

**SCIENZA E METAFISICA FRA DESCRIZIONE FENOMENICA
E REALISMO ONTOLOGICO
(MORTE E RESURREZIONE DELLA METAFISICA)**

Lezione, ad introdurre un dibattito, tenuta dal Prof. Marcello Landi alle classi quinte del Liceo "Giorgio Spezia" di Domodossola, in preparazione all'esame di maturità, nel dicembre del 1996.

SCHEMA SINTETICO

1. Metafisica e scienza, dapprima legate, in età moderna sembrano opporsi, fino a che, in nome della scienza, si nega la metafisica.
2. Contemporaneamente, l'età moderna vede l'affermarsi di posizioni (gnoseologiche spesso, ontologiche talvolta) idealistiche, che sembrano più vicine alle esigenze della scienza.
3. Queste due linee trovano un esempio di intersezione nel Circolo di Vienna.
4. La posizione del Circolo non risulta sostenibile: la metafisica non può essere dichiarata insensata; risulta, anzi, utile alla stessa scienza. Ritorna anche in auge l'idea di verità come corrispondenza tra asserti e fatti.
5. Tra le metafisiche che si trovano ad aver contribuito allo sviluppo della mentalità scientifica, può essere citato il Tomismo, a titolo di esempio. Esso si trova pure ad aver sostenuto, in tempi non sospetti, la non dogmaticità delle teorie scientifiche. Pare anche aver delineato il metodo ipotetico-deduttivo
6. Oltre a ciò, i tomisti ritengono di disporre di una metafisica che, in quanto (ovviamente secondo loro) essenzialmente vera, risulta non solo compatibile con le scienze empiriche in generale (e con l'attuale stato delle scienze in ispecifico), ma anche capace di fondarne la validità del metodo di lavoro meglio di altre posizioni filosofiche sorte a rimorchio della Rivoluzione Scientifica e pertanto contingenti (l'allusione può riguardare le filosofie di Cartesio, di Kant, dei Positivisti, ecc.).
7. Descrizione dei fenomeni e realismo ontologico non risulterebbero, insomma, contrari, essendo il Tomismo appunto una filosofia realista, bensì starebbero in rapporto di implicazione reciproca.

RELAZIONE

Non c'è bisogno di dilungarsi troppo nell'espone lo "status" della metafisica in età antica e medioevale: probabilmente è abbastanza noto che essa veniva considerata senza discussione una scienza; si arriverà, anzi, a vederla come "*regina scientiarum*", la scienza per eccellenza.

Ma perché? Che cosa è "scienza"? Scienza, potremmo dire con Aristotele, è "*scire per causas*", è conoscere qualcosa non solo in sé, ma nelle sue cause; e di cause appunto la metafisica si è sempre occupata, anzi ha proprio per oggetto i primi principii e le cause prime; pertanto, studia e chiarisce le basi stesse delle altre scienze, cioè di quelle che oggi si chiamano le "scienze empiriche". Nell'ambito di queste, poi, l'Aristotelismo ha sempre sottolineato (pur con la deplorabile eccezione dell'età rinascimentale, che, nel voler imitare *ad litteram* Aristotele, finiva per tradirne lo spirito) l'importanza dell'esperienza.

A questo proposito, possiamo ricordare la stessa attività di Aristotele come biologo e come astronomo (ma va ricordato che "salvare i fenomeni", cioè accordare le teorie con l'osservazione, era già cura costante degli astronomi precedenti). Ma possiamo pensare anche a Giovanni Filopono, che, basandosi sull'osservazione, corregge le idee di Aristotele sul moto dei proiettili ed elabora la teoria dell'*impetus*, o slancio, teoria che verrà ripresa nel tardo Medioevo da Buridano e che costituirà la base per la formulazione galileiana del principio di inerzia. Oppure possiamo ricordare

gli "Empiristi" del XIII secolo, Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone ed Alberto Magno; o l'affermazione di Tommaso d'Aquino che nelle questioni umane l'argomento di autorità (quella che si basa sul: "L'ha detto il tale! *Ipse dixit*") è il più debole; per non dire che anche Pomponazzi è di questo parere: dopo aver ricordato che Aristotele ed Averroè tentano di dimostrare l'inabitabilità delle terre torride, risolve la discussione con la testimonianza di chi, recatovisi, le ha trovate popolate!

Ma siamo ormai giunti all'epoca della Rivoluzione Scientifica. Conoscere, in scienza, ha sempre, ovviamente, relazione con le cause, ma non si tratta più dei quattro tipi di cause che conosceva Aristotele: ormai ci si occupa solo della causa efficiente (con l'eccezione di Francesco Bacone), ed anche il modo stesso con cui la causa efficiente viene pensata non è più il medesimo: prima la definizione di causa si basava sul concetto di atto e di potenza, ora su quello di successione necessaria; tra l'altro, questo è il motivo per cui la famosa critica humanistica all'idea di causa si applica alla concezione che ne è emersa nell'ambito della Rivoluzione scientifica, ma non al modo in cui ne parlava Aristotele...

Ma non di questo ci stiamo occupando adesso. Successione necessaria, dicevamo, ma di che cosa? Di fenomeni. E che cosa è mai un fenomeno? Il termine, di origine greca, indica ciò che appare, ciò che si manifesta; e le scienze empiriche hanno per oggetto i fenomeni. Rimane, però, un problema: il fenomeno ci manifesta la cosa, o è un modo di apparire, diverso dal modo di essere? La domanda riprenderà vigore, in età moderna, con Cartesio; ma non si deve credere che Cartesio se ne sia occupato per primo. Da un punto di vista scientifico, che i fenomeni e le nostre interpretazioni vadano distinte dall'essenza delle cose, è chiaro: Galileo non vuole nemmeno "tentare le essenze"; e, più avanti, Newton non vorrà formulare ipotesi metafisiche, ma si limiterà alle relazioni fra i fenomeni.

Del resto, è molto interessante citare, per l'epoca da cui ci proviene, un passo di Tommaso d'Aquino: "Le ipotesi che gli astronomi hanno immaginato non sono necessariamente vere; benché esse sembrino spiegare i fenomeni, non bisogna affermare che siano vere, perché si potrebbero forse spiegare i movimenti apparenti delle stelle attraverso qualche altro procedimento a cui gli uomini non hanno ancora pensato." (comm. Al *De Coelo et Mundo*, I, I, 1.17). E' pure notevole, poi, che si trovino accennati valore e limiti del metodo ipotetico-deduttivo, sia pure con un esempio relativo alla teologia (che d'altronde, per l'Aquiniano è una scienza), in *Summa Theologica* I, 32, 1 ad 2.

Se, a questo punto, dopo aver accennato a una considerazione scientifica del fenomeno, ci accingiamo a vederne qualche teoria filosofica, assistiamo a qualcosa di interessante: nella concezione di Aristotele, il fenomeno può essere messo in relazione con l'accidente, che dipende dall'essenza della cosa, e la rivela. Nella concezione di Cartesio, invece, che il fenomeno rimandi ad una cosa reale è da dimostrare. Da Locke in poi tenderà a prevalere l'idea che il fenomeno addirittura nasconda la sostanza della cosa.

Si passa, insomma, da un realismo ontologico e gnoseologico ad una posizione gnoseologicamente "idealista" (io non conosco le cose, ma le mie idee, le mie percezioni), ancora "problematica" (come dice Kant) in Cartesio, ormai pacifica in Locke: Rosmini usa Lochismo come sinonimo del nostro "idealismo".

La contrapposizione fenomeno-cosa (in sé), diversamente da quello che normalmente si dice, non è, in verità, nuova. Non è del tutto assente nemmeno in Platone, ma si presenta in modo dirompente in Protagora ed in Sesto Empirico. Anche nel Medio Evo, pertanto, troviamo il problema: la soluzione sarà, di norma, a favore del realismo (io conosco, attraverso le mie percezioni, un mondo di cose; l'oggetto della mia conoscenza sono pertanto le cose, non le percezioni).

Non ci interessano qui, perché sarebbe lungo esaminarli, gli argomenti addotti (quali: se l'idealismo fosse vero, non sarebbe possibile l'errore; né sarebbe possibile la scienza, ecc.), perché quello che importa è che il realismo medioevale non è una posizione semplicemente ed ammirabilmente (se si vuole) ingenua, che avrebbe bisogno, secondo alcuni, di essere resa più "critica", ma è una risposta meditatamente e sensatamente (se si vuole) chiara ad un preciso problema. Certo è un problema a cui, in epoca moderna, è stata data, da alcuni, altra soluzione, ma

la cui originaria formulazione appunto all'epoca moderna non può essere ascritta, checché da più parti si dica. Il realismo d'un Tommaso d'Aquino, dunque, può benissimo accordarsi con una smalzata visione della precarietà delle teorie scientifiche, né ha bisogno, d'altra parte, di essere "reso critico" da qualche particolare operazione di "modernizzazione", perché anzi "critico" era già di suo. E si noti che siamo in epoca precedente la Rivoluzione Scientifica!

A proposito di tutto questo, il Verneaux fa notare che, in fondo, la "novità" di Cartesio e del suo tentativo di passare dall'idealismo, sia pure problematico, al realismo sta nell'inefficacia di tale tentativo, inefficacia dimostrata dalla piega che i successori di Cartesio hanno dato alle loro filosofie: avremo un idealismo gnoseologico, uno dogmatico (anche questo aggettivo è di Kant); e poi l'idealismo tedesco, diciamo ontologico; avremo l'idealismo assoluto di Hegel (ormai, non solo io conosco soltanto le mie idee, e non le cose; ma addirittura non ci sono proprio le "cose": c'è solo lo Spirito).

Come si potrà supporre, la prevalenza di varie forme di idealismo non significa la scomparsa di altre posizioni: pensatori diversissimi tra loro hanno criticato l'idealismo (la Scuola Scozzese del senso comune, Galluppi, Rosmini, Gioberti, Marx, Popper...); e si può forse dire che ultimamente il realismo sia in fase di recupero. Un esempio può venirci anche dalla fenomenologia: fondata da Husserl, che si considera un continuatore di Cartesio, essa ha, tra i suoi concetti-chiave, quello dell'intenzionalità della coscienza; il quale, però, è un concetto ambiguo: la coscienza è coscienza delle proprie modificazioni (idealismo) o delle cose fuori di sé (realismo)? In entrambi i casi la coscienza è pur sempre "intenzionale", cioè è coscienza "di qualche cosa".

Husserl sarà piuttosto incline all'idealismo, ma altri, quali Hartmann, la Stein e Scheler, pur dentro la fenomenologia, saranno, invece, realisti. Il problema, poi, è parallelo ad un'altra questione: la consapevolezza di essere coscienza è immediata (posizione più vicina al platonismo) o riflessa (posizione più compatibile con l'aristotelismo)?

Ed è vero che tale questione ci porta dentro l'antropologia filosofica, ma è anche vero che visione dell'uomo e teoria della conoscenza sono strettamente collegate: infatti, se l'uomo è solo un'anima che usa un corpo, l'oggetto proprio della sua conoscenza sarà l'anima stessa, in quanto ente spirituale, e, se ci sono, le modificazioni dell'anima e/o gli altri enti spirituali; se l'uomo è un insieme di anima e corpo, l'oggetto proprio della sua conoscenza sarà costituito, almeno in questo mondo, dalle realtà materiali, per trascendere le quali dovrà operare per astrazione e per ragionamento, ma sempre a partire da esse.

Sulla base di quanto esposto finora, siamo ormai pronti per poter capire perché si sia creata, per un tempo relativamente lungo, una pseudo-alleanza tra idealismo e scienze empiriche in funzione antirealista: l'accordo verteva sui due principii che si conoscono solo fenomeni e che i fenomeni non corrispondono a delle realtà, a delle cose. Le difficoltà non sono mai mancate, ma il cemento antirealista, che finiva, ovviamente, con l'essere anche antimetafisico, sembrava tenere bene. In realtà c'era molta sabbia dentro quel cemento...

Antimetafisico Kant (le idee della ragione non hanno valore, se non regolativo); antimetafisico il positivismo (secondo Comte, la metafisica è uno stadio superato o da superare); antimetafisico il neopositivismo (la metafisica è priva di senso); tutti erano, però, d'accordo su una cosa: la nostra coscienza è e deve essere limitata ai fenomeni; le "cose" ne sono fuori.

Prendiamo come esempio il Circolo di Vienna. Che cosa vi si va cercando? Un criterio di scientificità, ma anche di significanza, in base al presupposto che solo gli enunciati scientifici abbiano significato. Tale criterio viene individuato nel cosiddetto "principio di verifica": l'enunciato deve corrispondere a dati empirici. "Il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica" afferma Schlick. Ma c'è un problema: se la mia esperienza è la mia esperienza, e la tua esperienza è la tua esperienza, come possiamo confrontare i miei dati empirici con i tuoi dati empirici? Come possiamo, insomma, sfuggire al soggettivismo? Occorre fare ricorso alle registrazioni delle esperienze (ai protocolli), perché il linguaggio è intersoggettivo. Come si ricorderà, anche Gorgia si era posto il problema se il linguaggio comunichi un contenuto, rispondendo di no. Qui avviene una cosa analoga: in un'espressione, avverte Schlick, solo la

struttura, non il contenuto, è comunicabile. Se, ad esempio, io vedo una macchia rossa, ed un'altra persona anche la vede, come posso essere sicuro che il mio "vedere rosso" sia uguale al suo? In realtà, posso solo, prosegue Schlick, concordare con l'altro che una seconda macchia è dello stesso colore della prima, cioè è anch'essa "rossa", qualunque cosa significhi per me e per lui l'essere di colore rosso. In tutto questo, anche la filosofia ha un compito, cioè di chiarire e di determinare il senso degli enunciati.

Già all'interno del Circolo, il principio di verifica fu criticato: Carnap ne vide, ad esempio, l'aspetto criptometafisico (provate a dire che ha senso solo ciò che è empiricamente verificabile, e poi chiedetevi se quanto avete detto sia empiricamente verificabile!). Propose, pertanto, un più moderato principio di confermabilità. Si occupò anche del linguaggio, sia distinguendo linguaggio-oggetto e metalinguaggio, sia considerandone soprattutto l'aspetto sintattico: il linguaggio è un sistema formale, in cui vige una certa tolleranza perché ognuno si può dare le regole che ritiene più opportune; da notare è il fatto che il carattere semantico del linguaggio non gli interessa né punto né poco, fino a che, a causa dell'influenza di Alfred Tarski e Charles Morris (il secondo dei quali distingue sintassica, semantica e pragmatica; mentre il primo recupera l'idea, già chiara in Aristotele, che la verità stia nell'accordo tra asserzioni e fatti), non allarga, nell'ultima fase del suo pensiero, gli orizzonti della sua analisi del linguaggio, considerandone appunto anche gli aspetti semantico e pragmatico, cioè non solo i rapporti che intercorrono tra i segni, ma anche i rapporti tra segni e significati, nonché tra segni ed interpreti.

Se il Circolo di Vienna, dunque, rigetta con forza il realismo, Popper con altrettanta forza reagisce.

Una cosa che probabilmente si trova su ogni manuale è che Popper, nel proporre il suo criterio di scientificità, e cioè il principio di falsificabilità (secondo cui una teoria è scientifica se si può indicare in quali casi avremmo degli argomenti per provarne la falsità), non lo considera più anche un criterio di significanza: molti enunciati hanno un significato anche se non sono enunciati strettamente scientifici.

Può essere meno noto, invece, il fatto che non solo le teorie metafisiche hanno o possono avere un significato; non solo hanno un'importante funzione nell'aspetto creativo del lavoro scientifico (il lavoro di elaborazione di nuove teorie scientifiche, il contesto della scoperta, per così dire); ma soprattutto non sono neanche tutte equivalenti, sicché non risulta irrilevante sostenerne una invece di un'altra: anzi, proprio perché sono dotate di significato, possono essere razionalmente discusse, criticate, valutate. La scelta fra le varie teorie metafisiche è dunque una scelta ragionevole.

Decisamente poco noto è, poi, il fatto che Popper dia un saggio di questa discussione razionale delle metafisiche proprio sul tema della contrapposizione idealismo-realismo, prendendo posizione a favore del realismo. Gli argomenti non vengono da lui considerati decisivi, ma sono definiti importanti; la cosa, infine, che più colpisce è che, tra essi (il realismo è dalla parte del senso comune, della scienza, del linguaggio, ecc...) qualcuno ricorda quelli analoghi di Tommaso d'Aquino: eppure, Popper non è tomista, e non è neppure aristotelico. Resta, però, vero che il secolo XX è anche il secolo di una rinascita del tomismo.

Tra le posizioni di San Tommaso che vengono riproposte come perennemente vitali, ricordiamo: il concetto di "actus essendi" e la filosofia dell'essere (i tomisti sostengono perfino che Heidegger può pensare quello che vuole, ma che una filosofia dell'essere l'Occidente l'ha avuta); una morale non legalistica e non casuistica; una concezione complessa, "integrale", dell'uomo; il realismo gnoseologico ed ontologico, che, tra l'altro, è sempre stato visto, perlomeno dai tomisti, ma anche da Popper, come buon alleato della ricerca scientifica.

Interessante, in questo recupero del tomismo, ed esemplificativo di tanti altri percorsi, è l'itinerario culturale e spirituale di Étienne Gilson: dedicatosi allo studio della filosofia in un periodo ed in un ambiente in cui si sosteneva che la filosofia nel Medio Evo non fosse esistita, egli aveva avuto occasione, tra gli altri autori, di studiare Cartesio (da buon Francese); dopo di che, gli era parso bene, anche per suggerimento di un suo docente, approfondire lo studio delle fonti di Cartesio. Si era così avventurato nell'"oscuro" e "non filosofico" Medio Evo. Qui fu enorme la sua

sorpresa non solo nello scoprire l'esistenza di filosofi e di filosofie medioevali, ma addirittura nel dover constatare, in contrasto con le tesi sostenute nel suo ambiente culturale di provenienza, che "sono rilevabili nel Medio Evo delle posizioni metafisiche meglio elaborate tecnicamente e più perfettamente giustificate di quanto non lo siano in Cartesio". E Cartesio, ovviamente, gli era stato invece presentato come filosofo-modello, per eccellenza. A quel punto, postosi a studiare le filosofie dell'età di mezzo, vide il tomismo come la più significativa.

I tomisti non sono, cosa abbastanza naturale, tutti uguali: una battuta che circola è che esistano tanti tomismi quanti tomisti; vediamone alcune varianti: si dà un tomismo in veste cartesiana, quello di Désiré Mercier, che intende porre il dubbio metodico come base per una metafisica dell'essere; si dà il tomismo di Joseph Maréchal, che, più vicino a Kant, vorrebbe un'interpretazione dinamica del tomismo, "critica metafisica", e del criticismo, "critica trascendentale", per arrivare ad un accordo: sarebbe dunque possibile comporre conoscenza del fenomeno e conoscenza dell'essere in sé. Gustavo Bontadini, in Italia, avanza la proposta di una mediazione tra idealismo gnoseologico e metafisica tomista tradizionale; Gilson ritiene, all'opposto, che non si possa arrivare a Tommaso partendo da Cartesio o da Kant (se non abbandonandoli): se questo è il "realismo critico", allora il "realismo critico" è una contraddizione in termini, ed è preferibile un realismo dogmatico o metodico; Jacques Maritain, da parte sua, ritiene che si possa chiamare "realismo critico" l'approfondimento dei principii di San Tommaso in maniera omogenea e coerente - in modo da mantenere la propria identità - chiarendone, però, le ragioni di fronte alle filosofie moderne; possiamo citare, infine, la posizione di Tomas Tyn, per esemplificare le idee di quella che si potrebbe chiamare la Scuola Domenicana: garantire continuità di insegnamento e di sviluppo del pensiero tomista, attraverso i grandi commentatori ed espositori del passato (Tommaso de Vio detto il Caietano, Francesco Silvestri detto il Ferrarese, Domingo Bañez, ecc.).

Mercier presenta anche una precisa osservazione molto pertinente con il nostro lavoro: il tomismo, egli sostiene, difende la scienza meglio delle teorie positiviste; infatti, il positivismo (come pure il neopositivismo) rimane chiuso nell'esperienza sensibile, perciò non può fondare l'esistenza di concetti universali e di teorie generali, di cui, invece, vive ed è costituita la scienza. Ed abbiamo constatato, in effetti, il naufragio del Circolo di Vienna proprio su questo.

Solo il realismo, gnoseologico ed ontologico, può dare (prosegue Mercier) validità alla certezza scientifica. E questo l'abbiamo visto tra gli argomenti di Popper a favore del realismo. La scienza, dunque, che descrive i fenomeni e produce teorie ipotetiche, necessita di una metafisica che sia in grado di andare oltre i fenomeni, che influenzi e promuova la scienza stessa. Ma quale metafisica è più adatta per la scienza moderna? Si può considerare superato il tomismo? Pietro Hoenen si è preoccupato di dare alle stampe un impegnativo saggio di fisica contemporanea esposta secondo principii tomisti ed ha così fattualmente risposto a queste due domande: il tomismo è pienamente compatibile con la fisica più avanzata, e presenta, anzi, fin dal fondatore, quella sintesi di fallibilismo scientifico e realismo filosofico che è adatta non solo a "seguire" (o meglio "inseguire") la scienza, come si sono limitate a fare molte filosofie contemporanee o comunque posteriori alla cosiddetta Rivoluzione Scientifica, ma anche a fornirle fondamento e stimolo.

La metafisica, insomma, e specialmente la "metafisica classica", già dichiarata finita in nome della scienza, proprio nell'ambito delle scienze empiriche, come dimostra l'esempio del tomismo, ha ancora qualcosa da dire, e qualcosa di decisivo: essa, dunque, non è mai morta, o, se per qualcuno lo è, oggi è ormai risorta.

MARCELLO LANDI

BIBLIOGRAFIA

Manuali scolastici.

G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1994.

L. Geymonat, *Immagini dell'uomo*, 3 voll., Garzanti, Milano 1989.

C. Ferrandi, *Filosofia e scienza*, 3 voll., Il Capitello, Torino 1991.

Altri testi (in ordine, empirico-pratico, di uso nel corso della relazione).

Aristotele, *Metafisica*.

E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

R. Verneaux, *Epistemologia generale*, Paideia, Brescia 1967.

Tommaso d'Aquino, *Commento al De Coelo et Mundo di Aristotele*.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1983.

M. Scheler, *Idealismo-Realismo*, Armando, Roma 1993.

K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

K. Popper, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1984.

K. Popper, *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1975.

V. Possenti, *Sull'ingresso in metafisica*, in *Per la filosofia*, Anno IX, n. 26, Sett.-Dic. 1992, pp. 38-50.

E. Gilson, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1982.

J. Maritain, *Distinguere per unire*, Morcelliana, Brescia 1981.

G. Morra, *Jacques Maritain: antologia del pensiero filosofico e pedagogico*, Forum, Forlì 1967.

T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, E.S.D., Bologna 1991.

E. Przywara, *Analogia entis*, Vita e Pensiero, Milano 1995

P. Hoenen, *Cosmologia*, Gregoriana, Roma 1956.

A Strumia, *Introduzione alla filosofia delle scienze*, E.S.D., Bologna 1994