I. Schizzo storico di Filosofia della conoscenza (A. Acerbi)

Osservazioni preliminari

Il profilo che andiamo a delineare ha carattere, per così dire, tipologico. Non s'intende fornire un quadro completo ma richiamare solo alcune tra le principali dottrine gnoseologiche, per il resto ben note, allo scopo di evidenziarne alcuni aspetti esemplari. A tale proposito, presentiamo dapprima alcune impostazioni generali quali altrettanti modelli teorici che si possono variamente riscontrare nella storia della filosofia.

La necessità di una ricostruzione storica è comune ad ogni disciplina filosofica. La storia della filosofia ha infatti ad oggetto quella disposizione del pensiero che, pur nella particolarità delle sue espressioni, ha di mira ciò che vi è di più universale nella nostra esperienza. Non c'è, dunque, alcuna concezione filosofica storicamente presentatasi che possa dirsi semplicemente superata, come spesso avviene nel caso delle scienze della natura.

Un motivo circa tale differente rapporto della filosofia e della scienza nei confronti della storia potrebbe essere il seguente: mentre la scienza procede alla scoperta di realtà dapprima ignote attraverso strumenti sempre più sofisticati, i filosofi, potremmo dire, hanno avuto davanti sempre le stesse cose. Per quanto riguarda la teoria della conoscenza possiamo ancora dire, i filosofi ebbero sempre davanti "l'intero dell'esperienza". Le diverse impostazioni filosofiche si differenziano precisamente per gli aspetti che di questa hanno via via considerato o che hanno specialmente enfatizzato.

La potenza ovvero l'unilateralità di una filosofia si misura allora dalla sua capacità di render conto di quell'intero. Particolarmente, se una teoria filosofica non tralascia o nasconde nulla di quanto è dato nell'esperienza (ad esempio, se non occulta la naturale apertura dell'intelligenza umana alla realtà soprasensibile). Se, inoltre, è capace di ridare un'immagine sì completa ma anche coerente di quanto è dato (ad esempio, se sa ricomporre la dimensione sensibile e la dimensione non sensibile dell'esperienza).

Nella teoria della conoscenza si riscontra più che mai il vincolo dell'indagine con una determinata impostazione metafisica. Infatti, il concetto di verità, che è il suo tema di fondo, risponde direttamente alla concezione dell'essere. Il pensiero è vero se "tocca" ed esprime in qualche modo l'essere. Più profondamente, tale vincolo non si dà soltanto perché la conoscenza mira a riprodurre fedelmente la realtà, come essa è in sé, ma perché la pretesa da cui muove la nostra ragione nel conoscere poggia sul fermo presupposto che la realtà stessa sia dotata di una sua verità, di una sua "logica". L'ipotesi del caos o del divenire assoluto ne è la controprova. Se tutto fosse in divenire

senza che mai emerga un qualcosa di determinato o un ordine chiaramente discernibile, la conoscenza non potrebbe avere luogo, poiché non ci sarebbe nulla da potere indicare né ci sarebbe alcun elemento o relazione che, come si suol dire, possa “dirci” qualcosa.

Un ulteriore piano sul quale si riscontra l’intima compenetrazione della nostra disciplina con la metafisica è il vocabolario che si utilizza per descrivere la struttura e la genesi della conoscenza. Ad esempio, nel definirla nei suoi elementi si usano spesso i termini: “facoltà”, “operazione”, “processo” ed altri. L’origine o la definizione rigorosa di questi termini appartiene alla metafisica.

2.2. Empirismo, relativismo, razionalismo-idealismo, realismo

Delineiamo adesso alcune posizioni generali che, pur se diversamente articolate, si possono riscontrare con sorprendente costanza nella storia della filosofia. Esse si possono leggere quali altrettanti modelli di quella lettura dell’intero dell’esperienza che abbiamo detto essere all’origine delle diverse teorie filosofiche sulla conoscenza. Cerchiamo altresì di rilevarvi la corrispondenza che abbiamo appena indicato tra la gnoseologia e la metafisica.

a. Empirismo. Tale posizione si caratterizza per l’integrale riconduzione della conoscenza alla sua base sensibile. Si badi, l’empirismo non è sufficientemente caratterizzato dall’affermazione secondo la quale l’esperienza è la condizione necessaria della conoscenza umana, la sua base o il suo principio, ma dalla precisa qualificazione di questa — *l’esperienza umana corrisponde ai dati dei sensi* — e dalla sua connotazione esclusiva — *solo quanto è dato ai sensi è veramente reale* —. Il mondo immediatamente presente ai nostri sensi è, perciò, inteso come l’unico ambito di quanto possiamo legittimamente sapere. Un ulteriore tratto dell’empirismo, piuttosto marcato nella sua versione moderna (ad esempio, in Hume), è il compito che assegna alla gnoseologia: la ricostruzione della genesi (fisica o psicologica) del sapere. L’empirismo in generale sottolinea il ruolo della causalità nella conoscenza, sia nella sua prima genesi (la realtà del mondo esterno ci colpisce), sia nel suo sviluppo (il meccanismo di composizione dei dati sensibili in complessi strutturati).

b. Relativismo. Il filosofo relativista insiste generalmente sulla condizionalità del sapere umano, ciò che è detta altrimenti la sua “finitezza”. La conoscenza è determinata dalla relazione ogni volta diversa tra l’individuo e il mondo. Entrambi questi termini sono continuamente mutanti. Il relativismo insiste perciò sulla indefinita varietà dei punti di vista e degli stessi aspetti della realtà. Si badi al sostrato ontologico di tale posizione, già messo in luce da Platone e dallo scetticismo posteriore (Enesidemo, Sesto

Empirico). La relatività non è anzitutto una qualità interna del sapere, ossia la diversità dei punti di vista sui medesimi oggetti, ma un carattere intrinseco della realtà, che condiziona poi il rapporto tra il soggetto e la realtà. Se ogni cosa è relativa ad ogni altra, e se la realtà è infinitamente complessa, non posso sapere alcunché a meno di non avere un dominio esaustivo di tutto, ossia un dominio pressoché divino su ogni possibile elemento e relazione esistente nel mondo. Inoltre, se la realtà è conoscibile sempre e solo nella sua relazione con un soggetto ogni volta diverso e sempre diversamente atteggiato, non si può mai giungere ad una cognizione della realtà in se stessa, né tale richiesta appare in sé giustificata.

c. Razionalismo e idealismo. Tale posizione si caratterizza per la rivendicazione della capacità della ragione di attingere una verità certa ed universale, nei confronti del relativismo e dell'empirismo. Si caratterizza, inoltre, per la rivendicazione della autonomia della ragione nei confronti dell'importo causale dell'esperienza, fino ad estinguerlo del tutto, come in Leibniz (l'anima contiene implicitamente tutto l'essere). Per il razionalista, la ragione è originariamente portatrice della struttura intelligibile del mondo, oppure essa è capace di reperirla riflessivamente senza fare affidamento ai sensi. Tale posizione è spesso argomentata dalla sproporzione tra le verità ogni volta particolari a cui hanno accesso i sensi e le verità universali e necessarie a cui ha accesso la ragione, specialmente nelle scienze formali (ad esempio, le verità della geometria). Il razionalismo tende inoltre ad insistere sulla sostanzialità della ragione. La ragione non è solo una facoltà umana, ma è il fondo della realtà a cui la ragione umana appartiene. In forza di tale appartenenza, la ragione umana può quindi discernere la logica che governa il mondo, in maniera più o meno esaustiva, nondimeno sempre in maniera autonoma. La rigorizzazione metafisica del razionalismo in tal senso avviene nell'*idealismo*.

d. Realismo. Il realismo classico (Aristotele), che è la posizione che qui sosteniamo, si colloca nel punto di equilibrio tra le posizioni precedenti. Esso concede i diritti sì all'esperienza sensibile, (l'origine della conoscenza dai sensi e la reale sussistenza degli enti sensibili), come pure alla trascendenza operativa della ragione (la relativa autonomia della ragione nel leggere quanto v'è di universale nell'esperienza sensibile e di risalire dal mondo sensibile alla realtà soprasensibile). D'altra parte, il realismo riconosce la condizionalità del sapere, rifuggendo dagli estremi del razionalismo e del relativismo. La sua superiore capacità esplicativa corrisponde al suo equilibrio, ossia alla sua capacità di render conto di tutti quegli elementi dell'esperienza umana che le diverse posizioni filosofiche hanno contribuito a mettere in luce. Esso corrisponde poi ad una antropologia capace di assimilare con equilibrio la "paradossalità" della natura

umana, collocata, come dicevano gli antichi, nel punto d'intersezione tra il tempo e l'eternità, dunque tra il particolare e l'universale, tra il contingente e il necessario.

2.3. Filosofia antica

Tra le testimonianze filosofiche più antiche troviamo le figure di *Empedocle* e di *Democrito* (V sec. a.C.). Essi hanno tentato una definizione della nozione di "verità" attraverso il principio dell'assimilazione fisica (*omoioites*) tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta: *il simile si conosce con il simile*. Secondo Empedocle, la conoscenza vera corrisponde ad una relazione causale ben determinata tra il mondo e il soggetto conoscente. Quando gli stessi elementi fisici di cui è fatto il mondo e il soggetto conoscente vengono a compenetrarsi, allora avviene la conoscenza ("la terra con la terra, l'acqua con l'acqua, l'aria con l'aria").

Questa posizione tenta dunque una teoria della conoscenza attenta alla sua genesi. Nondimeno, introduce già il problema che affligge ogni posizione materialista di render conto della dimensione operativa o "immanente" della conoscenza, ovvero della posizione del soggetto conoscente. Infatti, il risultato della relazione causale tra il mondo e il soggetto è, per ipotesi, ciò che precede o ciò che è conosciuto da un certo soggetto, ma non è, già, di per sé conoscenza. D'altra parte, tale impostazione sembra esporsi alle difficoltà del relativismo, rilevate poi da Platone. Se la conoscenza è una funzione ogni volta determinata dalla varia relazione causale tra i suoi termini, il soggetto e il mondo, non si può pretendere ad una concezione della realtà in se stessa.

Una definizione più matura di verità si trova in *Parmenide* (VI-V sec. a.C.). Il filosofo di Elea va oltre la somiglianza per affermare decisamente l'identità: "lo stesso è l'essere e il pensiero". Solo l'identità tra il soggetto e l'oggetto, non già la semplice somiglianza, soddisfa la pretesa nativa dell'intelligenza di afferrare l'essere delle cose. Di fatto, la sua concezione dell'essere corrisponde ad una conoscenza ideale, universale e necessaria: l'essere coincide, perciò, con l'universale e l'eterno. Parmenide, per così dire, scorge l'interna esigenza dell'essere, ciò che si richiede perché una realtà possa dirsi veramente essente: la semplicità, l'eternità, insomma, gli attributi del divino, che solo l'intelletto è in grado di percepire. In tal modo, egli giunge a formulare per la prima volta ciò che Aristotele chiamerà il primo principio (o assioma) della conoscenza: l'essere è e non può non essere. Egli sostiene, cioè, la coerenza o incontraddittorietà come prima regola del pensiero. Non già perché questa si applichi come una regola del giudizio su ogni singola cosa, garantendone l'identità, ma perché l'essere solo ed eterno che l'intelletto "vede", esclude in maniera assoluta qualunque forma di non essere. Tale

radicalismo metafisico introduce una dicotomia che rimarrà nel prosieguo della riflessione greca: l'antitesi tra il mondo dell'essere eterno, intelligibile e il mondo temporale, sensibile. Il dominio dell'intelletto e il dominio dell'esperienza sono quindi indipendenti e in reciproca opposizione.

Platone (427-348 a.C.) nell'affrontare il relativismo sostenuto dalla sofistica si riallaccia direttamente alla prima filosofia greca cercando di risolverne la maggiore aporia: la dicotomia tra la metafisica parmenidea ed eraclitea e le corrispettive conseguenze sul piano gnoseologico. In estrema sintesi si potrebbe dire ch'egli risolve l'alternativa non riconoscendola più come tale, ma ripartendo gli aspetti per cui entrambe sono vere. La metafisica di Parmenide descrive le proprietà del mondo intelligibile, la metafisica di Eraclito descrive le proprietà del mondo sensibile. Nondimeno, egli rompe l'unità parmenidea estendendo le caratteristiche dell'essere eterno alle singole idee, come la giustizia, la bellezza, etc., quali altrettanti modelli o "paradigmi" presenti al fondamento di tutte le cose. Il mondo sensibile è il mondo dell'opinione (*doxa*). Esso è conoscibile solo in quanto l'intelletto vi scorge un certo riflesso delle idee.

Nel *Teeteto* si trova di una sorta di esibizione di tale distacco dell'intelletto dai sensi. Ciascun senso attesta un certo aspetto della realtà, i suoni, i colori etc. Ma noi possiamo confrontare questi aspetti tra loro; possiamo notare che un suono, come che sia concretamente, è pur sempre qualcosa di in sé definito e che si distingue, perciò, da un altro. Un suono, un colore sono ciascuno in sé qualcosa di esistente, di definito e distinto. Ora, tale caratteristiche necessarie dei suoni, dei colori non sono accessibili a sensi ma noi le "vediamo" quando vediamo un colore, quando udiamo un suono etc. Ecco le idee dell'essere, dell'identità, della diversità. L'intelletto indipendentemente dai sensi coglie questi aspetti universali, in relazione agli stessi dati particolari offerti dai sensi. La realtà delle idee e l'indipendenza dell'intelletto dai sensi è dunque dimostrata da una semplice analisi riflessiva sulla conoscenza ordinaria. Più oltre, Platone tenta una spiegazione di questo fatto. Nel *Menone*, il filosofo sostiene che l'intelletto può percepire le idee in relazione al sensibile perché ebbe modo dapprima di vederle nella loro purezza. Il riconoscere le idee comporta un ricordarsi di quella prima conoscenza. La conoscenza è in tal senso ricordo, "anamnesi". Nel *Simposio*, Platone entra invece nel dinamismo finalistico o esistenziale del conoscere. L'anima vuole tornare ad unirsi a quelle idee che ora soltanto ricorda. L'idea suprema è per Platone il bene, la norma suprema che regge l'intera realtà intelligibile. La conoscenza diventa perciò un movimento di assimilazione al bene ideale: l'amore del divino (*eros*).

Aristotele (384-322 a.C.) parte dalla problematica discussa dallo stesso Platone nei suoi dialoghi. In particolare da questa: come collegare il mondo sensibile e il mondo intelligibile, dato che si presentano con dei caratteri del tutto opposti? Ora, se l'intelletto scorge le idee in relazione alle cose sensibili, ossia se le idee (essere, identità etc.) debbono dirci qualcosa riguardo ad esse, allora l'intelletto non deve soltanto ricordarsene. Bisogna invece che l'intelletto compri l'esistenza e la funzione di tali idee nello stesso sensibile. Le idee devono infatti esprimere meglio di quanto non ci dicano i sensi ciò che le cose percepite sono. Altrimenti il ricordarsene non contribuirebbe in alcun modo alla conoscenza delle cose: avremmo la conoscenza delle idee come dei predicati, ma che non potremmo riferire al loro soggetto, se non in maniera derivata o metaforica. È necessario perciò che le idee ineriscano realmente al dominio della natura, che vi svolgano un'autentica funzione causale. Di fatto questa reimpostazione si appoggia su di un'intuizione di fondo con cui Aristotele supera il fondo eracliteo del pensiero platonico. La realtà della natura ha una sua propria consistenza, pur relativa, ma nondimeno sufficiente per soddisfare l'intelletto e perché ci possa essere quindi scienza. Nel sensibile è realmente presente qualcosa che ha in certo modo le caratteristiche del divino, la forma; non già come lontano riflesso, presente solo all'intelletto, ma come un vero principio che costituisce le cose così come sono e da cui procede tutta la loro attività. L'intelletto deve dunque poter scorgere l'inerenza della forma nel sensibile, discernendone poi l'identità universale, permanente, nella sua realizzazione molteplice e contingente.

In tale passaggio dal sensibile all'intelligibile, che esige un originario punto di contatto tra l'intelletto e i sensi, tra la forma e la materia, consiste il processo astrattivo o induttivo (*epagoghè*). L'astrazione è la condizione primaria della conoscenza intellettiva poiché è il processo in virtù del quale la forma è separata dalla sua inerenza materiale e dalla sua funzione causale (la forma come principio di determinazione di una materia e come principio di attività), ed è considerata invece soltanto nella pura determinazione intelligibile del suo modo di essere.

Il filosofo approfondisce poi le caratteristiche fondamentali della conoscenza già rilevate nella prima filosofia greca: l'assimilazione e l'intenzionalità. I sensi e l'intelletto sono fonti di conoscenza in quanto essi giungono ad identificarsi operativamente con le rispettive realtà. La conoscenza vera, come per Parmenide, comporta l'identità. Pure Aristotele precisa, un'identità secondo la specie (la forma che conosco è la stessa forma della sedia su cui sono seduto) ma con una diversità nell'essere (la forma della sedia in quanto conosciuta, espressa nel relativo termine e

concetto, è nell'intelletto e non nel legno). In tal modo, lo Stagirita arriva a distinguere con chiarezza l'essere del pensiero dall'essere reale. "L'anima", egli dice, "è in certo modo tutte le cose", è "il luogo di tutte le forme". Non già perché le contenga realmente per natura, ma perché tutte le può conoscere. Anzi aggiunge, l'intelletto *può* conoscere tutte le cose proprio perché non è nessuna di esse. È pura potenza di conoscere. Se fosse qualcuna di esse, la particolarità di questa gli impedirebbe di venire in rapporto con tutto.

Riprendendo il problema di Parmenide, nel quarto libro della *Metafisica* Aristotele sviluppa il principio di non-contraddizione sul piano logico, in accordo alla sua metafisica. La conoscenza è dell'essere; questo è in sé non contraddittorio, ma non è perciò un soggetto assoluto: l'essere appartiene a cose diverse e in ciascuna di queste si realizza diversamente (essere come sostanza, come accidente; l'essere sensibile, soprasensibile; l'essere mobile e immobile etc.). L'incontraddittorietà è per il filosofo l'assioma che governa il pensiero nella conoscenza di ogni cosa. D'altra parte, esso si fonda sulla stessa natura dell'essere. Perciò la sua trattazione pertiene alla metafisica. Ma come si dimostra questo principio? Propriamente non si dimostra nessun principio autentico; solo si può far vedere per confutazione (*elenchos*) che l'ipotesi della sua negazione deve presupporlo solo per potersi sostenere. Più profondamente, Aristotele mostra come la negazione del principio, la quale comporta un estremo relativismo, consegue ad una negazione assoluta dell'essere: la metafisica di Eraclito. Se tutto è in divenire non c'è nulla di cui si possa dire che è piuttosto che non è. L'analisi del divenire di Aristotele avanza su questo piano dell'obiezione dimostrando che la stessa possibilità del divenire richiede una certa stabilità nell'essere.

Un grande, durevole contributo di Aristotele consiste nella sua epistemologia. Questa si trova in un'opera speciale, gli *Analitici Posteriori*, dove il filosofo descrive per così dire il modello della pura scientificità; ma si trova anche in altre opere dove tratta dello speciale statuto delle diverse discipline filosofiche o non filosofiche. L'ideale di comprensione cui l'intelligenza tende è soddisfatto, per Aristotele, soltanto da una conoscenza di tipo universale, necessario e causale. Non ci basta sapere che questa cosa appare così; vogliamo sapere *che cos'è e perché* ogni genere di realtà, che è *tale, deve* manifestarsi così come si manifesta. La comprensione intellettuale dell'essere mira all'essenza, perciò alla definizione delle cose esperite e alla dimostrazione del carattere necessario delle loro proprietà. La causa è ciò che rende ragione dell'essere, esibendone la necessità (sappiamo davvero qualcosa quando ci è evidente che non potrebbe essere altrimenti). I principi di ogni scienza sono le proposizioni di base, non ulteriormente

riducibili, in cui sono contenute come le radici di ogni spiegazione nell'ambito corrispondente. Le scienze sono peraltro subordinate gerarchicamente poiché alcune scienze non procedono da una definizione esaustiva del loro oggetto, ma procedono da una descrizione sufficiente per i loro scopi e presuppongono tale definizione come nota in altre scienze. Ad esempio, la matematica può funzionare indipendentemente dalla questione se i numeri esistano realmente e come esistano, o se siano pure creazioni mentali, che è una questione metafisica. Un aspetto peculiare dell'epistemologia di Aristotele è il suo pluralismo metodologico. Egli descrive gli ambiti maggiori delle scienze, riconoscendo la loro specificità. Distingue anzitutto tra metafisica e scienze particolari; poi tra discipline teoretiche e pratiche. A ciascuno di questi ambiti spetta un diverso oggetto, un diverso grado di certezza e una diversa metodologia. Il filosofo rifiuta così l'assunzione rigida dell'esemplarità della matematica, adottata ad esempio dai pitagorici e da Platone, poiché non tutti gli ambiti della realtà sono uguali e ugualmente determinati. Come si vede, il pluralismo metodologico corrisponde ad un realismo e ad un pluralismo sul piano metafisico: le realtà molteplici e in divenire sono nondimeno conoscibili e conoscibili scientificamente, corrispondentemente alla debole ma autentica consistenza del loro modo di essere.

2.4. Filosofia medievale

I primi pensatori cristiani dovettero assimilare la filosofia pagana attraverso un discernimento degli elementi incompatibili con la fede. La filosofia platonica si prestava maggiormente all'esposizione della verità rivelata, grazie alla sua ispirazione religiosa e trascendente, di contro al marcato naturalismo della concezione aristotelica. Tra gli aspetti più decisivi della Rivelazione, i quali funsero poi da criteri in quell'opera di discernimento, possiamo segnalare: la concezione di Dio come persona e la libertà della creazione; la concezione della persona umana come creata direttamente da Dio e come destinata personalmente all'eternità. Clemente d'Alessandria (III sec. d.C.) fu il primo a gettare le fondamenta teoriche della filosofia cristiana, aprendo ad una visione comprensiva della natura e della storia dell'umanità: la sapienza greca per ciò che essa ha di perennemente valido, è una partecipazione deficitaria alla sapienza sostanziale, il Logos, Cristo, ed è perciò in certo modo prevista nel piano della salvezza.

Il primo grande pensatore cristiano è *sant'Agostino* († 430). Nella sua formazione intellettuale egli dovette superare progressivamente il problema del materialismo manicheo e dello scetticismo accademico. Di qui si comprende come l'immediatezza della realtà dello spirito e l'evidenza della verità soprasensibile siano state poi le idee

guida del suo pensiero. Di fatto la sua filosofia è caratterizzata dalla sua concentrazione sull'interiorità, precisamente come base empirica per la comprensione della realtà metafisica e della verità rivelata, e sull'immediato vincolo dell'interiorità dell'uomo con la sfera dell'essere ideale ed eterno. Non a caso, la biografia intellettuale del santo ebbe una prima importante soluzione, appena prima della sua conversione a Milano, grazie alla lettura degli autori neoplatonici. Per sant'Agostino, l'anima avrebbe accesso diretto alla dimensione immanente dei propri atti e, grazie ad un'illuminazione dall'alto, può risalire alla visione delle idee eterne che sono oggetto della sapienza divina. La dottrina platonica è corretta così in due punti fondamentali: l'accesso dell'intelletto umano al soprasensibile è mediato dall'alto ed è partecipazione alla stessa intelligenza divina; le idee non sono la regione superiore dell'essere, poiché le idee sono immanenti all'intelligenza di Dio, precisamente come i pensieri eterni secondo i quali Egli ha formato il cosmo. Mentre i sensi insistono sulla realtà mutevole della natura sensibile, l'anima può accedere in se stessa alla realtà intelligibile. Dio stesso è presente nell'anima in maniera incomprensibile; nondimeno in modo tale da sostenerla nel suo cammino verso la verità. L'influsso nella filosofia agostiniana fu dominante per tutto il medioevo ma è riscontrabile altresì potentemente nella filosofia moderna e contemporanea. Suo è ad esempio l'argomento antiscettico del *cogito*, che Cartesio riprenderà: *si fallor sum*, l'esperienza dell'errore attesta almeno l'esistenza del soggetto. Di speciale interesse, le sue analisi, noi diremmo "fenomenologiche" sull'esperienza del tempo e sulla memoria nelle *Confessioni*.

San Tommaso d'Aquino († 1274), l'altro grande esponente del pensiero cristiano, si trovò in tutt'altro contesto storico. Il compito intellettuale della sua epoca era l'assimilazione critica dell'aristotelismo, che stava conoscendo una sorprendente riscoperta, anche grazie alle nuove traduzioni della sua opera. Egli colse la prossimità della concezione aristotelica al cristianesimo, in un punto trascurato dalla tradizione teologica precedente. Il naturalismo aristotelico poteva sì insidiare la fede, ma poteva supportare meglio del platonismo la reale consistenza del mondo creato. Un principio capitale al riguardo si trova nella *Summa contra gentiles* e che potremmo esprimere così: detrarre alla realtà del mondo *detrae* prima o poi alla stessa realtà di Dio. La forma più alta di partecipazione consiste nel conferimento all'effetto da parte della causa del proprio stesso potere causale. Una prima applicazione di questo principio la si riscontra a proposito della dottrina agostiniana dell'illuminazione. San Tommaso precisa che l'anima umana, nell'ordine naturale (non già sul piano delle verità rivelate e della grazia), accede alle verità soprasensibili non già in forza di un'illuminazione esterna, né

partecipando direttamente della visione di Dio, ma in forza della propria stessa attività, dispiegata nell'astrazione e nell'esercizio discorsivo della ragione. L'illuminazione dall'alto consiste precisamente nel fatto che Dio ha dato all'uomo la luce dell'intelletto. Diverse opere di Tommaso furono dedicate proprio alla difesa di questo dato di fatto: *hic homo intelligit*, l'intelletto appartiene a quest'uomo; l'uomo conosce in virtù dei principi interni della propria natura, pur se la natura è a sua volta creata da Dio. In questo modo il teologo criticava una versione estrema della dottrina dell'illuminazione di derivazione neoplatonica, l'averroismo, secondo la quale l'uomo aveva di per sé accesso soltanto all'esperienza sensibile e poteva accedere al piano intelligibile soltanto in virtù dell'influsso di un intelletto superiore.

Il maggiore contributo dell'Aquinate sul piano gnoseologico consiste però nello sviluppo dettagliato della psicologia aristotelica, grazie alla sua elaborazione nella precedente filosofia araba. A tale riguardo, un punto di particolare importanza riveste la dottrina della cosiddetta "cogitativa". San Tommaso individua in questo senso interno l'organo che permette di mediare il piano sensibile e il piano intellettuale. La funzione della cogitativa è infatti quello di far emergere dal dato sensibile i primi significati, al di là delle mere dimensioni formali o quantitative. Ad esempio, la prima avvertenza della sostanzialità e della finalità nel riconoscimento di un oggetto come una sedia. L'opera astrattiva dell'intelletto procederebbe così da una base empirica già preparata al coglimento astratto dei significati concettuali.

Ricordiamo infine la concezione tomistica della verità che si trova esposta specialmente nelle *Quaestiones de veritate*. La definizione tradizionale della verità, "adaequatio rei et intellectus", l'adequazione tra la l'intelletto e la cosa può ricevere per Tommaso una duplice interpretazione: logica, ontologica. Nel primo caso ci si riferisce alla relazione tra l'intelletto umano e la realtà: la verità consiste nell'adequazione dell'intelletto alla realtà. Nel secondo caso ci si riferisce alla relazione tra la realtà e l'intelletto divino: la verità delle cose consiste nella loro adeguazione all'intelletto divino. L'intelletto umano si comporta perciò verso la realtà in maniera, noi diremmo, teoretica: la realtà è il fine e la misura dei suoi atti. L'intelletto divino si comporta verso la realtà creata in maniera pratica: la realtà creata corrisponde alla misura dell'intelletto divino, così come l'opera d'arte all'idea inizialmente concepita dall'artista.

2.5. Il sorgere della filosofia moderna

La filosofia classica e medievale condividono l'idea di fondo secondo la quale la realtà del mondo è internamente costituita da un principio razionale (*logos*). Si ricordi

specialmente la concezione tommasiana della verità come trascendentale, la quale formula efficacemente il nucleo di questa impostazione: la relazione tra l'essere e l'intelligenza non è estrinseco ma necessario. Alla fine del XIII secolo questa concezione viene messa in discussione su basi teologiche. Una corrente presente all'università di Parigi portava avanti un progetto di radicalizzazione dell'aristotelismo, di contro al tentativo di sintesi tra fede e ragione elaborato dai grandi teologi del '200: il cosiddetto averroismo latino. La filosofia di Aristotele anche nei suoi aspetti più contrari alla fede doveva essere accolta come ciò cui la ragione da sola può giungere. Il dato rivelato poteva offrire sì un correttivo, ma affatto fideistico. In particolare, questa corrente si riallaccia all'aristotelismo neoplatonizzante di Averroè.

Nel 1277 l'autorità ecclesiastica reagì con forza condannando una serie di proposizioni filosofiche ritenute incompatibili con la fede. Si trattava largamente delle stesse tesi contro le quali san Tommaso si era scagliato nell'ultima fase del suo pensiero (per quanto fossero state condannate anche alcune proposizioni dello stesso Tommaso): l'esistenza di un intelletto separato per tutti gli uomini, la necessitazione del volere rispetto alle leggi della natura, l'eternità del mondo. Ora, questo momento segna l'inizio di una nuova epoca: si avvertì l'esigenza di opporre all'immagine del cosmo pagano, ereditato dalla filosofia greca, una concezione direttamente conforme alla fede; specialmente sui punti incriminati: la libertà di Dio e dell'uomo, la radicale contingenza del mondo. I maggiori esponenti di questo movimento si trovano nella linea della tradizione francescana, già erede della linea agostiniana e perciò piuttosto incline a sottolineare l'intima compenetrazione teologica della filosofia e la dimensione pratica della fede (affettiva o volontaristica).

Duns Scoto († 1308) procede nella linea già segnata di marcare l'indipendenza dell'atto creativo rispetto alle regole di una sapienza eterna cui, secondo il modello greco, la volontà dello stesso artefice divino sarebbe stata soggetta. Ma tale impostazione evidenzia le sue maggiori implicazioni, particolarmente sul piano gnoseologico nella filosofia di *Guglielmo di Ockam* († 1349). Il filosofo ad esempio distingue tra due generi di conoscenza: la conoscenza intuitiva (*notitia intuitiva*) e la conoscenza astrattiva (*notitia abstractiva*). La prima è caratterizzata dal fatto di riferirsi immediatamente ad un oggetto colto come esistente; la seconda, si riferisce invece ad un oggetto, prescindendo da tale connotazione concreta ed esistenziale. Ora, ecco dove si nota l'applicazione del principio teologico citato, poiché l'atto intuitivo e il rispettivo oggetto sono due realtà individue distinte e autonomamente sussistenti, non c'è perciò una relazione necessaria tra esse: nulla vieta che Dio possa creare l'una (la persuasione

di esistenza) senza l'altra (la reale esistenza dell'oggetto). Non è dunque lecito inferire con assoluta necessità dalla conoscenza intuitiva all'esistenza del corrispettivo oggetto.

Uno sviluppo di questa conclusione scettica si trova poi in Nicola di Autrecourt († 1350 ca.) nei confronti delle relazioni causali tra gli enti della natura. Un'idea fondamentale qui all'opera è proprio il concetto di individualità, secondo tale connotazione radicale di indipendenza, sia sotto il profilo ontologico sia sotto il profilo cognitivo (l'individuo è esaustivamente intelligibile per se stesso). Non esistono relazioni necessarie tra gli enti né esistono regole intrinsecamente necessarie cui la ragione umana e la ragione divina sarebbero vincolate. La ragione umana può soltanto attestare il presentarsi vario e contingente del mondo.

Tale impostazione consegue in una revisione della dottrina tradizionale del concetto. L'universalità del concetto corrisponde, secondo san Tommaso, ad un nucleo intelligibile, l'essenza, identicamente partecipata da un insieme di individui. L'individuo di per sé è ineffabile e lo si comprende solo nella sua appartenenza ad una comunità omogenea sotto il profilo formale. Nella prospettiva che stiamo analizzando, soltanto si può dire invece che l'universale rappresenta una classe di individui che presentano delle caratteristiche empiriche simili. Il concetto è perciò piuttosto riguardato nella sua funzione strumentale o pragmatica, come segno linguistico, che non nella sua funzione cognitiva. Tale prospettiva appare consentanea peraltro all'indagine sperimentale particolarmente viva all'epoca, specie nell'ambito anglosassone.

Il grande matematico e filosofo *René Descartes* († 1650) reagì dinanzi alle difficoltà che tale impostazione metafisica poteva presentare per la saldezza del sapere umano. Se il cosmo è radicalmente contingente, dove posso reperire allora un fondamento capace di render conto delle persuasioni o delle regole morali trasmesse dalla tradizione? Ancora, come giustificare la necessità delle leggi cui le scienze, particolarmente la matematica, pretendono? Posso solo reperirlo in una realtà separata dal mondo, da cui la rappresentazione del mondo, come che esso sia, comunque, dipende: nel soggetto. L'esistenza e l'attività del soggetto pensante è così la condizione universale di ogni pensiero oggettivamente determinato (*cogito ergo sum*), perciò dello stesso dubbio, anche qualora questo fosse esteso in maniera assoluta o iperbolica (*volo dubitare de omnibus*).

Da questo fondamento esistenziale, l'autonomia sostanziale ed operativa dell'io, Cartesio cerca di procedere metodicamente alla verifica delle verità delle rappresentazioni del mondo immediatamente presenti alla coscienza, ma la cui reale intenzionalità giace sotto la condizione del dubbio. Egli assume allora un criterio

univoco di certezza, omogeneo a quello della matematica, l'intuibilità delle idee chiare e distinte: quei contenuti di coscienza che presentano tali caratteristica di certezza sono perciò stesso garantiti nella loro validità. Si tratta di idee, come l'idea di estensione, che non essendo derivate dall'esperienza per il loro carattere pienamente intelligibile, né essendo generate dalla stessa mente umana, debbono provenire nella mente da una ragione trascendente: da Dio. Per tale medesima provenienza esse risultano altresì garantite nella loro assoluta validità. Tutte le altre qualificazioni sensibili del mondo, al di là dell'estensione e delle sue articolazioni matematiche, risultano invece relative o arbitrarie.

Cartesio elabora così sul piano metodologico la concezione meccanicistica della natura che la scienza moderna, ad esempio Galileo, già stava costruendo. L'intero dominio della qualità e della finalità sfuggono all'intelligibilità matematica: perciò esse sono relative esclusivamente al soggetto. Uno degli aspetti più influenti della filosofia di Cartesio per il seguito della filosofia moderna è la statuizione del cosiddetto principio rappresentazionista: il dato immediato della conoscenza è interno alla mente; la mente dispone inizialmente soltanto di idee, da cui dovrà procedere mediatamente ossia in maniera argomentativa alla realtà che si trova al di là di esse. Tale principio si trova poi diversamente declinato nei due filoni maggiori della filosofia moderna, il razionalismo e l'empirismo, a seconda del diverso contenuto e delle diverse caratteristiche attribuite alla rappresentazione.

Il razionalismo, ad esempio di *Leibniz* († 1716), difende specialmente l'originarietà e l'autonoma consistenza delle idee razionali in accordo alle quali la mente opera nelle scienze. L'empirismo invece non accetta l'innatismo delle idee, ma sostiene che queste derivano dall'esperienza. Il dato immediato della coscienza sarebbero dati atomici della sensazione, ecco il contenuto della rappresentazione; di qui poi per un processo costruttivo la mente giunge alla formazione di quei complessi concreti (gli alberi, le azioni, etc.) che si presentano al senso comune. Le categorie (sostanza, causalità, etc.) non significherebbero allora, come per il razionalismo, degli oggetti in sé consistenti, né avrebbero corrispondenza con la realtà in quanto tale, ma sarebbero solo degli schemi secondo cui la mente raduna, conforme alla sua stessa natura, la molteplicità del dato percettivo. Pure, *Locke* († 1704) condivide ancora il presupposto secondo il quale al di là del dato empirico sussiste una realtà sostanziale, per quanto essa venga dichiarata inconoscibile; ancora, egli ammette la realtà propria dell'anima, l'esistenza di Dio e il carattere normativo della morale, seppure in contraddizione con l'impostazione empiristica del suo pensiero.

Tali presupposti metafisici del primo empirismo moderno vengono invece a cadere nella radicalizzazione del principio empiristico propugnata da *David Hume* († 1776). Il filosofo scozzese assume una posizione radicalmente, potremmo dire, fenomenologica: ciò che consta immediatamente alla coscienza è il presentarsi di un flusso di percezioni. La mente può dunque solo registrare questo flusso, anzi è costituita interamente da esso. La pretesa, dunque, di fissarvi delle unità separate e sussistenti, come le sostanze e il soggetto stesso, oppure di stabilirvi delle relazioni irreversibili e necessarie, come le relazioni causali, è affatto arbitrario. Le categorie intellettuali (sostanza, causalità etc.) sono solo degli schemi indotti dall'esperienza, come per abitudine, ma non hanno una controparte reale. Questa impostazione portava a negare, come già per Locke, lo statuto universale e necessario delle proposizioni scientifiche.

2.6. La rivoluzione copernicana di Kant e le sue derivazioni

La concezione moderna con lo scetticismo di Hume entra in una fase critica. *Immanuel Kant* († 1804) cercò di reperire una soluzione all'interno di essa, tentando una mediazione tra i suoi estremi, il razionalismo e l'empirismo. La soluzione in breve è la tesi secondo la quale il dato empirico, in sé caotico, è originariamente configurato dall'intelletto secondo quelle categorie, sostanza causalità, relazione, etc. che solo ce lo rendono comprensibile. La validità delle categorie, e quindi degli oggetti che ad esse corrispondono, non è relativa alla realtà in se stessa ma alla natura della mente umana. Solo perciò la scienza è possibile: poiché possiamo discernere le norme soggettive cui la realtà dell'esperienza deve necessariamente adeguarsi, se deve poter essere conosciuta.

L'oggettività del discorso scientifico, l'insieme delle regole per le quali in esso i diversi soggetti possono convenire, non è perciò coincidente con la sua verità in senso assoluto, ossia con la sua adeguazione con la realtà in sé. Pure, Kant mantiene tale vincolo della mente umana con l'essere: la realtà si trova realmente al di là della costruzione soggettiva del mondo, ciò che egli chiama il "fenomeno" (letteralmente, la realtà come ci appare). Infatti, questa realtà in sé non si può conoscere, poiché altrimenti dovrebbe sottoporsi alle nostre categorie e sarebbe dunque relativa; tuttavia la si può pensare: Kant la chiama perciò "noumeno". Anzi, il filosofo sostiene che se così non fosse la stessa nozione di fenomeno sarebbe assurda: l'apparire richiede qualcosa come suo termine oggettivo. È allora il noumeno ciò che, pur relativamente, ci appare? No. La realtà in sé ci si fa presente, sostiene Kant, solo come condizione materiale, ma in sé affatto indistinta; propriamente come causa di quelle sensazioni a partire dalle quali la mente autonomamente configura l'immagine razionale del mondo. La passività delle

mente, per il filosofo tedesco, è reale ma non costituisce alcun criterio normativo nella costituzione oggettiva del sapere.

Da questa impostazione epistemologica segue che la metafisica, come scienza dell'essere, non è possibile. Tuttavia, Kant cerca di restituire in altro modo valore di verità alle idee che incontestabilmente animano la vita umana come vita razionale o spirituale: la libertà, l'immortalità, l'esistenza di Dio. Non già che sia possibile confermare altrimenti la loro realtà oggettiva, ma sì riconoscere la loro funzione pratica, come ipotesi necessarie per l'agire morale. Anzi, Kant dichiara di avere sottratto queste idee alle capacità dimostrative della ragione umana, per sottrarre alla disputa quei presupposti senza dei quali la vita umana risulta incomprensibile: "ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede".

Dalla filosofia di Kant si diramano alcune tra le filosofie più importanti dell'epoca successiva, fino ad arrivare ai nostri giorni. Una possibilità di sviluppo era infatti già prefigurata nell'incertezza nella quale il filosofo aveva lasciato la realtà della "cosa in sé". In particolare, *F. H. Jacobi* († 1819) in un breve scritto intitolato *Sull'idealismo trascendentale* osservò che la cosa in sé è sì un presupposto necessario per Kant; ma che il suo concetto è contraddittorio con la stessa concezione kantiana della conoscenza: se non posso conoscere nulla di essa non posso neanche affermare la sua esistenza. Si sarebbe dovuti quindi rimuovere la cosa in sé, per attribuire finalmente tutta la realtà all'attività costruttiva del soggetto, l'idealismo, o trovare il modo di garantire un accesso al reale indipendente dalle categorie a priori dell'intelletto. La prima via fu battuta da Fichte, il fondatore dell'idealismo tedesco; la seconda via invece era quella che lo stesso Jacobi aveva tracciato per sé.

La filosofia di *J.G. Fichte* († 1814) approfondisce in senso metafisico la tesi kantiana circa il primato della ragion pratica. Specialmente egli insiste sulla realtà della libertà: in essa propriamente consisterebbe quel fondo dell'essere, che Kant chiamava il noumeno, cui l'immagine del mondo costruita dall'intelletto, il fenomeno, si riferisce. Il tentativo di Fichte è di superare in maniera decisiva il determinismo materialista: è la realtà della natura che dev'essere pensata in funzione della libertà umana; non già di una libertà qualsiasi, ma della libera attività della ragione in generale. Tale impostazione viene più compiutamente elaborata nella filosofia di *G.W.F. Hegel* († 1831). Il filosofo vede ormai la realtà della natura e della storia come l'ambito concreto nel quale l'attività della ragione si manifesta. Non v'è nulla nell'essere che non sia compenetrato dalla ragione: ecco il cosiddetto principio panlogistico (pan = tutto, logos = ragione). Gli stessi aspetti contraddittori della realtà, come le diverse concezioni filosofiche o gli episodi più

dolorosi della storia, non sono così che i momenti necessari nei quali la ragione, come un essere vivente, viene unitariamente evolvendosi. E il filosofo può attingere alla visione d'insieme della ragione, nella quale si compongono tutti i momenti contraddittori della realtà.

La concezione kantiana conteneva però una seconda linea d'interpretazione, assai diversa dall'esito razionalista di Hegel: quella di *A. Schopenhauer* († 1860). Il filosofo riprende ed approfondisce la contrapposizione tra la dimensione del fenomeno e quella del noumeno. Egli sostiene, se l'ordine della ragione si limita al fenomeno, ciò che si trova al di là di esso, ossia la realtà in sé, non è più caratterizzabile nei termini della ragione, ad esempio come ragion pratica o come libertà. Tale realtà si deve perciò identificare in ciò che l'uomo sperimenta in se stesso come precedente la realtà della ragione: nella dimensione della pura volontà, ossia della sfera pulsionale. L'ordine della ragione costituito dalle categorie (sostanza, causa, etc.), ciò che significa l'intera visione che l'uomo naturalmente ha di se stesso e del mondo (ad esempio, l'uomo è una realtà sostanziale in sé distinta e capace di agire con libertà), è una figura di superficie; il fondo dell'essere è invece in sé unico, necessario e irrazionale.

La filosofia di *F. Nietzsche* († 1900) avanza precisamente da queste premesse schopenhaueriane: l'ordine razionale non è già soltanto una figura di superficie ma è una creazione ed un mezzo della volontà, intesa come principio metafisico operante nelle coscienze. I valori del vero, dell'uno, del bene e del bello sono perciò fittizi. La filosofia serve a smascherarne la genesi soggettiva, che è una genesi pratica. La coscienza è guidata originariamente da motivazioni legate alla conservazione e all'accrescimento della sfera vitale ("volontà di potenza").

Questa impostazione metafisica, quella di Nietzsche, soggiace a diverse linee del pensiero contemporaneo: specialmente a quella linea che potremmo denominare della "critica radicale". Ad essa appartiene, ad esempio, la critica neomarxista della scuola di Francoforte (secondo dopoguerra), la quale talora sintetizza l'analisi della società di stampo marxista con la psicanalisi freudiana. Si possono citare ad esempio i nomi di Horkheimer, Adorno, Fromm e Habermas. In un senso più prossimo all'impostazione di Nietzsche si potrebbero citare, invece, il "decostruzionismo" di J. Derrida e il "pensiero debole" di G. Vattimo.

Questa linea di pensiero concepisce il compito della filosofia nella critica delle ideologie, come liberazione dell'uomo. Ed infatti, la funzione teoretica del pensiero, che è alla base di una determinata concezione del mondo e della morale, è così sempre colta come un'ideologia, ossia come una figurazione fittizia del mondo o comunque come

una forma di pensiero orientata da un determinato progetto di egemonia (politica, economica, etc.). Del resto, potremmo notare, tale impostazione si espone all'autocontraddizione, se la possibilità di conoscere il vero e di volere disinteressatamente il bene degli altri deve essere almeno preservata per quanti elaborano una critica delle ideologie.

La stessa tesi kantiana circa il primato della ragion pratica riceve invece un'interpretazione meno radicale nel pensiero americano a cavallo tra la fine dell'800 e l'inizio del '900: nella filosofia del cosiddetto "pragmatismo" (Peirce, James, Dewey). In esso il valore di verità del pensiero viene identificato con l'efficacia sul piano logico e sul piano pratico: la verità di un'idea si dimostra nella sua effettiva capacità di sintetizzare le conoscenze e di progettare la prassi. La verità di una teoria si dimostra, come per ogni progetto, nel successo della sua esecuzione. Come si vede si tratta di un modello di razionalità improntato alla prospettiva della ragion pratica. In tal modo si cerca una concezione della ragione aderente quanto più possibile al dinamismo della vita. Tale impostazione è in realtà condivisa da molte forme di pensiero presenti sulla scena della filosofia europea dell'inizio del '900. Un comune tratto è il rifiuto dell'intellettualismo, ossia di una concezione della ragione e della verità astratta dal concreto tessuto di motivazioni che innerva la vita umana. Tale astrazione dalla vita viene invece comunemente attribuita ad una forma di razionalità parziale, tecnica: quella scientifica.

2.7. La filosofia contemporanea

La filosofia del '900 è segnata dalla crisi della sintesi idealistica e dalla necessità di riconfigurare il ruolo della filosofia nei confronti delle scienze positive. In generale, vi si assiste ad un profondo ridimensionamento del progetto cartesiano di fondazione assoluta del sapere nell'ambito della coscienza, abbandonandone sì le pretese ottimistiche, ma mantenendone per molti aspetti l'impostazione soggettivistica di fondo.

Tra gli elementi generali più caratteristici, e potremmo anche dire tra i suoi contributi più significativi, della filosofia contemporanea possiamo ricordare: 1) l'ampliamento del concetto di esperienza rispetto alla più tradizionale e comune nozione sensistica, in accordo ad un'esigenza di maggiore aderenza alla concreta situazione dell'uomo nel conoscere. A ciò corrisponde un inedito approfondimento della dimensione della temporalità, della storicità, della intersoggettività, della corporeità, etc. 2) La centralità del linguaggio, come elemento condizionante la possibilità del conoscere e come principio conduttore del metodo filosofico.

La fenomenologia

Una prima grande figura è quella della fenomenologia, una corrente filosofica assai ramificata che però riceve un'impostazione esemplare nell'opera di *E. Husserl* († 1938). Husserl proviene da studi matematici; la conoscenza dell'insegnamento del filosofo e psicologo di orientamento aristotelico *F. Brentano* († 1917) gli mostrò una via per la quale la filosofia poteva essere praticata come una scienza. Tra i maggiori contributi di Brentano è ricordata la rivalutazione del concetto classico di "intenzionalità". Quest'ultimo permetteva di caratterizzare in maniera rigorosa gli atti psichici: gli atti psichici si distinguono dagli atti fisici per il loro riferimento ad un oggetto. Il filosofo aggiungeva che la dimensione immanente degli atti costituiva un campo di conoscenza dotato della più alta certezza rispetto alla relativa incertezza delle realtà esterne. Husserl recepisce questi elementi e li elabora progressivamente in una filosofia che ha come campo d'indagine il vissuto di coscienza, nelle sue due controparti, soggettivo e oggettivo. La prima mossa del metodo fenomenologico, secondo Husserl, è la "riduzione" dell'attenzione alla dimensione essenziale del dato, come esso si presenta alla coscienza, tralasciando invece la questione circa la realtà trascendente o l'origine del dato sul piano dell'esistenza. Quest'ultima questione non è infatti, secondo il filosofo, solubile o non è garantita nei confronti delle critiche scettiche che negano la possibilità di attingere la realtà. Allo scettico, Husserl può invece opporre la possibilità di conoscere con esattezza il dato oggettivo nelle sue caratteristiche tipiche e nelle sue leggi necessarie, anche ammettendo che la realtà del dato non sia attingibile nella sua trascendenza. Husserl ci tiene, però, a distinguersi da una prospettiva idealistica secondo cui la coscienza è causa produttiva del dato. Al posto della nozione di "produzione" egli utilizza la nozione di "costituzione": i fenomeni si configurano in relazione a determinati atti soggettivi. La validità dell'idealismo, per Husserl, consiste invece nel riferimento essenziale degli oggetti alla coscienza. Su quest'ultimo punto, la validità dell'idealismo e il problema dell'esistenza, la fenomenologia di Husserl è stata contestata o diversamente elaborata dai suoi maggiori allievi, come *E. Stein* e *M. Heidegger*. Una questione aperta della fenomenologia è ancor oggi la possibilità di procedere oltre la descrizione del vissuto di coscienza verso un'ontologia.

L'ermeneutica

Come si accennato, la filosofia di *M. Heidegger* († 1976) andava nel senso di un recupero della importanza dell'esistenza, come elemento non sospendibile arbitrariamente da parte del soggetto e come un fattore condizionante del conoscere. L'esistenza è infatti una dimensione costitutiva della stessa soggettività: il soggetto

conoscente è un soggetto esistente. Ciò significa, secondo Heidegger, che il soggetto si trova dinanzi agli oggetti nel contesto e nelle modalità concrete che caratterizzano la sua esistenza. Tra queste, egli sottolineava l'importanza della prassi, del linguaggio e della storicità. Il soggetto conosce sempre a partire da una prospettiva vitale e culturale definita che comporta una "pre-comprensione" del dato. Questa impostazione ha ricevuto poi un'elaborazione sistematica nell'opera di un allievo di Heidegger, *H.G. Gadamer* († 2002), la cui opera *Verità e metodo* (1960) rappresenta uno dei capisaldi dell'ermeneutica. L'ermeneutica è tradizionalmente quella disciplina che contiene i precetti per la corretta interpretazione dei testi, sia della Scrittura sia nell'ambito giuridico. Per Gadamer, poiché la dimensione interpretativa e il linguaggio sono i fattori costitutivi del conoscere umano, l'ermeneutica va invece intesa come una vera e propria prospettiva filosofica. In tal senso, l'ermeneutica vuole evidenziare quei fattori "oggettivi" che condizionano a priori la lettura di un testo, estendendo però la nozione di testo e di linguaggio ad ogni espressione umana dotata di senso. Tra questi fattori possiamo menzionare specialmente: l'appartenenza del testo e dell'interprete a due contesti storico-culturali differenti, la dipendenza della prospettiva dell'interprete dalla catena delle interpretazioni generate dal testo nella storia. Donde risulta l'inattigibilità del testo nella sua oggettività e secondo l'intenzione originaria dell'autore, in maniera indipendente dalla situazione dell'interprete. Su questo, sull'esistenza di una verità del testo e sul riferimento dell'interprete ad essa la concezione di Gadamer rimane abbastanza ambigua. Altri autori, come E. Betti, hanno invece segnalato la necessità che l'ermeneutica giunga a formulare dei criteri per garantire la correttezza e l'oggettività dell'interpretazione, particolarmente nell'ambito giuridico. L'ambiguità di Gadamer è risolta in senso relativistico da G. Vattimo, integrando la visione radicalmente prospettivistica di Nietzsche secondo la quale non esistono fatti ma solo interpretazioni, e interpretazioni di interpretazioni.

Filosofia analitica

La filosofia analitica rappresenta l'indirizzo oggi dominante nelle facoltà di filosofia dell'area anglosassone, per quanto manifesti oggi i segni di una certa crisi. Sua caratteristica peculiare è l'enfasi sull'analisi del linguaggio come momento preliminare o addirittura conclusivo dell'indagine filosofica. Tra i padri fondatori di questa scuola è menzionato specialmente *G. Frege* († 1925), uno dei maggiori logici moderni, che ha contribuito specialmente alla formalizzazione della logica e alla fondazione logica dell'aritmetica. Secondo Frege, l'analisi del linguaggio costituisce la via privilegiata per analizzare e per chiarire il pensiero umano che in esso si esprime. A tale proposito, non

serve analizzare la dimensione psichica degli atti conoscitivi, perché essa è del tutto accidentale rispetto all'oggettività della logica o della matematica. Il pensiero attinge invece in questa una realtà indipendente. Questa sorta di realismo platonico verrà riproposta poi da K.R. Popper, allargandone lo spazio a tutte le dimensioni oggettive del sapere che costituiscono la civiltà umana, come teorie, concezioni, libri, utensili, etc. Per Frege, ancora, l'analisi del linguaggio e la formalizzazione della logica doveva servire a districare gli pseudo-problemi ingenerati dalle ambiguità presenti nel linguaggio naturale. Questa finalità negativa o "terapeutica" dell'analisi linguistica è recepita da uno dei maggiori esponenti della filosofia analitica, *L. Wittgenstein* († 1951). Nella sua prima opera, il *Tractatus logico-philosophicus*, egli formulava una teoria del significato rigidamente "verificazionista" cui attinsero specialmente gli autori del cosiddetto neopositivismo viennese (Circolo di Vienna): il senso di un enunciato consiste nella sua verifica empirica; ciò che non è riducibile ai fatti elementari dell'esperienza, ossia tutte le proposizioni che trascendono l'ambito delle scienze naturali, non sono dotate di senso o appartengono alla sfera del "mistico". La filosofia non ha dunque un contenuto proprio ma serve come uno strumento per operare questo discernimento critico, attraverso l'analisi del linguaggio. Veramente per Wittgenstein, diversamente dai neopositivisti, l'ambito del mistico era dotato del più grande interesse, poiché ad esso appartenevano gli argomenti che all'uomo maggiormente interessano, l'etica e la religione. Ma la sua riflessione avanzò poi verso un deciso superamento della sua prima concezione. Il filosofo si accorse dell'esistenza di forme di linguaggio, diverse da quello scientifico, che raggiungono perfettamente il loro scopo. Il valore di un linguaggio non è dunque esclusivamente vincolato alla sua capacità rappresentativa, ma alla sua funzionalità in un determinato contesto vitale (ad esempio, l'espressione "mattone!" per un gruppo di operai che stanno lavorando in un cantiere). Questa considerazione stimolò l'apertura dell'analisi linguistica sul linguaggio naturale, nella varietà delle sue applicazioni, con una speciale attenzione alla dimensione pragmatica, ossia alle dimensioni non già descrittive (semantiche) ma d'uso del linguaggio. Tra gli autori che a partire da Wittgenstein si sono rivolti in tal senso possiamo citare, J. Austin e J. Searle.

Forme del realismo scientifico contemporaneo

Nell'epistemologia contemporanea diversi autori sono sostenitori del realismo del senso comune, per quanto, diversamente dall'impostazione del realismo classico, rifiutino una fondazione metafisica della conoscenza. Citiamo alcune figure tra le più significative. La prima è quella del già menzionato *Popper* († 1994). Popper è noto soprattutto per la

sua critica del verificazionismo neopositivista e per la sua concezione falsificazionista del metodo scientifico. Poiché un enunciato empirico è sempre particolare, la pretesa di una verifica empirica di una teoria, che è formulata in termini universali, è falsa. Ciò che è invece possibile, secondo Popper, è contrastare una teoria, che la mente dello scienziato in maniera largamente autonoma e creativa costruisce, con un'osservazione empirica capace di confutarla. C'è dunque un'asimmetria tra la verifica e la falsificazione: mentre un enunciato universale può essere confutato da un solo enunciato particolare contraddittorio, un enunciato particolare non può mai autorizzare un corrispondente universalizzazione. Il falsificazionismo restituisce secondo Popper l'autorità all'esperienza, per quanto essa si esprima sempre in termini negativi ed indiretti, attraverso le sue effettive o mancate falsificazioni. Il principio di verifica non esclude invece la possibilità di adattare ogni volta il referto di esperienza nei termini della teoria. In tal senso, Popper ha contestato la pretesa di scientificità delle previsioni storiche del marxismo e delle diagnosi della psicanalisi freudiana. Un altro cespite della critica popperiana è l'opposizione all'idealismo in nome del realismo del senso comune. Secondo il filosofo viennese, la mente umana, particolarmente nell'impresa scientifica, è rivolta verso la verità. La falsificazione è come un segno della solidità della realtà. Tuttavia, il realismo non è dimostrabile, poiché si tratta di una convinzione di fondo della coscienza umana; ma nemmeno è confutabile. La realtà è colta sì globalmente nella sua indipendenza, ma la conoscenza oggettiva è limitata alle teorie che la mente costruisce e alle procedure di falsificazione che lo scienziato è in grado di mettere in opera. A questo riguardo, nella relazione puramente ideale e "negativa" dell'uomo con il reale, si può avvertire in Popper la traccia dell'impostazione kantiana.

Un altro autore contemporaneo sostenitore del realismo, anch'egli fortemente debitore dell'impostazione kantiana, è lo statunitense *H. Putnam*. La sua riflessione, piuttosto mobile ed eclettica, conosce un'evoluzione rispetto al problema del realismo. In una prima fase egli assegna al sapere scientifico il primato nella conoscenza del mondo. Più recentemente, egli ha modificato la propria prima concezione, piuttosto monistica e scienziata, nei termini di un cosiddetto "realismo interno": la realtà del mondo è ogni volta relativa ai diversi concetti e alle diverse prospettive epistemiche attraverso cui essa è riguardata (ad esempio, un tavolo è una realtà concettualmente diversa per un fisico e per l'uomo comune). Queste non sono affatto limitate al discorso scientifico; del resto, le categorie che determinano l'interpretazione del mondo sono relative a determinati contesti linguistici e culturali. Si vede in ciò come Putnam si

avvicini alle posizioni del secondo Wittgenstein, di cui approfondisce particolarmente l'ispirazione pragmatistica. D'altra parte, secondo il filosofo, se la conoscenza del mondo è relativa alle categorie e ai contesti in cui essa si esplica, ciò non comporta né l'idealismo né il relativismo. In ciò egli sembra appellarsi specialmente al senso comune, sia per il riconoscimento dell'esistenza autonoma del mondo sia per la delimitazione della sua concezione della relatività concettuale sul piano della moralità.

Neoscolastica

Vediamo infine come si presenta il problema della conoscenza nella filosofia contemporanea che si ispira a san Tommaso: la cosiddetta "neoscolastica". L'inizio di questa corrente si riconosce comunemente nell'enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* (1879). Il pontefice volle incoraggiare la cultura cattolica a rispondere alle nuove questioni aperte dalla filosofia moderna e a tentare una sintesi armonica di fede e ragione, proponendo ad esempio l'opera di san Tommaso. Uno dei principali problemi che si dovettero affrontare in tal senso fu il problema critico, ossia la garanzia del riferimento del pensiero alla realtà e la garanzia della validità oggettiva delle categorie, come la causalità, rispetto alla concezione soggettivistica di Hume e di Kant. Si distinse tra in primi in questa direzione il Mercier. Altri autori, come *C. Fabro* († 1995), hanno approfondito la teoria tomista della conoscenza attraverso un confronto con la psicologia contemporanea, dimostrando l'attualità della concezione dell'Aquinate, soprattutto su alcuni aspetti particolari, come la dottrina della percezione e della "cogitativa". Nei confronti della concezione moderna soggettivistica, Fabro concede l'esistenza di una complessa mediazione psicologica nel conoscere, senza che però ciò comporti la necessità di dover giustificare in maniera logica o riflessiva il passaggio dalla soggettività al reale. *J. Marechal* († 1944) tentò invece un indirizzo alternativo: superare l'idealismo kantiano assumendo la sua stessa prospettiva. L'ontologia deve essere perciò preceduta da una riflessione critica sull'interno dinamismo del conoscere. Il riferimento del pensiero alla realtà in sé corrisponde al necessario orientamento teleologico del pensiero umano verso l'essere, nella sua assolutezza. È l'assoluto, Dio in definitiva, il rappresentante della realtà in sé e perciò il termine ultimo del dinamismo della conoscenza umana. Tale impostazione è stata seguita da altri autori come *B. Lonergan* († 1984) e *K. Rahner* († 1984).

Più recentemente nell'ambito delle concezioni che si ispirano a san Tommaso si assiste ad un approfondimento delle dimensioni antropologiche della conoscenza, nel confronto con l'attuale neuroscienza (*G. Basti, J.J. Sanguineti*) ed una valorizzazione della portata normativa del senso comune (*A. Livi*). Autori, come *L. Polo* hanno

approfondito in particolare l'attualità speculativa di alcuni aspetti della filosofia aristotelica come la teoria degli abiti e degli atti immanenti, che permettono di cogliere la profondità metafisica della dimensione antropologica. È questo, come pare, un modo equilibrato per rispondere al problema della modernità, la mediazione della soggettività nel conoscere, senza cadere nell'idealismo o nel soggettivismo.