specificati nella visione che si ha degli scopi della scienza. Popper, pur non trattando in maniera estesa la questione di come disaccordi sugli obiettivi cognitivi siano generalmente risolti, espone la sua posizione a riguardo; egli contrappone alla propria concezione degli scopi della scienza le concezioni degli strumentalisti, dei convenzionalisti, dei pragmatisti e degli altri pensatori realisti. Dal punto di vista popperiano non è data alcuna maniera definitiva o razionale per scegliere fra il realismo e lo strumentalismo. Egli considera entrambe le posizioni come prospettive internamente coerenti sulla scienza.

Generalmente, Popper è favorevole alla concezione secondo cui non vi sono basi ragionevoli per attendersi che i sostenitori di qualche insieme di scopi cognitivi abbandonino tali obiettivi, e ancor meno adottino un insieme rivale. Le regole metodologiche rappresentano mere convenzioni; come ha osservato Lakatos, Popper non ha mai offerto una teoria della critica razionale per le convenzioni coerenti.

Hans Reichenbach¹¹⁶, contemporaneo di Popper, assume una prospettiva simile. Egli crede che si può incriminare la metodologia di qualcuno qualora si mostra come essa non sia capace di promuovere la realizzazione dei suoi scopi; ma, al pari di Popper, egli sostiene che i propositi e gli

¹¹⁶ Hans Reichenbach, 1891 - 1953.

obiettivi, compresi quelli cognitivi, di un agente non sono una questione trattabile razionalmente. Infatti, in *Experience and Prediction*¹¹⁷, egli argomenta che alcune persone possono abbracciare lo scopo di accettare credenze che siano vere; altri possono avere lo scopo più superficiale di adottare quelle credenze che li facciano sentire a loro agio. Il punto determinante di argomenti come questi dovrebbe essere chiaro: posto che un certo insieme di fini o valori cognitivi sia internamente coerente, non c'è allora margine per una valutazione razionale di quegli scopi o per un confronto in termini razionali di tali scopi con un qualsiasi altro insieme (coerente). Se si accetta questa analisi degli obiettivi cognitivi e se si accetta, in modo simile, la tesi di Kuhn secondo la quale gli scienziati di scuole diverse sostengono ostinatamente differenti obiettivi cognitivi, si è costretti a sostenere che gli svariati cambiamenti negli obiettivi predominanti della scienza non sono che una parte della storia del gusto e della moda, anziché far parte della storia ragionata e razionale del pensiero umano.

In breve, sembra che il relativismo radicale sulla scienza sia un corollario inevitabile del fatto di aver accettato (a) che differenti scienziati hanno obiettivi differenti, (b) che non è possibile alcuna deliberazione razionale sull'adeguatezza di obiettivi differenti, e (c) che gli obiettivi, i metodi e le asserzioni fattuali si presentano invariabilmente in *complessi covarianti*.

In *La Scienza e i Valori*, Laudan asserisce che se un valore è utopistico, allora si intende affermare che non si ha alcun fondamento per credere che ciò possa venire attualizzato o “operazionalizzato”; ossia che non si ha la più pallida idea di quale azione intraprendere, di quale strategia attuare, in modo da consentire la realizzazione del metodo in questione.

¹¹⁷ H. REICHENBACH, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundation and the Structure of Knowledge*, Chicago University Press, Chicago - 1938.

In filosofia molteplici sono stati gli interventi sul tema dell'utopia; nell'ambito della riflessione logico-semantica, tale tema è chiamato *utopismo semantico*. Molti scienziati abbracciano valori e obiettivi che essi, se sottoposti ad una sfida critica, non sono in grado di caratterizzare in maniera soddisfacente. L'imprecisione del concetto consente una molteplicità di interpretazioni. Deve essere quindi chiaro il motivo per cui l'accusa di *utopismo semantico*, quando sia giustificata dal caso in questione, costituisca una critica seria per un obiettivo cognitivo (o di altro genere). Quando si adotta un obiettivo che non può essere descritto in termini astratti né identificato con esempi concreti, non esiste alcuna valutazione oggettiva per l'accertamento della sua realizzazione.

Nel corso del XVII e del XVIII secolo si sono avuti importanti sviluppi nell'ambito della *filosofia naturale*. Tuttavia, relativamente al periodo, alcune intuizioni scientifiche apparivano molto astratte e soprattutto distaccate dall'esperienza osservativa. Si ricordi per esempio la teoria elettrica del fluido proposta da Franklin, la teoria vibratoria del calore proposta da Boerhaave, la teoria di Buffon sulle molecole organiche e la chimica del flogisto, le quali costituiscono un campione tipico dell'insieme crescente di teorie illuministe che ipotizzavano entità inosservabili al fine di spiegare processi osservabili. Fra le teorie più controverse di questo gruppo vi erano la teoria chimica e la teoria gravitazionale di George Lesage, le teorie neurofisiologiche di David Hartley e la teoria della materia di Ruggero Boscovich. Ad esempio, contro Hartley si mosse l'accusa che la sua teoria dei corpuscoli ultramondani (corpuscoli il cui moto e impatto, si supposeva, dovevano spiegare l'attrazione gravitazionale) non poteva essere inferita induttivamente a partire dall'esperimento. Ciò che si opponeva a questi scienziati era un conflitto manifesto fra scopi e obiettivi "ufficiali" della scienza ed i tipi di teorie che essi stavano costruendo.

In contrapposizione al modello gerarchico classico, il quale postula una scala giustificativa unidirezionale, Laudan propone il cosiddetto *modello reticolare di giustificazione*. L'approccio reticolare mostra che si può usare la conoscenza che si ha dei metodi di indagine a disposizione come strumento per valutare la validità degli scopi cognitivi proposti. La raffigurazione reticolare, parimenti, sottolinea che i giudizi su quali teorie siano valide possono essere opposti alle assiologie esplicite, così da porre in rilievo tensioni fra le strutture implicite e quelle esplicite dei valori. Dove la raffigurazione reticolare differisce più radicalmente da quella gerarchica e nella sottolineatura del fatto che si verifica un complesso processo di mutuo accomodamento e di mutua giustificazione fra tutti e tre i livelli degli impegni scientifici.

L'ordinamento a strati implicito nell'approccio gerarchico deve lasciare il posto ad una sorta di principio livellatore, che sottolinei gli schemi di mutua dipendenza fra questi vari livelli.

Da un punto di vista scettico si può avere l'impressione che i vincoli per gli obiettivi proposti nel modello reticolare siano assai deboli, al punto che molti insiemi differenti di obiettivi potrebbero tranquillamente soddisfarli.

In modo eracliteo è possibile asserire che le teorie cambiano, i metodi cambiano, mentre i valori cognitivi centrali mutano. Se tutto ciò può essere in continuo fluire, se niente può essere considerato un aspetto permanente della scienza, si potrebbe essere portati a chiedersi come possa avere ancora senso il parlare di progresso scientifico. Dopo tutto, il progresso è qualcosa che ha un significato solo se è un progresso verso il raggiungimento di un obiettivo o di uno scopo. Dunque si potrebbe adottare l'accezione assolutista del progresso.

L'opera di Laudan cui si è fatto riferimento appare venti anni dopo *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche* di Thomas Kuhn. Quest'ultima

rappresenta un momento di rottura; è importante perché si pone in aperto contrasto all'empirismo logico (quindi contro pensatori come Hempel¹¹⁸, Nagel, Carnap) ma anche contro la filosofia falsificazionista di Popper. Se Kuhn ha ragione, tutte le ortodossie metodologiche allora regnanti sono semplicemente sbagliate. Ma cosa intende Kuhn: vuole forse dire che le teorie sono incommensurabili, di modo che gli scienziati rivali, invariabilmente, non si intendono l'uno con l'altro; oppure esprime la sua intenzione quando dice che è possibile confrontare oggettivamente le capacità di risolvere problemi possedute da teorie rivali?

A partire dal 1962, Kuhn ha dedicato la maggior parte dei suoi scritti filosofici al chiarimento di alcune ambiguità generate dal linguaggio usato nella prima edizione dell'opera su menzionata. Nel complesso, il messaggio che Kuhn ha trasmesso è stato migliorativo e conciliativo, al punto che alcuni brani dei suoi scritti più recenti lo fanno sembrare un positivista dissimulato. Più di un commentatore ha accusato il secondo Kuhn di riprendersi gran parte di ciò che ha reso interessante e provocante il suo linguaggio quando è comparso la prima volta.

Il concetto chiave di Kuhn è quello di *paradigma*: esso è ambiguo. Fra i suoi significati centrali vi sono i tre seguenti: in primo luogo un paradigma offre un quadro concettuale per la classificazione e la spiegazione degli oggetti naturali; esso specifica genericamente quale genere di entità si ritiene che popolino un certo dominio dell'esperienza; delinea il modo con cui queste entità generalmente interagiscono. Ogni paradigma pone in essere alcune affermazioni su ciò che popola il mondo. Tali affermazioni ontologiche contraddistinguono questo paradigma dagli altri, dal momento che si pensa che ciascun paradigma postula entità e modi di interazione che lo differenziano dagli altri paradigmi.

¹¹⁸ Carl Gustav Hempel, 1905 - 1997.

In secondo luogo, ogni paradigma specifica i metodi, le tecniche e gli strumenti di indagine appropriati per lo studio pertinente degli oggetti nel dominio di applicazione. Così come paradigmi differenti hanno ontologie differenti, essi implicano metodologie sostanzialmente differenti. Questi impianti metodologici sono ‘persistenti’ e caratterizzano il paradigma lungo tutta la sua storia. Coloro che propongono paradigmi differenti abbracceranno differenti insiemi ideali di obiettivi cognitivi. Infatti, accettare un paradigma significa per Kuhn sottoscrivere un complesso di valori cognitivi che i componenti di nessun altro paradigma accettano del tutto. Per tale motivo un cambiamento paradigmatico rappresenta, in questa prospettiva, una rottura di grandi dimensioni. Secondo Kuhn, questo cambiamento, inoltre, è simultaneo anziché sequenziale. Meritevole di osservazione è il fatto che, malgrado tutta la critica di Kuhn nei confronti della povertà dei vecchi modelli di razionalità scientifica, esistono molte somiglianze fra la versione classica del modello gerarchico e l’alternativa di Kuhn.

A ogni modo, egli raffigura i cambiamenti di paradigmi in modo da farli somigliare a rotture brusche e globali nella vita di una comunità scientifica. Parecchi critici hanno sostenuto che la sua analisi risolve inevitabilmente il cambiamento scientifico in un processo non razionale. In parte, forse, è l’infelice terminologia utilizzata a produrre questa impressione. Egli parla dell’accettazione di un paradigma nuovo come di una “esperienza di conversione”; o, ancora, paragona il mutamento di paradigma ad un “mutamento *gestaltico* irreversibile”: egli sostiene che non vi è mai un punto in cui sia irragionevole rimanere attaccati ad un vecchio paradigma anziché accettarne uno nuovo.

Tuttavia, vi è un aspetto ancora più peculiare alla luce del quale l’approccio di Kuhn riserva ostacoli a chi voglia comprendere la dinamica del

cambiamento teorico. Nello specifico, insistendo sul fatto che i singoli paradigmi hanno un carattere integrale e statico, Kuhn si è fatto sfuggire quell'unica caratteristica della scienza che promette di mediare e razionalizzare la transizione da una visione del mondo (paradigma) a un'altra. A suo avviso le parti di un paradigma si accompagnano l'una con l'altra, come un bagaglio inseparabile. Questo dell'inestricabilità e inseparabilità degli aspetti di un paradigma è un tema persistente nell'opera di Kuhn. Uno scopo fondamentale è quello di mostrare come tali concezioni sul grado di precisione con cui i pezzi del paradigma si adattano l'uno all'altro devono essere alterate se si vuol comprendere il modo in cui si verifica il cambiamento di paradigma.

Si può descrivere un modello basato su visioni del mondo nei termini seguenti: un gruppo o una fazione della comunità scientifica accetta un particolare “quadro”; ciò richiede che si assuma una certa ontologia della natura, che si accetti un insieme specifico di regole su come indagare la natura e che si aderisca ad un insieme di valori cognitivi relativi alla *teleologia* dell'indagine naturale. In base a questa analisi, il cambiamento scientifico sul larga scala comporta la sostituzione di una siffatta visione del mondo con un'altra, il ripudio simultaneo degli elementi chiave della vecchia immagine e l'adozione degli elementi corrispondenti alla nuova visione del mondo:

VM1 (ontologia 1, metodologia 1, valori 1)



VM2 (ontologia 2, metodologia 2, valori 2).

Kuhn ha prospettato l'idea che ciascun paradigma ha la garanzia di soddisfare i propri standard, ponendosi al di sopra degli standard dei paradigmi rivali e producendo, in tal modo, nella scienza una sorta di *solipsismo autorinforzantesi*. Ciò a dire che, nella misura in cui due scuole scientifiche sono in disaccordo su che cosa considerare come problema e che cosa come soluzione, inevitabilmente esse comunicheranno fra loro per discutere i meriti relativi dei loro rispettivi paradigmi. Tuttavia, nelle argomentazioni parzialmente circolari che di solito ne risultano, ciascun paradigma mostrerà di soddisfare i criteri che esso stesso si impone e di essere inadeguato rispetto a quelli imposti dai paradigmi avversari.

Le riflessioni di Kuhn portano ad una conclusione inevitabile: il dibattito interparadigmatico è, necessariamente, non conclusivo; dunque, non può condurre mai a una conclusione razionale. Se si presenta una 'presunta' conclusione di verifica, essa deve essere imposta sulla situazione da fattori esterni, come il venir meno di alcuni partecipanti o la manipolazione delle leve del comando e della ricompensa entro la struttura istituzionale della comunità scientifica. I filosofi della scienza hanno trovato tali implicazioni problematiche, giacché esse confutano direttamente ciò che i filosofi si sono sforzati di stabilire per due millenni: vale a dire che le dispute scientifiche e, più in generale, ogni disaccordo su questioni fattuali sono, in linea di principio, possibili di chiarificazione e risoluzione razionale.

Sembra condivisibile la posizione di Laudan secondo la quale il problema della formazione del consenso può essere risolto apportando due correzioni alla posizione di Kuhn:

- sostituire la concezione gerarchica della giustificazione con la raffigurazione reticolare, rendendo "negoziabili" i valori cognitivi;
- non condividere la visione integrale dei paradigmi. In altri termini, il problema del consenso si risolve appena ci si rende conto che i vari

componenti di una visione del mondo sono negoziabili individualmente e sostituibili individualmente un pezzo alla volta.

Per Kuhn, Lakatos e Foucault¹¹⁹, gli impegni centrali di una visione del mondo, il suo “nucleo”, non possono essere modificati, a meno di non respingere l’intera visione del mondo. L’ontologia centrale di una visione del mondo o di un paradigma, insieme con la sua metodologia e la sua assiologia, si configura come qualcosa da prendere o lasciare. Qualora siano i livelli di impegno ad essere in questione, Kuhn assume la posizione tipica di un olista intransigente.

Tuttavia non vi è bisogno di concepire i paradigmi o i programmi di ricerca in modo così rigido: effettivamente, di solito, gli scienziati non li concepiscono in questo modo. Se la metodologia di uno scienziato non riesce a giustificare la sua ontologia; se la sua metodologia non riesce a promuovere il conseguimento dei suoi scopi cognitivi; se i suoi scopi cognitivi si dimostrano utopistici, lo scienziato avrà ragioni decisive per sostituire questo o quel componente della sua visione del mondo con un elemento che sia più efficace, senza bisogno di modificare altro.

Quanto detto si può rendere schematicamente come di seguito:

- (1) $O1 \wedge M1 \wedge A1$
- (2) $O2 \wedge M1 \wedge A1$
- (3) $O1 \wedge M2 \wedge A1$
- (4) $O1 \wedge M1 \wedge A2$

Come già mostrato, le scelte fra (1) e (2), o fra (1) e (3), sono sottoposte a forti vincoli normativi. Ma anche la scelta fra (1) e (4) può parimenti essere sottoposta ad un’analisi razionale. Ad ogni modo, la questione centrale è se il cambiamento si verifichi effettivamente in questa maniera. Se si dà uno

¹¹⁹ Michel Foucault, 1926 - 1984.

sguardo alle grandi transizioni della storia della scienza, esse parrebbero precludere una tale analisi gradualista. Il salto da una visione del mondo aristotelica ad una newtoniana comportò dei cambiamenti a tutti e tre i livelli. Così accadde anche per ciò che concerne l'emergere della psicoanalisi dalla psicologia meccanicistica dell'Ottocento.

Laudan tenta di dimostrare il suo punto di vista cominciando da una situazione piuttosto semplice, ossia da una situazione in cui il consenso a favore di una visione del mondo o di una tradizione finisce per lasciare il posto al consenso a favore di un'altra, senza che gli scienziati si trovino mai davanti ad una scelta così netta come quella fra due paradigmi sviluppati e radicalmente divergenti. Si chiami un collettivo C_1 : i suoi componenti sono T_1 , M_1 e A_1 . Di norma, tali componenti staranno l'uno con l'altro in quelle complesse relazioni giustificative sù descritte: A_1 giustificherà M_1 e si accorderà con T_1 ; M_1 giustificherà T_1 e mostrerà la realizzabilità di A_1 . Si supponga che qualcuno proporrà una nuova teoria T_2 che sostituisca T_1 ; si consulteranno le regole M_1 ed esse potranno indicare dei motivi per preferire T_2 a T_1 . Poniamo che sia così e perciò si sostituisca T_2 a T_1 . Con il passare del tempo, alcuni scienziati potrebbero sollevare delle riserve su M_1 , proponendo una nuova metodologia M_2 , la cui superiorità può essere validamente argomentata. Ora si richiede una scelta fra M_1 e M_2 . Ciò comporta che si scelga chi tra M_1 e M_2 offra maggiori speranze di realizzare gli scopi. Dal momento che tale determinazione è una questione empirica, bisognerà consultare tanto A_1 , quanto la teoria che in quel momento ha la meglio, T_2 , per accertare se M_2 o M_1 sia ottimale per assicurare A_1 . Supponiamo che confrontando l'efficacia relativa nel conseguire i valori condivisi A_1 , si possa argomentare in maniera puntuale per dimostrare la superiorità di M_2 su M_1 . Alla luce di ciò si sostituirà M_2 a M_1 . Ciò significa

che quando in seguito emergeranno nuove teorie $T_3, T_4, \dots T_n$, esse saranno valutate secondo le regole M_2 anziché M_1 .

Qualcuno potrebbe, inoltre, rilevare come nessuna teoria fra quelle che la comunità scientifica accetta come prodotti scientifici esemplifici i valori espressi in A_1 . In tali circostanze, gli scienziati potrebbero decidere razionalmente di abbandonare A_1 , accettando un insieme alternativo e consistente di valori A_2 , qualora esso sia disponibile.

Alla luce di questa sequenza ipotetica, uno storico che studia, dopo molti anni, questo “addivenire”, rimane colpito dal fatto che un gruppo di scienziati, che un tempo accettavano A_1 , le regole M_1 e la teoria T_1 , giungono ad abbandonare queste e ad accettare un nuovo complesso C_2 (composto da A_2, M_2 e T_2). Lo storico è quindi autorizzato ad asserire che i sostenitori di C_2 non hanno nulla in comune con i sostenitori di C_1 . Ciò significa, forse, che lui può sostenere che sia avvenuta una “*rivoluzione*”?

Il fatto è che una sequenza di cambiamenti di credenze, che appare come una sequenza di eventi perfettamente ragionevole e razionale, se è descritta al macro livello può apparire, una volta rappresentata con ampie pennellate che comprino drasticamente la dimensione temporale, come un cambiamento fondamentale e intelligibile della visione del mondo. Questo genere di sguardo telescopico, in cui una sequenza di mutamenti gradualmente è compressa in un'unica trasformazione brusca e poderosa, rappresenta un errore che ad ogni storico si insegna di evitare. Eppure saper di dover evitare e farlo effettivamente sono due cose differenti.

Il mutamento di concezioni scientifiche raccontato come fatto fin ora concerne quello che Laudan chiama *mutamento paradigmatico unitradizionale*. Egli chiama “unitradizionale” un tale cambiamento perché non è stimolato o provocato dalla disponibilità di un'articolata visione del mondo rivale. Se si vuole, la raffigurazione unitradizionale spiega in che

modo si può ottenere un cambiamento di paradigma attraverso sviluppi totalmente interni alla dinamica di un paradigma particolare. È più interessante, invece, il problema dei mutamenti paradigmatici multitradizionali, ossia di quei cambiamenti fondamentali nella visione del mondo originati dalla competizione fra paradigmi rivali.

Occorre immaginarsi due ‘complessi’ che siano già sviluppati e divergono radicalmente. Se ci si domanda in quali circostanze un sostenitore di C_1 si comporti razionalmente abbandonando ed accettando C_2 , alcune risposte potrebbero venire immediatamente alla mente. Si supponga, per esempio, che si può mostrare che le teorie centrali di C_1 sembrano peggiori delle teorie di C_2 , persino secondo gli standard di C_1 . Kuhn nega che ciò sia possibile, poiché afferma che le teorie associate ad un particolare paradigma appariranno sempre migliori, in base ai propri standard, delle teorie rivali. Tuttavia, non vi è modo di garantire in anticipo che i metodi e gli standard di C_1 daranno sempre il consenso *epistemico* alle teorie associate a C_1 , poiché è sempre possibile che i paradigmi rivali a C_1 sviluppino teorie più efficaci nel soddisfare le richieste metodologiche di C_1 di quanto non lo siano le teorie sviluppate entro C_1 stesso. Viceversa si supponga che qualcuno mostri l’esistenza di un insieme di metodi M_3 che sia ad un livello di eccellenza maggiore di quello di M_1 nel conseguire gli scopi di C_1 e che questi metodi diano l’assenso epistemico alle teorie di C_2 anziché a quelle di C_1 .

Laudan sostiene che la soluzione al problema della formazione del consenso nella situazione *multiparadigmatica* non sia nient’altro che un caso speciale o degenerato del cambiamento unitradizionale. Ne segue che, se si è in grado di mostrare che la ‘favola’ unitradizionale contiene qualcosa di buono, si avrà una soluzione simultanea per entrambi i tipi di formazione del consenso. La questione centrale è se il mito gradualista sia (o meno)

sostenuto dalla documentazione storica più di quanto non lo sia la raffigurazione olistica associata a Kuhn. Il contrasto fra il modello gradualistico e quello olistico è di porre una domanda diretta concernente la documentazione storica: è vero che i principali mutamenti storici nelle regole metodologiche della scienza e nei valori cognitivi degli scienziati sono stati inevitabilmente contemporanei l'uno all'altro, e ai mutamenti nelle fondamentali teorie ed ontologia? In effetti, è un corollario immediato dell'analisi kuhniana che i cambiamenti nelle regole e nei valori, qualora si verificano, si verificano soltanto quando ha luogo una rivoluzione scientifica. Un cambiamento nei valori, senza un parallelo cambiamento nell'ontologia di base, non è una variazione ammissibile consentita dallo schema kuhniano: in un saggio di Whewell¹²⁰ del 1851, a proposito della transizione da una teoria all'altra, si osserva che il cambiamento è realizzato da una trasformazione o da una serie di trasformazioni delle ipotesi precedenti, per cui il mezzo è questa condotta sempre più vicina alla seconda.

Scienziati di tutti gli orientamenti affermano ripetutamente che la scienza tutt'al più può aspirare allo status di conoscenza altamente probabile. La certezza, l'incorreggibilità e l'incontrovertibilità non compaiono fra gli scopi centrali di gran parte degli scienziati del XX secolo!

Tutta la storia che circonda la sostituzione della ricerca della certezza con un completo fallibilismo è lunga e complicata. Ciò che importa per gli interessi attuali non sono i dettagli di questa rivoluzione epistemica, bensì il fatto che questa trasformazione così profonda non fosse specificamente associata all'emergere di qualche nuovo paradigma scientifico o programma di ricerca. La questione della determinazione temporale è di cruciale importanza, giacché è importante rendersi conto che questo profondo

¹²⁰ William Whewell, 1794 - 1866.

spostamento nella sensibilità assiologica fu indipendente da ogni specifico cambiamento nella concezione scientifica del mondo o nel paradigma. Nessuna nuova tradizione o paradigma scientifico del XIX secolo fu associato ad un'assiologia specificamente fallibilista. Esattamente al contrario, il fallibilismo si trovò associato nella seconda metà dell'Novecento praticamente con ogni principale programma di ricerca scientifica.

L'approccio olistico conduce ad attese che vengono confutate dalla documentazione storica. I cambiamenti nei valori e i cambiamenti nelle ontologie sostanziali o nelle metodologie non mostrano un chiaro isomorfismo. Certamente ci sono cambiamenti a tutti i livelli e talvolta i cambiamenti sono concomitanti, ma non esiste una netta covarianza fra il verificarsi di cambiamenti ad un livello e il verificarsi di cambiamenti ad un altro livello.

Il problema della formazione del consenso, che è stato prospettato come il grande enigma di Kuhn, può essere risolto a patto che ci si renda conto del fatto che la scienza ha dei meccanismi deliberativi la cui esistenza non è stata notata né da Kuhn né dagli altri olisti. In breve, il punto di vista di Kuhn è il seguente: se si esaminano situazioni in cui si chiede agli scienziati di fare una scelta tra la molteplicità di paradigmi che in ogni istante essi si trovano davanti, si scopre che l'evidenza pertinente e gli standard metodologici appropriati non riescono a scegliere un contendente, mostrandolo inequivocabilmente superiore agli altri vari esistenti. A tale situazione Laudan dà il nome di *casi di sottodeterminazione locale*, volendola così distinguere dalle *forme di sottodeterminazione globale*. Kuhn offre quattro distinti argomenti a favore della sottodeterminazione locale. Ciascuno di questi è destinato a mostrare che, sebbene le regole e gli standard metodologici vincolino e delimitino realmente le scelte o le

opzioni di uno scienziato, tali regole e standard non sono mai sufficienti per imporre o per autorizzare senza ambiguità la scelta di un paradigma piuttosto che di un altro.

1) *L'argomento fondato sull'ambiguità degli standard condivisi.*

Ciò che Kuhn ha in mente è che i criteri, gli standard e le regole condivisi - cui gli scienziati fanno riferimento esplicito e pubblico quando giustificano le loro scelte di teorie e paradigmi - sono di solito “ambigui” e “imprecisi”, al punto che le persone che condividono i medesimi standard possono legittimamente avere idee diverse per quanto riguarda la loro applicazione a casi concreti. Da una premessa di tal genere, egli trae la conclusione che ogni caso di scelta teorica debba comportare una mescolanza di fattori oggettivi e soggettivi dal momento che i criteri condivisi, e presumibilmente oggettivi, sono troppo informi e ambigui per assicurare una particolare preferenza.

2) *L'argomento fondato sull'incoerenza collettiva delle regole.*

Inoltre, le regole e gli standard condivisi, quando sono considerati collettivamente, si dimostrano ripetutamente in conflitto l'uno con l'altro. Due scienziati, ad esempio, potrebbero credere entrambi che l'accuratezza empirica e le generalità siano caratteristiche desiderabili in una teoria. Ma, quando vi sono un paio di teorie rivali, una delle quali è più accurata e l'altra è più generale, può ben darsi che i giudizi dei due scienziati su quale teoria accettare differiscano. Uno scienziato potrebbe optare per la teoria più generale, l'altro per quella più accurata. Costoro condividono evidentemente i medesimi standard, ma finiscono per dare valutazioni in conflitto. In tali casi di conflitto di valori, il peso relativo attribuito a valori differenti, da individui differenti, può svolgere un ruolo decisivo nella scelta

individuale. Secondo Kuhn, ci si dovrebbe aspettare che il disaccordo e il dissenso scientifico emergano specificamente nei casi in cui nessuna teoria disponibile rispetti tutti vincoli e ogni teoria esistente rispetti alcuni dei vincoli non rispettati dalle teorie rivali. Ad ogni modo egli non riesce a stabilire una forma generale di sottodeterminazione locale.

3) *L'argomento dello spostamento degli standard.*

In generale, il modello kuhniano della scienza contempla due modi distinti in cui il disaccordo sugli standard potrebbe rendere indeterminato o inconclusivo il dibattito scientifico. In primo luogo, i sostenitori di paradigmi differenti possono accettare regole metodologiche e criteri valutativi differenti. In effetti, “possono” è un termine troppo debole giacché Kuhn non crede affatto che ci sia un insieme di orientamenti metodologici associato a ciascun paradigma, orientamenti che sono in contrasto con le metodologie di tutti i paradigmi rivali. In tal modo, egli sostiene che, qualora si verifichi uno spostamento paradigmatico, questo processo produce dei cambiamenti negli standard che governano i problemi, i concetti e le spiegazioni ammissibili. Egli, tuttavia, non ha mai mostrato che i disaccordi su questioni relative a standard di regole coincidono esattamente con i disaccordi su questioni sostanziali relative all'ontologia scientifica. Scienziati rivali, che sostengono teorie o paradigmi fondamentalmente differenti, possiedono spesso gli stessi standard di valutazione; d'altra parte, gli aderenti al medesimo paradigma abbracceranno frequentemente standard differenti. In breve, i disaccordi metodologici e i disaccordi fattuali sulle teorie fondamentali non mostrano alcuna notevole covarianza, del genere richiesto per appoggiare l'argomentazione di Kuhn.

4) *L'argomento dello spostamento dei problemi.*

Se vi fosse un solo insieme di problemi scientifici, allora un modo entro cui operare su di essi è solo un insieme di standard per risolverli: la competizione fra i paradigmi potrebbe essere risolto facendo ricorso a qualche semplice processo di ordinaria amministrazione, come quello di contare il numero dei problemi risolti da ciascuno di essi. Ma, di fatto, tali condizioni non sono mai pienamente soddisfatte. Coloro che propongono paradigmi in competizione hanno sempre propositi ed orientamenti, almeno, leggermente divergenti; coloro che propongono tali paradigmi saranno spesso in disaccordo sull'elenco dei problemi che ogni teoria candidata a divenire paradigma dovrebbe risolvere.

Kuhn, quindi, tratta contemporaneamente due problemi che, invece, è bene tenere distinti: uno riguarda la questione in merito alla quale ci si chiede se gli scienziati abbiano o meno differenti standard di spiegazione o di soluzione; l'altro è il quesito secondo il quale se gli scienziati che operano entro paradigmi differenti e vogliono risolvere problemi differenti allora la loro valutazione sui meriti delle teorie sarà differente. È da dire, pertanto, che nonostante la necessità di distinguere puntualmente queste due questioni, quanto messo in luce da Kuhn pare altamente probabile.

L'esistenza di concezioni in conflitto fra gli scienziati su quali problemi siano interessanti e quali non lo siano non implica l'incompatibilità o l'incommensurabilità delle valutazioni epistemiche che gli scienziati fanno. Ciò significa che queste differenze reali, con le quali i sostenitori di paradigmi rivali sottolineano le risoluzioni di problemi, non riescono in alcun modo a minare la validità di una metodologia della valutazione teorica comparativa, almeno fino a che una tale metodologia abbia un orientamento epistemico piuttosto paradigmatico.

Il modello gerarchico del cambiamento scientifico, delineato precedentemente, mostra in che modo si possono valutare criticamente le proposte concernenti gli scopi e i metodi epistemologici. Fra le forme di critica proposte c'è anche quella (a) di mostrare come non si è in possesso di alcun mezzo grazie a cui poter accertare fondamentalmente se il valore sia stato realizzato e quella (b) di mostrare che i casi archetipi di “buona scienza” non riescono ad esemplificare il valore in questione.

Tale modello, inoltre, possiede una tale forza normativa che riesce ad evidenziare la sua rilevanza critica nei confronti di una delle tradizioni epistemiche centrali: in particolar modo nei confronti del relativismo epistemico o anche con le molteplici forme di realismo scientifico.

2.2.2 Il realismo epistemico.

Il lemma “realismo” denota una quantità enorme di approcci filosofico-scientifici: ad esempio il *realismo semantico*¹²¹ o anche il *realismo intenzionale*¹²²; più precisamente ci si vuol riferire al cosiddetto *realismo epistemologico*. Nella sua accezione più generale, il realismo epistemico consiste nella tesi secondo la quale certe forme di previdenza o di sostegno empirico hanno una forza probatoria tale che qualsiasi teoria che si esibisca può essere legittimamente ritenuta vera, o quasi. Come rilevato da Hilary Putnam¹²³, sebbene una tale forma di realismo sia divenuta sempre più condivisa, ben poco si è scritto su cosa sia effettivamente il realismo. La mancanza di specificità su quanto il realismo epistemico afferma rende difficile una valutazione delle sue tesi; allo stesso tempo, ogni sforzo atto a formulare in modo più preciso la posizione realista espone il critico all'accusa che sta ponendo sotto attacco un bersaglio fittizio.

Il nucleo teorico del realismo è una dottrina normativa entro la quale dovrebbero essere posti gli scopi (o i valori) della scienza. In particolare, *il realista sostiene che l'obiettivo della scienza è di trovare teorie sempre più 'vere' sul mondo naturale*. Ma il realista moderno unisce di solito a questa tesi assiologica una tesi descrittivista: cioè la tesi secondo cui la storia della scienza, specie nelle epoche più recenti, può essere meglio compresa se la si intende come un'esemplificazione degli ideali pragmatici del realismo. Sebbene l'asserzione normativa del realista sia logicamente indipendente dall'affermazione descrittiva, la prima è epistemicamente dipendente dalla seconda. Se dovesse risultare che l'affermazione descrittiva è falsa,

¹²¹ È possibile sintetizzare tale approccio asserendo che secondo questo *modus philosophicus* tutte le teorie sono vere o false, e che alcune teorie sono vere.

¹²² La concezione secondo la quale le teorie sono di solito intese da chi le propone come asserzioni sull'esistenza di entità corrispondenti ai termini ricorrenti in dette teorie.

¹²³ Hilary Putnam, 1926 - 2016.

sorgerebbero allora dubbi sulla sua controparte normativa e quindi sulla validità della concezione realista in merito agli scopi della scienza. Solitamente la versione descrittiva del realismo comprende varianti delle seguenti affermazioni:

R₁) solitamente le teorie scientifiche sono approssimativamente vere: le teorie più recenti sono più vicine alla verità delle teorie più vecchie del medesimo dominio;

R₂) i termini osservativi e teorici presenti nelle teorie di una scienza matura hanno un autentico riferimento;

R₃) in qualsiasi scienza matura le teorie successive sono costruite in modo da preservare le relazioni teoriche e i referenti apparenti delle teorie precedenti;

R₄) le nuove teorie accettabili spiegano, e dovrebbero spiegare, perché le teorie che le hanno precedute hanno avuto il successo che hanno avuto.

A queste tesi semantiche, metodologiche ed epistemiche occorre accostare un'importante affermazione *meta-filosofica* su come poter valutare ed apprezzare il realismo. Nello specifico si può sostenere che:

R₅) R₁-R₄ implicano che le teorie scientifiche (mature) debbono avere successo; anzi, si afferma che queste tesi costituiscono la spiegazione migliore (se non la sola) per il successo della scienza. Il successo empirico della scienza (nel senso di dare spiegazioni dettagliate e predizioni

accurate) fornisce di conseguenza un'*impressionante* conferma empirica al realismo.

A questa posizione delineata da R₁-R₅ Laudan dà il nome di *realismo epistemologico convergente* (REC).

Assumendo come dato il successo delle teorie presenti e passate, coloro che propongono il REC affermano che se il REC fosse vero, ne seguirebbe che il progressivo successo della scienza sarebbe scontato; inoltre asseriscono parimenti che, qualora il REC fosse falso, il successo della scienza sarebbe miracoloso e senza spiegazione. Secondo Hilary Putnam e altri il fatto che affermazioni sul riferimento (R₂-R₃) o sulla verità approssimativa (R₁, R₄) funzionino nella spiegazione di stati di cose contingenti dimostra che le nozioni di 'verità' e 'riferimento' hanno, in epistemologia, un ruolo causale ed esplicativo. Un'asserzione di tal genere contribuisce a naturalizzare tanto l'epistemologia quanto la semantica.

Riprendendo la posizione filosofica di Putnam, egli sottolinea un aspetto specificamente referenziale dell'argomentazione empirica a favore del realismo: egli parla del riferimento più di quanto non facciano gli altri realisti. Se R₂ deve soddisfare l'ambizione di Putnam secondo la quale il riferimento può spiegare il successo della scienza e che il successo della scienza stabilisce la presunta verità di R₂, pare che egli debba sottoscrivere affermazioni simili alle seguenti:

S₁) nelle scienze progredite o mature le teorie hanno successo;

S₂) una teoria i cui termini centrali abbiano un autentico riferimento avrà successo;

S₃) se una teoria ha successo, si può inferire ragionevolmente che i suoi termini centrali abbiano un riferimento autentico;

S₄) nelle scienze mature tutti i termini centrali hanno davvero un riferimento.

S₂ e S₄ spiegano S₁, mentre S₁ ed S₃ forniscono una giustificazione per S₄. Il riferimento spiega il successo e il successo giustifica la presunzione di riferimento. Date le premesse, le argomentazioni possono essere ritenute plausibili.

Il primo e più arduo ostacolo da superare consiste nella chiarificazione della natura del successo che i realisti si premurano di spiegare. Il realista, inoltre, deve stare attento a non adottare un concetto troppo stretto di successo, poiché un'accezione molto forte e rigida ne frusterebbe i propositi. Ciò che egli vuole spiegare è il motivo che ha consentito, alla scienza, generalmente, di funzionare bene.

Tornando alla questione del *riferimento*, occorre dire che il senso con cui il realista intende il riferimento è piuttosto largo, accettando che i termini di una teoria possono avere un autentico riferimento persino nel caso che molte affermazioni fatte dalla teoria intorno all'entità cui si riferisce siano false. Ammesso che esistano entità che approssimativamente coincidano con la descrizione data dalla teoria, il resoconto che Putnam fornisce del riferimento autorizza ad asserire che i termini di una teoria hanno un riferimento autentico.

Le teorie autenticamente referenziali hanno davvero successo invariabilmente o almeno in generale, al livello empirico, come afferma S₂? Molte prove mostrano che non lo hanno. La teoria chimica durante il XVIII secolo ebbe un così notevole successo che la maggior parte dei chimici la abbandonarono a favore di una chimica più fenomenologica, fondata sull'affinità elettive. L'affermazione realista, secondo la quale occorrerebbe attendersi che le teorie con riferimento abbiano successo empirico, è

semplicemente falsa. Basta riflettere un attimo per trovare delle buone ragioni a sostegno del fatto che le cose devono stare così. Possedere una teoria autenticamente referente significa possedere una teoria che “selezioni il mondo nelle sue congiunture”, una teoria che postula l'entità di un tipo che esiste veramente. Tuttavia non è detto che una teoria autenticamente referenziale sia tale che la totalità, o almeno la maggior parte, delle specifiche affermazioni che fa sulla proprietà di tale entità e sui loro modi di interazioni siano vere. S_2 è così platealmente scorretta che è difficile immaginare come il realista possa impegnarsi. Poi, cos'altro può fare? Il realista esige che le attribuzioni di riferimento ai termini di una teoria siano operative nello spiegare il successo di quella stessa teoria. Il modo più semplice è, appunto, asserire qualcosa come S_2 .

Un'interpretazione più plausibile della tesi di Putnam, per cui il riferimento svolge un ruolo nella spiegazione del successo della scienza, comporta un'argomentazione indiretta. Si potrebbe dire che è possibile spiegare perché una teoria ha successo assumendo che la teoria sia vera o approssimativamente vera. Poiché una teoria può essere vera o quasi vera solo se i suoi termini hanno un autentico riferimento, allora si può sostenere che il riferimento entra in scena allorché si spieghi il successo di una teoria nei termini del suo essere vera (o verosimile).

Ignorando la svolta referenziale verificatasi recentemente fra certi realisti, la maggior parte dei realisti continua ad affermare che il *realismo epistemico* si impegna a sostenere la tesi secondo la quale le teorie scientifiche che hanno successo, persino se a rigor di termini sono false, sono non di meno “approssimativamente vere” o “vicine alla verità” o “verosimili”.

Ciò che si asserisce può essere ricondotto facilmente alle due seguenti asserzioni:

T_1) una teoria, se approssimativamente vera, avrà successo esplicativo;

T_2) una teoria, se ha un successo esplicativo, probabilmente è approssimativamente vera.

Ciò equivale ad asserire:

T_1') una teoria, se è vera, avrà successo.

(T_1') è attraente perché è *auto-evidente*. Ma la maggior parte dei realisti sono diffidenti verso il ricorso a (T_1') poiché sono riluttanti a credere che è possibile presumere razionalmente la verità di una teoria scientifica. Se tutto ciò che il realista può spiegare fosse il successo delle teorie che fossero proprio vere, il suo repertorio esplicativo sarebbe drasticamente limitato. (T_1) , intesa come un'attraente mossa nella direzione di un ampliamento dell'ambito esplicativo, è molto più interessante. Evidentemente, la congettura del realista è che forse si può trovare un resoconto epistemico di quel successo pragmatico assumendo che tali teorie sono approssimativamente vere.

Si supponga con Popper che una teoria (T_1) è approssimativamente vera, il cui contenuto di verità è maggiore del suo contenuto di falsità, cioè:

$$Ct_v(T_1) > Ct_f(T_1).$$

Nella formula precedente, $Ct_v(T_1)$ è la cardinalità dell'insieme degli enunciati veri implicati da (T_1) , mentre $Ct_f(T_1)$ è la cardinalità dell'insieme degli enunciati falsi implicati da (T_1) . Quindi occorre interpretare nel modo seguente la verità approssimativa: non è una conseguenza logica il fatto che una classe arbitrariamente prescelta fra le implicazioni delle idee della teoria sarà vera. In effetti è del tutto concepibile che una teoria possa essere approssimativamente vera nel senso indicato ed essere però tale che tutte le sue conseguenze controllate siano false.

Newton-Smith¹²⁴, per esempio, sostiene che nessuno ha fornito un'analisi soddisfacente della nozione di *verosimiglianza*, ma sostiene anche che tale concetto può essere legittimamente invocato persino quando non si sia capaci di fornirne un'analisi filosoficamente soddisfacente. Il realista che voglia sfatare la 'miracolosità' o la 'misteriosità' del successo della scienza ha bisogno, però, di qualcosa di più della promessa che qualcuno, prima o poi, mostrerà in qualche modo che le teorie approssimativamente vere devono essere teorie di successo.

Non è chiaro se ci sia qualche definizione di verità approssimativa che implichi effettivamente che le teorie approssimativamente vere avranno successo nelle loro predizioni. Ciò che si può dire è che, malgrado tutte le promesse in senso opposto, neanche uno di coloro che propongono il realismo così articolato possiede tutt'oggi un resoconto coerente della verità approssimativa da cui discende che le teorie approssimativamente vere, per tutto l'ambito in cui le si può controllare, hanno successo nelle loro predizioni.

Una condizione necessaria affinché una teoria si avvicini alla verità è che i suoi termini esplicativi centrali abbiano un riferimento autentico.

Orbene, ciò che la storia della scienza offre è un ingente quantità di teorie che hanno avuto successo, ma che hanno anche un gran numero di concetti esplicativi centrali privi di riferimento.

Fino a questo punto si sono analizzate solo le versioni statiche o sincroniche del REC, versioni che danno giudizi assoluti anziché relativi sulla verosimiglianza. Di uguale richiamo sono quelle varianti del REC che invocano l'idea variamente chiamata come convergenza, corrispondenza o accumulazione. Coloro che propongono versioni diacroniche del REC

¹²⁴ Cfr., W. H. NEWTON-SMITH, *The Rationality of Science*, Routledge, London and New York - 1981, pp. 183- 207.

integrano gli argomenti discussi precedentemente (S_1 - S_4 e T_1 - T_2) con un insieme addizionale:

C_1) se in un dominio scientifico le teorie precedenti hanno successo e quindi, secondo i principi realistici, sono approssimativamente vere, gli scienziati dovrebbero accettare come teorie successive solo quelle che conservano opportune porzioni della teoria precedente;

C_2) è un dato di fatto che gli scienziati adottano la strategia di C_1 e, così facendo, riescono a produrre nuove teorie che hanno successo;

C_3) il fatto che gli scienziati riescono a conservare opportune parti delle teorie precedenti in teorie successive dotate di maggior successo mostra che le teorie precedenti hanno davvero un riferimento autentico e sono approssimativamente vere. In tal modo, la strategia proposta da C_1 è valida.

Il punto di vista che prevale è quello di Putnam e di Popper: in una scienza matura le teorie successive garantite razionalmente devono (a) contenere un riferimento alle entità a cui apparentemente si fa riferimento nella teoria precedente e devono (b) contenere le leggi teoriche e i meccanismi della teoria precedente come casi limite. Un realista dovrebbe sostenere, come dice Putnam, che ogni successore di una teoria T deve “contenere le leggi di T come caso limite”. John Watkins¹²⁵, un convergentista di orientamento simile, espone la tesi asserendo che di solito, nella storia della scienza, succede che quando una teoria T , fino a un dato momento dominante, viene soppiantata da T' ; T' è in relazione di corrispondenza con T .

Le argomentazioni e i casi discussi sembrano garantire le seguenti conclusioni:

1. Il fatto che i termini centrali di una teoria abbiano riferimento non comporta che essa avrà successo e il successo di una teoria non

¹²⁵ John William Nevill Watkins, 1924 - 1999.

costituisce una garanzia nell'affermare che la totalità dei suoi termini centrali abbiano riferimento.

2. La nozione di verità approssimativa è troppo vaga perché si possa giudicare se una teoria composta interamente di legge approssimativamente vere abbia successo empirico. Comunque è chiaro che una teoria può avere successo empirico persino se non è approssimativamente vera. L'inferenza verso la spiegazione migliore è solo una forma di 'gioco di prestigio epistemico'.
3. I realisti non possiedono alcuna spiegazione per dimostrare che molte teorie non approssimativamente vere e in cui termini teorici non hanno riferimento, abbiano spesso successo.
4. L'affermazione di quanti sostengono il convergentismo, secondo il quale in una disciplina matura gli scienziati di solito conservano, o cercano di conservare, nelle teorie successive, le leggi e i meccanismi delle teorie precedenti non è stata dimostrata; pertanto essa è probabilmente falsa.
5. Persino se si potesse mostrare che le teorie dotate di riferimento e le teorie approssimativamente vere hanno successo, l'argomentazione del realista secondo la quale le teorie di successo sono approssimativamente vere ed hanno un autentico riferimento, assume ciò che il non-realista nega: ossia che il successo esplicativo sia un segno della verità.

6. Non è evidente che le teorie accettabili spieghino davvero, o debbono spiegare, perché i loro predecessori abbiano avuto successo o abbiano fallito. Se una teoria ha un sostegno migliore delle teorie rivali precedenti, non è allora epistemicamente decisivo che essa spieghi perché le sue rivali abbiano funzionato.
7. Una volta che una teoria sia stata falsificata, è irragionevole attendersi che un successore debba conservare la totalità del suo contenuto, o le sue conseguenze confermate, o i suoi meccanismi teorici.
8. Da nessuna parte il realista ha dimostrato che gli epistemologi non realisti mancano delle risorse necessarie per spiegare il successo della scienza.

Il realista offre un insieme di scopi per la scienza, i quali hanno le seguenti caratteristiche. In primo luogo non si sa come realizzarli; inoltre non si potrà riconoscere di aver conseguito tali scopi persino nel caso in cui, misteriosamente, si fosse riusciti a conseguirli. In terza istanza non si può neppure dire se ci si stia avvicinando al loro conseguimento, dal momento che in generale non si è in grado di dire quale fra due teorie sia più vicina alla verità. Infine, molte delle teorie che nella storia della scienza hanno avuto più successo non sono riusciti a realizzare gli scopi cui si è fatto riferimento. Per il nostro autore, ciascuno di questi fallimenti sarebbe sufficiente per far sorgere seri dubbi sull'assiologia e la metodologia proposte dal realista per la scienza.

2.3 Il trait d'union che si pone tra scienza e verità: è corretto asserire che la scienza tende alla verità?

La scienza non è verità assoluta bensì ricerca in continuo divenire. La natura della cosiddetta “verità scientifica” è differente da quella della “verità logico-semantic”.

Come si è precedentemente asserito, la concezione più feconda, in ambito logico-semantic, così come in ambito ontologico-metafisico, è quella della verità come corrispondenza. Il fine dell’elaborazione di una certa teoria scientifica è quello di elaborare una teoria che rappresenti una determinata parte del mondo nella maniera più ‘affidabile’ possibile. In *Truth, Falsity and Error*, C. S. Peirce¹²⁶ considera la verità come quella concordanza di un’asserzione astratta con il limite ideale verso cui un’indagine infinita tenderebbe a condurre una credenza scientifica. Nel progresso della scienza, l’errore posseduto dalla credenza tende a diminuire indefinitamente, proprio come l’errore di 3,14159, ossia il valore di π , tende a diminuire indefinitamente quando il calcolo è portato ad un numero sempre maggiore di decimali. Quanto detto pone l’attenzione su un possibile legame che intercorre tra verità scientifica e progresso scientifico: è soddisfacente parlare in questo modo?

Facendo un passo indietro, si può partire dalla constatazione che ancora al tempo di Galileo la riflessione filosofica e quella scientifica erano correlate strettamente. La necessità di richiamare un momento tanto lontano sta nel fatto che, solitamente, si attribuisce a Galileo la ‘creazione’ del metodo scientifico. Tuttavia, a quel tempo filosofia e scienza non erano discipline divise, separate; lo stesso Galileo, prima ancora di essere uno scienziato, era un filosofo. La distinzione è da situare più avanti nella storia: molto probabilmente si può parlare di filosofia e di scienza quali discipline

¹²⁶ Charles Sanders Peirce, 1839 - 1914.

separate solo a partire dalla seconda metà del XIX secolo; infatti è stato William Whewell a discernere formalmente, per la prima volta, scienza e filosofia a metà Ottocento!

Immanuel Kant, nella prefazione alla *I edizione della Critica della Ragion Pura* (1781) e nello scritto seguente, *Prolegomeni ad Ogni Futura Metafisica che Potrà Presentarsi come Scienza* (1783), si interroga sulla possibilità di una metafisica come scienza: si chiede, fundamentalmente, se è possibile parlare di metafisica in termini oggettivi quali quelli utilizzati dalla 'scienza'. Ma la scienza di cui parla Kant è ancora una *filosofia della natura*.

È possibile individuare nella tradizione della riflessione filosofica sulla scienza due nodi problematici: da una parte il problema dei *fondamenti della conoscenza scientifica*, dall'altra la questione legata al *metodo della scienza*. La prima tematica è stata caratterizzante del primo periodo della cosiddetta filosofia della scienza (XVIII - XIX sec.), mentre la seconda problematica ha acquisito gradualmente valore nel corso del XX secolo. Come si può evincere dal dibattito meta-metodologico novecentesco, il metodo, dall'essere considerato la strada da seguire per giungere alla verità, ha acquisito il valore di strada per accertare il raggiungimento della "verità". Questo carattere assume, nel *secolo breve*, una valenza qualitativa e quantitativa. Infatti, da una parte si vuol far riferimento al metodo come supporto per discernere ciò che è scientifico da ciò che non lo è: il metodo diviene il *modus operandi* per elaborare un criterio in grado di determinare tale distinzione (si pensi al *criterio di demarcazione* di Karl R. Popper oppure al *principio di verifica* dei neopositivisti del Circolo di Vienna). Inoltre si ricorre al metodo, da un punto di vista quantitativo, per vagliare la misura con cui una data teoria è provata: a tal proposito è

opportuno far riferimento alle nozioni di grado di conferma, corroborazione e verosimiglianza.

Tuttavia, nel momento in cui si fa ricadere nella nozione di metodo tutto ciò, si giunge ad un punto di rottura: avviene uno “slittamento semantico” che porta a far rientrare in tale nozione molti aspetti, anche contraddittori tra di loro, i quali conducono il metodo ad essere una nozione confusionaria tanto da non poter essere definita.

A questo punto potrebbe apparire soddisfacente l’asserzione popperiana secondo la quale il metodo non esisterebbe: ma in che senso il metodo non esiste?

Nel senso che non c’è un metodo per trovare la verità: sarebbe una pretesa al contempo ‘pretestuosa’ e ‘presuntuosa’. Infatti richiederebbe un’induzione che conduca a leggi universali partendo da fatti particolari: questo, nella razionalità popperiana, è impossibile. A ogni modo, una tale induzione assumerebbe l’uniformità della natura che, a sua volta, potrebbe essere controllata e sancita solo induttivamente, giungendo così in un circolo vizioso. Non c’è nemmeno un metodo di verifica delle teorie già date (come richiesto invece dai neopositivisti). Non c’è un metodo che renda più certe date congetture o ipotesi. L’unico metodo possibile, secondo Popper, è quello che tende ad una discussione critica in grado di sollecitare l’eliminazione degli errori teorici e falsificare le congetture.

Pertanto, da questo punto di vista, sembrerebbe che esso sia l’unico metodo ammissibile. Tuttavia si scopre che gli scienziati non si comportano propriamente in questo modo: in molti casi essi difendono con ostinazione quei principi che avrebbero dovuto formulare in modo che fossero falsificabili e che avrebbero dovuto, di fatto, cercare di falsificare.

Si scopre che, nel cuore dell’impresa scientifica, nemmeno la discussione razionale, intesa come critica, è qualcosa che copre tutti gli atteggiamenti

possibili dei protagonisti della ricerca scientifica. Quindi, si potrebbe credere che la razionalità scientifica altro non è che il modo di agire degli scienziati. Forse, per questo motivo Feyerabend sostiene che la ricerca scientifica è un'impresa anarchica!

Da quest'argomentazione si può giungere alla considerazione della ricerca scientifica non nei termini di "ricerca della verità" o di "avvicinamento alla verità". Ciò che importa dell'impresa scientifica è la razionalità che si trova alla sua base e che governa il processo di progresso scientifico. Evidentemente appare errato anche il tentativo di ridurre tale movimento entro i limiti di uno schema concettuale ben definito, standardizzato e chiuso. Al contempo appare errato asserire che la scienza è anarchica. Si possono individuare le modalità della razionalità scientifica evitando di ricondurle a schemi chiusi! La scienza si può concepire, pertanto, come un modo per indagare il "mondo reale" (utilizzando questo termine nel senso leibniziano): la razionalità 'scientifica' identifica quel modo d'indagine sistematico e rigoroso che sta alla base della scienza. Altresì può essere utile far riferimento al concetto di progresso legandolo, però, alla nozione di tecnologia. Il progresso scientifico consiste non nell'accrescimento delle conoscenze, bensì nell'accrescimento graduale degli strumenti che contribuiscono alla conoscenza del mondo. Infatti, se si vuol parlare di progresso asserendo, a esempio, che esso consista nella crescita delle teorie o delle conoscenze si potrebbe ricadere nella possibilità che esse siano tutte d'un tratto smentite, falsificate dall'avvento di una nuova teoria. Ciò che invece non viene posto in dubbio è lo strumento. Un esempio è che tutte le teorie fisiche elaborate sin dal tempo di Newton hanno fatto ricorso al calcolo matematico: esso è statico, non cambia, non è errato. Quello che è cambiato è l'interpretazione del risultato raggiunto attraverso il calcolo.

Pertanto, si può dire che la scienza si presenta, in prima istanza, come una disciplina che *tende* alla verità: essa è una disciplina in continuo divenire. Il suo scopo ultimo è l'interpretazione più affidabile e corretta del mondo. Al fine di perseguire questo scopo, essa fa ricorso a strumenti tecnologici: il progresso scientifico, quindi, non è da intendersi come un accrescimento del numero delle teorie elaborate, bensì come l'accrescimento degli strumenti, sempre più accurati, che si utilizzano nell'interpretazione dei fenomeni del mondo. Si può asserire che ciò che caratterizza la razionalità scientifica non è la ricerca assidua della verità ma il suo essere rigorosa e sistematica!

3. STORICISMO, ANTISTORICISMO E VERITÀ.

Sul finire del Settecento Johanne Gottlieb Fichte¹²⁷ si presenta sulla scena filosofica con l'ambizione di elaborare un sistema filosofico che esprima una filosofia come sapere assoluto e perfetto. La *Dottrina della Scienza* è il tentativo di sostenere un sapere che metta in luce il principio su cui si fonda la validità di ogni scienza. Infatti, nel sistema filosofico fichtiano la filosofia non è più mera ricerca del sapere ma sapere assoluto, scienza delle scienze.

Da questa prospettiva la filosofia si presenta come un sapere che pone al centro il principio sul quale fondare la validità di ogni altra scienza. La considerazione di Fichte è largamente condivisa nell'Ottocento, trovando una declinazione simile anche nel secolo successivo.

Partendo dal pensiero di Fichte è possibile considerare la riflessione filosofica come una *meta-riflessione* sulle molteplici discipline in cui si è soliti discernere lo scibile umano. Non casualmente, ogni disciplina avverte la necessità di qualificarsi, ossia sente il bisogno di formulare il proprio concetto primo, la sua propria idea di fondo: a tal fine la filosofia ne analizza il modo di essere e di operare, cioè la genesi logico-pragmatica. La filosofia è l'unica disciplina che può assurgere a tale compito in quanto ella è in grado di operare una riflessione di questo genere.

Anche il lavoro condotto da Karl Raimund Popper in *Logik der Forschung*, che indaga il criterio di demarcazione al fine di poter distinguere tra scienza e non scienza, è innanzitutto un lavoro filosofico, una *meta-riflessione*, e non può essere altrimenti.

Il compito assegnato da Fichte alla filosofia risente del periodo in cui il *filosofo dell'io* opera. Infatti, con il criticismo kantiano, ci si è resi conto che la filosofia non è un sapere in sé e per sé, essa è piuttosto un metodo atto a

¹²⁷ Johann Gottlieb Fichte, 1762 - 1814.

poter vagliare i limiti e le condizioni di possibilità della conoscenza umana, così come del medesimo agire dell'uomo.

Proponendo una tale prospettiva teoretica, Kant mette in luce il carattere della filosofia quale attività chiarificatrice in grado di mostrare le condizioni di possibilità della conoscenza e della morale. Fichte, partendo dai risultati raggiunti da Kant, attribuisce alla filosofia il ruolo di scienza *super partes*, di scienza delle scienze.

Contemporaneamente alla speculazione fichtiana, e negli anni subito successivi, si avverte la necessità di introdurre un nuovo elemento nell'ambito della riflessione filosofica, ossia la *dimensione temporale*. Infatti, ci si rende conto del fatto che il tempo, la storia (termini non sinonimi tra di loro), occupano un ruolo fondamentale ed imprescindibile nella speculazione filosofica.

Lo storicismo è un approccio alla realtà socio-culturale, una visione del mondo determinata, sviluppatasi a inizio Ottocento dopo che, con l'Illuminismo, si erano andati sgretolando i valori secolarizzati del Cristianesimo, aprendo la strada a nuove e molteplici interpretazioni della realtà, della conoscenza e dell'uomo; in particolar modo, un importante influenza su tale riflessione la ebbe l'idealismo.

L'area culturale entro la quale si sviluppa lo storicismo di inizio Ottocento è quella tedesca. Infatti, già al tempo di Schlegel¹²⁸ e Novalis¹²⁹ si parla di storicismo usando, più specificatamente, il termine "*Historismus*".¹³⁰

Karl Löwith¹³¹ asserisce che il pensiero storico assume un'importanza decisiva ad inizio Ottocento in quanto si è "incalzati dalla storia"; i

¹²⁸ Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, 1772-1829.

¹²⁹ Novalis, pseudonimo di Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 1772-1801.

¹³⁰ F. TESSITORE, *Introduzione a Lo Storicismo*, Laterza, Roma - Bari, 1999.

¹³¹ Karl Löwith, 1897 - 1973.

mutamenti socio-culturali sono talmente importanti al punto da avvertire il bisogno di ‘interpretarli’, di fornirne una lettura filosofica.

Hegel¹³², partendo dalla filosofia idealistica, recepisce il concetto di storia e lo immerge nella suo sistema filosofico. La storia, la dimensione storica, è il luogo in cui si manifesta lo spirito; più precisamente la storia è la manifestazione fenomenica della vita dello spirito. Lo spirito, essendo la sintesi dell’idea e della natura, è dotato di una duplice consistenza: una *consistenza logica* e una *consistenza fenomenica*. Questa duplicità permette allo spirito di emergere come *coscienza*. Lo spirito nasce nella coscienza individuale come *spirito soggettivo*, che si nega quale collettività; nelle leggi e nelle istituzioni statali lo spirito diviene, invece, *spirito assoluto*. Per Hegel, anche se al singolo la storia appare come incoerente e casuale, essa possiede una sua razionalità intrinseca. Naturalmente, la razionalità della storia di cui parla Hegel è una razionalità ‘dialettica’: può essere compresa solo filosoficamente. Alla luce di questo, quando il filosofo tedesco parla di storia, in realtà, si riferisce alla storia della filosofia come storia del progressivo realizzarsi dialettico dello spirito.

Ripercorrendo lo sviluppo della conoscenza umana nel corso dei secoli (ivi compresa la riflessione filosofica), ci si rende conto che un importante momento di rottura coincide con il finire del Settecento. Infatti, con l'Illuminismo e la filosofia illuministica si pongono in discussione i valori, le conoscenze, i sistemi politici, nonché i metodi di indagine vigenti sino ad allora. Non a caso, il principale dei filosofi illuministi, Immanuel Kant, assegna alla filosofia un nuovo compito. La sua speculazione è recepita e condivisa negli anni successivi; con Fichte, addirittura, si giunge a porre la filosofia al di sopra di tutte le altre scienze.

¹³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 - 1831.

In questo periodo, proprio alla luce dei cambiamenti avvenuti, si prende coscienza del fatto che l'uomo (con le sue conoscenze) è calato nella storia, nella dimensione storica: l'uomo non può essere compreso al di fuori della temporalità; il mutamento non trova spiegazione facendo a meno del carattere storico, cioè senza la storicità. Ed è proprio dalla constatazione della storicità che si avvia il cammino dello “*storicismo*”.

Lo storicismo si presenta come una ‘visione del mondo’, come una *Weltanschauung*: lo storicismo è un principio che organizza tutto il lavoro scientifico, penetrando anche dentro la vita culturale. Rappresenta una visione onnicomprensiva del mondo proprio perché, partendo da presupposti realistici, cerca di fornire una visione interpretativa capace di adattarsi a tutti i meandri dello scorrere del tempo.¹³³

Lo storicismo è un approccio alla realtà socio-culturale, è la *Weltanschauung* formatasi dopo che l'immagine del mondo determinata dalla religione nel medioevo, l'immagine del mondo secolarizzata, trova la sua fine nell'Illuminismo. In questo contesto nasce la necessità di riflettere sul mutamento, di fornire gli strumenti per un'interpretazione razionale del mutamento stesso, quindi un'analisi che è *diacronica* e *sincronica* nel medesimo tempo.

Pertanto, la dottrina storicistica si pone come obiettivo quello di rintracciare il principio *ordinatore*, penetrando nella struttura più intima di questo mutamento universale. La pretesa di riuscire nell'interpretazione del mutamento storico, sociale e culturale, apre a delle questioni sul rapporto che può intercorrere tra un modo storicistico di pensare e la certezza della conoscenza: al contempo, si pongono delle problematiche relative al possibile rapporto tra la *Weltanschauung* storicistica e la questione della verità.

¹³³ F. TESSITORE, *Lo Storicismo e i Suoi Problemi*, in Id. *Introduzione a Lo Storicismo*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

Il riflettere, nel *Capitolo 2* sul metodo scientifico e su cosa vuol dire “progresso scientifico”, partendo dall'assunto che la scienza si pone non come ricerca della verità bensì come avvicinamento alla verità, implica, a questo punto, la necessità di considerare il rapporto tra storicismo e verità. Infatti, se la scienza e la conoscenza scientifica in genere non hanno un carattere conclusivo, lo storicismo, da questi primi cenni, si mostra come il tentativo di porsi quale chiave interpretativa olistica, dal carattere conclusivo.

Nel prosieguo del lavoro si vedrà, pertanto, come ancora ad inizio Novecento lo storicismo è un terreno sul quale si sviluppa un vivace dibattito: è in questo contesto che emerge la distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*.

Dopo aver accennato a tale distinzione, si farà riferimento alle scienze dello spirito, l'ambito nel quale la disciplina storica ha il ruolo principale.

Come detto, ciò che caratterizza qualsiasi scienza è il metodo di indagine, per cui anche in merito alla storia bisogna delinearne i confini ricorrendo ad un'analisi del *metodo storico*. Ad ogni modo lo storicismo rimane centrale, seppur con i suoi limiti nella prima metà del '900: sia *storicisti* propriamente detti che *antistoricisti* si confrontano sul tema, dibattendone le criticità.

3.1 La Distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*.

Nell'Ottocento, il dibattito filosofico si sviluppa ampiamente: con l'emergere di quella posizione filosofico-culturale nota con il nome di "positivismo", cresce l'interesse per le *scienze della natura* (ossia le scienze propriamente dette) che si pone accanto al fervore per lo *storicismo*.

La concezione della scienza ottocentesca elaborata dal *positivismo* si basa su alcuni principi chiave. L'oggetto d'indagine è rappresentato dall'*universale*, il quale ha la forma di leggi che ne consentono una 'rappresentazione matematica'. Tuttavia, ciò che è importante mettere in luce è il fatto che nella ricerca dei principi primi della scienza si delinea una distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura. La formulazione del concetto di *Geisteswissenschaften* porta con sé l'influsso tardo-idealistico, quindi l'antitesi *Natura-Spirito*¹³⁴. Si giunge, pertanto, alla concezione 'scienista' delle scienze dello spirito, cioè la loro costruzione sistematica come classe di scienze che, in relazione all'oggetto e al metodo, sono determinate solo negativamente. Tale determinazione è resa possibile dalla contrapposizione alle scienze della natura, che può nascere solo attraverso la consapevolezza che i metodi delle scienze dello spirito si rivolgono alle forze individualizzanti, sostituendosi alle considerazioni generalizzanti. Per le concezioni scienziste, le scienze dello spirito assumono una posizione contemplativa nei confronti del passato: non a caso, i metodi ermeneutici perdono il loro carattere attivo. *Le scienze dello spirito divengono un sistema di discipline contemplativo-comprendente.*

Dunque, di seguito agli sviluppi dell'idealismo, si prende coscienza del fatto che spirito e natura¹³⁵ non coincidono, per cui le scienze dello spirito rappresentano qualcosa di diverso dalle scienze della natura. Le prime si

¹³⁴ Annullando gli orientamenti pratico-normativi.

¹³⁵ Per Schelling, in quanto idealista romantico, tale distinzione non è ammissibile: infatti, nel pensiero schellinghiano Spirito e Natura coincidono, l'Assoluto è la Natura.

occupano dell'incontro-scontro del positivo con il negativo analizzando lo sviluppo dello spirito, che è immerso nella dimensione storica. Invece, le scienze della natura si occupano solo del positivo; il nuovo sistema scientifico produce, come fenomeno complementare allo *storicismo*, il *positivismo*.

A cavallo tra XIX e XX secolo, prende forma la polemica sui fondamenti dello spirito. Giambattista Vico, sul finire del secolo precedente, proponeva l'allontanamento dal *modus operandi* della filosofia cartesiana, a favore di un ritorno alla filosofia pratica: la discussione in merito ai fondamenti delle scienze dello spirito si limita alla semplice distinzione tra natura e spirito. In realtà questa distinzione non è esaustiva. Infatti, il primo positivismo ammette, per esempio, il ricorso a procedimenti empirico-sperimentali anche per le scienze umane.

Questo dibattito assume precisi connotati terminologici e concettuali solo con Dilthey¹³⁶, il cui programma di una logica delle scienze dello spirito è avviato dalla convinzione che il loro oggetto si costituisca tra ragione teoretica e ragione pratica. Per fondarle occorre mettere in campo una critica della ragione storica che possa condurre ad evidenziare le condizioni di possibilità dell'interpretazione.

Rispetto alla distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura bisogna aggiungere che tale distinzione non è tanto una distinzione di ambiti quanto, piuttosto, una distinzione metodologica basata sulla differenza che intercorre tra lo *spiegare* e il *comprendere*, quali condizioni della concezione della costituzione di una possibile scienza dell'esperienza. Questa differenziazione terminologica rappresenta uno dei temi di riferimento, in area tedesca, a inizio Novecento.¹³⁷

¹³⁶ Wilhelm Dilthey, 1833 - 1911.

¹³⁷ M. RIEDEL, *Comprendere o Spiegare? Teoria e Storia delle Scienze Ermeneutiche*, tr. It. a cura di G. DI COSTANZO, Guida Editori, Napoli - 1989.

La valorizzazione del concetto di comprensione (ossia del capire teoreticamente e pragmaticamente le ragioni di altri uomini) va ricondotta all'ermeneutica di Schleiermacher¹³⁸. Per quest'ultimo, comprendere un testo equivale a penetrare la psicologia del suo autore: ripercorrere a ritroso il processo di elaborazione del concetto sino a trovarne il punto iniziale, la genesi della sua stesura. L'idea di comprensione assume, nel sistema teoretico di Schleiermacher, il ruolo di “presupposto” di una possibile teoria dell'interpretazione orientata in senso psicologico.

Il discorso sull'atto interpretativo che avviene nell'uomo, nella psicologia umana, è propedeutico alla riflessione sulla conoscenza storica e sulla scrittura storica.

L'universale, centrale nella conoscenza storica e del quale si occupano le scienze propriamente dette, ossia le *Naturwissenschaften*, si realizza nell'individuale: i singoli eventi costituiscono la *storia universale*, ma diversamente da come gli eventi naturali rientrano nell'ambito delle scienze. Infatti gli eventi naturali sono ripetibili e la loro scientificità dipende proprio dalla loro *iterabilità*.

Nel caso della storia, al contrario, si ha a che fare con eventi unici, irripetibili in quanto storici; essi non si possono spiegare secondo leggi universali, ma solo comprendere nella loro singolarità storica.

Quindi, la distinzione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* è, in primo luogo, una distinzione basata sulla differenza degli oggetti di indagine: le scienze della natura hanno come oggetto i fenomeni empirici, ossia fenomeni di cui si può fare esperienza diretta, fenomeni che sono osservabili; le scienze dello spirito, invece, studiano i campi d'azione dell'uomo, ma anche le differenti modalità conoscitive: ciò significa che le

¹³⁸ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768 - 1834.

scienze dello spirito, a differenza delle scienze della natura basate sull'osservazione, si fondano sull'*Erlebnis*.

Nelle *Naturwissenschaften*, l'osservazione del fenomeno è separata dal fenomeno medesimo; nelle *Geisteswissenschaften*, ad esempio, la consapevolezza di un sentimento si accompagna a quello stesso sentimento. Mentre le prime sviluppano spiegazioni causali, le seconde usano *categorie assiologiche* o *teleologiche*.

Heidegger, radicalizzando questa prospettiva, afferma, in *Sein und Zeit*, la priorità del *comprendere* sullo *spiegare*: la spiegazione non è un'attività autonoma per il soggetto ma presuppone, nella prospettiva heideggeriana, una preliminare comprensione.

L'impostazione heideggeriana fornisce i presupposti per un'ontologia che può essere chiamata *radical-empirista*, che è sopravvissuta alle svolte dell'ermeneutica esistenzialistica a favore dell'ermeneutica della storicizzazione dell'essere; ha resistito anche alla svolta del neopositivismo logico-semantico verso il positivismo dei "giochi linguistici".

Ciò equivale a dire che questa ontologia, di impianto estensionale, ha avvertito la necessità di trovare un punto d'incontro tra il piano teoretico e il piano pragmatico. Pertanto, il nodo problematico non è nell'oggetto bensì nel metodo: è il metodo a caratterizzare l'essenza intima di ogni 'categoria' di scienza.

Secondo Habermas¹³⁹, infatti, la scienza si costituisce nella cooperazione tra regole logico-matematiche e orientamenti di fondo inerenti determinate condizioni fondamentali della possibile riproduzione e auto-costituzione del genere umano.

Alla luce di ciò, il principio 'pragmatico' dal quale muove Dilthey asserisce che la conoscenza non può risalire oltre la vita: il suo presupposto assoluto

¹³⁹ Jürgen Habermas, 1929 (n.).

è quindi la condizione trascendentale della possibilità delle scienze dello spirito. Dal punto di vista metodologico, le scienze dello spirito si presentano come scienze ermeneutiche il cui centro risiede nell'interpretazione dell'espressione linguistica.

Dilthey ha così sottolineato che l'ermeneutica deve avere una funzione primariamente metodica, in quanto scienza del comprendere; infatti, coloro i quali riprendono l'impostazione diltheyana riportano la prospettiva metodologica entro i confini della riflessione ontologica. Heidegger, che riflette sullo storicismo partendo proprio dalla filosofia di Dilthey, attribuisce uno statuto ontologico primario e prioritario al programma di una fondazione critica delle *Geisteswissenschaften*.

3.2 L'emergenza dello storicismo nel contesto della dualità tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*.

Tra gli atteggiamenti filosofici principali che hanno guidato il dibattito ottocentesco vi sono il *positivismo* e lo *storicismo*.

Più specificatamente, il confronto tra positivismo e storicismo ruota intorno al problema di un'alternativa alla falsa opposizione tra metafisica e scienza.

In area tedesca il confronto ha inizio con la critica alla *History of Civilization in England* di H.T. Buckle che viene pubblicata sulle *Historische Zeitschrift* da Droysen¹⁴⁰ negli anni '60 del XIX secolo.

Tuttavia, la traduzione tedesca del testo arriva solo qualche anno dopo, grazie ad Arnold Ruge¹⁴¹, il quale si propone di far apprezzare ai tedeschi la storia 'vera'; l'autentica storiografia. Il riferimento al concetto di "vero" accostato al termine "storia" apre a numerose discussioni che verranno trattate nei paragrafi seguenti.

Droysen definisce l'operazione ermeneutica del soggetto che dischiude il mondo storico partendo dal concetto di ragion pratica (filtrato con l'aiuto della teoretica hegeliana): il concetto chiave della storia è quello di "libertà", da intendersi come un diretto rimando all'idealismo quale *filosofia della libertà*.

Droysen non intende l'unità della storia come una totalità: questa precisazione occorre al fine si sottolineare l'eterogeneità dei metodi che permette la continuità stessa della storia.

Nella seconda metà dell'Ottocento, si cerca di inserire i principi positivistici anche all'interno delle scienze dello spirito, in particolar modo nella scienza storica. Il quadro trascendentale del concetto positivistico di storia è la teoria del progresso tecnico-scientifico, per la cui fondazione e

¹⁴⁰ Johann Gustav Droysen, 1808 - 1884.

¹⁴¹ Arnold Ruge, 1802 -1880.

legittimazione è necessaria l'accettazione di un'uniformità di tutti i fenomeni. Il positivo è l'essenza dei fatti, comprendente da un lato eventi o avvenimenti, dall'altro ordinamenti permanentemente strutturati, come ad esempio le istituzioni.

Pertanto, l'oggetto della conoscenza storico-ermeneutica è l'individuale (essa comprende contemporaneamente il singolo e il tutto). Le dimensioni fondamentali della storia (continuità ed evento) non si basano su un'accettazione metafisica del primato del singolo rispetto al generale, bensì sulla medesima realtà individuale delle forze morali, attraverso le quali gli individui agiscono. Ciò significa che il nesso dialettico *tutto-parti* non si risolve nella comprendente esaustività della *unità-totalità*. Essa è piuttosto la fondazione logica dell'infinità del finito e della perenne non realizzabilità dell'infinito, tanto che la *Universalgeschichte*, da non confondere con la *Weltgeschichte*, ha un carattere particolare e non generale, rivolta com'è, secondo il programma di Humboldt¹⁴², redatto da Ranke¹⁴³, agli individui e alle nazioni. Compito dello storico è la piena conoscenza del particolare, che presuppone sempre la conoscenza dell'universale, nella cui comprensione rientra. Quindi, al fine di entrare in contatto con l'universale nel suo sviluppo storico occorre, necessariamente, partire dal particolare. La storia è il teatro dell'azione dell'uomo sulla realtà, è lo scenario che vede l'uomo appropriarsi del mondo, imprimervi la propria impronta; è anche il luogo di realizzazione dello *spirito assoluto*: non si può prescindere da esse, non si può prescindere dal tenere a mente la dialettica, il movimento dialettico, attraverso il quale lo spirito si compie, l'universale trova il proprio compimento.

¹⁴² Alexander von Humboldt, 1769 - 1859.

¹⁴³ Leopold von Ranke, 1795 - 1886.

Pertanto, mentre le *Naturwissenschaften* sono le scienze dell'idea nel suo essere altro, ossia nel farsi esterna ed estranea nel mondo naturale, le *Geisteswissenschaften* sono le scienze dell'idea la quale ritorna a se stessa cioè alla sua compiuta autocoscienza.

La distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito è, come detto, una distinzione ottocentesca che risente dello sviluppo di due peculiari movimenti di pensiero: lo storicismo e il positivismo. Entrambi si occupano della realtà, guardano alla realtà, ma lo fanno da due prospettive differenti. La prospettiva positivista è una prospettiva *sincronica*; la prospettiva storicistica è una prospettiva *diacronica*: si occupa del divenire, come un processo dialettico il cui protagonista è lo spirito assoluto. Ciò equivale a dire che il punto di partenza dello storicismo è la capacità di intendere in movimento, in divenire, ogni parte del mondo spirituale-intellettuale. Tale dottrina trova compimento solo se si riesce a rintracciare, nelle diverse trasformazioni, il principio ordinatore, penetrando nella struttura più intima di tale *mutamento universale*. Inoltre quest'ordine può essere rintracciato sia attraverso un'analisi storica 'verticale', sia attraverso un'analisi storica 'orizzontale'!

Quanto asserito denota lo storicismo come un principio che pervade ogni momento dell'osservazione del mondo, ossia è una *Weltanschauung*. Inoltre, nonostante il fatto che la dimensione peculiare dello storicismo è la storia, esso è, comunque, un approccio *olistico*.

Proprio su tale carattere della prospettiva storicistica si dibatterà nel corso del '900. Ad ogni modo, secondo Karl Mannheim¹⁴⁴, lo storicismo è la soluzione nella quale trova compimento lo sforzo complessivo di individuare i criteri e le norme materiali, concretamente esemplificate, al fine di una visione dinamica del mondo.

¹⁴⁴ Karl Mannheim, 1893 - 1947.

3.3 Storia e storicismo.

Sin dagli albori della riflessione filosofica, si è dibattuto sui confini e i caratteri della disciplina storica; non casualmente, infatti, la storiografia inizia a svilupparsi proprio nella Grecia antica, lì dove è sorta la stessa filosofia. Nell'Ottocento, in virtù della rivalutazione della dimensione storica si è avvertita la necessità di definire meglio il termine “storia”. Pertanto, per cogliere il significato della questione, è opportuno riprendere la distinzione tra *storia* e *storiografia*, cioè tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*: la storia, quale dimensione temporale, è cosa ben diversa dal racconto, dalla ricostruzione, di ciò che è avvenuto nel corso del tempo. Si può raccontare il passato, si possono definire i principi della narrazione, si può decidere come fare per raccontarlo, analizzarlo, studiarlo o esporlo; ma nulla si può fare affinché tali azioni sfuggano dalla storia stessa e non siano esse stesse storiche. La questione di fondo è che non è possibile elaborare una definizione di storia che non sia essa stessa storica: ogni definizione è calata nella storia.

Parte della riflessione filosofica tra XIX e XX secolo si è confrontata con questa condizione della storia, la quale è stata identificata ricorrendo a differenti attributi: essa può essere assoluta e spirituale, concreta e materiale o, ancora, umana ed esistenziale. Nonostante i diversi appellativi, bisogna tenere presente che tra le definizioni formulate non se ne può individuare una che sia migliore e definitiva, cioè non storicamente contestualizzata.

3.3.1 La Nouvelle Histoire.

Nella prima metà del XX secolo, la disciplina storica si è resa protagonista di un importante sviluppo.

Agli inizi del Novecento il contributo principale allo sviluppo della storia quale disciplina arriva dai pensatori francesi; infatti, con l'espressione “*nouvelle histoire*” si fa riferimento al gruppo di storici riuniti intorno alla rivista *Annales di histoire Economique et Sociale* diretta da Marc Bloch e Lucien Febvre. La rivista prende forma in un ambiente culturale e intellettuale dinamico, in cui si mette in gioco lo statuto di scientificità delle diverse forme di conoscenza, specialmente delle *scienze umane*. Proprio perché è essenzialmente umana, non riducibile ad altro, la storia è considerata la disciplina che condiziona non solo i modi, i metodi e gli oggetti di tutte le altre scienze umane, ma che ha anche la capacità di assumere la dimensione ‘federatrice’ in grado di mettere in relazione le differenti scienze, evitando possibili gerarchizzazioni riduzioniste.

In un'impostazione argomentativa come quella costruita, relativamente all'analisi della disciplina storica, la nozione centrale è quella di *cambiamento*, nozione dal ruolo epistemologico caratterizzante. Infatti, solo lo studio del passato, il circostanziare gli eventi passati, consente di acquisire la necessaria percezione del cambiamento, perché solo l'osservazione permette di analizzare casi abbastanza diversi tanto da evidenziare l'effetto dei differenti fattori; inoltre occorre non dimenticare che l'evoluzione umana è un flusso continuo, le cui onde sono suscettibili del propagarsi dalle più lontane ‘molecole’ alle più prossime¹⁴⁵. Ad associare la nozione di cambiamento alla scienza storica è Marc Bloch, il quale asserisce che *la storia è la scienza del cambiamento*.

¹⁴⁵ M. BLOCH, *Storici e Storia*, a cura di E. BLOCH, Einaudi, Torino - 1997

Gli storici sanno bene che le azioni umane, le esperienze, i pensieri, le credenze, hanno luogo in un contesto concreto e materiale del quale le altre scienze rendono ragione. Ciò significa che la storia avverte la necessità di tenere conto delle altre scienze: perderebbe, altrimenti, quella dimensione dinamica e trasformatrice che è implicita in ogni cambiamento che si voglia descrivere, oltre che comprendere e contestualizzare, in maniera completa ed efficace.

Oltre alla figura di Bloch, è opportuno ricordare anche Henri Berr, intorno al quale si erano riuniti i più famosi pensatori (non solo storici) della Francia del primo Novecento. L'idea regolativa condivisa nel salotto di Berr è quella della “*sintesi*”: ci si propone di far coesistere approcci e punti di vista differenti in un medesimo progetto d'insieme. L'idea della sintesi rappresenta una novità in quella *temperie* culturale; infatti, in seguito alla forte tendenza a categorizzare, diffusa ampiamente con lo sviluppo del positivismo, vi è un'aperta opposizione: l'intento è quello di costruire degli impianti di ricerca ove coesistono quante più prospettive ‘scientifiche’.

Per Berr, il cambiamento in atto nelle diverse scienze, compresa la profonda crisi che investiva alcuni concetti fondamentali, costituisce un importantissimo fattore di crescita e non di debolezza. Crescita che la crisi può contribuire a sviluppare in un processo trasformativo del quale la storia può ben rendere conto. Il conflitto che divide gli approcci epistemologici, filosofici, teoretici e metodologici delle diverse scienze non deve né essere risolto in favore di un dato metodo conoscitivo e filosofico, né appianato in un asettico *riduzionismo logicistico*: esso costituisce, invece, la linfa vitale che consente a ogni scienza di affrontare, con eguale sforzo, tanto i problemi oggettivi che le si pongono, quanto quelli metodologici e teorici sulla base dei quali costruire le ricerche e definire le leggi. La storia dell'umanità, così come la storia delle scienze e della filosofia, mostra, per

Berr, che i conflitti hanno sempre rappresentato il ‘nutrimento’ dei processi trasformativi; ogni cambiamento nasce da un conflitto: evidentemente, non ogni conflitto conduce a un cambiamento.

Nella cerchia di Berr opera uno storico fondamentale nello sviluppo della scienza storica: Lucien Febvre. La storia come scienza, alla stregua delle altre scienze che trovano consolidamento nella prima metà del Novecento, deve essere, dalla sua prospettiva, radicalmente modificata nei suoi *statuti*.

La storia è propriamente la scienza del divenire, studia non l'essere in sé quanto la formazione e la modificazione dell'essere. È la scienza delle origini, delle connessioni, degli sviluppi e delle trasformazioni. La nuova ‘storia scientifica’¹⁴⁶, che si propone di studiare le generalizzazioni possibili riguardo al suo oggetto, le leggi, i movimenti regolari e le irregolarità, le dominanti e le costanti, deve categorizzare e classificare.

Pertanto, il salotto di Berr è il luogo in cui si incontrano Febvre e Bloch, i protagonisti del nuovo modo di considerare la storia quale disciplina scientifica. Molto più radicalmente di Febvre, Bloch rivendica lo statuto di scientificità della storia, facendo riferimento a quello dell'economia, della linguistica, della geografia, della psicologia e, soprattutto, a quello della sociologia.

Per Bloch, l'analisi sistematica, quale progressivo perfezionamento metodologico-critico sul trattamento dei documenti, rappresenta una conquista alla quale nessuno può rinunciare e che caratterizza la storia a lui contemporanea, considerati tutti gli sviluppi avuti nel corso dell'Ottocento. Ciò che Bloch considera necessario è il discernere il carattere proprio della storia rispetto a quello delle altre scienze umane.

¹⁴⁶ Utilizzando l'espressione “storia scientifica” si fa riferimento a una caratterizzazione ben precisa della disciplina storica: ossia una disciplina che possiede gli statuti di *scientificità* e *analiticità*.

La *Nouvelle Histoire* denota la storia quale “scienza del cambiamento”. Evidentemente, forse, sarebbe stato più semplice dire che la storia è la “scienza del passato”. Tuttavia, Bloch e gli studiosi a lui coevi sanno bene che la parola “passato” è un termine ricco di implicazioni filosofiche che lo rendono inutilizzabile in una possibile chiarificazione che abbia la pretesa di esaustività.

Quindi, Bloch e Febvre si concentrano sulla ricerca di un termine che implichi un rimando al tempo passato ma che rappresenti più un riferimento scientifico che teoretico.

Bloch rivendica la parola “cambiamento” come adatta a indicare la specificità della storia quale scienza. Nel XX secolo, il *cambiamento* rappresenta, generalmente, l'oggetto della storia: più precisamente il modo con cui il progetto si manifesta. In tal senso la storia si occupa della trasformazione più che dell'identità, perché è nella trasformazione che coglie ciò che più di ogni altra cosa caratterizza la vita degli esseri umani, sia come singoli che come collettività.

Occorre sottolineare che, nonostante il proposito del gruppo degli *Annales* sia quello di distaccarsi da possibili rimandi filosofici, i due elementi (di matrice filosofica) precedentemente citati giocano un ruolo peculiare. Il cambiamento nel corso del tempo è, infatti, concepibile solo a partire da una temporalità che permette la comparazione: dunque è un rapporto. La rottura (cioè la differenza) è concepibile solo attraverso il confronto!

Bloch, nel 1937, usa la metafora “*flusso continuo*” per indicare l'evoluzione umana. Se la storia è una scienza del cambiamento lo è solo perché decide di prestare maggiore attenzione alle differenze piuttosto che alle identità, alle trasformazioni piuttosto che alle permanenze. Alla luce di ciò, lo studio della storia è propedeutico, per Bloch, alla formazione del cittadino. Occorre sapere che la storia è in perpetuo divenire. Tuttavia, da questo

punto di vista, occorre distaccarsi da quelle che sono state chiamate “implicazioni filosofiche”, ma nonostante ciò continua a richiamarle. Scrive Bloch:

«[...]voi sentirete a volte parlare delle lezioni della storia; sentirete contrapporre a tale o tal'altro tentativo. Anche qui, stiamo attenti. La storia accerto le sue lezioni.ma queste non consistono nel dire che questo quest'altri fattori che hanno indotto ieri a quella o quell'altra conseguenza avranno ancora oggi lo stesso sbocco. Ciò che si deve concludere è che tale o tal altri fattori, un'altra volta, hanno portato a tal altri risultati; se i fattori si sono modificati si modificano anche le possibilità. Ora noi sappiamo che i fattori determinanti della vita sociale sono in perpetuo evoluzione[...]. Perché, noi ne dubitiamo affatto, anche l'uomo cambia nella sua mentalità e financo nell'intimo del suo essere fisico. Non foss'altrop perché è cambiato, nel corso delle epoche, la sua alimentazione, molto profondamente».¹⁴⁷

Ciò che Bloch pone in evidenza non è che la storia, in quanto *magistra vitae* ci fornisce delle indicazioni chiare e conclusive su come comportarsi, delle leggi etico-morali da rispettare; cioè le sole lezioni che la storia può fornire concernono i valori che è possibile apprendere dallo studio dei cambiamenti avvenuti nel passato. La storia incontra le altre scienze e si mostra capace di cambiare lei medesima. L'elemento cruciale mostrato dalla storia è che quelle che si credono essere le verità più certe, quelle raramente messe in discussione, possono vacillare ad essere rovesciate da altre verità.

Una delle principali difficoltà teoriche affrontate da Bloch, ma anche da Febvre, è la nozione di “fatto”. I fatti che lo storico deve cercare e analizzare sono, dal loro punto di vista, i cambiamenti. Infatti, lo storico

¹⁴⁷ Cit., M. BLOCH, *Storici e Storia*, a cura di E. BLOCH, Einaudi, Torino - 1997, p.40.

Michel De Certeau¹⁴⁸ asserisce che i fatti storici vengono permeati, già nell'introduzione ad essi, da un senso di oggettività.¹⁴⁹

La relatività storica forma così un quadro dal quale, sullo sfondo di una totalità della storia, si distaccano una molteplicità di 'filosofie' individuali, quelle dei pensatori che si vestono da storici.

Alla luce di quanto detto, il lavoro dello storico consiste più nel differenziare che nell'assimilare: il fatto storico è la differenza! La storia, pertanto, assurge al compito di analizzare queste differenze, ma anche al distinguere i movimenti delle differenziazioni. Per farlo, la stessa storia deve essere capace di cambiare, di adattarsi alle situazioni, ai materiali, alle ipotesi e alle problematiche che si vengono a porre. Lo storico deve essere in grado di trasformarsi un po' in geografo, un po' il sociologo, in psicologo o in economista; se fosse altrimenti non riuscirebbe a catturare le *pluri-forme* esperienze dell'umanità di cui si occupa: inafferrabili perché mai complete. La storia fa del cambiamento la sua ragion d'essere, soggettiva e oggettiva; sa che la sua è una scienza in movimento e del movimento. Scrive Bloch:

«La strana disfatta - lo storico sa che due eventi non si riproducono mai in maniera del tutto simile, perché le loro condizioni non coincidono mai esattamente. Certo, riconosce nell'evoluzione umana elementi che, se non permanenti, sono quantomeno durevoli. Ma è per confessare al tempo stesso la varietà pressoché infinita delle loro combinazioni: [...] e le sue lezioni non sono che il passato ricomincia e ciò che è stato ieri differisce dall'altro ieri; essa trova in questo confronto il senso per prevedere in che senso domani si opporrà, a sua volta, a ieri».¹⁵⁰

¹⁴⁸ Michel de Certeau, 1925 - 1986.

¹⁴⁹ M. DE CERTAU, *La Culture au Pluriel*, Union General d'Éditions, 1974.

¹⁵⁰ Cit., M. BLOCH, *L'Étrange de Faite*, Paris - 1990, p.151.

La storia è la scienza dell'*impermanenza*. Quindi, piuttosto che il singolare favorevole all'astrazione è il plurale modo grammaticale della relatività che conviene meglio ad una scienza della differenza quale è la storia.

La pluralizzazione, però, non deve limitarsi all'oggetto: essa appartiene anche al soggetto della ricerca; la conoscenza del passato quindi è una causa in evoluzione, una ricerca che si trasforma continuamente e che si perfeziona incessantemente. Il passato non si conserva ma diviene oggetto di una ricostruzione sempre rinnovata.

3.3.2 Il metodo storico.

La storia, così come tutte le altre discipline scientifiche, si è dotata di un metodo attraverso il quale poter formulare una descrizione “veridica” del mondo, in un dato periodo storico.

La verità può essere concepita, generalmente, in una prospettiva gnoseologica, come un’idea regolativa, kantianamente intesa. Ciò perché è ben chiaro che occorre presupporre la possibilità dell’errore nella ricostruzione e nella descrizione di una certa parte del mondo reale, quale può essere un fatto storico.

Nell’ambito della storia, l’avvicinamento alla verità è dato dall’utilizzo delle *fonti storiche*: vi sono fonti la cui validità è accertata, ma vi sono anche fonti che non possono essere ritenute “certe”, in quanto la loro validità non esprime un elevato grado di corroborazione. Alla luce di questa possibilità, anche in ambito storico, occorre tener presente il fatto che la verità non è qualcosa di raggiungibile in assoluto, bensì solo avvicinabile. Utilizzando una metafora, si può asserire che la verità è come l’orizzonte: man mano che ci si avvicina per raggiungerlo esso si allontana nuovamente.

Ad ogni modo, la presente dissertazione riflette sul legame che intercorre tra storia e storicismo, tra scienza storica e storicismo. Asserendo che lo storicismo è una prospettiva dalla quale interpretare il mondo, nonché il ‘flusso’ della storia, si è tentati di asserire che la ricerca storica possiede già una chiave di lettura dei fatti storici, chiave alla quale gli storici dovrebbero attenersi. Tuttavia, nonostante la grande attrattività che una tesi di questo genere può suscitare, anche perché sembrerebbe risolvere molteplici problematiche, non è affatto soddisfacente. Ebbene, l’argomentazione da strutturare è ben più articolata.

Occorre premettere un elemento che è stato dato per acquisito in quanto già trattato, anche se marginalmente, nel *Capitolo 2*. L’elemento in questione è

che la storia, la disciplina storica, è una scienza; è legittimo parlare di scienza storica¹⁵¹. Tuttavia, parlare di “scienza storica” non implica l’affermare che la disciplina “storia” ricorra al medesimo metodo esplicativo delle scienze naturali.

Ad ogni modo, gli studi storici portati avanti con un impianto sistematico possiedono quella condizione che gli consente di essere ritenuti scientifici. Infatti, la possibilità di riferirsi alle discipline “scientifiche” (propriamente dette) e a quelle umanistiche adoperando sempre il lemma “scienza” è data dal fatto che con “scienza”, in modo intuitivo, ci si riferisce a qualunque disciplina che incede nei suoi studi, nelle sue ricerche, sistematicamente e rigorosamente, basandosi su dati quanto più oggettivi possibili. Quest’ultimo elemento rappresenta un elemento problematico per le discipline umanistiche.

Spostando l'analisi su un piano pragmatico, bisogna chiarire l'utilità della storia. Bloch, ad esempio, nel tentativo di apporre una soluzione a questo quesito si pone un'ulteriore domanda: se la storia fosse considerata un passatempo qualsiasi, varrebbe la pena concentrarsi tanto per scriverla? La storia è, certamente, utile a conoscere quanto accaduto in un tempo più o meno passato, a conoscere i presupposti dell'epoca nella quale si vive; la storia contribuisce alla formazione di un determinato bagaglio valoriale e culturale da tener presente nel momento in cui è necessario compiere delle scelte in qualità di soggetti facenti parte di una certa collettività, in qualità di membri di una società. Ogni scienza, presa sé, non rappresenta mai altro se non un frammento del moto universale verso la conoscenza. Tuttavia,

¹⁵¹ Il dibattito sulla storia come scienza è molto ricco e articolato. In Italia risale agli anni della polemica di Villari (la storia è una scienza?) sulla quale sono intervenuti, tra gli altri, Labriola, Croce e Gentile (solo per citare i più noti). In area tedesca è bene rimandare al dibattito sullo *Historismus* (Cfr., M. RIEDEL, *Comprendere o Spiegare? Teoria e Storia delle Scienze Ermeneutiche*, Guida Editori, Napoli - 1989). Si vedono anche i contributi di Pietro Rossi e Fulvio tessitore (Cfr., F. TESSITORE F., *Lo Storicismo e i Suoi Problemi*, in Id., *Introduzione a Lo Storicismo*, Laterza).

nonostante quest'ultimo asserto mira a sostenere la tesi secondo la quale la storia è una scienza, Bloch si preoccupa di porre in evidenza che la storia non è la scienza del passato. Infatti, il pensatore francese asserisce che la storia è una scienza che studia l'umano in tutti i suoi aspetti:

«Lo storico è come l'orco della fiaba: là dove fiuta odore di carne umana, sa che là è la sua preda»¹⁵².

Quindi, dalla prospettiva blochiana, la disciplina storica è da considerare sì una scienza, ma una scienza il cui oggetto di studio è l'umano. A questo punto occorre considerare il tema del passato, la nozione di “passato”. Infatti parlare di passato rimanda a due categorie: da un lato il passato è un flusso continuo, un *continuum* di eventi che si legano e alternano tra loro; ma il passato è anche un continuo cambiamento. Bloch si riferisce a tale situazione parlando di *idola dell'origine*, proponendo un diretto cenno a Bacone:

«Mai, in una parola, un fenomeno storico si spiega al di fuori del momento in cui avvenne».¹⁵³

Da un punto di vista metodologico, Bloch sostiene che una scienza non si definisce unicamente attraverso il suo oggetto, ma un ruolo cruciale è svolto dal metodo: il metodo è ciò che consente di demarcarne i confini, i limiti. All'opposto della conoscenza del presente, la conoscenza del passato è indiretta. Evidentemente, è difficile negare tale prospettiva; è difficile negare che in tale osservazione è presente, comunque, una parte di verità. Tuttavia, una credenza di questa tipologia richiede di essere sensibilmente

¹⁵² Cit., M. BLOCH, *Apologia della Storia o Mestiere di Storico*, a cura di G. GOUTHIER, Einaudi, Torino - 2009, p.41.

¹⁵³ Cit., Ivi, p.29.

sfumata. Infatti ci si può domandare se effettivamente la conoscenza del passato è poi così indiretta. Il fatto è che precedentemente si pensava al racconto storico come una storia di avvenimenti, a una storia di episodi: in questo contesto si sottolinea l'importanza dell'atto descrittivo; degli atti, dei detti o, anche, degli atteggiamenti di taluni personaggi, riuniti in una scena di durata relativamente breve, nella quale si raccolgono, come nella tragedia classica, tutti gli elementi di crisi del mondo.

Gli specialisti del metodo storico hanno inteso per “conoscenza storica” (conoscenza di tipo indiretto), generalmente, quella che si insinua nel pensiero degli storici attraverso i pensieri di differenti menti umane, ossia attraverso i documenti (di varia tipologia) riducibili sotto l'espressione “fonti storiche”.

Ma cos'è l'osservazione storica? Una possibile risposta può essere quella di asserire che è la conoscenza dei fatti umani del passato, la quale è, a sua volta, sempre una conoscenza per tracce o anche per frammenti. A differenza di una certa situazione che le scienze naturali devono analizzare, che può essere replicata attraverso un esperimento, i metodi di attenzione storica non possono subire lo stesso trattamento: gli eventi storici non possono essere riprodotti in laboratorio.

A ogni modo, lo studio del passato e quello del presente divergono nei gradi, non nella sostanza dei metodi. Il fatto è che gli “esploratori” del passato non sono uomini totalmente liberi: il passato rappresenta il loro stesso tiranno! Questo perché non possono assistere direttamente agli eventi loro oggetto di studio, non possono farne una loro propria esperienza diretta. La conoscenza di quegli eventi si basa sulle testimonianze delle quali non si può fare esperienza diretta ma con le quali ci si può confrontare in virtù del fatto che hanno prodotto dei documenti, dei manufatti i quali hanno attraversato il corso della storia giungendo nelle mani degli storici.

Pertanto, il compito dello storico è quello di raccogliere documenti, che vanno a costituire le “fonti storiche”; questo compito, tuttavia, rappresenta anche la prima difficoltà dinanzi alla quale si trova lo storico. La seconda difficoltà è che ogni fonte storica necessita di essere analizzata: questo lavoro su di essa richiede molta esperienza.

Nel rapportarsi con le fonti storiche si trova dinnanzi a una importante difficoltà: il fatto che ogni testimone (l'autore del documento di importanza storica) può ingannare. Anche le testimonianze più insospettabili rispetto alla loro dichiarata provenienza non sono, per tale motivo, testimonianze veritiere. Scrive Bloch:

«Affinché il dubbio divenga strumento di conoscenza, occorre che, in ogni caso particolare, possa essere valutato con una certa esattezza il grado di verosimiglianza della combinazione. Qui la ricerca storica, come molte altre discipline dello spirito, incrocia la via maestra della probabilità».¹⁵⁴

Lo storico s'interroga sulla probabilità di un dato avvenimento: più precisamente sulla probabilità che un dato avvenimento aveva di prodursi alla luce dei presupposti che vi erano. Il compito dello storico è ricostruire quanto è intercorso tra le condizioni preliminari e l'accadimento che rappresenta un fatto storico. Su questo compito di ricostruzione che ha lo storico interviene, come si vedrà nei prossimi paragrafi, anche Benedetto Croce.

Alla luce di quanto detto il lavoro dello storico si configura come la realizzazione di un'opera di disvelamento (*τὰ ἀλήθεια*). Lo storico si propone di disvelare ciò che è accaduto nel passato: egli cerca di ricostruire, attraverso le fonti, ciò che è accaduto nel passato.

¹⁵⁴ Cit., Ivi, p.94.

In questo lavoro lo storico può raggiungere la “vera” verità?

Nel rispondere a questo quesito si giunge a sottolineare che, anche in questo caso, sarebbe più opportuno parlare di “verosimiglianza” anziché di “verità”.

Alla luce degli sviluppi teoretici blochiani, si può asserire che una scienza è composta da due elementi: una realtà e un uomo. Lo storico analizza internamente una situazione: lo studio avviene indagando la società da quante più prospettive possibili; tutto si svolge su un piano diacronico e sincronico nel medesimo tempo.

«Lo storico non esce mai dal tempo. Ma, per un oscillazione necessaria [...], egli vi considera sia le grandi ondate di fenomeni imparentati che attraversano, da parte a parte, la durata, sia il momento umano in cui quelle correnti si rinserrano nel possente nodo delle coscienze».¹⁵⁵

Un ulteriore problematica alla quale Bloch fa cenno è quella della formalizzazione del linguaggio. Infatti, a differenza delle scienze propriamente dette, la scienza storica non può ricorrere a un linguaggio oggettivo come può essere il linguaggio matematico il quale è, per l'appunto, un sistema formale. Pertanto, il ricorso alle differenti lingue nazionali può causare fraintendimenti¹⁵⁶. Le scienze dell'uomo, infatti, soffrono sempre del fatto che sono state a lungo trattate come un mero genere letterario. Per quanto rigorosi li si supponga, i linguaggi degli storici non costituiscono mai il linguaggio della storia.

¹⁵⁵ Cit., Ivi, p.108.

¹⁵⁶ Il cosiddetto problema del *riferimento linguistico*.

3.3.3 Un possibile confronto tra *progresso scientifico* e *progresso storico*.

Partendo dall'analisi del metodo storico, è possibile determinare il lavoro dello storico come un lavoro di ricostruzione dei fatti passati, un lavoro basato sull'analisi delle fonti storiche. Lo storico cerca di ricostruire i legami che intercorrono tra i fatti storici, evidenziando quelle che sono le condizioni preliminari, la probabilità del realizzarsi di un determinato avvenimento alla luce delle condizioni socio-economiche in cui ci si trovava. Per fare un esempio, lo storico tenta di individuare le cause che hanno condotto allo scioglimento dell'*URSS* nel 1991 e quali erano le probabilità di tale avvenimento prima che esso avvenisse esclusivamente alla luce delle condizioni preliminari.

Ponendo l'attenzione sul concetto di "*progresso storico*" è utile fare un passo indietro ritornando al concetto di "*progresso scientifico*". Si è detto che il progresso scientifico, formalmente, rappresenta quel percorso che tende a diminuire indefinitamente l'errore di una credenza. Ciò significa che il progresso scientifico denota un percorso di avvicinamento alla verità, una diminuzione sempre maggiore dell'errore, del margine di errore. Tuttavia occorre sottolineare e precisare, nuovamente, che il progresso scientifico non consiste nell'accrescimento delle conoscenze bensì nell'accrescimento graduale degli strumenti che contribuiscono alla conoscenza del mondo. Per ciò che concerne il progresso storico, inteso come progresso della conoscenza storica, il discorso è in parte simile. Infatti si è detto che la ricostruzione dei fatti storici, la storiografia, si basa sull'analisi delle fonti storiche; ebbene, il progresso storico non è tanto un aumentare del numero dei fatti, degli eventi storici, che si conoscono, piuttosto è un perfezionamento di quelle che sono le analisi diacroniche di un certo periodo del passato. Per esempio, nell'ambito dell'*unificazione italiana* non molto si conosce del ruolo svolto dal contesto meridionale; i

‘nuovi’ storici si occupano di ‘illuminare’ gli aspetti poco chiari di questo mutamento storico e di come contesti più piccoli hanno contribuito al verificarsi di un evento di più ampio respiro.¹⁵⁷

In maniera analoga al progresso scientifico, pertanto, si può dire che il progresso storico è un percorso che tende a diminuire l'errore nel contesto della ricostruzione storica e ciò in virtù del fatto che si approfondiscono sempre più i caratteri socio-economico-culturali.

Pertanto il lavoro dello storico è un lavoro analitico e sistematico.

Con Bloch si mettono in discussione i presupposti storicistici, cioè lo storico non deve più partire da una linea interpretativa *pre-determinata*; lo storico deve costruire i presupposti interpretativi di una certa epoca storica partendo dall'analisi sociologica di quella stessa epoca. Nell'esempio fatto circa l'unità d'Italia, un'interpretazione ‘storicistica’ potrebbe condurre ad una lettura pregiudiziale di quegli stessi eventi. Questo è il motivo per il quale lo storicismo perde il suo carattere attrattivo, nell'ambito delle scienze storiche, nel corso del Novecento.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Cfr., Lavella M., *Il Patriota Francesco Pizzicara, 2022*, in *La Nuova del Sud*, vol.175, anno XX.

¹⁵⁸ S. ROGARI, *La Scienza Storica. Principi, Metodi e Percorsi di Ricerca*, Feltrinelli, Milano - 2013.

3.4 La critica di Benedetto Croce e di Karl Raimound Popper allo storicismo.

Il dibattito sullo storicismo ha condotto il lavoro lontano. Lo storicismo è una prospettiva filosofica e come tale influenza anche le scienze. Effettivamente lo storicismo ha giocato un ruolo cruciale in talune forme storiografiche; storici come Bloch, tuttavia, si sono avveduti delle problematiche indotte dallo storicismo nell'ambito della ricostruzione storica, riportando il *focus* sulla storia quale luogo del realizzarsi dello spirito.

Il movimento storicistico, nonostante l'ampio respiro avuto, è andato incontro a numerose critiche sfociate in un multiforme dibattito. La problematica storicistica trova spazio nel presente lavoro in quanto uno dei possibili esiti del pensiero storicistico è il relativismo. Quest'ultimo rappresenta un approccio teoretico in antitesi al realismo assunto come base del lavoro; tale prospettiva conduce a due considerazioni rispetto alla verità: da un punto di vista logico-semanticamente essa è una proprietà del linguaggio; nell'ambito della conoscenza scientifica e della conoscenza storica, la verità è posta come idea regolativa. Il relativismo, invece, non ammette una prospettiva di tal sorta: infatti per il relativismo esistono molteplici verità che possono coesistere. Effettivamente potrebbe sembrare che lo storicismo, in quanto *Weltanschauung*, visione predeterminata del mondo, non può concludersi in posizioni relativistiche: ma non è così. Infatti, a sottolineare e giustificare questa tensione con il relativismo, insita nello storicismo, è proprio uno storicista quale Meinecke. Egli, in polemica con Troeltsch, indica due caratteri distintivi dello storicismo: il *metodo ideografico* (cioè volto alla conoscenza di ciò che è singolare, individuale) e il concetto di sviluppo. Comprendere un evento storicamente significa considerarlo da un lato come una manifestazione singolare ed irripetibile dello spirito,

dall'altro come momento di un processo temporale indirizzato verso una meta: la piena realizzazione dello spirito, dell'assoluto.

Da questa prospettiva, gli eventi storici devono la loro singolarità ed irripetibilità proprio alla relazione, intima, che hanno con l'Assoluto. Spinozianamente si potrebbe rappresentare lo Spirito, l'Assoluto, come la sostanza unica, imperitura; gli eventi individuali, le manifestazioni dello spirito, rappresentano gli attributi della sostanza. Pertanto, se lo Spirito è Assoluto, unico, gli eventi singoli sono relativi.

Benedetto Croce ritiene che lo "storicismo" di Meinecke non è una forma autentica di storicismo: lo considera, invece, una visione storica della realtà. In sintesi, si può dire che il filosofo napoletano pensa allo storicismo quale visione integralmente storica della realtà, senza divisione alcuna tra storia e sopra-storia, tra un mondo dove tutto è relativo è un mondo dove risiede l'Assoluto. Al fine di evitare un tale dualismo, Croce parla di *storicismo assoluto*.

Per Popper, l'antitesi del suo sistema filosofico è rappresentata proprio dallo storicismo. Infatti, per la prospettiva popperiana lo storicismo è una visione che non considera la storia quale luogo del cambiamento, bensì come luogo della stasi, dell'immutabilità. Certamente, come si vedrà, il Popper anti-storicista è anche il Popper figlio del suo tempo, il tempo della crisi delle scienze e della coscienza europea, dei totalitarismi e dei drammi etnico-sociali. È proprio su questo terreno che va ad insinuarsi la critica popperiana (antistoricistica per eccellenza), ma anche la critica crociana (in sé storicista).

3.4.1 Croce e la storia.

Benedetto Croce, uno dei più noti pensatori del XX secolo, è intervenuto ampiamente sia sul tema dello storicismo che su quello della storia.

Nel suo sistema filosofico, il problema della storia è il problema di sfondo: il dibattito sul concetto di storia è quello cruciale, dal quale si diramano tutte le altre questioni. Il mondo, per Croce, si presenta come vita, svolgimento e storia; in virtù di ciò la *conoscenza storica*¹⁵⁹ è la più alta raggiungibile dall'uomo. La stessa filosofia, nonostante sia considerata la conoscenza "pura", ossia capace di penetrare l'essenza delle cose, di coglierne i principi, lo può fare, nella prospettiva crociana, solo *storicizzandosi*. Infatti, l'unica realtà che può essere colta dalla mente è la realtà storica. Pertanto, la ricerca filosofica dei principi non si può compiere sollevandosi sulle rappresentazioni, distaccandosi dalle immagini del reale, bensì immergendosi in esse: proprio in esse vi sono i principi di cui la filosofia è alla ricerca.

Il compimento del sistema filosofico crociano si ha con *La Storia come Pensiero e come Azione* (1938). È sempre la storia, unicamente la storia, che ora si fa e ora si pensa, che il mondo o l'uomo fa o pensa. Si tratta del medesimo soggetto sotto il profilo del fare del conoscere e che in tale distinzione pratico-teoretica si articola, si muove e vive giacché non si attua la storia se non si pensa e non si conosce. L'azione o la volontà, senza il pensiero, sarebbe cieca e il pensiero, senza l'azione, sarebbe vuoto: il pensiero è la storia medesima che, per uscire da sé, dal passato che si è compiuto, ossia per prodursi come nuova storia, ha bisogno di conoscersi. La storia, infatti, è memoria cosciente. Solamente nel passato (nelle opere compiute) l'umanità acquista la chiarezza di ciò che deve fare, riprendendo continuamente il proprio cammino. Pertanto, la storia, che costituisce il

¹⁵⁹ La conoscenza storica è un giudizio; le cose particolari, sono il "soggetto" del giudizio, il quale è qualificato ogni volta dal "predicato" (questo è attribuibile a differenti soggetti).

continuo farsi del mondo nella consapevolezza del pensiero, nella filosofia crociana è tutto, giacché esaurisce la vita del mondo nel suo duplice momento del fare e del conoscere. Tale questione implica tutte quelle che sono state considerate per eccellenza filosofiche come il problema di Dio, del mondo, dell'uomo, dell'essere, del divenire, dell'arte che rappresenta il mondo, del pensiero che lo intende, del dolore che muove la volontà del bene del male: tutto è storico in quanto è nella storia.

Ciò che caratterizza la filosofia crociana è la storicità: la storia è lo sfondo sul quale si presentano tutte le questioni filosofiche, è lo sfondo sul quale agisce l'uomo. Pertanto bisogna considerare la *primarietà* della storia.

Il percorso teoretico crociano conduce all'identificazione della filosofia, cioè la conoscenza dell'universale, con la storia. La storia, in Croce, è un atto di pensiero, un giudizio: ciò equivale a dire che essa è contemporaneamente fatto storico, fonte storica e narrazione che il giudizio storico fa dell'avvenimento; di conseguenza la storia è sempre storia contemporanea: Croce motiva questa eguaglianza suggerendo che solo un interesse per la vita presente permette di giungere all'immagine del passato. La comprensione storica è l'unica forma di conoscenza pura, ossia in grado di conoscere l'universale e di individuarlo nella sua realizzazione concreta.

Si è detto che la storia è lo sfondo dell'azione della conoscenza dell'uomo: l'uomo fa o pensa nella storia. Ciò significa che conoscere equivale a comprendere la storia: la forma della conoscenza storica è quella del giudizio.

Assunto che l'uomo non può conoscere altro che il finito, il particolare, bisogna rinunciare alla conoscenza dell'universale. Croce sottolinea che tale rinuncia non è affatto una rinuncia dolorosa: infatti la pretesa di una storia universale è una pretesa che deriva dal cronachismo e dalla "cosa in sé". La storia universale assume la possibilità di ridurre ad un "quadro", ad una

rappresentazione, tutti i fatti del genere umano. Tuttavia, anche dissipando l'idea di una "riduzione all'universale", non si cancella il carattere intrinsecamente universale del particolare: negare la storia universale, però, non è la stessa cosa che negare la presenza dell'universale nella storia.

La storia è pensiero e, come tale, pensiero dell'universale nella sua concretezza, sempre particolarmente determinato.

Nella forma più semplice, nella forma più essenziale, la storia si esprime per giudizi, sintesi inscindibile di individuale e universale. Nel giudizio, come detto, il soggetto è l'individuale, il predicato esprime l'universale. Per Croce, quindi, il punto focale della storia va rivolto sul predicato: infatti, nel giudizio si determina l'universale attraverso l'individuale.

Per Croce, la forza motrice della storia è la *libertà*.

3.4.2 Croce e lo storicismo: lo *storicismo assoluto*.

Benedetto Croce viene considerato uno storicista, la sua filosofia è una filosofia storicistica. Tuttavia, lo storicismo crociano presenta delle particolarità dovute al tentativo di superare alcune delle difficoltà implicate dallo storicismo. In questa prospettiva è utile sottolineare il ruolo che la storia svolge nell'interpretazione filosofica: per Croce, la dimensione storica quale dimensione temporale è imprescindibile. Infatti, già nei suoi primi scritti, egli giunge all'identificazione di filosofia e storia. Nella *Logica* (1908) Croce mostra che l'identità tra concetto e giudizio definitorio che lo esprime, tra il giudizio definitorio e il giudizio individuale, rappresenta il giudizio sulla realtà concreta. Il giudizio sulla realtà concreta è il giudizio storico: la realtà è storica.

L'identificazione di storia e filosofia, tema già posto al centro dell'opera del 1908, rappresenta il fulcro della filosofia crociana. L'identità di filosofia e storia conduce alla negazione di ogni filosofia che non si risolva nella considerazione della storia e dei suoi problemi, e alla definizione della filosofia come metodologia della storiografia.¹⁶⁰

Croce accoglie la definizione della filosofia come storicismo assoluto: la filosofia è storia, la realtà è essenzialmente storica.

C'è da dire che nella concezione crociana della storia, una particolare influenza è stata esercitata da Hegel e Humboldt. Infatti Hegel, che pur sostenne con rigore la necessità dell'elemento interpretativo e razionale della storia, ridusse questo al piano provvidenziale della storia ossia una storia universale ridotta al ritmo dialettico. Al contrario, per Humboldt, allo storico occorre la *fantasia* intesa come capacità del ricostruire e del collegare la forma degli avvenimenti, la quale, kantianamente, è la forma

¹⁶⁰ Gli "interlocutori" di Croce rispetto al tema dello storicismo sono principalmente Meinecke e Jaspers (con sullo sfondo Troeltsch e Weber) e, di contro ad essi, Spengler ed Heidegger. Quest'ultimi, con la loro oncologia della guerra si opposero allo storicismo e al concetto di *liberalität*, proposto dai principali interpreti della coscienza europea.

pura, concreta, profonda, dell'apparizione reale, non fuggevole come quella dell'arte. Le idee humboldtiane si ritrovano nella stessa realtà della storia.

Croce, muovendo dalle sue prime idee filosofiche, tiene sempre a mente la centralità della storia; storia che è, contemporaneamente, pensiero e azione: l'individuo conosce la storia e agisce nella storia.

È negli anni '30 che Croce giunge alla formalizzazione più alta del suo storicismo che è *storicismo assoluto*.

Lo storicismo crociano si pone in antitesi, da un lato alla antistoricismo che, nella filosofia di Croce è vichianamente uno storicismo negativo; dall'altro lato si pone in antitesi anche allo storicismo tradizionale, lo storicismo positivo. Questa forma di storicismo non rappresenta un errore logico o un errore morale, ma è l'idea della storia come regno del relativo, del contingente, del mobile, del diverso, del vario e dell'individuale ossia l'ideale che non sopprime l'intervento dell'individuale. Al medesimo tempo, Croce non condivide l'atteggiamento antistoricistico in virtù del fatto che per lui la storia è centrale, la filosofia è storia: la dimensione storica è la dimensione primaria. Croce propone quindi una concezione della totalità della storia: solo la storia può dire cos'è l'uomo in quanto la storia è l'unica realtà esistente ed è l'unica realtà in cui si muove l'uomo. Nell'opera del 1938, *La Storia come Pensiero e come Azione*, Croce raggiunge la formulazione più espressiva del suo storicismo assoluto: *storia senz'altro, nient'altro che storia*.

3.4.3 La critica popperiana allo storicismo.

Popper è noto soprattutto per il concetto della falsificabilità applicato alla conoscenza scientifica; attraverso l'utilizzo della falsificabilità egli tenta di discernere tra scienza e non scienza: ciò viene messo in atto mediante il ricorso al criterio di demarcazione.

Nella sua filosofia, però, Popper pone in essere anche una forte e argomentata critica allo storicismo. Rispetto a quest'ultimo tema due sono le opere che occorre prendere prevalentemente in considerazione: *The Open Society and Its Enemies* (1946)¹⁶¹ e *The Poverty of Historicism* (1957)¹⁶².

«[...] bisogna ammettere che potranno esserci molte regolarità nella vita sociale, caratteristiche soltanto nel nostro particolare periodo, e che ci è facile dimenticare questa limitazione, cosicché, in un periodo di rapidi cambiamenti sociali, ci può capitare di scoprire, per nostra disgrazia, di esserci basati su leggi che hanno perso la loro validità.

Se lo storicista non spingesse le sue tesi oltre questo punto, non gli si potrebbe muovere nessuna accusa salvo quella di insistere troppo minutamente in una questione secondaria. Ma purtroppo le sue affermazioni vanno più in là. Egli persiste nel sostenere che la situazione crea delle difficoltà che non si presentano nelle scienze sociali».¹⁶³

La tesi di fondo dell'antistoricismo popperiano è che lo storicismo nutre la pretesa di cogliere la struttura necessaria che è sottintesa alla storia, oltre che l'essenza dell'uomo. Certo è che l'articolazione degli argomenti antistoricistici di Popper è ben più ampia e strutturata.

¹⁶¹ K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, tr. It. a cura di D. ANTISERI, *La Società Aperta e i Suoi Nemici*, Armando Editore, Roma - 1974.

¹⁶² K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, a cura di S. VECO, tr. It. C. MONTELEONE, *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, Milano - 2019.

¹⁶³ Cit., K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, a cura di S. VECO, tr. It. C. MONTELEONE, *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, Milano - 2019, p.106.

Egli attribuisce, non a torto, la paternità dello storicismo (a lui contemporaneo) ad Hegel: infatti egli ebbe a sviluppare un sistema filosofico basato sulla dialettica che ha inizio da una riqualificazione 'positiva' del concetto di storia, che influenza la filosofia tedesca, e non solo, a lui successiva. In particolar modo, a subire l'influenza hegeliana sono i filosofi della storia, della politica e dell'educazione. Il punto principale della critica di Popper ad Hegel si trova nella tesi secondo la quale il divenire hegeliano è un divenire teleologico, in senso positivo: la sua tendenza è verso l'Idea. Lo storicismo di Hegel è uno storicismo ottimistico; Popper critica Hegel perché il voler cogliere il nesso dialettica-divenire storico è influenzato da un 'pregiudizio' positivo secondo il quale il "divenire" è sinonimo di progresso.

Popper non accetta questo anche perché egli scrive dello storicismo in un periodo immediatamente successivo al *Secondo Conflitto Mondiale*, quindi un periodo durante il quale l'umanità ha subito una 'frenata brusca', i valori dell'uomo moderno, costruiti nei secoli precedenti, erano venuti meno; l'uomo e il mondo moderno sono soppiantati da un hobbesiano *stato di natura* nel quale ogni uomo rappresenta un 'nemico' per l'altro.

Tuttavia, partendo dall'hegelismo, un altro obiettivo della critica popperiana allo storicismo è Marx: per Popper egli è un *falso profeta* in quanto le sue "profezie" sul corso della storia non sono, agli occhi dello stesso Popper, risultate vere. Il problema centrale della filosofia di Marx risiede nella considerazione della possibilità di applicare la "profezia storica" (una sorta di determinismo storico) ai problemi sociali. Proprio questo risvolto pragmatico del marxismo consente di parlare di esso come un vero e proprio metodo. Ad ogni modo Popper considera il marxismo come una metodologia "povera", nel senso che non fa altro che reiterare l'idea di base di un divenire sociale dal carattere deterministico.

Lo storicismo per Popper è, dunque, storia nel senso tradizionale (ossia un'accumulazione di fatti storici); lo storicismo è una storia che volge lo sguardo al passato ma anche al futuro. Infatti, una volta che è stata sviluppata l'idea di base di una data teoria storicistica, la si tenta di applicare al passato come al futuro: si giustifica quanto accaduto nel passato con tale idea e, al contempo, si pretende di prevedere quanto avverrà nel futuro, argomentando e giustificando tale previsione con la medesima idea di base. Pertanto l'idea di base di una teoria storicistica costituisce un modello del divenire storico.

È proprio la storia, secondo Popper, a determinare come fallace questo approccio:

«La storia dimostra che la realtà sociale è completamente diversa. L'andamento dello sviluppo storico non è mai dominato da costruzioni teoriche, quantunque eccellenti, anche se talvolta, ammettiamolo pure, questi schemi possono esercitare qualche influenza sempre però unitariamente a molti altri elementi di natura più irrazionale». ¹⁶⁴

Karl Popper, nelle sue due opere sullo storicismo mette in campo un'analisi che, partendo da una critica storico-filosofica, giunge a considerare alcuni degli esiti irrazionalistici e talvolta relativistici dello storicismo. Il punto d'inizio dell'argomentazione antistoricistica popperiana è la dialettica hegeliana, ma anche il suo ulteriore sviluppo nella dottrina marxista. Il *focus* è posto nella considerazione della storia quale luogo di un divenire pre-determinato: quindi una storia che è volta al futuro come al passato, nella quale gli individui svolgono un ruolo attivo. In quest'ottica gli individui possono essere considerati nel loro essere-gettati nel mondo, ma

¹⁶⁴ Cit., Ivi, p.61

non possono far nulla per “cambiare” il ‘flusso’ della storia. Per Popper, quindi, la dimensione storica presa in considerazione dallo storicismo non è ammissibile in quanto non può essere passibile di cambiamento, ma solo di un divenire teleologico.

3.4.4 Croce e Popper critici dello storicismo: similitudini e differenze.

Karl R. Popper e Benedetto Croce sono tra i filosofi e pensatori più influenti del Novecento. Certo è che, mentre Croce è uomo dell'Ottocento, Popper è un uomo del Novecento. Essi differiscono soprattutto per la loro differente concezione della tecnica e del ruolo che la tecnica svolge nell'ambito della conoscenza umana. Tuttavia, nel contesto di questo lavoro ci si è concentrati particolarmente sul dibattito intorno allo storicismo, nel quale entrambi i pensatori sono intervenuti. Prima di entrare nel vivo di questo confronto è necessaria una premessa: nessuno dei due filosofi riprende il pensiero dell'altro direttamente; certamente Popper rimanda a Croce nella prefazione all'edizione italiana di *Miseria dello Storicismo*:

«Il lettore italiano noterà subito che Croce non è affatto menzionato. La ragione che ammiro molto Croce, specialmente per il suo comportamento durante il fascismo e poi perché non ne so abbastanza su di lui per poterle dire qualcosa che valga la pena. Sono certamente d'accordo non solo con il suo liberalismo ma anche con il suo atteggiamento critico verso il positivismo; sono invece in disaccordo col suo hegelismo. Perciò, devo lasciare ad altri il compito di analizzare quanto siano coincidenti o divergenti il suo uso ed il mio del termine “storicismo”». ¹⁶⁵

In primo luogo occorre dire che Croce è uno storicista: il suo storicismo è uno *storicismo assoluto*. La sua filosofia è storia, nel senso che la dimensione entro la quale poter sviluppare il suo sistema filosofico è la storia e non può essere altrimenti. L'uomo può conoscere e agire solo entro i confini della storia; quindi questa storicità, quale temporalità, rappresenta il luogo entro il quale cogliere la filosofia crociana. Proprio la

¹⁶⁵ Cit., Ivi, p.13

caratterizzazione eminentemente storica della filosofia fa sì che si parli, rispetto al pensiero crociano, come detto, di *storicismo assoluto*.

Per ciò che concerne Popper, egli è un antistoricista. Lui si pone in contrasto con lo storicismo in quanto visione “chiusa” della realtà; la realtà storicistica è una realtà nella quale l'uomo non contribuisce al cambiamento della stessa. Certo è che sia Popper che Croce si pongono in contrasto allo storicismo tradizionale chiamato da Croce ‘storicismo positivo’.

Per Croce, infatti, lo storicismo tradizionale presenta due importanti difficoltà: certamente gli esiti relativistici, ma, in particolare, la visione deterministica della stessa storia. Proprio perché la storia è intesa come dimensione temporale, come ambito nel quale si rende possibile e si legittima l'azione dell'uomo, egli può, attraverso il suo agire, contribuire a cambiare il medesimo corso della storia: ciò significa che la storia non è caratterizzata da un divenire prestabilito, un divenire *a priori*, un divenire deterministico, che limiterebbe l'azione ‘libera’ dell'uomo.

Per quanto concerne quest'ultimo aspetto, Croce e Popper assumono una prospettiva in parte simile, infatti entrambi negano il divenire deterministico: Croce va oltre negando la possibilità di una storiografia volta a redigere una *storia universale*, una storia che sia capace nel medesimo tempo di parlare del passato come del futuro. In maniera simile, Popper elabora la sua critica al marxismo e, ancor prima, allo hegelismo. Certamente Popper e Croce assumono posizioni differenti rispetto ad Hegel: infatti, se da una parte egli rappresenta il punto di riferimento per la speculazione crociana, dall'altra Popper non ammette la dialettica hegeliana, considerandola l'esplicazione di un possibile divenire teleologico insito nella storia stessa. Tuttavia, questa differente posizione rispetto ad Hegel rispecchia anche una differente concezione della storia.

Per Croce la filosofia è storia, la dimensione storica è coincidente con la filosofia stessa; invece Popper non si sofferma affatto sulla possibilità della storia come dimensione temporale. Infatti, in Croce, la storia è quell'universale che può essere colto solo attraverso l'azione dell'individuale: al contempo l'individuale è espressione dell'universale. Occorre sottolineare quest'ultima asserzione in quanto il relativismo storicistico discerne l'individuale dall'universale ponendoli su due piani distinti: viene messa in campo questa strategia proprio per ottemperare alla difficoltà relativistica.

In Croce, individuale e universale sono posti sul medesimo piano, coesistono. Croce critica anche l'antistoricismo quale forma di storicismo negativo. Questo passaggio è posto in essere proprio in virtù del fatto che non solo è possibile ammettere la dimensione storica, ma le si può attribuire anche un ruolo prioritario. La storia (l'universale) è l'ambito dell'azione dell'uomo (l'individuale): rappresenta la condizione di possibilità dell'agire individuale. Equivalentemente, dato che l'uomo vive nella storia può agire.

Un altro elemento sul quale riflettere è la considerazione che Popper e Croce hanno della libertà. Infatti, per Popper lo storicismo, alla luce del concetto di libertà, non è ammissibile proprio perché le dottrine storicistiche, in virtù del loro determinismo sociale, inibiscono la libertà individuale. Croce pur condividendo il valore della libertà, trova un rimedio differente alla negazione dello storicismo. Infatti l'uomo, l'individuale, agisce nella storia, anzi è proprio in virtù della sua azione nella realtà che è possibile cogliere l'universale, ossia il divenire storico, e influenzarlo: quindi l'azione libera dell'individuo nella storia rappresenta ciò che denota il cambiamento che caratterizza la storia. L'azione dell'uomo nella storia non è espressione dello storicismo quale "determinismo storico", bensì è espressione della libertà individuale.

4. CREDENZE, CONOSCENZA E RAZIONALITÀ: UN POSSIBILE CONFRONTO CON LA NOZIONE DI VERITÀ.

4.1 Dal dibattito aletico alla necessità del *criterio di adeguatezza materiale.*

Come si è visto nei capitoli precedenti, il linguaggio è uno strumento adottato dagli uomini per comunicare le proprie credenze. Quest'affermazione fa perno su una nozione che non è per nulla esente da implicazioni teoretiche problematiche. Intuitivamente, con il termine “credenza” si intende la propria opinione rispetto a uno stato di cose, che può essere comunicato attraverso il linguaggio. Pertanto, nella comunicazione, ci si aspetta che gli altri individui condividano ciò che si sta asserendo.

Al fine di sostenere presso gli altri individui la propria credenza si formulano gli argomenti. In base alla relazione che intercorre tra premesse e conclusione in un argomento, si può parlare di esso o come argomento deduttivo, o come argomento induttivo: data tale relazione, gli argomenti acquisiscono un grado di efficacia più o meno elevato. Per esprimere ciò si usano, rispettivamente, le nozioni di “validità”, per gli argomenti deduttivi, e di “forza”, per gli argomenti induttivi. Tuttavia, mentre la validità si presenta come una proprietà *assoluta*, si può parlare di forza solo come proprietà *relativa*; ossia, un argomento valido o lo è o non lo è; invece, un argomento può essere più o meno forte. In termini matematici, la validità si può esprimere attraverso un numero intero che sia 0, se l'argomento non è valido, e 1 se l'argomento è valido; la forza, invece, si esprime attraverso un numero decimale compreso nell'intervallo 0-1. È evidente che la correttezza di un argomento, esprimibile attraverso i concetti di forza e di

validità, rappresenta qualcosa di nettamente diverso dalla veridicità di un'argomento.

La verità è lo standard, l'*idea regolativa*, dell'indagine scientifica, così come dell'indagine storica, oltre che lo standard che demarca, nella pratica, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. La parola “vero”, come visto, si può intendere in un *sensu logico* ma, anche, in un *sensu ontologico*. L'idea di verità è l'ideale di una unificazione delle pratiche cognitive e delle relative credenze.

Il *dibattito aletico* è stato sempre al centro della riflessione filosofica. Infatti, è lecito asserire che la verità è *cooriginaria* alla filosofia: l'interrogativo sulla verità si presenta assieme alla filosofia; la filosofia nasce proprio dalla necessità della verità: ovviamente occorre tener presente che il termine “verità”, in greco si esprime con la parola *ἀλήθεια*; quest'ultima significa, letteralmente, *dis-velamento*. La problematica fondamentale legata al concetto originario espresso dalla parola greca *ἀλήθεια* è che il lemma “verità” (in tedesco “*wahrheit*”) non rende esplicito il senso originario della parola.

A sostegno della tesi secondo la quale il tema della verità è un tema cooriginario alla riflessione filosofica stessa si può far riferimento a quello che è l'obiettivo primo della filosofia, obiettivo espresso da Wittgenstein nella sezione 4.112 del *Tractatus Logico-Philosophicus*:

«4.112 Lo scopo della filosofia è il rischiaramento logico dei pensieri.

La filosofia non è una dottrina, ma un'attività.

Un'opera filosofica consta essenzialmente di chiarificazioni.

Il risultato della filosofia sono non “proposizioni filosofiche”, ma il chiarificarsi di proposizioni.

La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti sarebbero torbidi e indistinti». ¹⁶⁶

La questione della verità, essendo intrinseca alla filosofia, ha occupato ed occupa un posto anche nell'ambito della riflessione ontologica. Già Parmenide, infatti, aveva notato la vicinanza teoretica tra *verità* ed *essere*. Non a caso, basandosi sul senso ontologico del lemma "verità" si esplicita la base teoretica di quella che viene denominata *teoria della verità come corrispondenza*.

Tommaso d'Aquino, partendo da una concezione corrispondentista, pone in relazione dialettica il mondo e l'intelletto dell'uomo: ed è proprio in tale dialettica che si 'disvela' la verità. Concezione, questa dell'*aquinate*, ripresa esplicitamente da Martin Heidegger¹⁶⁷⁻¹⁶⁸. Secondo il pensatore tedesco, la verità, intesa come 'adeguazione', trae origine dall'apertura dell'Esserci: dall'apertura agli enti e agli altri Esser-ci. La verità è una proprietà ontologica; Heidegger, non a caso, asserisce:

«Il vero è il reale». ¹⁶⁹

La riflessione heideggeriana si pone, comunque, nell'ottica della tradizione filosofica.

La prima metà del XX secolo è segnata da un importante mutamento nell'ambito del pensiero filosofico; mutamento che non coinvolge in

¹⁶⁶Cit., L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino-2009, pp.49-50.

¹⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Sull'Essenza della Verità*, tr. It. a cura di G. D'ACUNTO e G. TRAVERSA, Armando Editore, Roma - 1999.

¹⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, tr. It. a cura di P. CHIODI e F. VOLPI, *Essere e Tempo*, Longanesi, 2005.

¹⁶⁹ Cit., M. HEIDEGGER, *Sull'Essenza della Verità*, tr. It. a cura di G. D'ACUNTO e G. TRAVERSA, Armando Editore, Roma - 1999, p.36.

maniera totale, “universale”, la filosofia, ma comunque concerne un importante momento di dis-continuità. Causa di questa rottura è lo svilupparsi del *neopositivismo logico* o *empirismo logico*. Sintetizzando la proposta filosofica neopositivistica, è necessario ricordare il *principio di verifica*, proposto da Moritz Schlick: assumendo tale principio, il significato di una proposizione è determinato dal metodo della sua verifica. Per Schlick, la riduzione del contenuto di una proposizione a un contenuto d'esperienza vissuta deve essere possibile come principio. Egli riconosce che la ‘costituzione’ dei concetti effettuata da Carnap in *Der Logische Aufbau der Welt*, sulla base del dato d'esperienza, può suscitare il timore che la significanza sia un criterio troppo stretto; un criterio che riduce le proposizioni sensate alle puntuali affermazioni su stati di coscienza presenti, con l'esclusione di tutte le proposizioni sul futuro e sul passato che nessuno, nel linguaggio comune e in quello scientifico, può ritenere prive di senso.

Pertanto, verificabile è ciò che si può pensare costituito in maniera analoga ai contenuti effettivi della nostra esperienza.

Il criterio di significanza proposto da Schlick è risultato essere molto stretto al punto che proprio Rudolf Carnap, cui si faceva poc'anzi cenno, ha proposto di sostituirlo con il *criterio di confermabilità*: l'essenziale per la significanza di una proposizione sintetica è la possibilità dell'accordo con l'esperienza, mediante un diretto confronto o con l'intervento di altre proposizioni più semplici, direttamente confrontabili con i fatti¹⁷⁰.

Alla luce di tutto ciò si può evincere che questo mutamento equivale all'insorgere di una nuova prospettiva filosofica. Compito della filosofia è proprio la chiarificazione logica dei pensieri della quale parla il

¹⁷⁰ Per ciò che concerne queste proposizioni semplici, ossia le cosiddette proposizioni elementari, Neurath ha parlato di *protokollsatz*.

Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Con il neopositivismo logico l'indagine filosofica diviene un'indagine logico-semantiche: ciò che la filosofia può fare è vagliare le argomentazioni e comprendere se esse siano costruite in modo efficace, ossia rispettino i criteri logico-semantiche. Ponendosi da tale prospettiva, dunque, la verità rappresenta non più una proprietà ontologica bensì una proprietà logico-semantiche riguardante la relazione che intercorre tra linguaggio e mondo.

Proprio la necessità di oggettivare e formalizzare il discorso filosofico, negli ambienti neopositivistici la questione della nozione di verità ha rappresentato un *tabù*: infatti, precedentemente alla riflessione di Tarski, per parlare della verità, si ricorreva a termini ed espressioni che difficilmente riuscivano a soddisfare il principio di verificaione. Negli anni trenta del Novecento, Alfred Tarski, logico e matematico polacco, elabora l'armamentario concettuale utile ad affrontare, in modo formale, il dibattito aletico.

Relativamente alla prospettiva tarskiana, egli fornisce un *criterio di adeguatezza materiale*¹⁷¹ che qualsiasi teoria della verità, che abbia la pretesa di essere ritenuta valida, deve soddisfare. Tale criterio esprime in modo formale la relazione di corrispondenza tra un'espressione ritenuta vera ed il mondo: la corrispondenza che vi deve essere tra ciò che l'enunciato esprime e ciò che deve sussistere nel mondo al fine di rendere vero l'enunciato. Questo criterio esprime formalmente la relazione tra linguaggio e mondo, tra un'espressione che descrive un certo stato del mondo e il mondo stesso. Dal punto di vista di Tarski, pertanto, di verità si può parlare solo limitatamente all'aspetto logico-semantiche.

Occorre precisare che egli non fornisce un'effettiva definizione di verità, piuttosto elabora una *definizione induttiva di verità per un determinato*

¹⁷¹ Diego Marconi utilizza un'espressione estremamente esplicitiva per far riferimento a tale criterio, ossia: *caratteristica nucleare del concetto di verità*.

linguaggio formale L. Successivamente formula la definizione induttiva di verità, introducendo la nozione di *soddisfacimento* relativamente ad una certa assegnazione di valori di verità. L'ultimo 'step' della formulazione tarskiana riguarda l'elaborazione di una definizione induttiva di verità relativamente a un *modello M*.

Il criterio tarskiano (o anche detto *convenzione T*) può essere formulato nel modo seguente:

Un enunciato vero è un enunciato il quale dice che lo stato di cose è così e così, e lo stato di cose è effettivamente così e così.

Pertanto, nel tentativo di porre in essere una sintesi, si può asserire che per Tarski esclusivamente gli enunciati possono essere i portatori di verità: solo agli enunciati si può attribuire la proprietà della verità. Non si può dire di un certo fatto *y* che è vero; ma è l'enunciato che descrive il fatto *y* che può essere vero: il fatto o sussiste o non sussiste; l'enunciato può, al contrario, descrivere felicemente un certo stato di cose senza che quest'ultimo sussiste: l'enunciato può essere valido ma falso e viceversa.

Si è detto, facendo riferimento alla *teoria raffigurativa del linguaggio* di Wittgenstein, che un enunciato raffigura un certo stato di cose, se lo stato di cose raffigurato dall'enunciato sussiste è un fatto. Pertanto, si può asserire che *l'enunciato che raffigura lo stato di cose y è vero se, e solo se, lo stato di cose y sussiste, ossia se y è un fatto*.

4.2 La verità: un'idea regolativa.

La verità si può esprimere formalmente quale predicato attribuibile, esclusivamente, a un enunciato. L'enunciato serve a raffigurare un certo stato di cose del mondo; se tale stato di cose sussiste, quindi è un fatto, allora l'enunciato è vero. Quando ci si riferisce al linguaggio si intende, generalmente, l'utilizzo cui se ne fa al fine della comunicazione: cioè quale formulazione di proposizioni, che sono uno strumento per comunicare credenze, conoscenze, ma anche teorie "scientifiche". Come visto nel *II Capitolo*, la scienza si pone l'obiettivo di conoscere, in maniera sempre più precisa e attenta quelle che sono le dinamiche del mondo naturale. Ciò significa che essa elabora delle teorie che servono per approcciarsi allo studio del mondo naturale al fine, per l'appunto, di 'disvelarne' gli aspetti nascosti, ancora non visibili agli occhi umani. Proprio alla luce di questa considerazione è consentito asserire che la scienza tende alla verità: questo equivale a dire che la scienza tende alla conoscenza assoluta delle dinamiche del mondo naturale. La conoscenza scientifica non è essa stessa, ancora, assoluta ma solo 'relativa'.

Al fine di esprimere questa relatività della scienza rispetto a quello che è il suo fine, alla sua idea regolativa, in senso kantiano, Popper ha introdotto nozioni come quella di *verosomiglianza* o quella di *corroborazione*.

Non a torto si può affermare che una teoria successiva Y riesce ad esprimere meglio le dinamiche naturali rispetto ad una precedente teoria X ; equivalentemente, la teoria Y è più vicino alla conoscenza 'effettiva' ('assoluta') di una certa dinamica rispetto a quella X ; che Y sia più verosimile di X . Ma si può anche asserire che la teoria Y sia più corroborata della teoria X : Y possiede delle evidenze sperimentali maggiori di quante non ve ne siano per la teoria precedente X .

In termini popperiani: $C_{t_v}(Y) > C_{t_v}(X)$.

Un esempio di quanto è stato esposto a livello formale, può essere rintracciato nel dualismo tra la teoria newtoniana e la teoria einsteiniana. La teoria di Newton, nel momento in cui è stata formulata sembrava non poter essere affatto contraddetta perché soddisfaceva tutte le evidenze sperimentali a quel tempo disponibili; nel momento in cui Einstein elaborò la teoria della relatività generale quello che fino ad allora era incontrovertibile, apparve non più tale.¹⁷²

Nella storia della scienza si è assistito all'alternanza di varie teorie “scientifiche”, che sono spesso risultate contraddittorie tra loro. Tali teorie, però, in determinati momenti storici, erano ritenute vere: ossia verosimili con un grado assoluto (si può anche dire con un grado di probabilità pari ad (1). Un altro caso è quello del confronto tra la teoria di Einstein e quella di Heisenberg: tra il *relativismo einsteiniano* e lo *storicismo di Heisenberg* vi sono lontananze ma anche vicinanze; infatti, anche il cosmo di cui parla Einstein ha una sua storicità; ed è una storicità come del grande così del piccolo. Einstein ed Heisenberg sono ambedue alla ricerca di una spiegazione unitaria della cosmologia dell'infimo e dell'infinito. Loro non sono giunti ad una teoria fisica generale, così come non si è giunti ancor'oggi a una tale teoria generale. Tuttavia, nel momento in cui si riuscirà a formulare una teoria generale non si sarà arrivati alla realtà

¹⁷² Per Newton il tempo e lo spazio erano entità assolute, mentre per Einstein non lo sono.

La relatività di Einstein afferma che il tempo e lo spazio sono entità che si possono deformare, piegare, allungare e persino strappare; per Newton tutto questo era semplicemente impensabile.

Per Newton il tempo era uguale per qualsiasi osservatore nell'universo che si trovasse vicino la Terra, oppure nello spazio profondo, che fosse in moto o che fosse in quiete. Per Einstein questo non è così, il tempo non è lo stesso per due osservatori distinti: con l'aumentare della velocità e con l'aumentare della gravità alla quale il corpo è soggetto, il tempo rallenta. Esso non è un'entità fissa ma variabile.

Newton fu il primo a intuire l'esistenza della forza di attrazione gravitazionale: formulò la *legge di gravitazione universale*, ma non riuscì a spiegare il perché esisteva tale forza, come funzionasse realmente.

Einstein, dopo aver scoperto che la velocità massima raggiungibile è quella della luce, si è reso conto che questo è in contrasto con la gravità formulata da Newton. Einstein teorizzò e dimostrò come funziona effettivamente la gravità: il sole con la sua massa crea una distorsione nello spazio-tempo all'interno della quale si trova la terra. La terra non girò attorno al sole perché esso esercita la forza di gravità sulla terra, bensì in quanto il sole distorce lo spazio che è intorno alla terra.

effettiva, alla verità assoluta. Si sarà raggiunto solo il termine di un lavoro: tale teoria rappresenterebbe esclusivamente il punto finale di un lavoro di ricerca, il quale, a sua volta, darà il via ad altri lavori. In termini hegeliani si potrebbe dire che la 'sintesi' con la quale termina un lavoro di ricerca rappresenta la tesi iniziale di un nuovo processo dialettico. Nulla di più!

Pertanto, comprendere qual è il ruolo della nozione di verità nell'ambito della scienza è una questione che concerne la riflessione metodologica e meta-metodologica.

La riflessione meta-metodologica, infatti, come visto precedentemente, cerca di formalizzare il modo con il quale le differenti teorie si susseguono, l'un l'altre, nel corso della storia. Tale formalizzazione parte da due assunti: in primo luogo la scienza tende alla verità, ossia tende alla conoscenza assoluta del mondo naturale; in secondo luogo non vi è una teoria che può essere ritenuta vera in assoluto perchè una teoria formulata in un momento successivo potrà soppiantarla. Inoltre, la metodologia ha la necessità di tener presente il carattere 'storico' delle diverse teorie.

Discorso similare è quello che riguarda la storia, più esattamente lo studio della storia. Infatti, lo storico vuole conoscere gli eventi collocabili nel tempo storico oltreché le dinamiche che mettono in relazione gli eventi, le dinamiche che si frappongono tra due eventi, e che guidano il corso della storia da un momento precedente a uno successivo. Tuttavia, questa dello storico è una ricostruzione *a posteriori* basata sulle fonti storiche; queste possono essere ritenute verosimili, con un grado più o meno elevato, ma non assolutamente vere: in linea di principio, non è possibile asserire che esse non possano essere contraddette.

In questo caso, l'obiettivo dello storico è quello di ricostruire effettivamente come si è andato sviluppando il corso degli eventi, ma al contempo lo storico sa bene che le variabili in gioco sono talmente tante da far sì che la

sua ricostruzione possa essere sì verosimile, con un grado più o meno elevato rispetto ad un'altra ricostruzione, ma non può ritenere la sua ricostruzione quella vera in assoluto, quella che non può essere assolutamente contraddetta. Proprio alla luce di questo discorso sullo studio della storia bisogna sottolineare, nuovamente, la distinzione tra *storia* e *storiografia*, tenendo a mente che nella storiografia è presente sempre il carattere storico e non può non essere così.

4.3 Credenze e conoscenza.

Riflettendo sul tema della verità, su quale ruolo essa occupi nell'ambito della comunicazione, si è fatto cenno, molteplici volte, alla nozione di “credenza” o a quella di “conoscenza”.

Il linguaggio, quale metodo di comunicazione, si basa esclusivamente sul fatto che un individuo vuol comunicare ad un'altro individuo qualcosa, una sua credenza, un obbligo, un divieto, e così via. Per quanto riguarda specificatamente la nozione di credenza, è utile cominciare dal dire che una credenza può essere, in primo luogo, un'opinione: quindi, parlare di opinione implica parlare anche di conoscenza. Ciò significa che parlare linguaggio implica, di conseguenza, l'interrogarsi su questioni come quella relativa alla credenza o alla conoscenza.

Se a livello pre-semantico ci si chiede “che cos'è conoscenza?”, la propria competenza semantica rinvia al variegato mondo dei fatti di conoscenza e di sapere, l'epistemologia presenta invece un sottoinsieme molto determinato di questo mondo¹⁷³. Il sapere che le cose stanno ‘così e così’ è talvolta denominato “conoscenza fattuale”, ma più spesso “conoscenza proposizionale”. Gli enunciati attraverso i quali un tale sapere è attribuito hanno la forma “*S* sa che *p*” dove “*S*” sta per il soggetto conoscente e “*p*” per un enunciato che esprime una proposizione (quest'ultima rappresenta il “saputo”, il ‘contenuto di sapere’ attribuito al soggetto)¹⁷⁴⁻¹⁷⁵.

La credenza è una specifica relazione tra il soggetto che crede e la proposizione creduta: ciò che specifica tale relazione è che la proposizione sia assunta (ciò equivale ad asserire che essa è pretesa come vera). Il sapere

¹⁷³ Cfr., McGinn C., *The Concept of Knowledge*, «Midwest Studies in Philosophy», IX (1984), pp.529 - 554.

¹⁷⁴ Non bisogna dimenticare che il lemma “proposizione” non è sinonimo di “enunciato”: la proposizione è ciò che l'enunciato esprime

¹⁷⁵ K. R. OLSON, *An Essay on Facts*, Centre for study of language and information, Stanford - 1987.

proposizionale, invece, è una specifica relazione tra il soggetto che sa e la *verità* saputa, di cui la proposizione è rappresentazione.

Come è noto, in ambito epistemologico, vi è un approccio tradizionale alla questione della conoscenza che viene denominato “*analisi standard del concetto di conoscenza*”. La differenza tra ‘sapere che p ’ e ‘credere che p ’ non costituisce una negazione della tesi centrale dell’*analisi standard del concetto di conoscenza*, per cui il sapere che p implica il credere che p .

L’equivalenza logica tra dire che “ S sa che p ” e dire che “ S conosce che p ” può essere intesa in due modi. In una prima versione (cosiddetta “poco impegnativa”) l’equivalenza vale come *semantizzazione* di due espressioni tecniche, ossia come l’asserzione che le affermazioni della forma “ S sa che p ” possono essere rese attraverso la forma “ S conosce il fatto p ”. Impegnativo è, invece, affermare la riducibilità del sapere che p a un’asserzione del tipo seguente: conoscere un oggetto, dove l’oggetto è il fatto p ; in questo caso occorrerebbe chiarire il rapporto tra la conoscenza dei fatti e quelle relazioni conoscitive in cui il posto dell’oggetto è occupato da altri tipi di entità.

Due proposizioni, come visto in precedenza, possono rappresentare lo stesso stato di cose; non solo, due enunciati distinti possono avere lo stesso contenuto proposizionale e dunque, a fortiori, avere le stesse condizioni di verità, ma si può anche individuare il caso in cui due enunciati, che esprimono pensieri diversi e, quindi, non condividano lo stesso contenuto proposizionale abbiano, però, le medesime condizioni di verità. Spesso viene utilizzato il seguente caso per esprimere tale situazione: l’enunciato “Aristotele è stato il maestro di Alessandro Magno” e l’enunciato “l’allievo di Platone che costui chiamava ‘il lettore’ è stato il maestro di Alessandro Magno”, sono resi veri dalla sussistenza del medesimo stato di cose, ma non esprimono la stessa proposizione: nei due casi, lo stesso stato di cose è

rappresentato diversamente, “è dato” diversamente. I due enunciati esprimono proposizioni differenti non già semplicemente perché fanno uso di frasi differenti: la differenza delle frasi, dei veicoli degli enunciati, non è una condizione sufficiente della differenza tra i contenuti proposizionali. La credenza, il giudizio e l'affermazione che p sono veri se (e solo se) lo stato di cose raffigurato sussiste: ciò significa che la credenza che P è vera se, e solo se, p ; il giudizio che P è vero se, e solo se, p ; l'asserzione che P è vera se, e solo se, p .

In conformità con l'uso contemporaneo di questa terminologia filosofica, quando lo stato di cose sussiste, si dirà che la proposizione che p è vera. Il sapere che p è il sapere che la proposizione p è vera; il sapere che p è il conoscere la verità della proposizione p , ossia il conoscere che lo stato di cose raffigurato da p sussiste, ossia è un fatto. Il contenuto proposizionale del sapere che p è la rappresentazione dello stato di cose, la cui sussistenza stabilisce che sapere che p è nella relazione conoscitiva.

Austin¹⁷⁶ ha sostenuto che quando si afferma, in prima persona, di sapere che le cose stanno in un dato modo, si sta fornendo la garanzia alla proposizione affermata e, dunque, si sta contraendo un impegno (cosa diversa da ciò che si fa quando si dice, in terza persona, egli sa che p)¹⁷⁷. Se dire è fare, se (riprendendo il linguaggio austiniano) con le parole si fanno cose¹⁷⁸, se il significato di un enunciato dipende dal modo in cui le si usa, dal suo valore ‘*pragmatico*’, allora, è indispensabile ampliare il punto

¹⁷⁶ John Langshaw Austin, 1911 - 1960.

¹⁷⁷ J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers* tr. It. a cura di P. LEONARDI, *Saggi Filosofici*, Guerini, Milano - 1990.

¹⁷⁸ J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, a cura di M. SBISÀ e C. PENCO, tr. It. C. VILLATA, *Come Fare Cose con le Parole*, Marietti, Torino - 2019.

di vista epistemologico restituendo le parole epistemiche al contesto pragmatico in cui le si usano effettivamente nella vita.¹⁷⁹

In *Sein und Zeit*, Heidegger contrappone la comprensione fenomenica del conoscere, ossia quella che si realizza nel fare quotidiano, a quell'articolazione filosofico-gnoseologica che si interroga sulla possibilità del conoscere avendolo pre-inteso come una relazione tra due sfere prese distintamente, separatamente: il soggetto e l'oggetto.

La struttura formale di quella che precedentemente è stata chiamata analisi della conoscenza è volta alla determinazione delle condizioni individualmente necessarie e congiuntamente sufficienti al darsi del sapere che p . Tre sono le condizioni cui si fa riferimento: la *condizione di credenza* (deve darsi la credenza p), la *condizione di verità* (deve essere vero che p) e la *condizione di giustificazione* (la credenza che p deve essere giustificata).

Pertanto, verità e falsità debbono essere considerate come due predicati. Alla luce di questo, si pongono due questioni; la prima riguardante il tentativo di comprendere i due predicati; la seconda, invece, si propone di tracciare i confini entro i quali i due predicati sono applicabili (quali sono i tipi ontologici cui ha senso attribuire all'essere il vero e l'essere falso).

Se una proposizione p ha il valore "vero", allora la credenza che p è vera. Il nesso espresso da questa tesi dipende dalla natura della credenza. Sulla distinzione tra credenze vere e giudizi veri bisogna fare la massima attenzione a quanto segue: la singola credenza $C(p)$ è uno stato mentale di un soggetto, che perdura in un certo lasso di tempo; il singolo giudizio che p è un atto mentale di un soggetto, che accade in un certo momento. Il giudizio che p è l'atto assertorio della verità della proposizione, ossia, quello in cui la proposizione p è posta come vera. Affermare (o credere o

¹⁷⁹ P. K. FEYERABEND, *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, tr. It. a cura di F. CASTELLANI, Laterza, Roma-Bari 1996.

giudicare) che *la gara è entusiasmante* significa affermare che la proposizione “la gara è entusiasmante” è vera.

Ciò equivale a dire che la credenza è essenzialmente caratterizzata dalla *pretesa di verità*. La pretesa di verità che caratterizza la credenza che p è, in primo luogo, la pretesa che la proposizione p sia vera; se la proposizione p ha il valore “vero” allora la credenza che p è vera: la pretesa di verità della credenza, è anche la pretesa di essere vera.

Si ponga ora che sia effettivo lo stato di cose rappresentato dalla proposizione p : ne consegue che la proposizione p ha il valore “vero” e che la credenza che p è vera (o che il giudizio che p è vero). Ebbene, la condizione della proposizione di avere il valore “vero” è per essa qualcosa di diverso da come è, per la credenza, la condizione di essere vera: la credenza, nell'essere vera, è ciò che pretende di essere e dunque soddisfa la sua pretesa, invece, la proposizione, nell'avere il valore vero, ha uno dei due valori che le possono essere attribuiti.

Appartiene alla nozione stessa di credenza una relazione, intrinseca, con la nozione di verità, un rapporto che non si riduce al fatto che una credenza può essere vera o falsa ma che ha anche la seguente caratteristica: l'essere vera è la condizione in cui la credenza soddisfa la sua interna ed essenziale pretesa. Così, mentre una proposizione che ha il valore “falso” è semplicemente falsa, di una credenza falsa si potrà dire che è una credenza “infelice”, una credenza che non ha soddisfatto le sue condizioni di felicità. Una credenza falsa non è qualcosa che ha mancato l'essere credenza: è una credenza, ma è una credenza che non è come vorrebbe essere, che non è come pretende di essere. Sia sulla nozione generale di pretesa, sia sulla nozione di pretesa-di-verità, si può osservare che mentre si desidera qualcosa, si ritiene di non possedere già quello che si desidera, ciò che si pretende di possedere, si ritiene di possederlo già. Così, la credenza non

pretende speranzosa la verità, ma pretende gli appartenga già: pretende che le cose stiano come essa afferma. La verità non è il fine della credenza: la credenza non si protende verso l'esser vera, ma si pone come già vera. Certo non si può credere che una proposizione sia falsa, ma si può credere la proposizione che “ p è falsa” (ossia la proposizione “ $\neg p$ ”).

Da quanto asserito sin ora consegue che la verità non è solo una condizione in cui si può trovare una proposizione e di riflesso la credenza concernente tale proposizione, ma è anche l'oggetto della pretesa della credenza; per cui, quando la credenza è vera, allora è anche soddisfatta la sua interna pretesa di verità e quando la credenza è falsa, quella pretesa è insoddisfatta, ciò significa che la credenza è in uno stato difettivo. Un soggetto che ritiene di aver scoperto che la sua credenza in p , cioè $C(p)$, è falsa, di conseguenza cancella quella sua stessa credenza. Diversamente, un soggetto che abbia tra le sue credenze la credenza in p e che scopre che p è falsa, non è necessariamente un soggetto che cancella la sua credenza: la scoperta che p è falsa comporta la credenza che “ $\neg p$ ” ma, altrettanto ovviamente, l'entrata nella cosiddetta *beliefs-box* di un soggetto umano di $C(\neg p)$ non fa sì che fuoriesca l'eventuale $C(p)$.

Nella sezione IX del *De Veritate*¹⁸⁰ Anselmo d'Aosta¹⁸¹ fa fare al *magister* una osservazione capitale: poiché ognuno ha da fare ciò che deve fare, allora per il fatto stesso che qualcuno fa qualcosa, dice e significa di doverla fare. La tesi per la quale chi fa qualcosa, deve fare ciò in un determinato modo, è una tesi plausibile solo se la si intende nel modo seguente: un certo fare x ha una natura cui occorre che ci si attenga, se si vuole realizzare il fare x e non qualcos'altro.

¹⁸⁰ ANSELMO D'AOSTA, *De Veritate*, a cura di P. PALMERI, *La Verità*, Officina di studi medievali, 2006.

¹⁸¹ Anselmo d'Aosta, 1033/4 -1109.

A ogni modo, non occorre aver sviluppato la metafisica che Anselmo ha sviluppato per riconoscere che l'enunciato dichiarativo e la credenza sono veri nel momento in cui hanno compiuto il loro lavoro, cioè quel lavoro che pretendono di realizzare in ogni loro concreta esemplificazione o individuazione.

Che cosa fa ciò che è veridico, quindi?

Se si concepisce la verità come una proprietà delle proposizioni, cioè quando si tenta di delucidare il concetto di verità, avendolo come riferimento essenziale ed originario dal quale passare a trattare gli eventuali altri, allora si è portati ad affermare la verità come una relazione esteriore di corrispondenza o adeguazione tra la proposizione stessa e il suo oggetto. Accostarsi alla nozione di corrispondenza concentrando l'attenzione sulla proposizione può significare che è una proposizione p è vera se nell'ambito degli oggetti, cioè nell'ambito di ciò che può inverare le proposizioni, ve ne è uno che corrisponde ad essa. Tale impostazione della risposta, si appoggia ad una pre-comprensione della relazione di corrispondenza quale relazione di somiglianza ed è dunque manchevole di due punti di vista: innanzitutto una cosa che somiglia ad un'altra può somigliarle secondo diversi gradi, mentre una proposizione (o qualunque altro portatore del predicato “essere vero”) o è vera o non è vera e dunque, se il concetto di corrispondenza deve essere quello con cui definire il concetto di verità, anche la corrispondenza deve essere priva di gradi. In secondo luogo, l'insistere sulla somiglianza apre alla possibilità che una determinata proposizione sia inverata da un oggetto qualsiasi purché a questo accada di somigliare alla proposizione, mentre in realtà una proposizione può essere inverata solo da quell'unico oggetto che è il suo, cioè da quello che essa anticipa e decide.

Una seconda concezione, come visto, meno esteriore della verità come corrispondenza, riconosce che occorre distinguere tra l'oggetto significato

dalla proposizione e la proposizione: la corrispondenza si realizzerebbe tra il primo e il secondo oggetto. Anche questa versione della teoria della corrispondenza, però, può non esplicitare la natura della relazione di corrispondenza e volgersi ancora ad una comprensione solo esteriore del problema.

Nonostante ciò, una terza concezione corrispondentista, per quanto possa essere precisata e migliorata, non potrà mai costituire una risposta completa alla domanda sulla natura della verità; la ragione non è che tale concezione contrae troppi impegni ontologici: questo può essere un problema solo per chi assume come standard di giudizio le presunte “sensibilità diffuse”; al contrario, i tentativi di risolvere la questione filosofica della verità nei limiti di un'indagine semantica, valorizzando la proprietà decitazionale dell'operatore “vero”, per quanti meriti può avere, non fa altro che rimandare il problema della natura ontologica dei portatori di verità e del rapporto tra questi.

Heidegger, nonostante sia legato essenzialmente alla questione della differenza ontologica e dunque al problema del senso dell'essere, non è scorretto asserire che la questione filosofica fondamentale per Heidegger, quella intorno alla quale si dispongono le altre, abbia al suo centro proprio la nozione di *ἀλήθεια* e, per certi aspetti, la stessa parola *ἀ-λήθεια* è ciò che essa traluce.

Valorizzando il significato etimologico della parola greca attraverso il termine tedesco *Unverborgenheit* (sveltezza, disvelamento) e pur proponendo di cogliere il senso profondo custodito nella parola greca attraverso la parola *Lichtung* (radura, schiarita), Heidegger ha spesso, soprattutto nella prima fase del suo percorso filosofico, anche accettato di tradurre, secondo il costume, *ἀλήθεια* con *Wahrheit* (verità, appunto); tuttavia, la sua interrogazione sull' *ἀλήθεια* è sempre stata un'interrogazione

sulla verità solo in maniera ‘derivata’. Nel 1964 Heidegger riconosce che quel che è chiaro è che la domanda sull’*ἀλήθεια*, sulla *non-nascosità* come tale, non è la domanda sulla verità (*Wahrheit*). Pertanto, non era appropriato, anzi poteva indurre all’errore, chiamare l’ *ἀλήθεια* nel senso della *Lichtung*, “verità”.

Nel seminario intorno ad Eraclito organizzato a Friburgo insieme a Eugen Fink¹⁸², nel semestre invernale 1966-67, Heidegger è ancora più esplicito: *ἀλήθεια* pensata in quanto *ἀλήθεια*, non ha nulla a che fare con la verità, non significa *disvelamento*. L’*ἀλήθεια* si frapponeva sempre con la verità. L’ *ἀλήθεια* va nella direzione della *Lichtung*.¹⁸³

Pertanto, come detto, nelle opere heideggeriane esistono due nozioni che, talvolta, vengono denominate con la medesima parola, ossia “verità”: e cioè la nozione di sveltezza e la nozione tradizionale di verità (la cui esemplificazione prototipica è la correttezza dell’asserzione)

Se queste due nozioni siano sempre distinte in modo chiaro da Heidegger o se invece non accada (talvolta o sistematicamente) una confusione tra le due è questione sulla quale non è mancato il dibattito tra gli studiosi di Heidegger.^{184 185 186}

Pur non entrando nella disputa, si ritiene difficile negare che aldilà di qualche possibile passo equivoco, la nozione heideggeriana di *Unverborgenheit* non sia affatto destinata ad assorbire e a risolvere in sé la nozione familiare di “verità di un giudizio o di una credenza o di

¹⁸² Eugen Fink, 1905 - 1975.

¹⁸³ Cfr., M. HEIDEGGER, E. FINK, *Dialogo Intorno ad Eraclito*, tr. It. a cura di M. NOBILE, Coliseum, Milano - 1992, p.131.

¹⁸⁴ Cfr., E. TUGENDHAT E., *L’Idea Heideggeriana di Verità*, tr. It. a cura di S. POGGI, LED, Milano - 1995, pp. 313-327.

¹⁸⁵ Cfr., M. A. WARATHALL, *Heidegger and Truth as Correspondence*, «*International Journal of Philosophical Studies*», 7/1 - 1999, pp.69-88.

¹⁸⁶ G. VATTIMO, *Al Di Là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l’Ermeneutica*, Feltrinelli, Milano - 1981.

un'asserzione": eventualmente a costo di dover integrare, come forma di 'esplicitazione', il discorso heideggeriano, è possibile reintrodurre la nozione comune di verità all'interno della prospettiva aperta dalla posizione del concetto di *ἀλήθεια* - *Lichtung*. Se poi il concetto di "verità", accordabile con tale prospettiva, dovrà essere articolato in maniera diversa da come lo ha articolato la tradizione filosofica attraverso la nozione di corrispondenza, questo è ben più che possibile: è necessario; infatti, la riflessione sull' *ἀλήθεια* è anche una riflessione sulla condizione di possibilità di quel che si è tentato di pensare come un corrispondere del pensiero che *p* alla realtà che *p*, cioè sulla condizione che rende possibile il dire (e il credere e il giudicare) e che riveli le cose come stanno.

Affinché un'asserzione possa dire come stanno le cose è necessario che essa possa parlare di cose, cioè possa significare cose e questa capacità (che prima di appartenere all'asserzione appartiene al *Dasein*) presuppone, a sua volta, che le cose stesse siano disponibili ad essere significate (siano aperte al concreto operare del *Dasein*). Questo è appunto il movimento teorico compiuto da Martin Heidegger nel suo percorso filosofico.¹⁸⁷

Si è accostata la nozione di verità innanzitutto alla nozione di soddisfacimento della pretesa di verità quando la sua pretesa è soddisfatta: si è accostata alla verità a quella condizione nella quale le cose pretendono di trovarsi.

«Il principio della verità di tutte le cose esistenti non significa altro che questo: è peculiare delle cose che le loro essenze formali siano "avute" (o possono essere "avute") da un altro, da un mio conoscente; che l'essenza delle cose nel rapporto di partecipazione conoscitiva siano (o possono essere) possesso [...] di un'altro, e precisamente dell'intelletto conoscente. Ogni ente è "spirituale" o può esserlo

¹⁸⁷ F. CHERGHIN, *Essere e Verità. Note a Logik Die Frage Nach Der Wahrheit di Martin Heidegger*, Verifiche, Trento - 1984.

nella misura in cui, con il fondo della propria essenza, è (o può essere) interiore all'intelletto conoscente, come proprietà dell'intelletto stesso». ¹⁸⁸

Cosa significa, quindi, che l'ente è in quanto intellegibile? Significa che le determinazioni sotto le quali ci si propone di porre un ente (cioè di pensare ad esso) possono appartenere alla sua determinatezza, per cui, se vi appartengono, può realizzarsi un effettivo pensare proprio a quell'ente. Posto che l'ente e il vero siano convertibili, se si elabora o forma una qualche nozione, e con ciò si contempla l'*eidōs* denotato da quella nozione, è legittimo chiedersi se tale *eidōs* sia istanziato nel mondo reale, cioè se sia l'*eidōs* di qualcosa che esiste nel mondo, ma non è legittimo poiché privo di senso, domandare se quell'*eidōs* può o non può essere l'*eidōs* di qualcosa di esistente. ¹⁸⁹

Partendo dal pensiero di Tommaso D'Aquino, si può dire che asserendo "l'ente è vero" si asserisce che l'ente rappresenta il *truth-makers*, il portatore di verità, dell'intellezione che lo investe.

Se gli enti, che sono la causa dell'essere degli altri (*alias causa essendo*), sono veri al massimo grado ne consegue che ogni cosa, come sta al fatto di esserci, così stia anche al fatto di avere verità. Infatti, gli enti il cui essere non appartiene loro sempre allo stesso modo, neppure hanno una verità che rimanga sempre. E gli enti che del proprio essere hanno la causa, hanno anche la causa della verità. Ciò perché l'essere della cosa è la causa della vera valutazione che la mente ha della cosa.

Che la verità di *p* sia una condizione necessaria, indipendente, dal sapere che (in particolare, dalla condizione di giustificazione) è stato constatato da

¹⁸⁸ Cit., J. PIEPER, *Verità delle Cose. Un'Indagine sull'Antropologia del Medioevo*, Editrice Massimo, 1981, p.60.

¹⁸⁹ In merito a ciò, paradigmatico è anche il caso della filosofia esistenzialistica: per Camus la condizione in cui l'uomo si trova è quella che gli impone di conferire intelligibilità ad una realtà che all'intelligibilità è originariamente estranea.

taluni, è intuitivo asserire che se qualcuno sa che p , allora p è vero: il sapere che p non è compatibile con la falsità di p , richiede necessariamente che p sia vero. Tuttavia, quest'ultima formulazione è una formulazione davvero infelice. In effetti, la tesi per cui la verità sia una componente necessaria della conoscenza proposizionale e, in generale, del sapere appare ben radicata negli usi linguistici. La caratteristica del sapere che p , per cui esso comporta la verità di p , essendo incompatibile con la falsità di p , è indicata dicendo che il sapere che p è uno stato fattivo; un altro stato fattivo è il vedere che p : è impossibile che io vedo che p o che io sappia che p , se non è vero che p . Ciò, evidentemente, non vale per quel che concerne il credere o l'opinare¹⁹⁰.

L'analisi standard del concetto di conoscenza pone come seconda condizione necessaria il sapere che p da parte del soggetto S e il credere che p da parte dello stesso S .

Talvolta, esaminando lavori che si collocano all'interno dell'impostazione standard dell'analisi della conoscenza si ha l'impressione che la condizione di verità svolge il ruolo di qualcosa di attivo, esterno e indipendente dal soggetto. La condizione di "credenza" sia il luogo simbolico del soggetto e la condizione di "giustificazione" è stata introdotta per assolvere al compito di collegare proprio verità e credenza, di modo che alla fine si abbia innanzi il sapere, cioè una condizione del soggetto grazie alla quale esso coglie e accede all'oggetto. Il soggetto è originariamente in rapporto con la verità in quanto pretende di essere in stati mentali o pretende di compiere atti mentali che godano di questa condizione perché lasciano apparire le cose come effettivamente sussistono. Quando si è coinvolti in una pretesa di verità, in qualche modo si è già presso la verità: non nel senso che è sempre vero ciò che si pretende essere vero, ma nel senso che si è già presso la

¹⁹⁰ T. WILLIAMSON, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford - 2000.

struttura o la forma della verità; si è già in una condizione tale da poter descrivere riflessivamente, in cui è necessario impiegare il concetto di verità; nonostante ciò, tale descrizione riflessiva e tale operare con il concetto di verità possono non appartenere al soggetto coinvolto nella medesima pretesa di verità. Questa distinzione tra “messa al lavoro di un concetto” e “articolazione tematica di esso” è molto importante: si trova nel cuore del metodo dialettico di Hegel.

Considerando la nozione di verità si deve riconoscere la differenza tra la credenza che p e il giudizio di verità intorno p , il giudizio che p .

In realtà tale differenza non ha molta importanza perché indaga “che cos'è la verità?”; Infatti sia la credenza che p sia il giudizio che p sono caratterizzati dalla medesima pretesa di verità intorno a p . La distinzione tra le credenze e i giudizi acquista valore quando si passa ad indagare il portatore della pretesa di verità.

Per approfondire la differenza tra credenze e giudizi, appare utile esplicitare il tratto di identità: sono realtà rappresentazionali (dotate di contenuto semantico e caratterizzate da intenzionalità) e, dunque, mentali; la struttura di entrambi è articolata in due momenti, il secondo dei quali è il contenuto proposizionale (che è il contenuto rappresentazionale); il primo momento è dato dal rapporto alla proposizione, rapporto in cui si esemplifica la pretesa di verità. La credenza che p è uno stato di adesione che riguarda la proposizione p (il cui significato sta nel porre come sussistente lo stato di cose raffigurato), il giudizio che però è un atto (di assenso) esercitato sulla

proposizione p : la pretesa di verità intorno alla proposizione p sta nel porre come sussistente ciò che è rappresentato dalla proposizione.¹⁹¹

Alla luce di quanto detto sin ora sembra necessaria una precisazione. Infatti, pare facile sovrapporre la questione relativa alla veridicità di una credenza alla questione relativa alla giustificazione di quella medesima credenza.

L'importante connessione tra l'interrogazione sul sapere e l'interrogazione sulla giustificazione non va fraintesa. Esiste un possibile discorso che descrive se stesso come “indagine sulla giustificazione”; è una tesi di sfondo nel dibattito per la quale il predicato “esser giustificato” è un predicato normativo, cioè tale che esprime un apprezzamento epistemico: essere giustificata, per una credenza, è un valore. Milligram¹⁹² scrive:

«La verità può essere l'oggetto formale della credenza, ma uno, in pratica, non può richiamarsi alla verità di una credenza per spiegare [...] il suo mantenerla “Io credo questo perché è vero” è come un pugno sul tavolo».¹⁹³

¹⁹¹ La totalità degli *stati di impegno* di un soggetto S sulla verità di una proposizione, dunque la totalità dei contenuti proposizionali sulla cui verità il soggetto S è impegnato, considerati insieme al loro essere termine di un tale tipo di impegno. Lo stato di impegno sulla verità di una proposizione è una condizione normativamente caratterizzata riguardante la verità della proposizione, in cui può trovarsi un soggetto S : S è in tale condizione se, e solo se, è impegnato relativamente alla verità di quella proposizione. Evidentemente non tutti gli *stati di impegno* sono uguali; infatti, la totalità degli *stati di impegno* si suddivide in due sottoclassi: gli *stati di adesione* degli stati di puro impegno. Le adesioni sono gli impegni che è corretto attribuire a esse sulla base del suo comportamento linguistico e non linguistico. Si possono definire le adesioni come quegli impegni intorno a tesi sul mondo (proposizioni) che si manifestano, in primo luogo, in ciò che uno dice, come in ciò che uno fa; in secondo luogo in ciò che uno è disposto a fare in determinate situazioni e anche in ciò che è disposto a dire in tal altre situazioni. I puri impegni, invece, sono gli impegni logicamente comportati dalle adesioni: sono gli impegni che è corretto attribuire a esse sulla base delle conseguenze, dei presupposti e delle implicazioni delle proposizioni cui esse aderisce. Inoltre, bisogna precisare che le adesioni: si suddividono in credenze e accettazioni. Le credenze sono le adesioni che si manifestano solo nel comportamento non linguistico e che sono attribuibili ad esse sulla base di ciò che fa e sulla base delle sue disposizioni e abiti pratici. Il contenuto di una credenza è una proposizione, cioè la raffigurazione di uno stato di cose, non esplicitamente formulata nel linguaggio naturale. Le accettazioni sono adesioni a contenuti proposizionali che sono esplicitamente formulati in quanto sono stati i contenuti di atti di giudizio: sono dunque contenuti di cui esso o ha consapevolezza o ha avuto consapevolezza in un dato momento e su cui esse è ancora impegnato.

Cfr. J. R. SEARLE, *Mind. A Brief Introduction*, tr. It. C. NIZZO, *La Mente*, Cortina, Milano - 2005.

¹⁹² Elijah Millgram, 1958 (n.).

¹⁹³ Cit., E. MILLIGRAM, *Practical Induction*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) - 1997, pp. 24-25.

Voler rispettare la norma del vero fa sì che il giudizio sia strutturalmente un impegnarsi sulla verità, ma l'intenzione che ha per contenuto il rispettare quella norma è muta e non può guidare direttamente le operazioni che si concludono con l'assenso; tali operazioni sono invece guidate dal rispettare le norme relative, le quali però non sono perseguite come un fine in sé o come imperativi categorici, bensì in quanto si intende rispettare la norma del vero. La norma chiamata “*standard di giustificazione*” fissa quando ciò che fa da base alla credenza $C(p)$ di un soggetto debba contare a favore della verità di p . Il cosiddetto “*standard di giustificazione*” fissa il grado di *truth conduciveness* che deve appartenere alla base della credenza, affinché questa conti come giustificata; lo standard di giustificazione fissa quanto la base debba essere il grado di *truth conduciveness* per essere giustificante.

4.4 Verità logico-semantica, verità scientifica e verità storica.

A questo punto l'obiettivo è quello di ricavare dalle argomentazioni dei precedenti capitoli talune nozioni. Nello specifico si tratta delle nozioni di *verità logica*, *verità scientifica* e *verità storica*. Dopo aver chiarito tali nozioni occorre porre in evidenza come esse identificano forme diverse di razionalità.

Nel momento in cui si affronta un tema come il dibattito aletico non bisogna dimenticare di far cenno alla prospettiva storico-filosofica. Si può sottolineare come la nozione di verità è centrale sin dagli albori del pensiero filosofico (si veda, a esempio, il pensiero di Parmenide e, soprattutto, quello di Aristotele). Ponendo l'attenzione sul XX secolo, il dibattito aletico è un ampio e fervido terreno di scontro intellettuale. Nel panorama che si è andato sviluppando tra le diverse posizioni vi sono numerosi punti d'incontro. Questo scontro ha interessato per lo più l'ambito metodologico, l'impianto formale dell'indagine filosofica.

Intuitivamente, con il lemma "credenza" si intende la propria opinione rispetto ad uno 'stato di cose', il quale può essere comunicato attraverso un'espressione del linguaggio. Tuttavia, parlare di credenza implica necessariamente un riferimento alla nozione di verità: infatti si crede nella verità di uno stato di cose se si crede nella verità di una proposizione la quale rappresenta, per l'appunto, un determinato stato di cose.

Si possono individuare tracce relative alla verità in tutte le 'forme' della riflessione filosofica: dalla gnoseologia alla logica, dalla metafisica all'epistemologia, dall'estetica alla morale. L'*ἀλήθεια* permea totalmente la teoresi filosofica.

Il vero è il reale!

Certamente la riflessione aletica rappresenta nella storia della filosofia una questione problematica, soprattutto, per tutti coloro i quali hanno cercato di

elaborare una riflessione caratterizzata dalla pretesa di rigosità e scientificità, a esempio quella di Karl Popper. Ciò che ha favorito l'uscita da questo *idola* è stata la teoria semantica della verità proposta da Alfred Tarski negli anni trenta del Novecento.

La razionalità scientifica non è la ricerca assidua della verità, ma si caratterizza per il suo essere rigorosa e sistematica.

Per *verità logica* si intende una proprietà logico-semantica che mette in luce la relazione che intercorre tra un enunciato e il mondo. Tale relazione si esprime attraverso il *criterio di adeguatezza materiale* formulato da Tarski¹⁹⁴:

La proposizione che *p* è vera se e solo se *p*.

Ossia, la proposizione *p*, che 'raffigura' lo stato di cose *p*, è vera se, e solo se, lo stato di cose *p* sussiste, cioè è un fatto.

Relativamente al criterio di adeguatezza materiale Diego Marconi parla di *caratteristica nucleare del concetto di verità*¹⁹⁵.

Cercando di distillare la nozione di verità scientifica potrebbe tornare utile una citazione di Peirce:

«Vi imbrogiate da soli parlando di questa “verità” metafisica e di questa “falsità” metafisica di cui non sapete nulla. Mentre tutto ciò con cui avete a che fare sono dubbi e credenze[...]. Tutto fila bene, se prendete i vostri termini “verità” e “falsità” in tal senso da essere definibili in termini di dubbio, credenza e corso dell'esperienza [...]. In tal caso state parlando solo di dubbio e di credenza. Se per

¹⁹⁴Cfr., A. TARSKI, *Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, «Wydzial III Nauk Matematyczno-Fizycznych», 34, Varsavia - 1933; tr. In., *The concept of Truth in the Formalized Languages of the Deductive Sciences*, in Id., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, John Corcoran, Indianapolis - 1983, pp.152 - 283.

¹⁹⁵ D. MARCONI, *Per la Verità. Relativismo e Filosofia*, Einaudi, 2007.

verità e falsità intendete qualcosa di non definibile in qualche modo in termini di dubbio o di credenza, allora state parlando di entità della cui esistenza non potete sapere niente e che il rasoio di Occckham raderebbe via completamente. I vostri problemi si semplificherebbero grandemente se, invece di dire che volete conoscere la “Verità”, diceste semplicemente che volete raggiungere uno stato di credenza inaccettabile, in attaccabile dal dubbio». ¹⁹⁶

La citazione di Pierce è una citazione *pragmatista*. Secondo il pragmatismo, invece che di “definizione” del termine “verità”, è preferibile parlare di una *delucidazione pragmatica del significato del termine verità*. Pierce, infatti, non ritiene che il compito ultimo della filosofia è quello di proporre definizioni.

In quanto tali, le definizioni hanno un ruolo nella chiarificazione di un concetto, ma ad esso è necessario dare un ulteriore livello di chiarezza che è offerto dalla massima pragmatica ¹⁹⁷. In tal senso la teoria pragmatista della verità è una visione corrispondentista, una corrispondenza tra proposizioni e stati del mondo. La teoria pragmatista non nega la definizione della verità come corrispondenza. Non si tratta di due definizioni in diretta competizione. Piuttosto, attraverso la massima pragmatica, la teoria di Pierce chiarisce ulteriormente la definizione di corrispondenza tra proposizione e mondo, connettendola con il dubbio e la credenza. Senza tale connessione, il significato stesso di corrispondenza rimane oscuro. Pertanto, per Pierce il concetto di verità ha la necessità di essere chiarito connettendolo al dubbio e alla credenza. Se qualcuno afferma che un’ipotesi o una credenza sono vere, con ciò egli intende che nessuno, tra coloro i quali assumono quelle ipotesi o credenze come basi delle loro proprie

¹⁹⁶ Cit., C. S. PIERCE, *What Pragmatism is*, «*The Monist*», vol.XV - N.2, 04/1905, pp. 161 - 181.

¹⁹⁷ C. MISAK, *Truth and The End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*, Oxford University Press, Oxford - 2006.

azioni, sarà mai assalito dal dubbio. Nella teoria pragmatista proposta da Pierce, non è l'accordo in sé stesso ma solo quell'accordo che nasce da credenze che, in linea di principio, non fa sorgere l'irritazione del dubbio, in quanto risultato di una costante applicazione del metodo della scienza. Pierce espone la verità come fine ultimo della scienza pura, ma non delle attività pratiche. Infatti egli scrive:

«Il solo fine della scienza, in quanto tale, consiste nell'apprendere la lezione che l'universo deve insegnarle. Il valore dei fatti risiede solo in questo, che essi appartengono alla natura; e che la natura è qualcosa di grande, e bello, e sacro, e eterno, e reale - l'oggetto della sua adorazione e la sua ispirazione.

[La scienza] perciò ha infatti un atteggiamento radicalmente differente rispetto a quello della pratica. La scienza, quando giunge a comprendere se stessa, tratta i fatti semplicemente come un veicolo verso la verità eterna, mentre per la pratica essi rimangono l'ostacolo che ella deve aggirare, il nemico su cui è determinata ad avere la meglio».¹⁹⁸

È lecito confrontare Pierce con Dewey¹⁹⁹, tuttavia vi sono evidenti differenze. Dal punto di vista della logica della ricerca, Dewey privilegia la sfera pratica nei confronti della sfera pura, mentre Pierce sembra privilegiare la scienza pura nei confronti di tutto ciò che è pratico. Tuttavia, è opportuno distinguere le convinzioni di Pierce dall'effettivo contenuto della sua teoria. Infatti, non mancano pensatori i quali ritengono che la teoria della verità di Pierce possa essere estesa anche alle questioni morali e pratiche. Cercando di sintetizzare le critiche mosse a Pierce, due sono quelle fondamentali. In primo luogo ve ne è una che concerne l'idea della

¹⁹⁸ Cit., C. S. PIERCE, *The First Rule of Logic*, 1898; in Id. *Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, di Hartshorne C., Weiss P., Belknap Press, Cambridge, 1931-35, vol. V, p.412.

¹⁹⁹ John Dewey, 1859 - 1952.

“convergenza”, tramite l'applicazione del metodo della scienza, delle diverse opinioni verso l'unica e vera credenza. Pierce parla della “serena speranza” che una coerente e continuata applicazione del metodo scientifico faccia convergere le opinioni di tutti verso un'unica e vera credenza.

Nel saggio *Truth, Falsity and Error*²⁰⁰, egli scrive che la verità è quella concordanza di un'asserzione astratta con il limite ideale verso cui un'indagine indefinita tenderebbe a condurre la credenza scientifica. Nel progresso della scienza il suo errore diminuirà indefinitamente, proprio come l'errore di 3,14159, il valore di π , diminuirà indefinitamente quando il calcolo è portato ad un numero sempre maggiore di decimali. Evidentemente è una concezione audace della scienza, ma credo che essa rispecchi l'essenza stessa della scienza. Ciò verrebbe a sostenere anche la seguente credenza: la teoria di Einstein è più vicina alla verità rispetto alla teoria di Newton e allo stesso modo in cui il valore di π espresso con i primi cinque decimali è più vicino al suo effettivo valore rispetto al valore di π espresso con soli quattro decimali. Nel momento in cui si crede che in una teoria vi è qualcosa di sbagliato occorre introdurre la nozione di “limite”, la quale dipende da quella di “più vicino di” che viene definita per i numeri e non per le teorie.

In *Pierce's Philosophy of Science*²⁰¹, Rescher²⁰² critica la visione di Pierce. Egli nota che la teoria di Pierce presuppone che la scienza abbia già individuato le leggi fondamentali della natura. Rescher pensa che come Pierce concepiva la scienza, lo stadio attuale della conoscenza scientifica è tale che un ulteriore progresso scientifico sarebbe soltanto una questione di

²⁰⁰ C. S. PIERCE, *Truth, Falsity and Error*, «*Dictionary of Philosophy and Psychology*», vol. II (1902), Baldwin Editor, pp. 718-720.

²⁰¹ M. RESCHER, *Pierce's Philosophy of Science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame - 1978.

²⁰² Nicholas Rescher, 1928 (n.).

crescente accuratezza. Se così fosse, la ricerca scientifica si limiterebbe a scoprire solo nuovi dettagli, allo stesso modo con cui si scoprono nuovi decimali del valore π . Rescher nota che dopo il lavoro di Kuhn essa è una visione della scienza molto difficile da sostenere. Insieme alla precisazione dettagliata delle conoscenze date per acquisite (la “scienza normale”), nella scienza compaiono anche le rivoluzioni concettuali (il cosiddetto “cambiamento di paradigma”).

Probabilmente Rescher interpreta male ciò che Pierce vuole esprimere; infatti gli scritti di Pierce sono anteriori alla “rivoluzione einsteiniana” che mette in crisi le certezze della scienza, ma la visione proposta è una visione che guarda lontano e non esclude la possibilità di cambiamenti radicali.

Andrew Reynolds in *Peirce Scientific Metaphysics, The Philosophy of Chance, Law and Evolution*²⁰³ ha esaminato l’influenza che la legge dei grandi numeri ha giocato su Pierce. È grazie ad essa che Pierce giunse a sostenere l’indeterminismo in fisica, in contrasto con le convinzioni della comunità scientifica e filosofica del suo tempo. Tuttavia, sarebbe difficile sostenere una seria analogia tra la legge dei grandi numeri e il progresso scientifico. La legge dei grandi numeri è una teoria matematica che è applicata correttamente se, e solo se, le sue assunzioni sono valide per quel dominio. E non è questo il caso del progresso scientifico. Tuttavia, è possibile difendere la teoria di Pierce indipendentemente dalla tesi della convergenza.

Come si è visto, la teoria pierceana della verità è il risultato di una chiarificazione concettuale alla luce della massima pragmatica. Nel momento in cui si afferma che un’ipotesi è vera, si intende dire che nessuno che basa le proprie convinzioni, le proprie credenze, su di essa sarà assalito dal dubbio. Questa è una delucidazione dell’espressione “quest’ipotesi è

²⁰³ A. Reynolds, *Peirce Scientific Metaphysics, The Philosophy of Chance, Law and Evolution*, Vanderbilt, University Press, Nashville - 2002.

vera”: essa non ha nulla a che vedere con la tesi che le diverse opinioni convergono necessariamente verso un'unica e vera credenza grazie all'applicazione del metodo scientifico. Il significato delle affermazioni che riguardano la verità di una certa credenza andrebbe dunque precisato in maniera più estesa: quando si afferma che è un'ipotesi h è vera, si vuole affermare che chiunque applicasse il metodo scientifico, alla fine della ricerca, concorderebbe di fondare le proprie azioni su h , in quanto h non consente l'insorgere del dubbio. Questo è, in poche parole, il contenuto della “serena speranza” di cui parla Pierce: l'unico metodo che ci dà tale speranza è, dunque, il metodo scientifico. Pertanto tutto questo discorso non implica, evidentemente, l'idea di una convergenza asintotica. È comunque il caso di notare come sia discutibile aprirsi in modo inequivocabile alla tesi della convergenza.

Dopo aver introdotto la “serena speranza” che vi sia una convergenza delle credenze verso “un centro destinato”, Pierce osserva che la nostra perversità e quella degli altri può procrastinare indefinitamente lo stabilirsi di un'opinione; può anche concepibilmente far sì che una proposizione arbitraria sia accettata universalmente per tutta la durata della “razza umana”. L'espressione “serena speranza” dovrebbe essere presa alla lettera; occorre dunque distinguere la teoria della verità da una specifica e discutibile visione del progresso scientifico. Tramite l'applicazione del metodo scientifico ciascuno apprende dall'esperienza, imparando dei propri errori e dalle critiche altrui. Separare la teoria della verità di Pierce dall'idea di un progresso asintotico verso la verità costituisce un indubbio vantaggio per chi vuole scendere la sua teoria alla morale. La scienza e la morale sono due aspetti della stessa logica della ricerca, che ha come scopo la verità.

È in tal senso che la verità scientifica non è una verità in senso assoluto. La verità scientifica è sinonimo di corroborazione, di verosomiglianza. La

verità scientifica sta ad indicare quel punto teorico cui si è giunti attraverso un'applicazione rigorosa del metodo scientifico, che ha come obiettivo la verità assoluta la quale denota l'idea regolativa che guida il metodo scientifico.

Parlare di verità storica implica un'impostazione del discorso simile all'impostazione data al discorso intorno alla verità scientifica. Mentre la scienza vuol comprendere sempre più efficacemente le dinamiche insite nella natura, la storia, cerca di esplicitare quelle dinamiche che collegano i diversi eventi storici. Attenzione, non occorre mai dimenticare la differenza fatta nel *Capitolo 3* tra storia e storiografia: la storia è un percorso temporale, un arco temporale nel quale si situano i diversi eventi storiografici. Gli eventi sono presi singolarmente; la storiografia, invece, è una ricostruzione dei diversi eventi, di ciò che sta sotto i diversi eventi e di ciò che conduce da un evento 'storico' precedente ad un evento 'storico' successivo.

La distinzione peculiare è che lo studio della storia ha a che fare con l'agire degli uomini e con tutte le conseguenze che l'agire degli uomini comporta.

4.5 Razionalità e verità.

In molte schematizzazioni delle odierne scienze sociali (in particolar modo l'economia e le teorie delle decisioni) ci si riferisce con il termine “razionalità” alla scelta dei mezzi e dei comportamenti più idonei al raggiungimento di determinati fini. Ciò significa che, assunti come dati i *gusti* o i *valori* dei soggetti, la razionalità della scelta è caratterizzata, solitamente, dalla *coerenza* e dalla *transitività* delle preferenze e volta all'ottimizzazione di determinate qualità (come può essere quella della ‘massima utilità’). Equivalentemente si può asserire che tra una qualunque coppia $\{a,b\}$, il soggetto preferisce l’una o l’altra, o è indifferente, sulla base dell’insieme dei suoi gusti e valori; se per il soggetto a è preferito a b , e b a c , a è preferito a c . Tuttavia, le difficoltà inerenti le scelte del singolo individuo sono diverse dalle difficoltà che colpiscono la definizione di razionalità nelle scelte collettive.

Per quanto concerne la tradizione prettamente filosofica, con la parola “*razionalità*” ci si riferisce a una specifica caratteristica propria degli esseri dotati di ragione. È in età moderna, a partire da Cartesio, che si inizia a porre l'attenzione sulla *res cogitans*, sulla sostanza pensante. Sul tema intervengono tutti i principali filosofi: Kant compie un ulteriore passo avanti soffermandosi sulle possibilità e i limiti della ragione umana. Caratteristica, questa della razionalità, peculiare anche nell’ambito del dibattito idealistico e post-idealistico. Proprio nell'Ottocento, con lo sviluppo di discipline quali l'economia o la sociologia la nozione razionalità viene declinata in diverse forme: ad esempio si parla di razionalità dell'azione, di razionalità della credenza o anche di razionalità scientifica. Per quanto concerne la *razionalità dell'azione* si può dire, sinteticamente, che essa designa il comportamento del soggetto agente, che calcola i possibili vantaggi o svantaggi di un'azione al fine di conseguire i migliori

risultati. In merito alla razionalità della credenza, essa è caratterizzata dal requisito della *coerenza*, rispetto ai principi fondamentali della logica elementare, e da quello della *fondatezza*, ossia del necessario sostegno di prove, ragioni e giustificazioni di tipo empirico o teorico.

A questo punto della trattazione non è opportuno, invece, far maggiore riferimento alla razionalità scientifica. Tuttavia, può essere utile qualche chiarificazione in più relativamente alla razionalità dell'azione. Quest'espressione, come accennato, è un lascito della teoria economica, dove è stata introdotta per designare il comportamento tipico del soggetto agente che calcola i rischi e i profitti di una certa azione economica al fine di conseguire i migliori risultati. Questa definizione è stata ampliata da Weber²⁰⁴ sino a comprendervi il comportamento umano in quanto orientato verso uno scopo. Infatti, riprendendo nozioni metodologiche elaborate originariamente nella Scuola Austriaca di Economia, Weber definisce razionale quell'azione che, basata su una valutazione delle sue possibili conseguenze, si presenti come la più adeguata al conseguimento dello scopo desiderato.

A questa concezione di Weber è stato sempre obiettato di riflettere essenzialmente il tipo di organizzazione socio-industriale capitalistico: Marcuse²⁰⁵ e, soprattutto, Habermas ne hanno ridimensionato le pretese antropologiche richiamando l'attenzione sulla rilevanza degli scopi e dei valori dell'agire nel contesto di un adeguamento del marxismo alle mutate condizioni socio-economiche dell'Occidente.

Quindi, Weber asserisce che la razionalità è un *adattamento oggettivo* dei mezzi agli scopi.

²⁰⁴ Karl Emil Maximilian Weber, 1864 - 1920.

²⁰⁵ Herbert Marcuse, 1898 - 1923.

Pareto²⁰⁶, contemporaneo di Weber, dice che un'azione è razionale se è conforme alle preferenze del soggetto. Pertanto, Pareto cerca di distinguere l'elemento soggettivo dall'elemento oggettivo dell'azione; secondo il sociologo francese, ciò che consente di evidenziare quelle che possono essere ritenute “azioni razionali”, nell'insieme delle azioni umane, è la *coerenza tra mezzi e fini*, coerenza che, nel sistema di Pareto, assurge a *elemento logico*.

Ciò significa che questo discernere tra carattere oggettivo e carattere soggettivo equivale a discernere il soggetto agente, che sceglie determinate azioni, dalla validità esterna di quella scelta. A ogni modo ciò che in questa sede è importante della posizione ‘paretiana’ è il fatto che il carattere soggettivo è diretta *emendazione* dell'intenzionalità del soggetto. Alla luce di ciò, in questa prospettiva, si può asserire che è razionale un'azione nella quale vi è concordanza tra intenzionalità del soggetto e obiettivo che egli persegue.

Nel dibattito scaturito dalla molteplicità delle interpretazioni della razionalità dell'azione sembra utile ricordare la posizione di Boudon²⁰⁷. Egli ha posto nell'individuazione di “buone ragioni”, ossia nell'individuazione di motivazioni soggettive plausibili, il criterio a fondamento del comportamento e della possibilità di spiegarlo in termini di ragionevolezza o razionalità.

Si chiama *razionale* un'azione che sia caratterizzata dalla coerenza insita nella scelta di determinati mezzi rispetto ai fini perseguiti: evidentemente non occorre dimenticare che l'individuo, nel momento in cui agisce, mette in campo anche quella che è la sua intenzionalità; dato il bagaglio valoriale-culturale dell'individuo egli agisce in vista di un dato obiettivo,

²⁰⁶ Vilfredo Federico Damaso Pareto, 1848 - 1923.

²⁰⁷ Raymond Boudon, 1934 - 2013.

perseguendo quella determinata strada, proprio alla luce della sua intenzionalità.

L'argomentazione in merito alla razionalità dell'azione trova spazio in questa dissertazione allo scopo di estrapolare alcune nozioni che servono ad affrontare il tema della *razionalità scientifica* e, ove vi fosse, della *razionalità storica*. Nello specifico le nozioni di rilievo sono quelle di “mezzi” (o *metodo*), “obiettivo” (o fine) e “bagaglio culturale” (nell'ambito delle argomentazioni seguenti va intesa come “insieme delle conoscenze passate”, nozione applicabile sia a un soggetto che a una disciplina).

4.5.1 La razionalità della credenza.

Per quanto riguarda il tema della razionalità nell'ambito della filosofia della scienza del Novecento, esso è al centro di un ampio e poliedrico dibattito, in particolar modo nell'ambito della tradizione analitica.

Sul piano dell'azione si ritengono adeguate razionalmente quelle azioni che si presentano appropriate al conseguimento di certi scopi: pertanto, si può intendere la razionalità come “criterio” mediante cui non solo si spiega o comprende il comportamento umano, ma si definisce la natura stessa dell'agire umano²⁰⁸.

Quanto alla razionalità della credenza, in ambito analitico essa è stata caratterizzata attraverso due criteri: quello della *coerenza* e quello della *fondatezza*. Con il primo criterio si intende la caratteristica che una credenza (o un insieme di credenze) deve possedere al fine di essere razionale: nello specifico, una credenza (o un insieme di credenze) razionale deve rispettare le leggi della logica elementare. Il secondo requisito, quello della fondatezza, fa riferimento alle nozioni di giustificazione e correlazione di una credenza: una credenza è razionalmente fondata se basata su ragioni o giustificazioni empiriche o teoriche.

Quindi, negli ambienti analitici novecenteschi ci si è occupati di elaborare quelle nozioni che consentono di affrontare il tema della razionalità in termini formali.

²⁰⁸ Di rilievo, in questa prospettiva, è la posizione di D. Davidson.

4.5.2 Razionalità scientifica.

La razionalità scientifica è ciò che caratterizza l'impresa scientifica, il suo valore paradigmatico.

La razionalità è una caratteristica che designa una relazione di coerenza e fondatezza tra un soggetto e il fine: ad essere razionale è la strada che congiunge il soggetto al suo fine, se essa è coerente e fondata. Quindi è razionale il mezzo scelto dal soggetto, la strada scelta per raggiungere quella determinata meta. Nell'ambito delle discipline scientifiche, il mezzo altro non è che il metodo; pertanto, parlare di razionalità equivale a parlare di metodo.

In questa prospettiva il metodo, oltre a costituire il punto focale dell'azione scientifica, è ciò che garantisce *proceduralmente* la stessa ricerca scientifica; avendo questo carattere paradigmatico il metodo rappresenta anche ciò che distingue la scienza (propriamente detta) dalle altre discipline.

Procedendo con ordine, nella discussione filosofica questa esigenza di rappresentare il problema della razionalità nei termini di problema metodologico è già presente nel XIX secolo. Infatti, proprio questa esigenza conduce a quell'ampio dibattito a cui si è fatto cenno nel *Capitolo 3*, ossia il dibattito sulla distinzione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*. Infatti, ci si è resi conto che le scienze dello spirito e le scienze della natura si distinguono fundamentalmente per le prospettive e i metodi adottati. Nonostante qualcuno ha provato a legittimare le metodologie delle *Naturwissenschaften* nel contesto delle *Geisteswissenschaften*, tali tentativi sono risultati fallaci.

Questo tema, affrontato come si è fatto, apre a talune problematiche. Non a caso, se da un lato è ammissibile che parlare di razionalità scientifica equivalga a parlare di metodo scientifico, è al contempo ammissibile anche

che i criteri tipici della razionalità, quindi coerenza e fondatezza, siano riconosciuti nell'ambito delle scienze. Tali argomentazioni sembrano implicare l'esigenza di avere un *corpus* di teorie unitario, coerente e fondato, che espliciti i risultati dell'impresa scientifica. Non è proprio così: ad esempio, sono ritenute scientifiche teorie che, considerate vere in un dato momento storico, sono state successivamente soppiantate da altre teorie. Questo dire rimanda direttamente al concetto di “progresso scientifico”. Si è detto che il progresso scientifico è da intendersi quale processo di avvicinamento progressivo alla verità, quindi ad una conoscenza assoluta del mondo; effettivamente si è dimostrato che l'argomentare in questi termini potrebbe risultare fallace. Pertanto, il progresso scientifico, quale avvicendamento alla verità, non si esplica in un accrescimento del numero delle conoscenze quanto piuttosto in un crescente perfezionamento del metodo e degli strumenti di indagine che possono condurre alla diminuzione, indefinita, del margine di errore. In questo contesto trova esplicitazione anche la nozione di *razionalità scientifica* che è la garanzia di tale percorso di indagine verso la verità; essa è la garanzia di sistematicità e analiticità dell'agire scientifico.

4.5.3 È possibile parlare di “razionalità storica”?

Explicare il concetto di razionalità storica risulta difficile; infatti ciò potrebbe implicare l'assurgere a posizioni storicistiche, criticate nel capitolo precedente.

Non a caso, intuitivamente, parlando di razionalità storica, ci si potrebbe rimandare ad una sorta di divenire pre-determinato, a un progresso deterministico insito nella storia. Quindi, affermare la possibilità della razionalità storica quale progresso storico equivarrebbe a sostenere che nel momento in cui la si sia compresa allora si conosce il modo con cui la storia procede. Effettivamente tale prospettiva è difficilmente accettabile alla luce delle critiche di matrice popperiana e crociana viste precedentemente. Anche nel contesto di un possibile dibattito inerente la razionalità storica è utile rimandare alla fondamentale distinzione tra storia e storiografia: tra storia quale dimensione temporale e storiografia in quanto ricostruzione del tempo passato.

La storia, intesa come dimensione temporale, è qualcosa di troppo complesso, troppo dettagliato per essere schematizzato in un sistema formale, coerentemente fondato, rispetto alle dinamiche relazioni e stati di cose che si sono alternati nel corso del tempo. Un sistema logico non pare adatto a “catturare” le particolarità dei soggetti e degli eventi. Ciò che si può comprendere, fondamentalmente, sono solo le differenti modalità di azione che si sono succedute nel corso della storia. Pertanto sembra ancor più improbabile la presenza di una razionalità nella storia.

Invece, ponendo l'attenzione sulla storiografia, intesa come disciplina storica, allora è legittimo richiamare il concetto di razionalità: come nell'impresa scientifica, anche il lavoro di ricostruzione messo in campo dallo storico è un lavoro che richiede un certo tipo di razionalità: egli analizza sincronicamente e diacronicamente la storia cercando di ricostruire

coerentemente il susseguirsi degli eventi, basando queste sue ricostruzioni sulle fonti storiche da lui dapprima assimilate e poi analizzate. In quest'opera di ricostruzione si rimanda al metodo storico che serve, come avviene per gli “scienziati” con il metodo scientifico, a condurre il suo lavoro.

Pertanto, non vi è razionalità nella storia: non è possibile parlare di razionalità storica bensì di *razionalità storiografica*. Quest'ultima rappresenta ciò che caratterizza e distingue il lavoro della storiografia, il suo metodo d'indagine.

BIBLIOGRAFIA

Monografie

- ANSELMO D'AOSTA, *De Veritate*, tr. It. a cura di PALMERI P., *La Verità*, Officina di Studi Medievali, 2006.
- ARISTOTELE, *De Anima*, tr. In. a cura di ACKRILL J. L., Claredon Press, Oxford - 1961.
- ARISTOTELE, *De Interpretatione*, a cura di ACKRILL J. L., Claredon Press, Oxford - 1963.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di ROSS W. D., Claredon Press, Oxford - 1894
- ARISTOTELE, *Metaphysics*, tr. In. cura di ROSS W. D., Claredon Press, Oxford - 1923.
- AUSTIN J. L., *How to Do Things with Words*, a cura di SBISÀ M. e PENCO C., tr. It. VILLATA C.. *Come Fare Cose con le Parole*, Marietti, Torino - 2019.
- AUSTIN J. L., *Truth*, tr. it. *La Verità*, in *Saggi Filosofici*, Guerini, Milano-1993.
- BLOCH M., *Apologia della Storia o Mestiere di Storico*, Einaudi, Torino - 2009.

- BLOCH M., *L'Étrange Dé Faite*, Gallimard, Paris - 1990.
- BLOCH M., *Storia e Storici*, a cura di BLOCH E., Einaudi, Torino -1997.
- CARNAP R., *Empiricism, Semantics and Ontology*, a cura di LINSKY L., *Semantica e Filosofia del Linguaggio*, Il Saggiatore, Milano - 1969.
- CARNAP R., *I Fondamenti Filosofici della Fisica*, Il Saggiatore, Milano - 1971.
- CARNAP R., *Truth and Confirmation*, in *Readings in Philosophical Analysis*, a cura di FEIGL E. e SELLEARS, Appleton Century Craft, New York-1949.
- CATWRIGHT N., *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge - 1999.
- DUHEM P., *La Teoria Fisica: il suo Oggetto e la sua Struttura*, a cura di PETRUCCIOLI S., tr. It. RIPA DI MEANA D., Il Mulino, Bologna - 1978.
- DUHEM P., *Verificazione e Olismo*, a cura di M. FORTINO, Armando Editore, Roma - 2006.
- HACKING I., *Linguaggio e Filosofia*, Raffaello Cortina, Milano - 1994.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, trad. It. P. CHIODI e F. VOLPI, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano - 2005.

- HEIDEGGER M., *Domande Fondamentali della Filosofia. Selezione di "Problemi" della "Logica"*, tr. it. UGAZIO U. M., Mursia, Milano - 1988.
- HEIDEGGER M., *La Dottrina di Platone sulla Verità*, Sei, Torino-1975.
- M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage Nach der Wahrheit*, a cura di W. BIEMEL, tr. It. UGAZIO U. M., *Logica. Il Problema della Verità*, Mursia, Milano - 1986.
- HEIDEGGER M., *Sull'Essenza della Verità*, La Scuola, Brescia-1973.
- HOYNINGEN-HUEUNE P., *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago - 1993.
- HEIDEGGER M., FINK E., *Dialogo Intorno ad Eraclito*, tr. it. NOBILE M., Coliseum, Milano - 1992
- FEIGL H. *Logical Empiricism*, in FEIGL H - SELLEARS W., *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York - 1949, pp. 3-26.
- FEYERABEND P. K., *Against Method*, a cura di GIORELLO G., tr. It. SOSIO L., *Contro il Metodo. Abbozzo di una Teoria Anarchica della Conoscenza*, Feltrinelli, Milano - 1979.
- HUSSERL E., *La Filosofia come Scienza Rigorosa*, tr. It. SINIGALLIA C., Laterza, Roma-Bari, 2005.

- JASPER K., *Sulla Verità*, La Scuola, Brescia-1970.
- KUHN T. S., *The Structure of Scientific Revolution*, tr. It. CURGO A., *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*, Einaudi, Torino - 1978.
- LAUDAN L., *Science and Values*, tr. It. PRODI E., *La Scienza e i Valori*, Laterza, Roma - Bari, 1987.
- LAUDAN L., *Science and Relativism. Some Key Controversie in The Philosophy of Science*, tr. It. RIZZA E., *Scienza e Relativismo. Controversie Chiave in Filosofia della Scienza*, Armando Editore, Roma - 1997.
- LEIBNIZ W. G., *Scritti Filosofici*, UTET, Torino-1967.
- LEIBNIZ W. G., *Monadologia*, tr. It. a cura di CARIATI S., Bompiani, Milano - 2001.
- NIETZSCHE F., *Considerazioni Inattuali*, Rusconi Libri, 2020.
- NIETZSCHE F., *Su Verità e Menzogna in Senso Extramorale*, Adelphi Edizioni, Milano-2015.
- PLATONE, *Cratilo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

- POPPER K. R., *Conjercture and Refutations*, tr. It. a cura di PANCALDI G., *Congetture e Confutazioni*, Il Mulino, Bologna - 1972.
- POPPER K. R., *Objective Knowledge*, tr. It. a cura di ROSSI A., *Conoscenza Oggettiva*, Armando Editore, Roma - 1975.
- POPPER K. R., *The Open Society and Its Enemies*, tr. It a cura di ANTISERI D., *La Società Aperta e i Suoi Nemici*, Armando Editore, Roma - 1974.
- POPPER K. R., *Logic of Scientific Discovery*, a cura di GIORELLO G., tr. It. TRINCHERO M., *Logica della Scoperta Scientifica*, Einaudi, Torino - 1998.
- POPPER K. R., *The Poverty of Historicism*, a cura di VECA S., tr. It. MONTELEONE C., *Miseria dello Storicismo*, Feltrinelli, Milano - 2002.
- PUTNAM H., *La Filosofia nell'Età della Scienza*, Il Mulino, Bologna - 2012
- PUTNAM H., *Ragione, Verità e Storia*, Il Saggiatore, Milano-1985.
- REICHENBACH H., *Experiance and Prediction: An Analysis of the Foundation and the Structure of Knowledge*, Chicago University Press, Chicago - 1938.
- SCHLICK M., *Tra Realismo e Neopositivismo*, Il Mulino, Bologna - 1974.

- SEARLE J. R., *Mind. A Brief Introduction*, tr. It. A cura di NIZZO C., *La Mente*, Cortina, Milano - 2005.
- TARSKI A., *Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, «Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych», 34, Varsavia - 1933; tr. In., *The concept of Truth in the Formalized Languages of the Deductive Sciences*, in Id., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, John Corcoran, Indianapolis - 1983, pp.152 - 283.
- TARSKI A., *La Concezione Semantica della Verità e i Fondamenti della Semantica*, in *Semantica e Filosofia del Linguaggio*, a cura di LINSKI L., Il Saggiatore, Milano-1969.
- TARSKI A., *The concept of Truth in the Formalized Languages of the Deductive Sciences*, in Id., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, John Corcoran, Indianapolis - 1983.
- TUGENDHAT E., *L'Idea Heideggeriana di Verità*, tr. it POGGI S. e TOMMASELLO P., LED, Milano - 1995.
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, vol.I, tr. it. a cura di PEROTTO L., ESD, 2004.
- TOMMASO D'AQUINO, *Questiones Disputatae de Veritatae*, Marietti, Torino - 1949.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Marietti, Torino - 1934.

- WITTGENSTEIN L., *Della Certezza*, a cura di GARGANI A., tr. It. TRINCHERO M., Einaudi, Torino-1978.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. It. a cura di CONTE G., Einaudi, Torino-2009
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. it. a cura di FRASCOLLA P. e PERSINOTTO L., Feltrinelli, Milano - 2022.
- N. VASSALLO, *La Filosofia di Gottlob Frege*, Franco Angeli Editore, Milano - 2003.
- VON WRIGHT G. H., *Norma e Azione. Un'Analisi Logica*, Il Mulino, 1989.

Letteratura critica

- ARENDT H., *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano-1989.
- ARENDT H., *Verità e Politica*, Bollati Boringhieri, Torino-2004.
- ARENDT H., *La Menzogna in Politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, Marietti-2006.
- AUSTIN J. L., *Philosophical Papers* tr. It. a cura di P. LEONARDI, *Saggi Filosofici*, Guerini, Milano - 1990.
- BLACKBURN S., *Truth. A Guide*, Oxford University Press, 2005.
- BIANCO F. (a cura di), *Dilthey e il Pensiero del Novecento*, Franco Angeli Libri, Milano - 1985.
- BOBBIO N., *Teoria della Scienza Giuridica*, Giappichelli, Torino - 1950.
- BOBBIO N., *Teoria Generale del Diritto*, Giappichelli, Torino - 1993.
- BOBBIO N., *Il Futuro della Democrazia*, Mimesis Edizioni, Milano-2011.
- BOBBIO N., BOAVERO M., *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, Il Saggiatore, Milano-1979.
- BONIOLO G., VIDALI P., *Filosofia della Scienza*, Mondadori, Milano - 1999.

- CACCIARI M., *Dallo Steinhof. Prospettive Viennesi del Novecento*, Adelphi Edizioni, Milano - 1980.
- CAPUTO S., *Verità*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2015.
- CHIERGHIN F., *Essere e Verità. Note a Logik Die Frage Nach Der Wahrheit di Martin Heidegger*, Verifiche, Trento - 1984.
- D'AGOSTINI F., *Analitici e Continentali. Guida alla Filosofia degli Ultimi Trent'Anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano - 1997.
- D'AGOSTINI F., *Introduzione alla Verità*, Bollati Boringhieri, Torino-2011.
- EILENBERGER W., *Il Tempo degli Stregoni. 1919-1929. Le Vite Straordinarie di Quattro Filosofi e l'Ultima Rivoluzione del Pensiero*, tr. It F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano - 2018.
- FERRAJOLI L., *Diritto e Ragione. Teoria del Garantismo Penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- FEYERABEND P. K., *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, tr. It. a cura di CASTELLANI F., Laterza, Roma-Bari 1996.
- FRASCOLLA P., *Understanding Wittgenstein's Tractatus*, Routledge, Londra - 2006.

- GALASSO G., *Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Il Mulino, Bologna - 2000.
- GARGANI A. G., *Lo Stupore e il Caso*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- HANSON N. R., *I Modelli della Ricerca Scientifica. Ricerca sui Fondamenti Concettuali della Scienza*, Feltrinelli, Milano - 1978.
- KELSEN H., *Essenza e Valore della Democrazia*, Giappichelli, Torino - 2004.
- KÜNNE W., *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, 2011.
- MARCONI D., *Per la Verità. Relativismo e Filosofia*, Einaudi, 2007.
- MARTIRANO M., *Vero-Fatto*, GuidaEditore, Napoli - 2007.
- MILLIGRAM E., *Practical Induction*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) - 1997.
- NAGEL E., *La Struttura della Scienza. Problemi di Logica nella Spiegazione Scientifica*, Feltrinelli, Milano - 1978.
- NEWTON-SMITH W. H., *The Rationality of Science*, Routledge, London and New York - 1981.
- NIDA-RÜMELIN J., *Democrazia e Verità*, Franco Angeli, Milano-2015.

- NORDHOFEN E. (a cura di), *Filosofi del Novecento*, Einaudi Editore, Torino - 1988.
- OLSON K.R., *An Essay on Facts, Centre for study of language and information*, Stanford - 1987.
- PARUSNIKOVA Z., COHEN R. S., *Rethinking Popper*, Springer, Boston - 2009.
- PIEPER J, *Verità delle Cose. Un'Indagine sull'Antropologia del Medioevo*, Editrice Massimo, 1981
- PIERCE C. S., *Truth, Falsity and Error*, «*Dictionary of Philosophy and Psychology*», vol. II (1902), Baldwin Editor, pp. 718-720.
- PIERCE C. S., *What Pragmatism is*, «*The Monist*», vol.XV - n.2 (1905).
- PINTORE A., *Il Diritto Senza Verità*, Giappichelli, Torino - 1996.
- RAWLS J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York - 1993.
- RESCHER M., *Pierce's Philosophy of Science*, University of Notre Dame. Press, Notre Dame - 1978.
- REYNOLDS A., *Peirce Scientific Metaphysics, The Philosophy of Chance, Law and Evolution*, Vanderbilt. University Press, Nashville - 2002.

- ROSENAL P. A., *Costruire il "Macro" Attraverso il "Micro": Fedrik Borth e la Microstoria*, in REVEL J. (a cura di), *Giochi di Scale. La Microstoria alla Prova dell'Esperienza*, Viella, Roma - 2006.
- TESSITORE F., *Introduzione a Lo Storicismo*, Laterza, Roma - Bari, 1999.
- VATTIMO G., *Al Di Là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'Ermeneutica*, Feltrinelli, Milano - 1981.
- VOLPE G., *Teorie della Verità*, Guerini e Associati, 2005.
- VASSALLO N., *La Filosofia di Gottlob Frege*, Franco Angeli Editore, Milano - 2003.
- WILLIAMSON T., *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford - 2000.

Saggi

- BOBBIO N., *Scienza del Diritto e Analisi del Linguaggio*, in Id., *Contributi ad un Dizionario Giuridico*, Giappichelli, Torino - 1994, pp. 335 - 365.

- BOBBIO N., *Formalismo Giuridico e Formalismo Etico*, 1954; ora in ID., *Studi sulla Teoria Generale del Diritto*, Giappichelli, Torino - 1955, pag .145-162.

- CAMPBELL K., *Selective Realism in the Philosophy of Physics*, in *The Monist*, 77, 1994, pp. 27 - 46.

- CAMPBELL K., *What is Science?*, Kissinger Publishing, 1921.

- CARNAP R., *Il Carattere Metodologico dei Concetti Teorici*, in *Analiticità, Significanza, Induzione*, Il Mulino, Bologna - 1971, pp.26 - 315.

- D'AGOSTINI F., *Diritti Aletici*, Biblioteca della Libertà 52, n. 218, 2017, pp. 5-42.

- HEMPEL C. G., *Explanation in Science and in History*, in *Frontiers of Science and Philosophy*, a cura di R. G. COLODNY, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1963.

- MARCONI D., *Che Cos'è la Teoria della Verità di Tarski?*, 1984.

- MARCONI D., *A Che Cosa Serve il Significato*, Rivista di Filosofia, vol. CII, n°1, aprile - 2011.
- MARCONI D., *Fake News. The Crisis of Deference and Epistemic Democracy*, 2019.
- MCGINN C., *The Concept of Knowledge*, in *Midwest Studies in Philosophy*, IX (1984), pp.529 - 554.
- PIERCE C. S., *The First Rule of Logic*, 1898; in Id. *Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, di Hartshorne C., Weiss P., Belknap Press, Cambridge, 1931-35.
- PIERCE C. S., Truth, Falsity and Error, in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Baldwin Editor vol. II, 1902, pp. 718-720.
- PIERCE C. S., *What Pragmatism is*, in *The Monist*, vol.XV, N.2, 04/1905, pp.161 - 181.
- PINO G., *Coerenza e Verità nell'Argomentazione Giuridica. Alcune Riflessioni*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1, 1998, pp. 84-126.
- RORTY R., *Solidarity or Objectivity?*, in *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge - 1991, pp.21-34.
- TARSKI A., *Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, «Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych»*, 34, Varsavia - 1933; tr In., *The*

concept of Truth in the Formalized Languages of the Deductive Sciences, in Id., *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, John Corcoran, Indianapolis - 1983, pp. 152–278.

- TARSKI A., *The Semantic Concept of Truth and The Foundation of Semantic*, «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. 4 - n.3 (1944), pp. 341-376.

- VAN FRASSEN B., *Empiricism in the Philosophy of Science*, in CHURCHLAND P. M, HOOKER C. (a cura di), *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism*, Chicago University Press, Chicago, pp. 245 - 308.

- WARATHALL M. A., *Heidegger and Truth as Correspondence*, «*International Journal of Philosophical Studies*», 7/1 - 1999, Routledge, Londra, , pp.69 - 88.