

ALBERTO GAZZOLA, *Il logico dal volto umano*, in «Il Margine. Mensile dell'Associazione Culturale "Oscar A. Romero"», 36/5 (2016), pp. 28-42.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ilmarg>

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Associazione culturale Oscar A. Romero all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito [HeyJoe](#) è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Oscar A. Romero Cultural Association as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the [HeyJoe](#) site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.



Il logico dal volto umano

ALBERTO GAZZOLA

Il 13 marzo scorso si è spento all'età di quasi novant'anni Hilary Putnam, il grande patriarca della filosofia americana e mondiale (nel 2013 aveva ricevuto il Rolf Schock Prize, l'equivalente del Nobel per la filosofia).

Poco noto (purtroppo) al grande pubblico, era considerato uno dei maggiori filosofi viventi, una figura monumentale della filosofia a ragione della vastità impressionante di interessi e contributi, oltre che per il ruolo ecumenico di grande "ricucitore" delle fratture che affliggono il pensiero contemporaneo (all'interno della filosofia, tra scienze e umanesimo, tra cultura e società). Fornì contributi rilevanti in filosofia della logica, della matematica e della fisica (e in filosofia della scienza generale) ed elaborò celebri tesi in filosofia del linguaggio e della mente. Ma si occupò anche di etica e filosofia morale, di filosofia della politica, di ontologia, metafisica, filosofia della religione. Un pensatore a tuttotondo, che non amava etichette e limitazioni di campo.

Di formazione analitica (la filosofia dominante nel mondo anglo-americano), era stato in gioventù un valente matematico (contribuendo alla risoluzione di uno dei celebri problemi di Hilbert), oltre che tra i pionieri delle allora nascenti scienze cognitive. Il padre era un famoso traduttore e Putnam passò l'infanzia in Francia, assorbendo precocemente una grande attenzione per la letteratura e il linguaggio (laureandosi in germanistica, matematica e filosofia – tra parentesi, perché in Italia, a differenza degli altri paesi, non vengono permessi questi percorsi universitari ibridi tra scienze e *humanities*?), tema che poi avrebbe sviluppato in senso filosofico. Poliglotta, oltre all'inglese parlava correntemente francese e tedesco (e leggeva diverse altre lingue e le relative letterature, in particolare il romanzo russo di Tolstoj e Dostoevskij). La madre era di origine ebraiche, ma la famiglia era di estrazione complessivamente laica, impegnata politicamente negli ambienti della sinistra americana. Egli stesso in gioventù militò negli ambienti politici radicali, ma se ne staccò ben presto.

La fama filosofica, dopo il dottorato con il neopositivista Reichenbach (dissertazione in filosofia della fisica), lo raggiunse negli anni Sessanta, grazie a una brillante e creativa serie di lavori in filosofia del linguaggio (sviluppando una *concezione causale del riferimento*) e in filosofia della mente.

Fu uno dei promotori del *funzionalismo* (per poi distaccarsene in seguito), una concezione per molti aspetti anti-materialistica e anti-dualistica della mente pensata come un processo emergente, secondo la quale gli stessi stati della mente, paragonati a stati computazionali, potrebbero essere implementati in modo diverso su differenti supporti, organici o inorganici che siano («ciò che importa è il software, non l'hardware»).

Celebri i suoi esperimenti mentali di “Terra gemella” e dei “Cervelli in una vasca”, esempi paradigmatici dal sapore fantascientifico volti ad argomentare l'*esternalismo semantico* («I significati non stanno nella testa», ovvero la tesi secondo la quale esisterebbero, oltre a quella soggettiva, una componente ambientale-contestuale e una sociale del linguaggio) e a sostenere il *realismo* in varie forme (nel secondo esempio, anticipando il film *Matrix*, uno scienziato pazzo riesce a tenere in vita dei cervelli separandoli dai corpi e facendo vivere ai soggetti l'illusione di una realtà immutata grazie alla connessione con dei super-computer). Putnam argomenta in sostanza che non abbiamo motivi per essere scettici riguardo alle nostre capacità cognitive, alla capacità del linguaggio di mettere in relazione mente e mondo (ma nel secondo esperimento mentale va ben oltre, portando solidi argomenti anti-scettici contro la classica tesi del dubbio metafisico per eccellenza – già discusso da Cartesio, per esempio – sulla veridicità e affidabilità dell'esperienza del mondo così come lo conosciamo intuitivamente).

Uno delle questioni centrali della riflessione di Putnam fu appunto quella del *realismo*, una tesi (o meglio una famiglia di concezioni) di filosofia della scienza, ma più in generale metafisica, che pone come centrale la credenza nell'esistenza degli enti postulati dal senso comune e/o dalle teorie scientifiche, in contrasto alle posizioni fenomeniste dei neopositivisti (e in genere di scienziati e riduzionisti, specie riguardo agli enti del primo tipo) e a quelle costruttiviste degli anti-realisti, degli idealisti vecchi e nuovi, e dei relativisti. Conobbe a riguardo varie fasi, accogliendo in parte alcune istanze costruttiviste quando passò dal realismo “metafisico” a quello “interno” (di ispirazione kantiana), per poi tornare a un pluralistico realismo “del senso comune” (e a quello che la critica più recente ha battezzato come “naturalismo liberale”), avvicinandosi in questo alle idee dei pragmatisti e di Wittgenstein.

Veniva spesso bersagliato dai suoi avversari per i repentini cambiamenti di direzione, ma un'incessante autocritica era tra le virtù intellettuali che apprezzava e praticava maggiormente: la candida ammissione dei propri errori e l'accoglienza dei suggerimenti altrui, anche dell'ultimo dei suoi studenti, erano elementi centrali della sua pedagogia.

Era profondamente interessato alla scienza senza idolatrarla (anzi: scien-

tismo e riduzionismo erano tra i suoi maggiori bersagli polemici), ma aveva anche una forte sensibilità etica, una delle ragioni per le quali contrastava certe tendenze relativistiche (“irresponsabili”) arrivando infine a postulare un certo grado di oggettività per i valori stessi (epistemici o morali che siano), nozione ritenuta compatibile con una prospettiva nel complesso pluralista e fallibilista, centrata sull’oltrepassamento della celebre dicotomia fatti/valori («senza i valori non ci sarebbero neppure i fatti»).

Rifuggiva i luoghi comuni che spesso affliggono i filosofi, in particolare l’oscurità della scrittura, le mode (ci sono mode anche tra i filosofi!) e le etichette di scuola (analitico, continentale, pragmatista ecc.), sentendosi libero di spaziare anche in ambiti normalmente considerati tipici dei filosofi europeo-continentali, come la storia della filosofia (soprattutto Kant, William James, Dewey, Wittgenstein), la filosofia morale, il pensiero politico e quello religioso (Kierkegaard, Buber, Rosenzweig, Levinas).

Da un iniziale materialismo e ateismo, sentì progressivamente l’esigenza di tornare alla fede dei suoi avi, in età matura imparò l’ebraico – oltre al greco antico per studiare i testi originali di Aristotele – e all’età di 68 anni fece il *bar mitzvah*, l’atto liturgico ufficiale di adesione all’ebraismo.

In un’era tecnologica dominata dalla scienza, Putnam riteneva che la filosofia fosse ancora essenziale, nonostante lo stato di crisi interna che, per certi versi, la caratterizza attualmente. Le due correnti dominanti, la filosofia analitica e quella europeo-continentale, tendono infatti a ignorarsi, se non a contrastarsi. Mentre la prima privilegia la chiarezza logica e argomentativa, finendo però spesso per perdersi in tecnicismi o in questioni minute per rincorrere un controverso ideale di scientificità, la seconda preferisce l’analisi storica e le grandi visioni, mancando spesso però di profondità argomentative, trascurando le questioni attuali e, in alcuni casi, proponendo visioni più o meno apertamente nichilistiche. Entrambe poi soffrono in genere di uno stato di scarsa considerazione popolare e di una certa ostilità in certi ambienti culturali, scientifici o politici.

Putnam concepiva al contrario la filosofia non solo come un’importante opera di critica e chiarificazione concettuale (in rapporto costruttivo con le scienze), ma anche esistenziale, una sorta di educazione permanente degli adulti, in un’ottica di fioritura umana, essenziale in una società autenticamente democratica. Di certo non approvava nessuna delle varie diagnosi di “fine della filosofia”, sia interne al pensiero filosofico (Heidegger, Wittgenstein, Rorty ecc.) che esterne (soprattutto l’idea che la filosofia non abbia più valore e debba essere abbandonata o rimpiazzata dalle scienze e da qualche forma di retorica).

Mi permetto di concludere con una nota personale, avendolo incontrato

un paio di volte e scambiato qualche idea per via epistolare. Putnam era molto distante da certe figure ieratiche, baronali o televisivamente saccenti di intellettuale. Dotato di un sano senso dell'umorismo (celebre la sua risata un po' sgraziata), era una persona di grande profondità, serietà, umiltà, gentilezza, che non esitava a dare un consiglio o un aiuto a nessuno (al sottoscritto aveva suggerito di spendere la borsa Fulbright a Chicago per studiare con i suoi allievi, dato che lui era andato in pensione).

Con la sua scomparsa il panorama filosofico sarà più vuoto d'ora in poi. Ma possiamo sperare che il suo grande esempio intellettuale e umano resti vivo e fecondo (chi desidera saperne di più può consultare questo sito: putnam.altervista.org). Su queste pagine vogliamo offrire un'antologia dei suoi scritti, dedicata da un lato al rapporto tra umanesimo e scienza, dall'altro all'immagine di Dio secondo la filosofia.

Hilary Putnam: Letteratura, scienza e riflessione¹

[Si] può discutere in modo razionale il problema «come vivere»? Naturalmente, chi ha una moralità, almeno nel senso di essere pervenuto ad uno «stile» o ad un insieme di abitudini di vita, e anche chi ha riflettuto sul suo stile di vita, ed è cosciente di avere ciò che si chiama carattere, e accetta, o pensa che dovrebbe accettare, certe critiche che possono essere mosse al suo carattere, [...], può respingere qualsiasi critica più radicale alla sua moralità, o carattere, dicendo semplicemente «ebbene, è così che mi va di vivere», oppure «questo modo di vivere fa per me». Se la maggior parte delle persone mettesse a tacere, in questo modo, qualsiasi critica che non fosse quella assai superficiale dei mezzi/fini, un'istituzione come la moralità non nascerebbe né potrebbe mai nascere. [...] A noi, alla maggior parte di noi, interessa giustificare almeno alcuni tratti del nostro stile di vita, nel senso di darne una difesa che gli altri accettino come giustificazione. [...] noi non solo vogliamo avere una moralità accettabile dai più, vogliamo allo stesso tempo che la nostra moralità ci lasci un largo margine di «spazio discrezionale». Una moralità che ci imponesse un obbligo in ogni circostanza immaginabile sarebbe intollerabile.

Tuttavia, il fatto è che una volta che ci si rende conto che il ragionamento morale non si svolge in un vuoto cartesiano, ma ha luogo nel contesto del

¹ Estratti tratti da *Literature, Science and Reflection*, in "New Literary", vol. VII, 1975-76. Ristampato come parte II di *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London 1978 (edizione italiana: *Verità e etica*, Il Saggiatore, Milano 1982).

tentativo delle persone di rispondere alle critiche che vengono rivolte al loro carattere e del tentativo di giustificare certi modi di vita di fronte ad altre persone, e di criticare i modi di vita di altre persone, ecc., adducendo ragioni che abbiano un qualche interesse generale, ci si rende conto che il problema dell'obiettività dell'etica si pone in un modo completamente nuovo o si rivela sotto una luce assolutamente diversa. La questione se vi sia una moralità obiettivamente migliore, o anche più moralità obiettivamente migliori, le quali, auspicabilmente, concordino su moltissimi principi o in moltissimi casi, si riduce alla questione se i requisiti che sorgono automaticamente una volta che ci si impegni nell'impresa di dare una giustificazione di principi di vita che sia di interesse generale, selezionino un'unica moralità come migliore o un complesso di moralità coincidenti su diverse questioni di rilievo.

[...] Si noti, incidentalmente, che la conoscenza pratica non è conoscenza scientifica; ma ciò non vuoi dire che la conoscenza pratica sia una specie di conoscenza trascendentale. Si è perfettamente in chiaro su quello che, al presente, nel caso della conoscenza pratica, «trascende» la teorizzazione o la formalizzazione rigorosamente scientifiche. La ragione per cui la conoscenza, diciamo, del vino o della cucina non è conoscenza scientifica è che il criterio per giudicare della buona cucina o del buon vino è un palato umano soddisfatto — per giunta non un palato qualsiasi. [...] Quello che apprezzo nell'approccio di Grice e Baker è l'indicazione che quello morale può essere considerato come un vero e proprio ragionamento, che però non investe solo le capacità logiche, in senso stretto, bensì tutta la nostra capacità di immaginare e sentire, in breve, tutta la nostra sensibilità.

È a questo punto che vorrei parlare di letteratura. Da molto tempo ormai la letteratura ha rifiutato di essere, o di essere principalmente, un veicolo di diffusione di una moralità, di una filosofia, o di una ideologia. [...] La pratica letteraria non coincide con quella retorica, morale o ideologica. Di solito, la letteratura non consente raffigurazioni di modi di vita ideali. La letteratura non descrive, o non descrive spesso, soluzioni. L'effetto del romanzo in particolare è di aiutarci a riprodurre immaginativamente perplessità morali, nel senso più lato. [...]

Ora, ritengo che se il ragionamento morale è, a livello riflessivo, la critica cosciente dei modi di vita, la valutazione empatica, nell'immaginazione, delle situazioni critiche e dei dubbi non può che essere essenziale al ragionamento morale. Romanzi e commedie non ci offrono conoscenza morale, questo è vero. Ma ci danno (spesso) qualcosa che è per noi indispensabile se vogliamo acquistare una conoscenza morale. [...]

Mentre, dal punto di vista dei problemi morali e più in generale umani e

sociali, è comprensibile il nostro atteggiamento disincantato nei confronti della scienza, mi pare fundamentalmente sbagliata una tesi contro la scienza che ho sentito sostenere da alcuni miei colleghi umanisti.

Mi è capitato una volta di assistere, nel corso di un seminario a Princeton, all'intervento di un gruppo di docenti di discipline umanistiche in una discussione di scienziati. L'opinione generale era che gli scienziati sono persone zotiche, ignoranti, le cui letture letterarie non vanno mai al di là dell'ultimo numero del Reader's Digest. Parecchi intervenuti aggiunsero che gli scienziati sono presuntuosi anche fuori (specialmente fuori) dalle loro specialità professionali, e che sono socialmente pericolosi perché credono di poter autorevolmente dare consigli ai governi, è perché i governi possono lasciarsi intimidire dalle loro credenziali scientifiche e seguire i loro consigli su problemi politici. Questa pretesa [...] fu qualificata come «semplicistica».

Gli umanisti non videro nulla di strano nel presentare se stessi come «cauti», «consapevoli della complessità delle cose», ecc., anche se non pochi intellettuali umanisti in questo secolo si sono buttati su mode come la psicanalisi, l'esistenzialismo (questo vale per gli intellettuali europei), e qualcosa descritto vagamente [...] come «rivoluzione sessuale». Quale scienziato degno del nome è stato disposto ad affermare a chiare lettere che tutti i sogni sono «appagamenti di desideri»? Che tutta la vita umana è priva di senso, se non nella misura in cui un senso le venga dato con un atto di «impegno» assolutamente arbitrario? Che è necessaria una «rivoluzione sessuale» totale (e totalmente non descritta)? Gli umanisti sono fin troppo disposti a ricordare che queste dichiarazioni sono le dichiarazioni di una minoranza tra loro, e a dimenticare che le dichiarazioni avventate riguardo a problemi politici fatte dagli scienziati sono le dichiarazioni di un'altrettanta esigua minoranza della comunità scientifica. Naturalmente, sia gli scienziati che gli umanisti si sono a volte resi colpevoli di aver appoggiato questa o quella forma di discriminazione, questo o quel tipo di colonialismo ecc.; d'altra parte sia gli uni che gli altri si sono anche battuti per un mondo migliore.

Fortunatamente per i miei scopi attuali, non è necessario discutere a fondo questa tesi, fatta com'è di opinioni preconconcette sugli scienziati che non avrebbero eccessivo peso sul valore o sulla natura della scienza anche se dovessero rivelarsi corrette. Interessante è invece la tesi secondo la quale, per così dire, Euripide, Freud, e Dostoevskij sono «tutto ciò che ci sia al mondo e tutto ciò che c'è da sapere».

Che dire al riguardo? È difficile pronunciarsi; perché, a parte la questione spinosa della validità della psicanalisi, indubbiamente Medea e I Fra-

telli Karamazov sono opere d'arte grandiose e commoventi. Noi siamo essenzialmente esseri umani, e queste opere ci commuovono in quanto esseri umani. Ma perché l'attribuire un alto valore all'arte dovrebbe essere incompatibile con l'attribuire un alto valore alla scienza, e un alto valore ad altre cose ancora?

Ci avviciniamo al problema reale se ci rendiamo conto che secondo alcuni – secondo i pensatori che intendo criticare – il valore, ad esempio, di Dostoevskij non è puramente estetico come puramente estetico è invece, o si pensa a volte che sia, il valore di un quadro astratto. Questi pensatori sono dell'opinione che i drammaturchi greci, la psicologia freudiana, e il romanzo russo rappresentino vera e propria conoscenza – conoscenza dell'uomo. Pertanto, sono e insieme non sono in conflitto con la scienza. Sono in conflitto con la scienza in quanto rappresentano un tipo di conoscenza antagonista, e contestano quindi alla scienza il diritto al monopolio della conoscenza attendibile. Ma si tratta di un tipo antagonista di conoscenza, e perciò inaccessibile al controllo scientifico. Se aggiungiamo a questo la pretesa che questo tipo antagonista di conoscenza sia in qualche modo «più alto o più importante della conoscenza scientifica», ecco che otteniamo una posizione sfacciatamente oscurantista; certamente, non la posizione dello studioso di letteratura serio o del critico letterario serio, ma la posizione della religione della letteratura. Non intendo insinuare che non vi è assolutamente nulla di buono in questa tesi; ma quando la tesi viene discussa ci si trova subito coinvolti in problemi spinosi e difficili. Ecco perché avanzo con una certa esitazione le considerazioni che seguono sul senso in cui, ad esempio, il romanzo rappresenta e non rappresenta «conoscenza dell'uomo».

Trovo che sia sbagliato dire che i romanzi offrono conoscenza dell'uomo; ma trovo altrettanto sbagliato affermare categoricamente il contrario. La situazione è molto più complessa di quanto possa apparire da una semplice dichiarazione nell'uno o nell'altro senso. Per quanto profonde possano sembrare le intuizioni psicologiche di un autore di romanzi, esse non possono dirsi conoscenza se non sono state sottoposte a controllo. [...] Cionondimeno, è improprio dire che non è affatto conoscenza; essere consapevoli di una nuova interpretazione della realtà, per quanto ripugnante essa sia, essere consapevoli di un'interpretazione, per quanto perversa essa sia, che può [...] essere data della realtà, è un tipo di conoscenza. È la conoscenza di una possibilità. Conoscenza concettuale.

Sembrerà strano che si definisca conoscenza concettuale qualcosa di tanto reale ed «empirico» come una raffigurazione del comportamento degli esseri umani e di ciò che «li fa funzionare così»; ma non è che questo, a

meno di un controllo; un controllo, se non scientifico, almeno nell'esperienza reale di uomini e donne razionali e sensibili.

Prendere in considerazione un'ipotesi cui non si era pensato prima è una scoperta concettuale, non una scoperta empirica, quantunque possa dar luogo a una scoperta empirica se l'ipotesi si rivela corretta. Tuttavia, la «conoscenza di una possibilità» che ci offre la letteratura non dovrebbe essere conoscenza di una mera possibilità. Che la possibilità che Celine ci prospetta sia una «mera» possibilità è, dopotutto, una delle ragioni per cui non stimiamo più di tanto Celine come romanziera. Così, la situazione si complica un'altra volta; sono presenti insieme elementi empirici e concettuali nella conoscenza che acquisiamo dalla letteratura.

Ma, si obietterà, "l'ipotesi" dello scrittore di romanzi non è suscettibile di controllo scientifico. Non è quel genere di ipotesi. Ciò è vero spesso, ma non sempre. Se Celine avesse ragione – se tutti quelli che sembrano esempi di amore fossero in realtà egoismo camuffato della peggiore specie – sono quasi certo che non sarebbe difficile trovare le prove empiriche più svariate di questo fatto. Forse il problema qui è che gli operazionisti hanno convinto troppe persone che tutto le ipotesi scientifiche portano in faccia il marchio della loro controllabilità, e quindi che qualsiasi asserzione la cui controllabilità non sia evidente non può assolutamente appartenere alla sfera della scienza! Ma questa è una caricatura grossolana della scienza, anche se molti scienziati sono stati abituati a darvi credito. Molto spesso, il genio di uno scienziato consiste proprio nel suggerire un modo per controllare un'asserzione che non sembrava minimamente controllabile.

[...] Pensare che il romanzo in quanto tale ci offra un qualche tipo di conoscenza non scientifica dell'uomo significa assimilarlo troppo a un insieme di proposizioni. Ho detto all'inizio che c'è un senso in cui si può parlare di «conoscenza non scientifica dell'uomo»; la conoscenza morale, se non «conoscenza non scientifica dell'uomo» nel senso degli intellettuali a cui ho appena alluso, è conoscenza pratica di come vivere; e la conoscenza pratica non è «scientifica», nel senso della conoscenza teorica. Inoltre, la conoscenza pratica, come abbiamo visto prima, investe interamente le nostre facoltà di sentire e immaginare. Su un punto credo avessero ragione le persone cui mi sono riferito sopra, e cioè, che la letteratura ha in qualche modo a che fare con un tipo di conoscenza che è vicino al nucleo dell'interesse morale e che non è «conoscenza scientifica» in nessun senso ragionevolmente standard. Ma dire che la letteratura «dà» conoscenza non scientifica dell'uomo semplifica troppo la questione.

Esattamente come alcuni pensatori tendono a considerare la letteratura come conoscenza, così altri pensatori tendono a considerare la scienza co-

me una filosofia. Questa propensione a considerare la scienza come una filosofia è comprensibile. Molti problemi tradizionalmente filosofici – ad esempio, l'infinità dello spazio e del tempo, e la natura dello spazio, del tempo, e della materia – sono stati lasciati alla fisica, dalla maggior parte dei filosofi di buon senso. Al massimo, il filosofo di professione confida di poter chiarificare i risultati del fisico. Lo stato delle scienze sociali è, per molte ragioni, peggiore di quello delle scienze fisiche; ma qui c'è almeno la speranza, in larga misura non ancora realizzata – che le scienze sociali e la psicologia possano un giorno gettare vera luce sulla natura della società e dell'uomo. È certo che pochi filosofi di qualsiasi indirizzo scriverebbero oggi sulla giustizia senza tener conto dell'economia, o sulla mente senza tener conto della psicologia. Ma se la scienza è una filosofia, finisce per essere solo metafisica e non anche etica; e la metafisica senza etica è cieca.

[...] Non sto dicendo che la scienza debba essere perseguita solamente per fini pratici o solamente per il progresso morale. Naturalmente, la conoscenza per la conoscenza è e dovrebbe essere un «valore finale» per le persone di cultura. Ma temo che sia difficile non distorcere la rilevanza filosofica della scienza, per non parlare della sua rilevanza pratica, quando fra scienza e riflessione morale esiste una così rigida separazione come quella che si è venuta a creare nella nostra cultura.

La teoria della relatività riguarda certo la natura della materia, dello spazio, e del tempo; ma riguarda anche, ad esempio, la natura e la possibilità della certezza umana nella loro globalità. Il rovesciamento della geometria euclidea non è stato semplicemente il rovesciamento di una teoria dello spazio. La geometria euclidea era il paradigma della certezza conquistato attraverso un ragionamento a priori, ma più ancora era il paradigma consegnato al filosofo morale da Platone e da Spinoza. Come rendere il ruolo che l'ideale della certezza ha svolto nella nostra vita morale e intellettuale per più di duemila anni e considerare attentamente le implicazioni del suo crollo per l'argomento morale (e sociale e religioso) come pure per la scienza pura non è incompatibile con l'apprezzare la Relatività «per se stessa» — anzi, ciò non è separabile dalla comprensione di quelle conseguenze.

[...] Ho sostenuto che l'idea che la moralità sia puramente «soggettiva» e il suo corollario che il ragionamento morale sia o meramente strumentale (interessato alla selezione di certi mezzi per il conseguimento di fini arbitrariamente scelti) o una contraddizione in termini sono idee devastanti, non soltanto per la moralità come tale ma per la cultura tutta. La sola condizione per capire da una parte com'è che l'immaginazione letteraria ci aiuti davvero a comprendere noi stessi e la vita, e dall'altra com'è che la scienza abbia veramente relazione con i problemi metafisici, è che maturiamo

un'idea adeguata di ragionamento morale, dove, per ragionamento morale, intendo non semplicemente il ragionamento sul dovere o la virtù, bensì il ragionamento morale nel senso più ampio – il ragionamento su come vivere.

Hilary Putnam: Dio e i filosofi²

Nel ventesimo secolo molti – forse la maggioranza – dei personaggi celebrati in filosofia sono stati non credenti, se non atei militanti: Bertrand Russell, i positivisti logici, John Dewey, John Austin sul versante “anglosassone”, Heidegger (per molta della sua vita), Sartre, Derrida sul versante “continentale”, ne sono degli esempi. Ecco due casi di tale atteggiamento:

1) In Della grammatologia [...] Jacques Derrida descrive la credenza in Dio semplicemente come parte del passato, e si interroga con grande meraviglia sul perché la credenza nell'esistenza della verità si rifiuti di scomparire assieme alla credenza in Dio (non intendo suggerire che Derrida stesso non creda nell'esistenza della verità; egli si ritrova incapace di rapportarvisi, e qui sta il problema, poiché egli vede tale credenza come storicamente e metafisicamente legata alla credenza in Dio, la qual cosa non ha più alcuna presa su di lui).

2) Alcuni anni fa, al termine di una recensione di Taylor [Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, 1989], lodevole per altri aspetti, Bernard Williams accusava l'autore di non vedere “l'importanza principale” di Nietzsche, che consiste, secondo Williams, nel «sottolineare in tutti i modi il pensiero che, se le nostre aspirazioni morali non significano e non possono significare alcunché di ciò che sembrano significare, allora esse non hanno l'origine che sembrano avere, e un altro genere di indagine sarà necessaria per comprendere la presa che esse hanno su di noi.» [...]

Avendo io stesso scritto sulle idee metafisiche di Williams [...] ho una certa familiarità con il sistema di pensiero che sta dietro alla dichiarazione della Morte di Dio da parte di Williams [...]. Ciò che il lettore ordinario non può sapere è che Williams crede in qualcosa che egli chiama una “concezione assoluta del mondo”. La sua dichiarazione che non v'è “alcun ordine metafisico di sorta” non è per nulla un rigetto dell'impresa della metafisica. Williams ha anche spiegato [...] che la sua nozione di “una concezione assoluta del mondo”, ossia una concezione del mondo come è “indipendente-

² Estratti tratti da *God and the Philosophers*, Midwest Studies in Philosophy, vol. XXI, *The Philosophy of Religion*, The Notre Dame Univ.Press, 1997 (traduzione di Alberto Gazzola).

mente dalla prospettiva”, non è un semplice “assegno in bianco” in favore di qualche futura metafisica, poiché noi possediamo già nella “fisica attuale” una specie di abbozzo o progetto dettagliato (sebbene con qualche dettaglio sbagliato qua e là) di tale definitiva concezione del mondo. In breve, tutto ciò che intende Williams nel rifiutare un “ordine metafisico” è il rigetto di ogni metafisica che vada oltre il materialismo. Nella visione di Williams abbiamo già la metafisica finale: il materialismo. Noi sappiamo che non v’è un Dio; che è semplicemente una questione di scienza, o della sola conclusione ragionevole ricavabile dai fatti della scienza. E per quanto riguarda l’etica, le verità etiche, ci dice Williams, sono vere solamente secondo la prospettiva di “questo o quel mondo sociale”; esse non possono essere affatto parte della concezione assoluta del mondo.

Se Williams ritiene che tale miscuglio di materialismo e relativismo culturale sia ciò al quale Nietzsche tendeva, il suo è un errore macroscopico; ma non intendo occuparmi di Nietzsche, bensì di due modi di pensare le questioni religiose ed etiche. Il primo, del quale Williams è stato un acutissimo e assai sofisticato portavoce, poggia sulla convinzione che la scienza moderna ha risposto, o almeno abbia fornito un abbozzo soddisfacente di risposta, a tutti i problemi tradizionalmente trattati dalla metafisica, e la risposta semplicemente non lascia spazio alcuno alla religione (o a valori assoluti di alcun genere, per tale ragione) ad eccezione di un’importante forma di evasione.

[...] Naturalmente se si trovano assurde le pretese dei pensatori riduzionisti – non importa se la pretesa che la stessa idea che i nostri pensieri abbiano un determinato contenuto sia un’illusione, o la pretesa che le proprietà di riferimento e verità che fanno i pensieri essere pensieri possano essere ridotte a fatti di materia e causazione efficiente; se si pensa che la possibilità della conoscenza logica o matematica non possa mai avere senso in quanto si suppone che gli unici fatti genuini che ci possano essere sono fatti concernenti la materia e la causazione efficiente; se si ritiene insensata l’idea che la giustificazione o la conferma di una credenza possa essere solo una questione di causazione efficiente – allora questo impianto materialista dietro la dichiarazione di Williams della Morte di Dio può sembrare un poco ingenuo. Nietzsche stesso non parlava come un filosofo che stava traendo conclusioni dalla “fisica attuale”, ma come un pensatore il cui senso della propria autonomia non gli permetteva di tollerare un Dio trascendente. L’atteggiamento provocante di Nietzsche è una posizione di impegno esistenziale tanto quanto quella religiosa di Kierkegaard; entrambi i pensatori avrebbero considerato un appello alla “fisica attuale” come la peggior forma di cattiva fede – non solamente perché ci si appella alla “fisica”, ma

anche più per il fatto che ci si richiama a quella “attuale”.

Credo che un atteggiamento assai differente possa essere trovato negli scritti di Ludwig Wittgenstein. [Contrariamente a certe interpretazioni] il vero Wittgenstein disprezzava le istanze riduzioniste. E quando Wittgenstein, come tutti sanno, diceva che molto spesso è meglio pensare il significato di una parola come il suo uso nel linguaggio, egli certamente non intendeva l'uso di una parola come il seguire un'abitudine nel senso comportamentista del termine, o come il seguire un programma nel cervello nello stile dell'attuale “IA” (Intelligenza Artificiale).

[...] Quando Wittgenstein parla nelle Ricerche Filosofiche (§25) della nostra “storia naturale”, egli parla del comandare, domandare, raccontare come parti di tale storia; non cerca di ridurre il comandare, il domandare, il raccontare a nozioni non normative come vorrebbero psicologi skinneriani e funzionalisti.

[...] Né Wittgenstein pensava che la verità sia determinata dalle regole, o dal verdetto dell'intera comunità. Per esempio, quando discute l'imparare a riconoscere se un'altra persona sta simulando un sentimento che non ha, Wittgenstein insiste che non si tratta qui di seguire delle regole, ma di percepire e apprezzare l'importanza delle “evidenze imponderabili”; e aggiunge che non tutti possono imparare a farlo. Niente potrebbe essere più lontano dall'idea che ciò che è giusto e sbagliato in un gioco linguistico sia meramente ciò che la comunità ritiene esserlo. [...] è importante notare che, secondo tale interpretazione, qualcuno non in grado di vedere il “punto” di un gioco linguistico, e non in grado di porre sé stesso con l'immaginazione nella posizione di un giocatore impegnato, non può giudicare se i “criteri” siano applicati ragionevolmente o irragionevolmente in tale gioco. Comprendere un gioco linguistico è condividere una forma di vita. E le forme di vita non possono essere descritte in un fissato meta-linguaggio positivisticò, siano esse scientifiche, etico-religiose, storiche, politiche, critico-letterarie o quant'altro.

[...] Naturalmente non è solo l'intellettuale scienziato a confondere i giochi linguistici scientifico e religioso; anche il fondamentalista che si attiene alla lettera quando deduce l'età della terra, o la falsità della teoria dell'evoluzione, o qualunque altra cosa, dalla sua lettura della Scrittura, confonde gli ambiti, e a discapito di entrambi. Ma questa confusione non è nuova: l'ammonizione di non prendere alla lettera, in termini di una descrizione di fatti cosmologici, il passo biblico della creazione in sette giorni, non è un recente esempio di “teologia liberale”, ma qualcosa che risale sino ai saggi del Talmud. I saggi insegnavano che la Bibbia non è un manuale di astronomia, storia o geografia. Essi scrivevano: “La Torah parla il lin-

guaggio degli essere umani”.

Per la stessa ragione, posso aggiungere, quando un pensatore ateo, come Nietzsche o Rudolf Carnap, nega l'esistenza di Dio, ciò che asserisce non è parimenti da accertarsi sulla base della scienza empirica. Proprio come il serio pensatore religioso ritiene che l'esistenza di Dio sia necessaria, e per nulla una questione di contingenza empirica, l'ateo serio ritiene che l'esistenza di Dio sia, in un certo senso, impossibile, o come Carnap avrebbe detto “insensata cognitivamente”. Naturalmente anche molti atei oggi lo direbbero; infatti, molti atei parlano come se l'esistenza di Dio fosse insensata e falsificata empiricamente dalla scienza naturale! Ma ciò rivela la profondità della loro confusione.

[...] Per intendere cosa sto dicendo, si metta a contrasto l'insieme delle tre posizioni “esistenziali” che ho menzionato finora – la posizione di un credente come Kierkegaard, la posizione di Nietzsche (che combatte la religione nel nome di una visione esistenziale), e la posizione di Wittgenstein [...] – con la posizione di Bernard Williams che ho citato all'inizio del saggio. Williams intende dire che dal punto di vista dell'Universo, non v'è Dio. Ma l'universo fisico non ha un “punto di vista”. E, come ho già notato, quella di Williams è sicuramente un'erronea interpretazione di Nietzsche; come molti dei miei lettori sanno, Nietzsche denunciava instancabilmente i filosofi che immaginavano che le loro prospettive, tutte troppo umane, fossero “il punto di vista dell'universo”. La questione di quale debba essere il proprio atteggiamento nei confronti della credenza religiosa è una questione semplice se si è in grado di rimanere indifferenti al fatto che molti dei propri amici, e certamente molti dei nostri simili esseri umani – incluse le persone che si amano e rispettano – abbiano un diverso atteggiamento dal proprio, non importa quale esso possa essere. [...] Quando le persone che ami e rispetti differiscono da te per una questione che entrambi considerate della massima importanza, tu hai una profonda responsabilità, se vuoi fare giustizia a ciò che tu sei e a ciò che loro sono. E non c'è un “punto di vista dell'Universo” al quale cedere la responsabilità con una scrollata di spalle. Tale questione è una questione fondamentale, in quanto non solo la risposta ma anche i mezzi per rispondervi, e le risorse che vi apporti, devono essere scelte da te.

[...] Il grande timore di Wittgenstein [...] è un certo tipo di scientismo. Quando le persone criticano i modi di vita religiosi, o i modi di vita di popoli senza scrittura, o le scelte esistenziali che abbiamo discusso, dal punto di vista di ciò che essi chiamano “ragione”, Wittgenstein [...] ritiene che esse stiano identificando la ragione con il genere di razionalità tecnico-strumentale che gli era familiare data la sua originaria formazione di inge-

gnere. Tale genere di scientismo era qualcosa che Wittgenstein riteneva essere il nemico della filosofia e il nemico della vita. Ma è significativo come Wittgenstein fallisca nel vedere che non c'è bisogno di consegnare semplicemente la parola "ragione" agli scienziasti tra di noi.

[...] Nella tradizione pragmatista c'è, credo, una risposta migliore. Di certo non è un genere di risposta che possa convincere il dogmatico; ma questo non è un obiettivo ragionevole per noi in ogni caso. [...] espressa con le mie parole, è che, sebbene non ci sia alcun algoritmo per decidere cosa sia ragionevole e cosa sia irragionevole credere (e James, in particolare, era conscio dell'importanza dell'impegno esistenziale e citava con approvazione il motto di Kierkegaard "noi viviamo in avanti ma comprendiamo all'indietro"), ciononostante noi abbiamo imparato qualcosa su come condurre la ricerca in generale, e ciò che si applica ad una ricerca condotta intelligentemente in generale si applica alla ricerca etica e religiosa in particolare. Ciò che distingue maggiormente gli scrittori pragmatisti di etica e religione dagli altri è, infatti, proprio la loro fiducia in questo principio chiave.

Ho, in effetti, esposto la tesi negativamente – evitare la fiducia dogmatica nell'autorità, la cieca ostinazione, e l'apriorismo – ma essa può essere espressa positivamente. Per fare ciò, è meglio spezzarla in tre principi, tutti familiari ai lettori dei grandi pragmatisti:

(I) Il principio dell'Esperimento. Le idee devono essere testate in pratica. Ciò che salva tale affermazione dal divenire un ristretto positivismo è la generosa concezione pragmatista del testare. Non tutti i test possono essere realizzati in laboratorio [...].

(II) Il principio del Fallibilismo. Nessun essere umano e nessun corpo di opinioni umane è infallibile. Applicato alla religione, ciò significa che dobbiamo ammettere che l'ispirazione religiosa (qualora ammettiamo esservi qualcosa di simile) coinvolge l'intera personalità di un essere umano, il quale è legato al suo tempo e alla sua cultura ed esprime ciò che ritiene essere vero in un linguaggio carico di assunzioni culturali e idiosincrasie personali. L'ingenuo modello di rivelazione "come dettato" è respinto. Noi abbiamo imparato dall'esperienza che le pretese di infallibilità confliggono sempre (persino le pretese di infallibilità fatte da una singola comunità religiosa confliggono sempre tra di loro), e conducono a conseguenze orribili.

(III) Il Principio della Comunicazione. [...] La verità per sua stessa natura aspira ad essere pubblica. Qualunque possa essere il proprio impegno esistenziale, rivendicandone la verità, bisogna essere disponibile a discuterlo. [...]

Ogni "impegno esistenziale", religioso o secolare che sia, che rifiuti o

snobbi tali principi, viene a cozzare contro ciò che io, come altri, sono disposto a chiamare ragione. Al contrario, ogni serio impegno che accetti tali principi e che viva in conformità ad essi, è un tipo di impegno che non dovrebbe entrare in conflitto con un giudizio morale autonomo.

[...] Il teologo, sia egli “liberale” o no, sia egli contemporaneo o no, ha spesso concepito il suo compito come un reinterprete la nozione di Dio. I teologi islamici medievali che suggerivano che Dio non avesse conoscenza dei particolari, e i teologi medievali ebrei e cristiani che spiegavano Dio in termini di un apparato neo-aristotelico di “essenze”, “sostanze” ecc. erano già coinvolti, per esempio, nell’attività di trovare una nozione di Dio meno “letterale” e più “sofisticata”. Io sospetto che la critica stia assumendo che Wittgenstein, Kierkegaard e Maimonide nella sua cosiddetta “teologia negativa”, siano impegnati in una simile impresa [Putnam allude all’accusa di elitarismo fatta da certi teologi a Kierkegaard e Wittgenstein].

Come l’ateo, un simile teologo pensa che il credere “in modo letterale” che Dio sia personale o che Dio ami i singoli sia una questione di “credere ad una proposizione”. Se Wittgenstein o Kierkegaard suggeriscono che ciò che è in gioco non è una credenza in una forma linguistica ma piuttosto in una forma di vita [...] essi stanno dicendo che il credere ad un Dio personale e che ama i singoli dipende da ciò che si è globalmente e da come si vive complessivamente (essi stanno anche dicendo che la nozione di descrivere “alla lettera” Dio non ha senso; il che non significa dire che non possiamo parlare di Dio). Wittgenstein e Kierkegaard, come io li leggo [...] stanno rigettando, non approvando, il gioco di reinterprete filosoficamente la nozione di Dio. Tentare di assimilare Dio all’una o all’altra costruzione filosofica, sia essa platonica, aristotelica, kantiana, alla Whitehead, o qualsivoglia altra, è come cercare di migliorare l’aspetto dell’oro ricoprendolo di stagno. Non che ciò significhi che la nozione di “Dio” sia auto-esplicativa; piuttosto significa che il come si comprende tale nozione può essere mostrato solamente da come si vive. La Metafisica è, per dire, troppo superficiale per essere d’aiuto qui.

[...] Questo tema solleva il punto veramente importante; per questi pensatori, la propria religione non è solo una questione di cosa si dice o di cosa si fa pubblicamente, ma una questione dello spirito complessivo nel quale si vive la propria vita. Se vi è qui una concezione dell’esperienza religiosa, non è l’epifania, o il miracolo tradizionale. Come scrisse Kierkegaard, l’“incertezza” è “il segno e la forma della fede”, e nel nostro tempo vedere con i propri occhi accadere un “miracolo” tradizionale sarebbe una ragione non autentica per la credenza religiosa, che creerebbe l’illusione di essere esentato da tale “segno e forma della fede” [...]. ■