



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Perché ancora la filosofia? Intervista a Carlo Cellucci

di Federica Buongiorno

Sommario: L'intervista ripercorre l'itinerario di pensiero che Carlo Cellucci¹ svolge nel suo ultimo libro, *Perché ancora la filosofia*, Laterza, 2008, proponendo una sintesi della visione filosofica qui avanzata a partire dalla discussione del paradigma fondazionalista e della necessità della sua sostituzione con una concezione euristica della conoscenza che, abbandonando definitivamente le chimeriche nozioni su cui una certa tradizione filosofica si è storicamente fondata, permetta di superare gli ultimi residui di dualismo sostanzialistico e di pervenire ad una nuova comprensione dell'uomo e del rapporto tra filosofia e scienza, e tra queste e l'ambito della fede.

Giornaledifilosofia.net / Filosofiaitaliana.it - ISSN 1827-5834 – Febbraio 2009

¹ Carlo Cellucci (Santa Maria Capua Vetere, Caserta, 1940) inizia gli studi universitari studiando fisica, per poi passare a filosofia, materia nella quale si laurea nel 1964 presso l'Università degli Studi di Milano con una tesi dal titolo *Ordinali ricorsivi*, con Ludovico Geymont come relatore. Dopo svariate esperienze di studio ed insegnamento all'estero e in Italia, dal 1979 è professore ordinario di logica presso l'Università La Sapienza di Roma. La sua ricerca si è sviluppata in tre direzioni prevalenti: la logica matematica (con particolare riguardo alla teoria della dimostrazione, cfr. *Teoria della dimostrazione*, Boringhieri, 1978), la filosofia della matematica (cfr. *La filosofia della matematica*, Laterza, 1967, e *Il paradiso di Cantor. Il dibattito sui fondamenti della teoria degli insiemi*, Bibliopolis, 1979) e l'epistemologia. Tra le ultime pubblicazioni al riguardo, si ricordano *Le ragioni della logica*, Laterza, 1998 (2008); *Filosofia e matematica*, Laterza, 2002 (2003); *Perché ancora la filosofia*, Laterza, 2008. In questi testi Cellucci propone un'alternativa alle concezioni dominanti nel campo, rispettivamente, della logica, della filosofia della matematica e dell'epistemologia e filosofia in generale. Ha inoltre pubblicato il libro *La filosofia della matematica nel Novecento*, Laterza, 2007, nel quale analizza criticamente le principali posizioni della filosofia della matematica dell'ultimo secolo.

Perché ancora la filosofia? Intervista a Carlo Cellucci

di Federica Buongiorno

D. *Un punto di partenza importante per la riflessione da Lei svolta in “Perché ancora la filosofia” (Laterza, Bari, 2008) è costituito dal “trauma” che la nascita della scienza moderna ha rappresentato per la filosofia. Sembra che determinante per la fisionomia successivamente assunta dal pensiero filosofico sia proprio la risposta data a questo trauma: una delle risposte è stata quella ancor oggi sostenuta dalla concezione fondazionalista della conoscenza e dalla filosofia analitica, secondo cui i metodi, gli obiettivi e i risultati della filosofia sono completamente diversi da quelli della scienza, per cui la filosofia non avrebbe bisogno degli input provenienti dall’esperienza ma si baserebbe puramente sul pensiero. In opposizione a questa concezione, Lei afferma che la filosofia è da porsi in continuità con le scienze, nel senso che essa condivide il metodo e gli obiettivi delle scienze e ne utilizza gli input. In che modo questa seconda risposta al “trauma della nascita della scienza moderna” permette alla filosofia di rendersi oggi ancora proficua a fronte della conoscenza scientifica?*

R. Quando la filosofia analitica parla di una filosofia basata puramente sul pensiero, essa assume una concezione molto restrittiva del pensiero, che presuppone che gli esseri umani consistano di due entità separate: la ragione, da un lato, e la corporeità, dall’altro. Perciò la filosofia analitica adotta una concezione del pensiero che esclude da esso, ad esempio, il pensiero visivo, essendo questo legato in modo essenziale alla corporeità. Eppure già Aristotele aveva basato la sua affermazione che “tutti gli uomini per natura tendono al sapere” – la manifestazione più alta della ragione – sul fatto che “essi amano le sensazioni”, e “più di tutte amano la sensazione della vista”, perché “la vista è quella che ci fa conoscere di più”. Nel libro io sostengo, invece, che ragione e corporeità sono inseparabili: la corporeità è una componente essenziale della razionalità, e il pensiero visivo è pensiero a tutti gli effetti. Questo dipende dal fatto che la ragione è la capacità di scegliere i mezzi adatti per raggiungere uno scopo, tra i mezzi sono compresi in primo luogo quelli forniti dalla corporeità, il che esclude qualsiasi separazione tra ragione e corporeità. Dietro tale separazione vi è una concezione residuale della filosofia. Questo si può vedere, ad esempio, da Dummett, il quale afferma che la filosofia è ciò che rimane quando le discipline che essa ha partorito, cioè le scienze – dalla fisica alla psicologia – “lasciano la casa materna”. Questo lo porta a dichiarare che “bisogna attendere fino al XIX secolo perché abbia senso andare alla ricerca di un problema genuinamente filosofico, in quanto distinto da problemi d’altro genere”. Dunque per Dummett gran parte dei problemi di cui si è occupata la filosofia dall’antichità al XIX secolo non sarebbero genuinamente filosofici. La filosofia, essendo una disciplina a carattere residuale, sopravviverebbe nelle università solo perché vi è stata introdotta alcuni secoli fa, per cui, se le università fossero un’invenzione del ventesimo secolo, è assai dubbio che “sarebbe venuto in mente a qualcuno di includere la filosofia fra le materie da insegnare e da studiare”. In effetti una filosofia concepita come la concepiscono Dummett e la filosofia analitica non contribuisce in nulla alla conoscenza e perciò è una disciplina sostanzialmente inutile. In opposizione alla filosofia analitica io sostengo, con Cartesio, che la filosofia mira alla conoscenza di tutte le cose che l’uomo può sapere. Questo la accomuna alle scienze. Tra la filosofia e le scienze vi è solo una divisione del lavoro. Le scienze si occupano delle aree della conoscenza che sono ormai ben stabilite, la filosofia si occupa

invece di quelle aree della conoscenza che sono ancora oscure, rispetto a cui le scienze esistenti non sanno dare una risposta. Quando, muovendosi in tali aree, la filosofia ha successo, da essa possono anche nascere nuove scienze, come è accaduto anche recentemente, ad esempio, con la scienza cognitiva, che è nata dall'incontro tra la speculazione filosofica tradizionale sulla mente e l'analisi di Turing del comportamento computistico dell'uomo. È questo che permette alla filosofia di rendersi ancor oggi proficua a fronte della conoscenza scientifica.

D. Quanto sta dicendo si può vedere anche in connessione con l'abbandono, imposto proprio dalla scienza moderna, di un certo paradigma scientifico-conoscitivo incentrato sull'idea che la conoscenza fosse conoscenza di essenze e quindi connotata essenzialisticamente.

R. La scienza moderna non ha tratto origine da progressi tecnici ma da una svolta filosofica operata da Galilei: la rinuncia a “tentare di penetrare l'essenza vera e intrinseca delle sostanze naturali” per “contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni” di carattere matematico, “come il luogo, il moto, la figura, la grandezza”. In particolare è tale rinuncia che ha reso possibile una trattazione matematica della natura. Il tentare di penetrare l'essenza non era produttivo per la conoscenza del mondo fisico, né tanto meno per il miglioramento della vita degli esseri umani. Abbandonarlo ha segnato una svolta decisiva. Questo illustra in che senso non vi è alcuna separazione tra la filosofia e le scienze ma vi è un continuo tra esse, e illustra inoltre come la filosofia possa essere fruttuosa. Come mostra il caso di Galilei, cambiando il modo di vedere il mondo essa può determinare fondamentali svolte concettuali, come quella che sta all'origine della scienza moderna. Anche Newton sottolinea che quest'ultima è nata da una svolta filosofica, quella in base alla quale gli scienziati hanno “abbandonato le forme sostanziali e le qualità occulte” e “si sono rivolti a ricondurre i fenomeni della natura a leggi matematiche”. In considerazione delle ricadute tecnologiche della scienza moderna, questo illustra anche come una rivoluzione filosofica possa avere un impatto importante sulla vita degli esseri umani.

D. Riguardo alle possibili motivazioni che possono essere avanzate per sostenere una separazione forte, netta, tra filosofia e altre scienze, mi pare che vi sia un argomento più proposto degli altri, quindi evidentemente sentito come più cogente di altri: si sostiene che la discontinuità metodologica e di merito tra filosofia e scienze serve a fornire alle scienze una sorta di guida relativamente alla loro fondazione. E' l'argomento sostenuto dalle concezioni ispirate al fondazionalismo e che viene avanzato anche in vista di un discorso di tipo etico, specialmente nel campo della bioetica e delle questioni cosiddette di confine: ci si chiede se sottraendo alle scienze le idee guida normativa fornite da una Übersicht di tipo filosofico non venga meno un criterio fondamentale per la scelta di utilizzo di certe pratiche e metodiche piuttosto che altre, con tutti i rischi anche etici che ciò sembra comportare. Come risponderebbe a questa preoccupazione?

R. Tutte le volte che la filosofia ha preteso di fornire alle scienze una guida relativamente alla loro fondazione è andata incontro a un fallimento. Un esempio recente è dato dalle scuole di fondazione della matematica del Novecento: il logicismo di Frege e Russell, il formalismo di Hilbert, l'intuizionismo di Brouwer. La loro pretesa di fornire alla matematica una guida relativamente alla sua fondazione è miseramente fallita negli anni Trenta con la scoperta dei risultati di incompletezza di Gödel. Quando la filosofia pretende di fornire alle scienze esistenti una guida relativamente alla loro fondazione, essa si arroga il potere di possedere una forma di saggezza superiore, che le conferirebbe un accesso privilegiato alla realtà. Ma la filosofia non possiede nulla del genere, e viene derisa dagli scienziati quando si arroga il potere di possederlo. Ciò sta all'origine della cattiva reputazione di cui la filosofia gode attualmente tra loro. Al riguardo, nel libro ho citato Stephen Hawking, forse il più famoso degli scienziati viventi, il quale ha scritto: “Coloro il cui mestiere è chiedersi il perché, cioè i filosofi, non sono stati capaci di tenere il passo col progresso delle teorie scientifiche” e nel Novecento “hanno ristretto l'ambito delle loro indagini fino al punto che Wittgenstein, il più famoso dei filosofi di tale secolo, ha detto ‘L'unico compito che rimane alla filosofia è l'analisi del linguaggio’. Quale caduta rispetto alla grande tradizione della filosofia da Aristotele a Kant!”. E ho anche citato il premio Nobel per la chimica Kary Mullis, il quale ha scritto: “Ovviamente i fisici pensano di essere più in gamba dei chimici, i matematici pensano di essere più in gamba dei fisici, e, per un certo tempo, i filosofi hanno

pensato di essere più in gamba dei matematici, finché in questo secolo hanno scoperto di non avere, in realtà, granché di cui parlare”. Alla luce di ciò è illusorio pensare che le scienze possano accettare idee guida normative fornite da una ‘Übersicht’ di tipo filosofico. Le idee guida le scienze se le danno da sole, né i filosofi sarebbero in grado di darle, e, quando provano a farlo, semplicemente non vengono presi sul serio. Essi ricevono ascolto solo quando, invece di pretendere di fornire alle scienze esistenti una guida relativamente alla loro fondazione, dissodano terreni non arati da esse e in questa loro indagine hanno successo. Solo così la filosofia può aiutare. Ma questo comporta che essa si metta sullo stesso piano delle scienze, senza avanzare pretese di guida né di superiorità.

D. Qui tocchiamo un problema che si riproduce, mi pare, anche all'interno della stessa filosofia: rispetto al paradigma euristico da Lei sostenuto nel libro sembra potersi profilare il rischio di un appiattimento sul lato gnoseologico, della conoscenza, e in tal senso ci si potrebbe chiedere quale ruolo possano ancora svolgere tutti quegli altri ambiti tradizionalmente appartenenti alla filosofia, come per esempio l'etica, la politica e così via.

R. Un'indagine sulla conoscenza non va intesa nel senso tradizionale della gnoseologia, come una ricerca sulla possibilità, sui fondamenti, sui limiti e sulla validità della conoscenza umana, vista come una relazione tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. Coerentemente con la concezione della ragione che ho enunciato prima – come capacità di scegliere i mezzi adatti per raggiungere uno scopo, e quindi di risolvere problemi – un'indagine sulla conoscenza va intesa invece come una ricerca sul modo di risolvere i problemi. Molti continuano a pensare alla conoscenza nei termini tradizionali della gnoseologia, ma già Dewey aveva sottoposto quest'ultima a una serrata critica in quanto essa concepisce la conoscenza come “pura contemplazione, visione, annotazione”. Per la gnoseologia la conoscenza “è completa in sé. Non guarda nulla al di là di sé; non le manca nulla e perciò non ha né meta né scopo”. È “a tal punto la cosa realmente più chiusa in sé e autosufficiente dell'universo da essere il più elevato e anzi l'unico attributo che può essere conferito a Dio”, e “l'uomo stesso è divino nei rari momenti in cui raggiunge un'intuizione teorica puramente autosufficiente”. Questo modo di concepire la conoscenza era comprensibile nella Grecia antica, nella quale la netta divisione tra il fare e il sapere rifletteva un'organizzazione economica in cui erano soprattutto gli schiavi a fare il lavoro ‘utile’, sollevando dalla fatica gli uomini ‘liberi’, che perciò potevano dedicarsi, come diceva Aristotele, “a quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita”. Non è più comprensibile dopo la nascita della scienza moderna, nella quale la conoscenza scientifica non è più contemplazione, ma è il risultato di un'azione degli scienziati sulla natura: attraverso l'esperimento essi forzano la natura a dar loro delle risposte. Questo carattere della scienza moderna è ben espresso da Bacone: “I segreti della natura si palesano più facilmente quando essa viene tormentata mediante l'arte che quando sono lasciati al loro corso naturale”. Contrariamente a quanto assume la gnoseologia, la conoscenza non è pura contemplazione, visione, annotazione, ma è soluzione di problemi, da quelli più elementari, riguardanti le condizioni stesse dell'esistenza degli individui, a quelli apparentemente più astratti. In quanto soluzione di problemi essa è intrisa di pratica. Questo appare chiaro già dal primo ruolo della conoscenza, di strumento per fronteggiare un mondo minaccioso e costruire difese alla precarietà dell'esistenza. Anche la normale prassi scientifica è intrisa di pratica. Non vi è perciò alcun rischio di “appiattimento sul lato gnoseologico della conoscenza”, semplicemente perché la conoscenza non ha alcun lato gnoseologico. Questo esiste solo dal punto di vista di una concezione inadeguata della conoscenza, qual è quella della gnoseologia. La conoscenza è il risultato del modo in cui gli esseri viventi affrontano il mondo, e perciò c'è un continuo tra essa e le attività pratiche. Queste ultime si basano su procedure non diverse dalle procedure di soluzione di problemi che intervengono nella conoscenza. Come dice ancora Dewey, “l'indagine, la scoperta occupano nella morale lo stesso posto che esse sono arrivate a occupare nelle scienze della natura”. Alla radice delle difficoltà relative alle teorie della morale c'è la “separazione tra scienze naturali e scienze morali. Quando la fisica, la chimica, la biologia, la medicina contribuiscono all'individuazione di concrete sofferenze umane e allo sviluppo di piani per porvi rimedio e alleviare la condizione umana, diventano morali; diventano parte dell'apparato dell'indagine o scienza morale. Quest'ultima perde allora il suo sapore peculiare di didattica e pedanteria; perde il suo tono ultramoralistico ed esortativo. Perde la sua fleibilità e stridulità

così come la sua vaghezza”. Se si sostiene che nella morale “sono coinvolti dei ‘valori’ e che un’indagine, proprio perché ‘scientifica’, non ha nulla a che fare con i valori”, allora “inevitabilmente l’indagine in campo umano” si “limita al superficiale e al relativamente banale”. Più in generale, se si concepisce la morale come qualcosa che sta a parte rispetto alla conoscenza, si proietta un’idea dimidiata degli esseri umani.

D. Si tratta di fatto del problema filosofico classico del dualismo...

R. Certamente. Una tale idea dimidiata degli esseri umani è una forma del classico dualismo mente-corpo, un’espressione letteraria del quale può trovarsi ne *Il cavaliere inesistente* di Italo Calvino. Sebbene Calvino non avesse in mente questo, la sua raffigurazione di Agilulfo come un’armatura vuota in cui alberga un’anima dotata di forza di volontà mi sembra una perfetta metafora del dualismo mente-corpo, che trova una emblematica espressione nella notte d’amore tra Agilulfo e Priscilla. Ma il dualismo mente-corpo è insostenibile, perché porta a concepire la conoscenza come un processo che ha per oggetto le rappresentazioni della mente. Così la mente diventa uno spazio interiore in cui essa, quando conosce, considera le rappresentazioni ivi contenute. Ma questo equivale ad assumere che dentro ogni essere umano vi sia un ‘homunculus’ che interpreta tali rappresentazioni, perché ogni rappresentazione è tale solo rispetto a un interprete. A sua volta questo ‘homunculus’ non potrebbe interpretare le rappresentazioni in questione se dentro di sé non vi fosse un altro ‘homunculus’ interprete delle sue rappresentazioni, e così via all’infinito. Il dualismo mente-corpo comporta una concezione della mente disincarnata, cioè una concezione secondo cui la mente è totalmente autonoma rispetto al corpo. Tale è la concezione della mente della filosofia analitica. È vero che un filosofo analitico come Ryle apparentemente dichiara di voler combattere il dualismo, quello che egli chiama il “dogma dello spettro nella macchina”. Ma, per Ryle, gli stati mentali di cui la filosofia si occupa non denotano processi fisici, sono solo finzioni linguistiche mediante le quali razionalizziamo il nostro comportamento. Questo dipende dal fatto che per Ryle, come per Dummett, scienza e filosofia sono due imprese affatto diverse. Secondo Ryle, a differenza della scienza, la filosofia “non mira a far aumentare il sapere sulle menti, ma solo a rettificare la geografia logica della conoscenza che già possediamo”. Perciò, a Russell che lo aveva accusato di ignorare ciò che la scienza aveva da dire sulla mente, Ryle risponde: “Russell riteneva che”, per stabilire la natura della percezione, “fosse necessario conoscere un sacco di cose, per esempio, sui coni e bastoncelli dell’occhio”, mentre “io non pretendo affatto di saperne qualcosa, anzi, se mi è consentito esprimermi in modo un po’ brusco, non ne voglio sapere un bel nulla”. Così, mentre Ryle a parole dichiara di voler combattere il dogma dello spettro nella macchina, con il suo approccio fortemente dualista reintroduce una concezione della mente disincarnata. Di quest’ultima nel libro io cerco di mostrare i limiti, contrapponendole una concezione della mente incarnata secondo cui la mente consiste semplicemente di certe capacità del corpo, tra cui sono comprese anche le capacità sensoriali e motorie. Tale concezione ha un immediato riflesso sulla conoscenza, perché porta a una concezione della conoscenza secondo cui questa è un processo che dipende in modo essenziale dal corpo, e quindi implica che la possibilità della conoscenza e i suoi caratteri siano legati in modo essenziale a quest’ultimo. Mentre, in base alla concezione della conoscenza della gnoseologia tradizionale, da Cartesio a Husserl, il soggetto è costretto a rigirarsi nel mondo chiuso della mente senza mai riuscire a uscirne fuori, con tale concezione della conoscenza questo non accade perché, in base a essa, il soggetto è sempre fuori, è un pezzo del mondo, perciò il suo conoscere il mondo non comporta uscire da un dentro della mente a un fuori di essa. Il Palomar di Italo Calvino si chiede: “Di solito si pensa che l’io sia uno che sta affacciato ai propri occhi come al davanzale d’una finestra e guarda il mondo che si estende in tutta la sua vastità davanti a lui. Di là c’è il mondo, e di qua?”. Di qua c’è semplicemente un altro pezzo di quello stesso mondo che sta al di là del davanzale. Anzi in realtà non esiste alcun davanzale, è solo una finzione dei sostenitori del dualismo.

D. Presa dal versante del dualismo, la questione conduce naturalmente al concetto del dubbio: se pensiamo a Cartesio, è appunto il dubbio sull’esteriorità e sulle sensazioni che porta al dualismo, perché implica una messa in questione radicale della mia stessa corporeità rispetto alla certezza assoluta che ho dei miei pensieri. Mi chiedo però se il discorso cartesiano

non lasci aperto uno spiraglio per continuare a servirsi del dubbio, almeno sul piano metodologico: nella misura in cui il dubbio è il risultato dell'esercizio della mia volontà più che dell'attività logica, tanto che anche l'errore viene adibito da Cartesio al giudizio e quindi al cattivo uso della volontà e non dell'intelletto, si potrebbe pensare di conservare il dubbio come metodica, come funzione (per usare le parole di Husserl) dell' "io posso" – il che gli permetterebbe di sottrarsi parzialmente a una critica circa la sua sostenibilità logica, come quella appunto che Lei conduce nel libro.

R. Continuare a servirsi del dubbio sul piano metodologico mi sembra non solo legittimo ma utile e addirittura doveroso, perché la conoscenza è sempre incerta e fallibile e perciò va costantemente messa in questione. Ma un conto è dire questo e un altro è concluderne, come pretendono gli argomenti scettici radicali, che non c'è conoscenza, che la conoscenza è impossibile. Quello che cerco di mostrare nel libro è che l'affermazione di Russell che "contro lo scetticismo assoluto non si può avanzare alcun argomento logico", è infondata, perché gli argomenti scettici radicali, a cominciare da quello di Cartesio, sono logicamente insostenibili. In realtà, come riconosce lo stesso Russell, tali argomenti non hanno una finalità logica o epistemologica bensì mistico-religiosa. Essi servono a preparare la via "alla ricezione di quella che sembra una saggezza superiore", alla "credenza nella possibilità di una forma di conoscenza, che può essere denominata rivelazione o intuito o intuizione, in opposizione ai sensi, alla ragione e all'analisi". È quanto fanno, appunto, Cartesio e Husserl, i quali affidano il fondamento della conoscenza all'intuito e all'intuizione, considerata come una fonte di conoscenza infallibile. In questo modo essi si attestano su una posizione opposta a quella che io sostengo, cioè che la conoscenza è sempre incerta e infallibile. Tra i due, comunque, Cartesio mi sembra il più conseguente, perché si rende conto che l'intuito, inteso come fonte di conoscenza infallibile, ha bisogno a sua volta di un garante assoluto, il quale non può essere che Dio. Perciò Cartesio afferma che un matematico ateo non potrà mai essere certo che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti "se innanzitutto non riconosce Dio".

D. *A proposito dell'intuizione, questa per Lei rientra tra quelle che nel libro definisce le "chimere della conoscenza", che la filosofia avrebbe tradizionalmente ma inutilmente inseguito: ad esse Lei contrappone una concezione della conoscenza come costruita secondo ipotesi plausibili (non vere), indivisibili (non oggettive), incerte (e non certe), non basate sull'intuizione o sulla deduzione bensì su inferenze non deduttive, progredienti non in virtù del rigore bensì della loro fecondità e ottenute mediante il ricorso a processi esterni alla mente (e non solo interni ad essa). Queste caratterizzazioni permettono alla conoscenza di essere risolutiva di problemi e nel loro insieme definiscono il metodo analitico, che Lei contrappone al metodo assiomatico. In questo senso si tratta di una contrapposizione tra processo di soluzione dei problemi e dimostrazione di teoremi: quest'ultima sarebbe fallita, proprio in quanto condotta secondo il metodo assiomatico, anche in matematica. In che modo esattamente il metodo analitico, rinunciando alle chimere della conoscenza e riunificando in sé processo della scoperta e processo della giustificazione, riesce conoscitivamente più fecondo del metodo assiomatico?*

R. Il metodo analitico è un metodo basilare di risoluzione di problemi, praticato dai matematici greci, a cominciare da Ippocrate di Chio, prima ancora del metodo assiomatico. Ma esso è basilare non solo come metodo di risoluzione di problemi matematici bensì anche in un senso ancora più forte: è il principale metodo mediante il quale, non solo gli esseri umani, ma tutti gli organismi risolvono i problemi. Limitandosi agli esseri umani, prima che venisse inventata l'agricoltura, per esempio, i nostri più antichi antenati cacciatori, essendo spesso inferiori alle loro prede quanto a forza e velocità, non potevano catturarle semplicemente inseguendole quando le vedevano passare. Dovevano scoprire dove si trovassero, e cercare di catturarle quando si trovavano in situazioni di relativo svantaggio, per esempio quando erano chiuse nelle loro tane. Per scoprire dove si trovassero, i nostri più antichi antenati cacciatori si servivano delle tracce lasciate da esse, quali erba calpestata, rami rotti, ecc.. Partendo da tali indizi, essi si chiedevano: come è possibile spiegare questi fatti? Per rispondere a tale domanda essi formulavano ipotesi che avrebbero potuto darne una spiegazione, e controllavano le ipotesi andando a vedere se le prede si trovassero effettivamente nei luoghi congetturati. Questo è il metodo analitico, un metodo che procede all'indietro, partendo da un problema e risalendo a ipotesi che, se verificate, condurrebbero a una soluzione del problema. Le ipotesi si ottengono dal problema mediante inferenze non deduttive, perciò l'intuito o intuizione non svolge alcun ruolo nel metodo

analitico. Dalla sua origine naturale il metodo analitico è stato poi esteso ad altri campi. Così, nel mondo antico esso fu esteso alla matematica da Ippocrate di Chio, e alla medicina da Ippocrate di Cos, e, nell'era moderna, alla scienza fisica da Galilei e Newton. Ma non si deve mai dimenticare l'origine naturale del metodo analitico, quale procedura fondamentale mediante la quale gli organismi assicurano la propria sopravvivenza. Le teorie scientifiche che gli esseri umani usano per accrescere la loro capacità di sopravvivenza non sono intrinsecamente diverse, ad esempio, dagli attrezzi di legno che i corvi della Nuova Caledonia fabbricano per accrescere la loro capacità di sopravvivenza. Il metodo analitico è un elemento di continuità tra le attività più elementari degli esseri viventi e le teorie scientifiche, perché queste ultime si basano entrambe essenzialmente sullo stesso metodo. Invece il metodo assiomatico non è un metodo di soluzione di problemi bensì un metodo per insegnare ad altri in modo compatto le soluzioni di problemi già scoperte, e perciò non serve ad estendere la conoscenza, ma solo a trasmettere conoscenze già acquisite. Questo è appunto il ruolo assegnato ad esso Aristotele, il primo teorizzatore del metodo assiomatico, sebbene non come metodo autonomo ma come parte del cosiddetto metodo analitico-sintetico. Aristotele dà grande importanza all'insegnamento, perché afferma che "ciò che distingue chi sa da chi non sa è l'essere capaci di insegnare ad altri". Ora, "ogni insegnamento e ogni apprendimento intellettuale derivano da una conoscenza preesistente". Perciò Aristotele si chiede come si possa meglio organizzare e trasmettere tale conoscenza ai fini dell'insegnamento, e risponde individuando nel metodo assiomatico il modo migliore di farlo.

D. Seguendo il Suo discorso sembrerebbe di poter rappresentare la differenza tra metodo assiomatico e metodo analitico come la stessa differenza che intercorre tra la contemplazione di un oggetto già dato e l'azione per il conseguimento di un oggetto che ancora non c'è.

R. Sì, in prima approssimazione questo mi sembra un modo conciso ed efficace di esprimere la differenza tra i due metodi. A un livello più profondo, però, la differenza è più sostanziale perché investe la questione della certezza. La conoscenza basata sul metodo analitico è sempre incerta, perché le ipotesi mediante le quali si risolvono i problemi in base a tale metodo possono essere solo plausibili, cioè compatibili con i dati esistenti, non possono mai essere assolutamente certe. La conoscenza basata sul metodo assiomatico, invece, ha la pretesa di essere certa, perché presume di basarsi su ipotesi che si sa essere vere, in un qualche senso di 'vero'. È in nome della certezza che Aristotele critica il metodo analitico, con l'argomento che esso "non permette di conoscere nulla in modo assoluto ma solo in base a un'ipotesi", e un'ipotesi non è necessariamente vera, mentre "la conoscenza scientifica deve partire da premesse vere". Ma la pretesa del metodo assiomatico è infondata perché, per il secondo teorema di incompletezza di Gödel, è impossibile sapere se le ipotesi sono vere, per ogni possibile senso di 'vero'. Perciò non si può asserire che le proposizioni dimostrate mediante il metodo assiomatico sono certe. Dunque il metodo analitico e il metodo assiomatico non possono essere messi sullo stesso piano: il metodo assiomatico si propone uno scopo che non può essere raggiunto in linea di principio, il metodo analitico si propone uno scopo che può essere raggiunto. È vero che il metodo assiomatico, oltre alla finalità teorica di assicurare la certezza della conoscenza, ha anche una finalità pratica, si propone come metodo per insegnare ad altri in modo compatto le soluzioni di problemi già scoperte. È in tale veste che tale metodo si è affermato attraverso gli *Elementi* di Euclide, un'opera dichiaratamente didattica costruita in base a tale metodo. Tuttavia anche l'efficacia didattica del metodo assiomatico è stata contestata da molti, a cominciare da Cartesio il quale osserva che nel metodo assiomatico le dimostrazioni sembrano "trovate più spesso per caso che attraverso un metodo", e perciò tale metodo "non soddisfa pienamente le menti di coloro che sono desiderosi di apprendere". Anche Newton dichiara che il metodo assiomatico rende difficile "vedere l'analisi mediante la quale le proposizioni furono scoperte". È perciò possibile contestare l'efficacia del metodo assiomatico anche quale metodo di trasmissione di conoscenze già acquisite.

D. Sempre in riferimento al metodo, nel libro Lei discute la distinzione tra inferenze deduttive e inferenze non deduttive: mi pare si possa dire che il vantaggio decisivo delle seconde sta nel fatto che esse sono ampliative, mentre le inferenze deduttive sono non ampliative. In tal senso, inferenze non deduttive e inferenze deduttive svolgono un ruolo diverso nella

conoscenza: le prime servono a formulare ipotesi per la soluzione di problemi a partire dai dati, le seconde servono invece a dimostrare conclusioni plausibili da premesse plausibili. Ciò equivale a dire che, in se stesse, né le inferenze deduttive né quelle non deduttive sono in grado di produrre conoscenza: si arriva per questa via alla riunificazione di ragionamento dimostrativo e non dimostrativo all'interno di quella che Lei definisce, riprendendo il termine classico, la "dialettica" della conoscenza, che coincide con il metodo analitico. In che modo esattamente è possibile ricondurre ad unità, pur nella reciproca differenza, le due forme di ragionamento e in cosa si differenzia, questa forma di dialettica, da quella classica platonica?

R. Quello che nel libro chiamo 'metodo analitico' è uno sviluppo di ciò che Platone nel *Menone* e nel *Fedone* chiama metodo 'per ipotesi', e nella *Repubblica* chiama 'dialettica'. Alla formulazione originaria di Platone, la formulazione del metodo analitico che ho delineato in risposta a una Sua precedente domanda fa un'aggiunta essenziale: specifica i mezzi mediante i quali si scoprono le ipotesi. Platone non dà alcuna indicazione in merito, si limita ad affermare che la deduzione svolge un ruolo nel metodo analitico in quanto serve a determinare quali conseguenze abbiano le ipotesi, e perciò è utile per vedere se esse siano compatibili con i dati dell'esperienza. Ora, la deduzione è realmente utile a questo, ma da sola non permette di arrivare ad alcuna ipotesi, solo le inferenze non deduttive consentono di farlo. Soltanto esse, quindi, svolgono un ruolo nella scoperta, le inferenze deduttive svolgono un ruolo solo nella giustificazione. Perciò, anche se sia le inferenze non deduttive sia quelle deduttive svolgono un ruolo nella conoscenza, i loro ruoli sono differenti. Che le inferenze non deduttive svolgano un ruolo nella scoperta non vuol dire che esse da sole diano conoscenza. Per dare conoscenza occorre che le ipotesi che esse producono siano compatibili con i dati dell'esperienza, e questo è qualcosa che non dipende dall'inferenza bensì da fatti esterni a essa. Un'ulteriore importante differenza rispetto a Platone è che, mentre in base alla formulazione del metodo analitico che ho delineato qui la conoscenza fondata su tale metodo è sempre incerta, nel *Fedone* e nel *Fedro* Platone sostiene che essa è incerta solo fino a quando l'anima si trova nel corpo. Una volta che l'anima, dopo la morte, si sia liberata dal corpo, essa può arrivare ad avere una conoscenza infallibile, perché può conoscere, tramite l'intuizione, il principio di tutto, quello che Platone chiama il principio 'non ipotetico'. Dunque, mentre per la concezione interamente mondana del metodo analitico che ho delineato qui l'incertezza è un carattere costitutivo e perciò ineliminabile della conoscenza, per la concezione in ultima analisi ultramondana del metodo analitico di Platone l'incertezza è un limite contingente, dovuto alla corporeità, da cui dopo la morte l'anima può affrancarsi. Ma tutta la concezione di Platone dipende dall'ipotesi che esista un ultramondo popolato da Idee, e gli argomenti di Platone in appoggio a tale ipotesi non sono probanti. In mancanza di argomenti probanti si deve perciò riaffermare il carattere incerto della conoscenza, dal momento che essa non può appigliarsi ad alcun principio 'non ipotetico'. La conoscenza non può essere più certa delle ipotesi su cui si basa. E le ipotesi non possono essere certe, in primo luogo, perché si ottengono mediante inferenze non deduttive, che sono creative ma non sono valide, e, in secondo luogo, perché l'unico modo che abbiamo per controllarne la plausibilità è confrontandole con la conoscenza già esistente, che a sua volta è incerta.

D. *Il ragionamento da Lei appena svolto ha delle conseguenze piuttosto potenti sul concetto della certezza, che è stato tradizionalmente ricercato e posto dalla filosofia come un requisito fondamentale della conoscenza, spesso in associazione alla tematica del dubbio e dell'opposizione allo scetticismo in campo gnoseologico (ma non solo gnoseologico): la rinuncia alla certezza della conoscenza, cui conduce il discorso da Lei svolto sinora e più articolatamente nel libro, è però un prezzo che non solo la filosofia (o almeno un certo tipo di filosofia, quella cosiddetta fondazionalista) ma anche le stesse scienze sembrano talvolta poco disposte a pagare. Sembra infatti che si possa salvare un concetto per così dire "attenuato" o "mascherato" di certezza della conoscenza: se ogni ipotesi è in se stessa soltanto provvisoria e sempre superabile da nuove acquisizioni o ipotesi migliori, si può dire che essa è assunta, finché vale, come in qualche modo certa – nel senso che lo scienziato non la pensa come provvisoria mentre lavora con essa, benché in un secondo momento, quando la sottopone alla comunità scientifica, debba considerarla come provvisoria e accettare che sia sottoposta ad un certo vaglio critico.*

R. Naturalmente ogni scienziato, quando conduce una ricerca in base a un'ipotesi, nutre una certa fiducia in quest'ultima, altrimenti non si avventurerebbe a utilizzarla come base del proprio lavoro, né

spenderebbe anni della propria vita a indagarla. Ma non per questo egli la considera certa. Neppure lo scienziato più pieno di sé lo fa, perché è ben consapevole dei limiti di qualsiasi ipotesi, sulla base di innumerevoli esempi storici contrari. Inoltre, sebbene egli consideri gli argomenti a favore della sua ipotesi come prevalenti su quelli contro, è ben consapevole che la sua è soltanto un'ipotesi di lavoro, che argomenti contro esistono sempre, e che in ogni momento possono emergere nuovi fatti, o nuovi modi di vedere i fatti noti, che possono portare a un ribaltamento nel rapporto tra gli argomenti a favore e quelli contro. Già Hume osservava che nessun matematico ha “intera fiducia in qualsiasi verità immediatamente al momento della sua scoperta”, e sebbene la sua fiducia aumenti “ogni volta che egli ripercorre le sue dimostrazioni”, e “ancor più quando riceve l'approvazione dei suoi amici”, e raggiunge “la massima perfezione quando riceve l'assenso universale e gli applausi del mondo colto”, nondimeno “questo graduale aumento di consenso è solo l'aggiunta di nuove probabilità”, perciò tutta la conoscenza matematica “si risolve in probabilità, e diventa alla fine della stessa natura di quelle prove che adoperiamo nella vita comune”. Queste affermazioni di Hume sono perfettamente condivisibili se si apportano ad esse due cambiamenti. In primo luogo, l'approvazione degli amici e l'assenso universale e gli applausi del mondo colto – la versione di Hume degli *endoxa* di Aristotele – deve intendersi basata in ultima analisi su una valutazione delle ragioni a favore e delle ragioni contro le ipotesi da cui partono le dimostrazioni. In secondo luogo, ‘probabilità’ va sostituito con ‘plausibilità’. La fiducia nelle ipotesi scientifiche ha a che fare con la plausibilità, non con la probabilità. È fondamentale al riguardo la domanda di Mill: come mai, “quando un chimico annuncia l'esistenza e le proprietà di una sostanza appena scoperta”, noi “ci sentiamo sicuri che le conclusioni a cui è arrivato varranno universalmente, anche se l'induzione è fondata su un solo caso”, mentre “tutti i casi che sono stati osservati dall'inizio del mondo in appoggio alla proposizione generale che tutti i corvi sono neri, non sarebbero ritenuti una presunzione sufficiente della verità di tale proposizione”? La conclusione che tutti i corvi sono neri ha una probabilità molto maggiore delle conclusioni del chimico perché si basano sull'osservazione di numerosi casi, mentre le conclusioni del chimico si basano su un solo caso: l'unico campione della sostanza da lui scoperta. Eppure si ha più fiducia nelle conclusioni del chimico che non in quella che tutti i corvi sono neri. Questo conferma che la fiducia nelle ipotesi scientifiche non ha a che fare con la probabilità bensì con la plausibilità.

D. Quanto sta dicendo concorda peraltro, volendo citare un esempio particolarmente calzante, con il modo in cui sempre più la scienza fisica procede attualmente: mi viene in mente in particolare l'assai dibattuta e, a quanto pare, promettente teoria delle stringhe, la cui matematica e capacità predittiva a livello di calcoli funzionano benissimo, nonostante la mancanza di una definitiva conferma di tipo sperimentale e addirittura, forse, l'impossibilità di riuscire mai ad ottenere una tale conferma, almeno sulla base delle nostre capacità tecniche attuali (e forse anche future, benché siano in atto diverse sperimentazioni che potrebbero gettar luce sulla questione). Ed è curioso che qualcosa di analogo sia successo, in precedenza, anche per la meccanica quantistica, le cui formule, precisissime nel campo dei fenomeni subatomici, sono ancora in contraddizione con quelle della Relatività einsteiniana.

R. In un mio libro precedente, *Filosofia e matematica*, ho considerato l'esempio della ‘rinormalizzazione’. Non vi è alcun modo matematicamente corretto di descrivere la teoria dell'elettrodinamica quantistica. Nondimeno la procedura matematicamente scorretta della rinormalizzazione, usata per predire il momento magnetico dell'elettrone, ha permesso di ottenere la precisione più stupefacente nella storia della fisica. Una precisione tale che, se si riuscisse a calcolare la distanza tra Parigi e Nuova Delhi con la stessa precisione, l'errore nella misurazione sarebbe pari allo spessore di un capello umano. Essenzialmente diverso mi sembra il caso della teoria delle stringhe, un tentativo di combinare in un'unica teoria le quattro ipotetiche forze dell'universo: la gravità, l'elettromagnetismo, la forza che tiene insieme gli atomi e la forza che permette agli atomi di decadere. Per far questo, la teoria delle stringhe assume che l'universo sia a dieci dimensioni, sei in più rispetto alle familiari quattro: altezza, larghezza, profondità e tempo. Ma la teoria delle stringhe ha solo un piccolissimo o addirittura nessun potere predittivo, perciò, come è stato detto, invece di essere una ‘Teoria del Tutto’, è piuttosto una ‘Teoria del Niente’. Recenti sviluppi pongono l'alternativa: o l'attuale teoria delle stringhe a dieci dimensioni è sbagliata, e va sottoposta a modifiche che la rendano intrinsecamente a quattro

dimensioni, e quindi predittiva; oppure l'attuale teoria delle stringhe è troppo generale, nello stesso senso in cui la teoria quantistica dei campi relativistica è troppo generale e non predittiva fino a quando non si aggiunge la condizione della rinormalizzabilità. In questo secondo caso l'attuale teoria delle stringhe conterrebbe la teoria corretta tra molte altre sbagliate, ma allora nascerebbe il problema di scoprire un nuovo principio capace di distinguere la teoria corretta da quelle sbagliate.

D. D'altronde si potrebbe fare anche un discorso di ordini diversi: per esempio, la Relatività di Einstein era inizialmente in contraddizione con la teoria di Newton, e la meccanica quantistica a sua volta contraddice formalmente la matematica di Einstein, eppure la fisica di Newton e Einstein funziona benissimo nello spiegare i fenomeni macroscopici, quelli celesti in particolare, e la meccanica quantistica, nel suo ordine, che è quello del mondo dell'infinitamente piccolo, funziona altrettanto bene...

R. Quando una teoria scientifica viene formulata, il suo ambito di validità non è ben determinato, la teoria viene formulata sulla base di un numero relativamente limitato di fenomeni fisici noti, riesce a spiegare quei fenomeni e quindi vale nel loro ambito ristretto. L'ambito di validità di una teoria è costituito appunto dai fenomeni con i quali la teoria concorda. Ad un dato momento si sa che la teoria concorda con certi fenomeni. Se, in seguito, sperimentando al di fuori dell'ambito di validità della teoria noto in un quel momento, si trovano altri fenomeni con cui la teoria concorda, l'ambito di validità della teoria viene ampliato in modo da includerli. Questo chiarisce il senso dell'affermazione che l'ambito di validità di una teoria non è ben determinato. Essa significa che tale ambito non è determinato una volta per tutte ma può variare col tempo. Uno dei compiti della ricerca scientifica è proprio quello di determinare l'ambito di validità di una teoria. Sperimentando al di fuori dell'ambito di validità di una teoria si possono trovare fenomeni con cui la teoria non concorda. Questo significa che l'ambito di validità della teoria non può essere esteso a quei fenomeni. Per poter spiegare anche quei fenomeni occorre apportare modifiche alla teoria o addirittura abbandonarla sostituendola con un'altra. Così Newton pensava che le sue leggi del movimento valessero per qualsiasi fenomeno meccanico, ma gli sviluppi successivi hanno mostrato che esse valgono con buona approssimazione soltanto per gli oggetti macroscopici della nostra esperienza quotidiana. Esse sono inappropriate per l'uso sotto certe condizioni, cioè fondamentalmente per oggetti di grandezza molto piccola, a velocità molto grandi, o in campi gravitazionali molto grandi. Perciò l'ambito di validità delle leggi del movimento di Newton è limitato agli oggetti macroscopici della nostra esperienza quotidiana. È del tutto ingiustificato assumere che l'ambito di validità di una teoria scientifica sia l'universo. Assumerlo vuol dire fare l'ipotesi metafisica che le teorie scientifiche scoperte sulla e dalla Terra siano valide dappertutto nell'universo, e di questo non vi è alcuna prova.

D. Vorrei a questo punto focalizzare l'attenzione su una importante tematica, che abbiamo precedentemente sfiorato e che attraversa gran parte del libro: si tratta del concetto di evoluzione, attualmente assai discusso nell'ambito del dibattito tra le varie teorie della conoscenza. La tendenza pare essere attualmente volta ad un ridimensionamento del ruolo dell'evoluzione nello sviluppo delle capacità conoscitive, non solo da parte dei suoi oppositori ma anche di coloro che ne sostengono la fondatezza, ma intendono aggiornarla alle nuove acquisizioni scientifiche o conciliarla con le proprie convinzioni personali in materia, per esempio, di fede. Mi sembra che Lei ne rivendichi il ruolo con una certa forza, anche in virtù della convinzione, espressa nell'ultimo capitolo, che la religione si rivolga, anche legittimamente, ad una sfera totalmente altra rispetto alla ragione, quella delle emozioni: nel contempo Lei rivaluta moltissimo il ruolo delle emozioni nel processo conoscitivo, per cui mi chiedo quale ruolo esattamente svolga una prospettiva di fede dal punto di vista della conoscenza.

R. Ciò che Galilei è stato per l'astronomia, Darwin è stato per la biologia. E come l'affermazione di Galilei che la Terra si muove è in conflitto con l'affermazione dei testi sacri che “la Terra rimane sempre al suo posto” e “il Sole sorge e tramonta tornando al luogo da cui si è levato”, così l'affermazione di Darwin che la specie umana è un prodotto dell'evoluzione biologica è in contrasto con l'affermazione dei testi sacri che Dio creò il mondo in sette giorni e nel settimo giorno “creò l'uomo a propria immagine”, e poi “si riposò”. Perciò è comprensibile che chi crede nei testi sacri abbia

difficoltà ad accettare Darwin. E difatti nel 1860 l'episcopato cattolico tedesco, riunito in concilio a Oxford, sentenziò: "Noi dichiariamo del tutto contraria alla Sacra Scrittura e alla fede l'opinione di coloro che non esitano a sostenere che, per quanto riguarda il corpo l'uomo è il risultato dell'evoluzione spontanea e continua". Ma le Chiese sono istituzioni umane, come tutte le istituzioni umane mirano in primo luogo alla propria perpetuazione e, per raggiungere tale scopo, cercano di adattare le proprie strategie alle condizioni del momento. Per questo motivo, ad esempio, le gerarchie della Chiesa cattolica e quelle della Chiesa anglicana alla lunga si sono rese conto che sarebbe stato impolitico insistere troppo in un atteggiamento contro la scienza, e perciò hanno tentato un compromesso. Così nel 1996 Giovanni Paolo II ha riconosciuto che "nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi", pur aggiungendo che "le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo". Cioè con la religione cattolica. Più decisamente, nel 2008 il reverendo Malcolm Brown, responsabile degli Affari Pubblici della Church of England, ha scritto: "Charles Darwin, la Chiesa Anglicana ti deve delle scuse", le persone e "le istituzioni commettono errori e i cristiani e le Chiese non fanno eccezione" perché "si sentono sotto attacco quando emergono nuove idee che cambiano il modo di vedere il mondo". Questo è un importante riconoscimento dei limiti del comportamento delle Chiese da parte di una fonte così autorevole. Ma, dato il carattere strumentale del compromesso tentato dalle gerarchie delle Chiese, i loro difficili equilibri alla fine si spezzano. Così, dopo le dichiarazioni di Giovanni Paolo II, nel 2005 il cardinale Schönborn, arcivescovo di Vienna, in un articolo sul New York Times ha scritto che "l'evoluzione neo-darwiniana non è compatibile con la dottrina cattolica". Beninteso, "l'evoluzione nel senso di una comune discendenza può essere vera. Ma l'evoluzione nel senso neodarwiniano, intesa cioè come un processo di variazione casuale e selezione materiale, non lo è". Un "sistema di pensiero che neghi la palmare evidenza di un disegno biologico è ideologico, non scienza". L'anno seguente Benedetto XVI ha pubblicamente ringraziato il cardinale Schönborn "per aver non solo illuminato la nostra mente, ma anche toccato il cuore", e ha manifestato "l'impressione che sia stata la Provvidenza ad averlo indotto a scrivere l'articolo sul New York Times". Lo stesso Benedetto XVI ha affermato che "l'evoluzione non è in gran parte dimostrabile sperimentalmente, perché non possiamo introdurre in laboratorio 10.000 generazioni", trascurando che un esperimento iniziato nel 1988 ha analizzato 40.000 generazioni di *Escherichia coli*. Secondo Benedetto XVI, "la scienza suppone la struttura affidabile, intelligente della materia, il 'disegno' della creazione". Ma l'idea che il mondo sia il prodotto di un tale disegno fa nascere molti problemi. Per esempio, la selezione naturale è crudele, i predatori sembrano ben 'disegnati' per catturare le prede, e le prede sembrano ben 'disegnate' per sfuggire ai predatori. Questo significa che Dio le ha disegnate così per gettarle ad armi pari nell'arena della cruenta lotta per l'esistenza? E, se non è così, da che parte sta Dio con il suo disegno, da quella dei predatori o delle prede? A fronte delle posizioni delle Chiese va ricordato che vi è una fondamentale differenza tra le affermazioni dei testi sacri e quelle della teoria di Darwin o neo-darwiniana. Le affermazioni dei testi sacri non sono il risultato di un ragionamento, sono affermazioni assiomatiche non basate su alcuna prova. Chi crede in esse lo fa perché le ha lette nei testi sacri o le ha apprese da qualcuno che le ha lette lì, non in base a prove. E, se vi sono prove contrarie, dà per scontato che siano queste ultime a dover essere scartate, non le affermazioni dei testi sacri. Come ha scritto Benedetto XVI nel 2008, sulla "decisione religiosa di fondo" un "vero dialogo non è possibile senza mettere fra parentesi la propria fede". Al contrario, le affermazioni della teoria di Darwin sono il risultato di un ragionamento basato su prove. Chi crede in esse, lo fa non perché le abbia lette in qualche testo sacro ma perché ritiene che le prove a loro favore superino di gran lunga quelle contro. Inoltre, egli riconosce che, se si trovassero prove contrarie adeguate, quelle affermazioni andrebbero corrette e, in caso di prove schiaccianti, abbandonate. Dunque, mentre chi crede in ciò che è scritto nei testi sacri è disposto ad accettarlo senza alcuna prova – al di là di ogni ragionevolezza o addirittura, come dice Tertulliano, perché "certum est, quia impossibile" – chi crede nella teoria di Darwin o neo-darwiniana la accetta solo in quanto, e fino a quando, le prove a suo favore sono preponderanti su quelle contro. Perciò alla Sua domanda "quale ruolo esattamente svolga una prospettiva di fede dal punto di vista della conoscenza", mi sembra si debba rispondere: nessuno. Come ha scritto Bernard Shaw: "Dove finisce la conoscenza, comincia la

religione". Una prospettiva di fede non può svolgere alcun ruolo dal punto di vista della conoscenza perché prescinde da ogni garanzia, anche la più piccola, che si richiede a qualcosa per essere considerato conoscenza. Le proposizioni della fede non sono conoscenza, hanno soltanto una funzione consolatoria, servono per rassicurare gli esseri umani di fronte alle disgrazie, alla paura della morte, al terrore dell'ignoto. E anche la loro funzione consolatoria è opinabile. Come ha scritto di nuovo Bernard Shaw: "Il fatto che un credente sia più felice di uno scettico non è più pertinente del fatto che un ubriaco sia più felice di un sobrio. La felicità da credulità è una qualità a buon mercato e pericolosa". È vero che le emozioni svolgono una parte importante nelle scienze, ma queste si rivolgono in primo luogo alla ragione. Le religioni, invece, si rivolgono alle emozioni, la ragione non vi svolge alcun ruolo.

D. Chiuderei a questo punto con una domanda sulla parte conclusiva, la Coda, del Suo libro: qui Lei prosegue e conclude il discorso avviato nelle pagine precedenti sul valore dell'esistenza umana, affermando che la conoscenza svolge in merito un ruolo determinante, a livello primariamente biologico ma poi anche culturale, tanto da venire a costituire una precondizione della felicità. Si tratta di una categoria importante, poiché dall'Illuminismo in poi proprio la felicità è stata additata come una delle aspirazioni fondamentali dell'uomo: può dirci in cosa consiste questo concetto di felicità da Lei proposto e in che senso la conoscenza, intesa nella maniera che è stata descritta, potrebbe aiutarci a perseguirla?

R. Nella *Coda* mi sono posto il problema del perché vari filosofi, da Aristotele a Russell, abbiano individuato lo scopo e il significato ultimo della vita umana nella felicità e abbiano fatto consistere la felicità nella conoscenza. A mio parere lo hanno fatto perché cercavano uno scopo e significato ultimo della vita umana di tipo mondano piuttosto che ultramondano, e perciò è ragionevole che lo abbiano individuato nell'essere felici. Meno ragionevole è la loro identificazione della felicità con la conoscenza. La motivazione da loro addotta per tale identificazione è che, attraverso la conoscenza, gli esseri umani raggiungerebbero la liberazione. Ma questo non sembra sostenibile, perché la conoscenza non è necessariamente una liberazione, anzi può rendere gli esseri umani ancora più consapevoli delle costrizioni a cui sono soggetti. In realtà ciò che rende più felici varia da persona a persona, e varia a seconda delle diverse età e condizioni della vita. Nondimeno vi sono alcune condizioni minimali per la felicità, e nel libro ho cercato di descriverle. D'altra parte, però, che la felicità non consista nella conoscenza non significa che la conoscenza non svolga alcun ruolo in essa. In realtà la conoscenza è una precondizione della felicità, innanzitutto, perché senza di essa la vita, la stessa vita biologica, non avrebbe potuto esistere e non potrebbe continuare a esistere. In secondo luogo, perché senza la conoscenza non si può sapere che cosa si è, e noi siamo in gran parte ciò che sappiamo. Infine, perché la conoscenza permette di superare quei pregiudizi e quella superstizione che stanno all'origine di tante paure e sofferenze umane, e che possono anche avere un impatto biologico negativo perché possono impedire agli esseri umani di interagire con l'ambiente in modo ottimale.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.