

## Il linguaggio dell'ontologia analitica

### 1. Introduzione

Nel solco tracciato da Platone e Aristotele, la filosofia analitica contemporanea continua a discutere con accanimento i grandi temi di cui tradizionalmente si occupa quella branca della filosofia chiamata "ontologia" o "metafisica"<sup>1</sup>: la distinzione tra universali e particolari, la natura dei particolari ("fasci" di proprietà o sostrati "spogli" sui quali le proprietà ineriscono?), lo spazio e il tempo, gli eventi e gli stati di cose, la necessità e la possibilità, la statuto degli enti matematici, la distinzione tra mente e materia, l'esistenza di Dio. Nella stragrande maggioranza dei casi queste questioni sono affrontate dagli analitici con uno stile metodologico, un "linguaggio", se si vuole, sostanzialmente uniforme: un linguaggio che coniuga da un lato un'analisi concettuale che si avvale quando possibile delle tecniche della moderna logica simbolica (per ridurre l'ambiguità e per facilitare il controllo delle inferenze) e dall'altro un'attenzione a dati empirici e a quei risultati scientifici, in particolare in fisica, biologia e neuroscienze, che sembrano avere una rilevanza filosofica.

Dopo alcune precisazioni preliminari, in parte di natura terminologica, illustrerò questo stile di ricerca, soffermandomi su come alcuni problemi ontologici sono stati affrontati in ambito analitico. Accennerò in particolare al tema degli oggetti inesistenti, al punto di vista di Quine sull'esistenza degli enti matematici, al problema del tempo, a quello degli universali in relazione alla filosofia della mente e a quello teologico. Non cercherò ovviamente di dirimere tutte queste questioni in spazi così ristretti. Il mio obiettivo è semplicemente quello di offrire una

---

<sup>1</sup> Alcuni autori preferiscono usare "ontologia" e "metafisica" con sensi diversi; per esempio, per Laurence e MacDonald (1998, p. 3), l'ontologia si occupa di temi più basilari o fondazionali all'interno di un più generale settore che è la metafisica e, come vedremo, Castañeda distingue "ontologia" e "metafisica" in un altro modo. Per i nostri scopi in questa sede possiamo considerare questi due termini come sinonimi. Con "ontologia" si fa riferimento anche al catalogo degli enti la cui esistenza è ammessa da una certa teoria o da un certo filosofo, ma il contesto di solito chiarisce quando tale parola va presa in questo senso.

panoramica e una chiave di lettura dell'ontologia analitica che possano essere utili in primo luogo a chi si occupa di tematiche filosofiche da prospettive diverse, globalmente etichettate dagli analitici come "filosofia continentale"<sup>2</sup>, ed apprezza il valore di un confronto costruttivo con la parte opposta. In secondo luogo, queste riflessioni intendono alimentare un dibattito interno allo stesso movimento analitico sullo statuto epistemologico dell'indagine ontologica. Per alcuni essa è un'attività conoscitiva *a priori* paragonabile in questo alla matematica e alla logica (cfr. Bealer 1982). Per altri, essa è *a posteriori*, in quanto non è rigidamente separabile da dati empirici e dalle scienze naturali (cfr. Quine 1954, Armstrong 1978). Io cercherò di avvalorare questo secondo punto di vista, ma spero anche di far emergere l'idea che il primo, per quanto errato se preso alla lettera, non è completamente fuori strada, perché è certamente presente nella conoscenza ontologica una parte preponderante e sufficientemente identificabile di riflessione in qualche modo *a priori* sui concetti e quindi sul linguaggio, il che lega strettamente la ricerca ontologica a quella in filosofia del linguaggio nella tradizione di Frege, Russell e Wittgenstein.

## **2. Che cos'è la filosofia analitica ?**

Si può usare il termine "filosofia analitica" in due sensi. In un primo senso, più ristretto, esso fa riferimento ad un movimento filosofico di un momento storico ben circoscritto iniziato dai giovanissimi Moore e Russell ai primi del Novecento con la loro rivolta contro l'idealismo allora dominante a Cambridge e conclusosi con l'affermarsi del neopositivismo logico, secondo alcuni, o del progetto di "naturalizzazione" di Quine, secondo altri. In effetti, più che il neopositivismo, la critica di Quine alla distinzione tra analitico e sintetico e il conseguente rifiuto di una netta demarcazione tra filosofia *a priori* da un lato e scienza empirica *a posteriori* dall'altro segnano un momento di rottura rispetto ai presupposti fondamentali del movimento originario di Moore e Russell. In base a tali presupposti, il compito centrale della filosofia è l'analisi concettuale, attività condotta fundamentalmente *a priori* ed esemplificata in filosofia della matematica dall'analisi del concetto

---

<sup>2</sup> Sul contrasto tra analitici e continentali, da un punto di vista analitico, cfr. Smith 1991 e da un punto di vista continentale, cfr. D'agostini 1997. Per una valutazione sociologica della disputa, cfr. Rescher 1999.

di numero proposta da Frege e in filosofia morale dalla critica dello stesso Moore al naturalismo etico che pretendeva di ridurre il concetto di bene a nozioni più elementari, mentre invece è, secondo Moore, primitivo e fondante.

Nel senso più ampio del termine, la filosofia analitica è invece un movimento filosofico tuttora vivo e attuale, in effetti addirittura dominante nei paesi di lingua inglese e comunque largamente seguito, anche se minoritario, nel continente europeo. Da questo punto di vista, la filosofia di Moore e del primo Russell, nonché il neopositivismo e il naturalismo di Quine, come pure altre correnti quali la filosofia del linguaggio ordinario degli anni cinquanta ispirata dal secondo Wittgenstein, o la filosofia della scienza di Popper, non sono che momenti con comuni radici storiche di un unico movimento contraddistinto dalla ricerca di un rigore metodologico in cui il ricorso alle tecniche della moderna logica simbolica (o più in generale della matematica e dell'informatica) e un'attenzione per i risultati delle scienze empiriche giocano un ruolo centrale. Nell'introduzione e nel seguito, il termine "filosofia analitica" è utilizzato nel senso ampio.

### **3. L'ontologia in ambito analitico: considerazioni preliminari**

Tradizionalmente, l'ontologia si occupa delle tematiche trattate da Aristotele nella *Metafisica*. Quindi, essa tratta da un lato della realtà nelle sue caratteristiche più generali, dell'essere in quanto tale, e dall'altro di certi aspetti della realtà di particolare interesse filosofico, le "cause prime" e quindi, dal punto di vista di Aristotele, Dio. Lo studio dell'essere in quanto tale porta tipicamente ad una trattazione delle cosiddette "categorie", ossia di concetti, o, se si vuole, aspetti dell'essere, di eccezionale generalità quali (la lista può variare a seconda dell'approccio) particolari e universali, mente e corpo, spazio e tempo, causalità. A partire da Kant, molti filosofi hanno però inteso l'ontologia (o metafisica) piuttosto come lo studio del nostro schema concettuale o, in una visione pluralista, dei nostri schemi concettuali o, secondo alcuni, dell'essere così come ci appare alla luce di tale schema o di tali schemi. Entrambi i modi di concepire l'ontologia hanno trovato albergo nel movimento analitico. Il primo modo, brillantemente esemplificato da Armstrong 1978 gode sicuramente di maggiori favori e trova più ampio spazio nei manuali e nelle antologie, come

testimoniato dai recenti Loux 1998, Laurence e McDonald 1998 e Varzi 2001. Ma anche il secondo modo ha avuto e continua ad avere i suoi estimatori. Per esempio, Strawson 1959 è un trattato di metafisica di ispirazione kantiana e l'attività filosofica di Nelson Goodman, il grande filosofo analitico recentemente scomparso, è stata da lui concepita come studio e costruzione di schemi concettuali, "mondi", nella sua terminologia. Castañeda si è distinto per un tentativo di trattare l'ontologia da entrambi i punti di vista (preferiva utilizzare il termine "ontologia" per il primo modo e "metafisica" per il secondo). Da un lato, con la sua "teoria delle guise" (Castañeda 1987), ha presentato quello che secondo lui era il modo migliore di descrivere la realtà così come appare dal nostro punto di vista, dall'altro (in Castañeda 1986) ha illustrato quel poco che secondo lui era possibile dire sulla realtà in quanto tale. Potremmo chiamare "aristotelico" e "kantiano", rispettivamente, questi due modi di trattare di ontologia.

In un certo senso, l'approccio aristotelico e quello kantiano non sono necessariamente in opposizione. Se accettiamo l'idea che lo schema concettuale che è oggetto di studio dell'approccio kantiano rispecchia in qualche modo strutture oggettivamente presenti nella realtà, allora lo studio di tale schema sarà *ipso facto* da considerare anche uno studio della realtà in quanto tale (cfr. Loux 1998, p. 9). Accettando questa premessa, non è quindi importante, almeno per certi scopi, distinguere tra ontologia aristotelica e kantiana. Ma si può argomentare a suo favore? In effetti, vi sono dei tentativi in tal senso nella filosofia analitica. Per esempio, Castañeda (1980, p. 45) ha sostenuto che lo schema concettuale implicito nel linguaggio ordinario, il nostro schema concettuale, deve *presumibilmente* rispecchiare le strutture più generali della realtà, dal momento che il nostro uso del linguaggio ha dimostrato attraverso i millenni un alto valore di sopravvivenza. In altri termini, noi usiamo il linguaggio per descrivere la realtà e questa capacità di descrivere ha indubbiamente contribuito alla sopravvivenza della nostra specie e al miglioramento delle sue condizioni di vita in relazione all'ambiente circostante. La spiegazione più plausibile, anche se non certa, di questo fenomeno è la supposizione che le strutture concettuali implicite nel linguaggio ordinario rispecchino strutture effettivamente presenti nella realtà.

Questa argomentazione è un esempio di ragionamento abduttivo, o "argomentazione verso la migliore spiegazione" (Harman 1965), in cui, dato un fenomeno, si cerca di scegliere la più plausibile tra le varie spiegazioni disponibili del fenomeno in questione. Un ragionamento di questo tipo non offre conclusioni certe. E in effetti dobbiamo essere pronti ad ammettere, se necessario, che l'indagine scientifica possa ribaltare un'ipotesi ontologica alla quale siamo giunti alla luce di un'analisi del nostro schema concettuale. Porteremo un esempio di questa possibilità nel seguito. Alla luce di quanto detto, per il momento vorrei registrare questo punto. Possiamo vedere buona parte delle indagini ontologiche nella filosofia analitica contemporanea come tentativi di descrivere il nostro schema concettuale più basilare, insito nel linguaggio ordinario, e quindi rintracciabile a partire da un'analisi delle "strutture profonde" di quest'ultimo, quale che sia l'orientamento, aristotelico o kantiano, dei filosofi che hanno condotto tali indagini. Se poi accettiamo argomentazioni abduttive come quella di Castañeda vista sopra, possiamo anche vedere tali indagini (almeno in alcuni casi) anche come tentativi di descrivere la realtà in quanto tale in senso aristotelico. Ma accettare in ambito filosofico argomentazioni abduttive come quella che abbiamo appena visto (o in generale ragionamenti induttivi) significa rinunciare alla ricerca di certezze assolute alle quali la filosofia ha vanamente aspirato in passato e con le quali pensava anche di fondare le scienze empiriche. Contemporaneamente, in linea con il naturalismo proposto da Quine, significa rifiutare una linea di demarcazione netta tra una filosofia *a priori* e una scienza *a posteriori*. In particolare, può accadere, per esempio, che l'indagine ontologica condotta a partire da un'analisi del nostro schema concettuale ci convinca di una certa tesi ontologica sulla realtà in quanto tale, ma che questa tesi venga poi ribaltata dal fatto che la scienza empirica proponga una tesi alternativa alla quale è plausibile inchinarsi (in riconoscimento delle capacità predittive della teoria scientifica nella quale la tesi alternativa in questione è inglobata).

#### **4. Frege, Russell e gli oggetti inesistenti**

Il primo esempio di problema ontologico che considereremo riguarda la vecchia questione di come si possa parlare di ciò che non esiste, trattata già da Platone, nel *Parmenide* e nel *Sofista*. Prenderemo in

esame brevemente la proposta al riguardo di Russell, considerata un caso paradigmatico di come un filosofo analitico affronta un problema filosofico per mezzo dell'analisi concettuale. Sarà utile partire dalla teoria della quantificazione di Frege, presupposta da Russell.

Abbiamo detto sopra che secondo l'approccio analitico l'osservazione del linguaggio ordinario può rivelare strutture del nostro schema concettuale e quindi, forse, aspetti generali della realtà. Ma non può essere un'osservazione passiva di strutture grammaticali superficiali. Da un lato porterebbe semplicemente a notare le idiosincrasie che differenziano le varie lingue piuttosto che le caratteristiche che le accomunano, senza quindi riuscire a rimandare a uno schema concettuale comune. Dall'altro, porterebbe ad ammettere l'esistenza di *entia non grata* laddove questo con maggiore attenzione si potrebbe evitare. Questo secondo punto merita particolare attenzione. Si considerino gli enunciati

(1) Ciampi sta parlando,

(2) qualche uomo sta parlando

e

(3) ogni uomo sta parlando.

Tutte e tre hanno la stessa struttura soggetto-predicato, ma forse è solo un'analogia a livello superficiale che potrebbe indurci a credere, erroneamente, che la verità di (2) e (3) richiede, come quella di (1), l'esistenza di enti denotati dai soggetti grammaticali delle frasi in questione. Frege propose dunque di andare al di là di questa analogia superficiale, sostenendo che in un senso più profondo (2) e (3) esprimono proposizioni con una struttura più complessa della semplice forma soggetto-predicato. Nel caso di (2), questa struttura si può rendere parafrasando la (2) come "esiste almeno un oggetto  $x$  che è uomo e  $x$  sta parlando" (ossia, con il simbolismo oggi corrente " $\exists x(\text{uomo}(x) \ \& \ \text{sta-parlando}(x))$ ", dove " $\exists$ " è il cosiddetto *quantificatore esistenziale*, corrispondente all'incirca a "esiste"). Nel caso di (3), la parafrasi adeguata è invece "per ogni oggetto  $x$ , se  $x$  è uomo, allora  $x$  sta parlando" (ossia, con il simbolismo oggi corrente " $\forall x(\text{uomo}(x) \ \supset \ \text{sta-parlando}(x))$ ", dove " $\forall$ " è il cosiddetto

*quantificatore universale*, corrispondente all'incirca a "ogni"). Queste intuizioni sono l'essenza della teoria della quantificazione di Frege, trattata in tutti i testi correnti di logica, e della costruzione della sua "ideografia" (Frege 1879), che voleva essere un linguaggio ideale nel quale rappresentare nel modo logicamente più adeguato ciò che nel linguaggio naturale si può esprimere in modo vago e ambiguo, nonché soggetto a false analogie come quelle notate sopra.

Seguendo le orme di Frege, Russell teorizzò con estrema consapevolezza l'idea che l'indagine ontologica richiedesse una preventiva analisi volta a "parafrasare" enunciati problematici del linguaggio naturale in modo tale da cogliere la loro struttura profonda, permettendo quindi una loro traduzione in un linguaggio come l'ideografia di Frege o qualcosa del genere. Tipicamente, queste parafrasi dimostrerebbero, secondo Russell, che laddove apparentemente certi usi del linguaggio ordinario ci impegnano all'esistenza di entità "scomode", in realtà non c'è alcun valido motivo per supporre tale esistenza. L'esempio emblematico è rappresentato dalla teoria delle descrizioni di Russell (1905), che costituisce sostanzialmente un'estensione della teoria della quantificazione di Frege alle descrizioni definite, ossia a sintagmi nominali quali "il presidente della Repubblica" o "la moglie di Socrate".

Secondo Meinong, bersaglio polemico di Russell, enunciati veri quali

(4) la montagna d'oro non esiste

o

(5) il quadrato rotondo non esiste

suggeriscono, in virtù della loro forma soggetto-predicato, che vi sono oggetti con la proprietà della non esistenza, alcuni dei quali sono possibili (la montagna d'oro) e altri addirittura impossibili (il quadrato rotondo). Ma Russell argomentò invece che la forma soggetto-predicato di questi enunciati è solo apparente. In realtà, essi esprimono la negazione di proposizioni con una forma molto più complessa di quella soggetto-predicato. Per esempio, (4) va

parafrasato come "è falso che esiste esattamente un oggetto  $x$  che è montagna d'oro" (laddove a sua volta l'avverbio "esattamente", implicito nell'articolo determinativo, è analizzato utilizzando concetti quali il quantificatore universale e l'identità), il che dimostra, secondo Russell, che la verità di (4) non richiede che vi sia un oggetto denotato da "la montagna d'oro" al contrario di quanto supposto da Meinong.

La strategia di Russell permette in sostanza di eliminare le descrizioni definite a favore dei quantificatori esistenziale e universale di Frege. Secondo Russell, è poi possibile estendere questa strategia in modo tale da eliminare anche i nomi propri, se li vediamo come abbreviazioni di descrizioni definite. Quindi, secondo Russell, nemmeno un enunciato come "Apollo non esiste", ci impegna ad annoverare nel nostro inventario ontologico un oggetto inesistente denotato dal nome proprio "Apollo", se si considera questo nome come un'abbreviazione di una descrizione definita (per esempio, suggerisce Russell 1905, "il dio del sole")<sup>3</sup>.

## **5. Quine e gli enti matematici**

La teoria delle descrizioni di Russell si può considerare pura analisi concettuale. Ma da Quine in poi l'analisi concettuale tende ad accoppiarsi con sempre maggiore risolutezza all'attenzione per le scienze empiriche nella disamina di problemi ontologici. Infatti, la critica del filosofo di Harvard alla distinzione analitico-sintetico apre le porte all'idea di una metafisica in continuità con la scienza. Cominceremo ad illustrare questa sintonia tra analisi concettuale e uso della scienza presentando brevemente la strategia dello stesso Quine riguardo alla questione dell'esistenza e della natura degli oggetti astratti, ossia fondamentalmente il problema degli universali ampiamente discusso nel Medioevo.

Secondo Quine, bisogna innanzi tutto concedere che la teoria fisica correntemente accettata ha un valore predittivo ed esplicativo senza rivali e bisogna prenderla come sostanzialmente corretta. Ora la teoria fisica corrente fa ampio uso della matematica e si impegna dunque implicitamente, almeno a prima vista, all'esistenza di entità astratte quali i numeri naturali, razionali, reali, negativi, ecc. Ora però i logici hanno mostrato (con l'analisi concettuale) che i

---

<sup>3</sup> Per un'ampia trattazione di queste tematiche, cfr. Orilia 2001.

discorsi sui numeri sono traducibili in discorsi su insiemi. Per esempio, interpretando l'addizione come un'appropriata operazione su insiemi, zero come l'insieme vuoto, uno come l'insieme il cui unico membro è l'insieme vuoto, ecc. è possibile tradurre le leggi dell'aritmetica in leggi della teoria degli insiemi. Più in generale, si può considerare la teoria degli insiemi una teoria sufficientemente potente per tradurre in essa tutta la matematica di cui ha bisogno la fisica. L'ontologo può allora proporre, secondo Quine (1954), che le uniche entità astratte alle quali veramente si impegna la fisica sono gli insiemi, ed è quindi ragionevole ammettere che gli insiemi esistono, dal momento che non saremmo disposti a rinunciare ai risultati che ci garantisce la fisica. Possiamo invece negare l'esistenza dei numeri (a meno che non si identifichino questi ultimi con insiemi) e di altre entità astratte che non sono strettamente necessarie agli scopi della fisica (in particolare, secondo Quine le proprietà). Addirittura, dal punto di vista di Quine, possiamo proporre che gli insiemi di cui veramente dobbiamo ammettere l'esistenza sono quelli la cui postulazione è necessaria per le esigenze matematiche della fisica corrente, non avendo nessun motivo razionale per postularne di altri (il nostro potere predittivo non aumenta con tale postulazione, perché essa non ci permette di migliorare la teoria fisica). E' chiaro che sulla base di nuove scoperte empiriche la teoria fisica può cambiare e richiedere una matematica diversa da quella attuale. Di fronte a questo Quine sarebbe pronto ad ammettere che deve cambiare anche la nostra teoria ontologica sulle entità astratte. Si noti come questo approccio presuppone l'abbandono di una speranza di certezza assoluta da parte di un'ontologia che pretende di guidare e fondare *a priori* le scienze empiriche, come nel modello cartesiano in qualche modo sopravvissuto fino al neopositivismo logico, ed è a favore, invece, di un cammino in parallelo e con pari dignità di scienza e filosofia. Nello stesso tempo è abbastanza chiara la divisione dei compiti tra il filosofo che con gli strumenti della logica si occupa principalmente di analisi concettuale e di capire dove gli apporti delle discipline empiriche possono essere filosoficamente rilevanti e lo scienziato che conduce i suoi esperimenti e utilizza tutti i concetti matematici che gli servono senza chiedersi se questi siano analizzabili in concetti più primitivi.

## 6. Prior e il presentismo

Consideriamo adesso il problema del tempo. Qui l'analisi del nostro schema concettuale è particolarmente complicata. Da un lato esso sembra convalidare il cosiddetto "presentismo" (cfr. Loux 1998, Cap. 6), secondo il quale non esiste niente all'infuori del presente. Per esempio, asseriamo proposizioni come "il colosso di Rodi non esiste più adesso, anche se è esistito in passato" oppure "ci sarà tra miliardi di anni il collasso del sistema solare, ma non c'è adesso". Nello stesso tempo, sembriamo far riferimento a momenti del passato o del futuro o a oggetti passati o futuri tanto quanto a quelli presenti. Addirittura, sembriamo ammettere l'esistenza di relazioni che legano oggetti presenti con oggetti passati o futuri. Per esempio, possiamo asserire che il padre di Romina Power è (l'ormai defunto) Tyron Power o che Bush è più alto di Napoleone. Prior ha sostenuto che nonostante queste apparenti incongruenze un'adeguata analisi concettuale basata sull'idea che passato e futuro sono nozioni primitive (espresse dai tempi verbali) che si applicano a proposizioni è in grado di mostrare che il nostro schema concettuale è perfettamente coerente con il presentismo<sup>4</sup>. Le proposizioni vanno intese, secondo Prior, come entità astratte che cambiano valore di verità in relazione allo scorrere del tempo. Per esempio, la proposizione

(6) Cesare varca il Rubicone

è attualmente falsa, ma è stata vera nel passato. In virtù di questo possiamo asserire che tale proposizione gode della proprietà di essere passata, cosa che esprimiamo in linguaggio ordinario utilizzando il passato remoto: "Cesare varcò il Rubicone". Si potrebbe obiettare che asserire una tale proposizione ancora ci impegna all'esistenza di Cesare perché utilizzando il nome "Cesare" denotiamo un certo condottiero romano tanto quanto con "Ciampi" denotiamo il nostro attuale presidente. Ma qui ci soccorrono da un lato la strategia per l'eliminazione di descrizioni definite e nomi propri proposta da Russell e dall'altro, appunto, l'idea che il passato sia una proprietà di proposizioni. Possiamo infatti proporre (all'incirca) questa analisi di (7):

---

<sup>4</sup> Si vedano, per esempio, Prior 1967 e 1968.

(7a) PASSATO(esiste esattamente un  $x$  che si chiama "Cesare" e che ha conquistato la Gallia e  $x$  varca il Rubicone).

Adesso è scomparso l'uso del nome proprio "Cesare" (che viene solo menzionato). Inoltre, inglobando la proposizione 'esiste esattamente un  $x$  che si chiama "Cesare" e che ha conquistato la Gallia e  $x$  varca il Rubicone' dentro la proprietà PASSATO, asseriamo semplicemente che *esistette* qualcuno chiamato "Cesare" che varcò il Rubicone, ma non che esiste ora.

Se l'analisi di Prior funziona (e molti dettagli sui quali qui abbiamo sorvolato sono richiesti per dimostrarlo), ciò al massimo dimostra che il nostro schema concettuale è compatibile con il presentismo, o magari che lo accetta implicitamente, ma non dimostra ancora che tale schema concettuale sia corretto. Non potremmo errare nella nostra convinzione che il passato non esiste più e che il futuro non esiste ancora? In effetti, alla luce della teoria della relatività di Einstein, molti sostengono che l'ipotesi presentista è per l'appunto errata. La realtà andrebbe vista come quadridimensionale, con il tempo a giocare il ruolo di quarta dimensione. In questa prospettiva, i momenti del tempo vanno trattati alla stregua delle coordinate spaziali, il che significa che quelli passati e futuri sono reali tanto quanto il momento presente<sup>5</sup>.

Se accettiamo questa idea, possiamo evitare di considerare passato e futuro come nozioni primitive non ulteriormente analizzabili. Per esempio, al posto di (7a), possiamo asserire

(7b) esiste un momento  $m$  che precede nell'ordine temporale il momento presente (relativamente ad un osservatore dato) tale che in  $m$  Cesare varca il Rubicone.

Questa è (dettagli a parte) la proposta di Quine (1960, § 36). Prior (1968, p. 133) pensava invece (mi sembra) che la teoria della relatività fosse compatibile con il presentismo e non ci fosse quindi ragione di abbandonarlo.

Vorrei qui limitarmi a qualche rilievo metodologico sulla questione. L'analisi concettuale di Prior si può vedere come un

---

<sup>5</sup> Si veda su questi temi Dorato 1995.

tentativo di descrivere un aspetto del nostro schema concettuale, il suo impegno al presentismo. Se questo è vero, si tratta di un esempio di metafisica *descrittiva*, nella terminologia di Strawson 1959. Ci sono allora buoni motivi per credere che il presentismo sia corretto. Se effettivamente è parte del nostro schema concettuale, l'argomentazione "evoluzionista" di Castañeda vista sopra, testimonia a suo favore. Inoltre, il rasoio di Ockham, secondo il quale non bisogna moltiplicare gli enti senza necessità, sembra favorirlo rispetto all'ipotesi che postula l'esistenza di un'infinità di momenti passati e futuri, anziché la semplice esistenza dello stato di cose presente. Tuttavia, per il filosofo analitico che accetta un ruolo per la scienza empirica nelle questioni ontologiche, queste sono solo considerazioni *prima facie* che possono essere scalzate da nuove evidenze. Se effettivamente la teoria della relatività è il migliore strumento predittivo di cui disponiamo (in un certo ambito di fenomeni), è plausibile ritenerla vera anche se è in conflitto per certi versi con lo schema concettuale del senso comune. Questo suggerisce che è opportuno proporre una metafisica *riformista* (nella terminologia di Strawson) che corregge il nostro schema concettuale, laddove è opportuno. In particolare, se effettivamente la teoria della relatività è incompatibile con il presentismo, è opportuno proporre uno schema concettuale non presentista, il che è appunto quello che fa Quine. Va notato però che, anche ammesso che la posizione di Quine e dei relativisti anti-presentisti sia attualmente la più plausibile (come forse ritiene per il momento la maggioranza dei filosofi analitici che si occupano di queste questioni), ciò non significa che vi sia alcuna garanzia di certezza a favore di tale posizione. Essa si basa infatti fondamentalmente sull'assunto che la teoria della relatività sia corretta. Ma non possiamo escludere che futuri dati sperimentali mettano in crisi questa teoria; oppure che emerga una teoria fisica preferibile a quella di Einstein perché, *ceteris paribus*, riesce a spiegare i dati che hanno messo in crisi la meccanica di Newton in un modo più chiaramente compatibile con il presentismo.

#### **7. Gli universali e il problema mente-corpo.**

Due classici problemi ontologici sono quello degli universali e quello del rapporto tra mente e corpo. Ci soffermeremo su un punto in cui i due problemi, apparentemente molto distanti, si intersecano.

Come abbiamo visto, Quine ritiene che le uniche entità astratte che bisogna ammettere sono gli insiemi. Ma penso che su questo punto egli abbia torto. Ci sono buoni motivi per postulare proprietà e relazioni piuttosto che insiemi. A questo riguardo hanno argomentato convincentemente, per esempio, filosofi quali Armstrong (1978) e Bealer (1982) e su questo punto ci limitiamo a rimandare ai loro lavori. Dai quali emerge anche un aspetto (Orilia 1999, § 2.4) sul quale vorrei invece soffermarmi. Ci sono due sensi in cui possiamo parlare di proprietà e relazioni. Da un lato le proprietà e le relazioni sono i concetti che esprimiamo con i nostri predicati. Dall'altro le proprietà e le relazioni sono qualità e connessioni oggettivamente presenti nella realtà, dandole struttura e rendendo possibile la presenza in essa di "somiglianze oggettive" (per esempio, tra due cavalli da un lato e tra due olmi dall'altro), indipendenti dai nostri schemi concettuali. Se accettiamo nel nostro bagaglio ontologico entrambi i tipi di universale, possiamo risolvere il tradizionale dissidio tra i platonisti che asseriscono che ad ogni predicato debba corrispondere come significato un universale e gli aristotelici secondo i quali soltanto un'indagine empirica ci può rivelare quali universali effettivamente esistono (cfr. Loux 1998, Cap. 1). Hanno ragione entrambi, se vi sono sia concetti che qualità e connessioni.

Il vantaggio di dare ragione ad entrambi non è soltanto quello di non scontentare nessuno, ma soprattutto di poter spiegare che cosa si intende dire quando si asseriscono proposizioni come

(8) l'acqua è H<sub>2</sub>O

oppure

(9) la temperatura di un gas è l'energia cinetica media delle sue molecole.

In entrambi i casi sembrerebbe che si asserisce un'identità tra due proprietà *diverse*, il che può sembrare una contraddizione in termini. Nel primo caso si asserisce che la proprietà di essere acqua (attribuibile, diciamo, a una goccia), ossia, inodore, insapore, ecc. è la proprietà di essere costituita da molecole con due atomi di idrogeno e uno di ossigeno. Nel secondo caso che la proprietà di un

gas di avere una temperatura con un valore (supponiamo)  $x$ , riscontrabile con un termometro, è la proprietà di un gas di avere una certa quantità  $y$  di movimento delle sue molecole, riscontrabile coi metodi di misurazione messi a punti dalla cosiddetta meccanica statistica (cfr. Nagel 1979, cap. 11). La diversità indubbiamente esiste dal punto di vista concettuale. Ma in questi casi non vogliamo asserire, contraddittoriamente, che due concetti diversi sono ciò nondimeno identici; ma semplicemente che a due concetti diversi corrisponde un'unica qualità nella realtà fisica. E' soltanto sulla base di ricerche empiriche *a posteriori* che possiamo fare asserzioni di questo genere, ma d'altra parte l'analisi concettuale è stata necessaria per far luce sulla natura di queste asserzioni e prima ancora sul problema degli universali, un'analisi concettuale brillantemente condotta, pur in modi diversi nei lavori di Armstrong e Bealer.

Ma vediamo adesso che cosa questo ha a che vedere con il problema mente-corpo. Una volta accettata la distinzione tra concetti e qualità, possiamo senza contraddizione asserire non solo gli esempi (8) e (9), ma anche che le proprietà mentali sono proprietà materiali ed in particolare, per esempio, che la proprietà di provare un certo tipo di dolore o di piacere (un mal di denti o il sapore delle ciliege) non è altro che l'attivazione di un certo tipo di neuroni raggruppati in una certa area del nostro cervello. Anche in questo caso si vuole semplicemente asserire che due concetti assolutamente diversi tra di loro (il mal di denti e l'attivazione neuronale di un certo tipo) corrispondono in realtà ad un'unica qualità presente nella realtà fisica. Questa è in sostanza la cosiddetta *teoria dell'identità* (tra mentale e fisico), la risposta al problema mente-corpo che è stata maggiormente in voga negli ambienti analitici negli anni sessanta. I fautori di questa teoria sostenevano che essa è ragionevole, poiché la moderna neurofisiologia appare sempre più in grado di stabilire empiricamente correlazioni tra tipi di esperienze soggettive (riportate verbalmente) e tipi di attività cerebrali. La teoria dell'identità è adesso ampiamente contestata per diversi motivi. Da un lato vi è chi sostiene che vi sono buone ragioni per credere alla cosiddetta *realizzabilità multipla*, ossia che le proprietà mentali possano realizzarsi in modi diversi in diversi cervelli, biologici o addirittura di silicio, e dall'altro vi è chi intravede nella teoria dell'identità una lacuna esplicativa, non

analogamente riscontrabile in asserti quali (8) e (9), che non permette di asserire che vi è un'unica qualità corrispondente ad un concetto mentale da un lato e neurofisiologico dall'altro. Al massimo si potrebbe parlare (almeno per il momento) soltanto di una correlazione tra qualità diverse<sup>6</sup>. Ancora una volta qui il mio obbiettivo non è dirimere la questione, ma semplicemente far notare come i filosofi analitici affrontano un tradizionale problema ontologico miscelando coerentemente analisi concettuale e attenzione per le scienze empiriche.

#### **8. Questioni di teologia razionale**

Il problema dell'esistenza di Dio è tradizionalmente di competenza della metafisica ed è stato discusso e continua ad esserlo in ambito analitico. Anche in questo caso però l'enfasi si è spostata dalla ricerca di una certezza assoluta al più semplice tentativo di dimostrare che l'esistenza di Dio è (o non è, a seconda delle preferenze) razionalmente accettabile, o meglio lo è tanto quanto altre credenze alle quali normalmente ci affidiamo nella vita quotidiana o nella pratica scientifica. In quest'ottica, Alvin Plantinga (1974) ha ricostruito una versione dell'argomento ontologico di Anselmo che a partire dalla premessa che possibilmente Dio esiste deriva la conclusione che effettivamente Dio esiste, dove Dio è definito come l'essere che, necessariamente, esiste ed è onnisciente, onnipotente e moralmente perfetto. E' plausibile, come sostiene Plantinga, considerare valida la sua argomentazione. Essa infatti non commette la fallacia che Kant attribuisce alla prova originaria di Anselmo ed anzi è ratificata dal sistema standard di logica modale, quella branca della logica che si occupa di necessità e possibilità. Tuttavia, come nota lo stesso Plantinga, essa non autorizza la credenza nell'esistenza di Dio, se non si accetta la premessa che l'esistenza di Dio (così come è stato definito da Plantinga) è possibile. Plantinga sostiene che non ci sono argomenti decisivi né a favore, né contro tale premessa e che dunque essa è razionalmente accettabile. In scritti successivi, Plantinga ha poi cercato di rafforzare questa conclusione sviluppando una massiccia teoria della giustificazione razionale delle credenze in grado di rendere conto contemporaneamente della pratica scientifica e della

---

<sup>6</sup> Su queste tematiche si veda, per esempio, Di Francesco xxx

credenza nell'esistenza di Dio e in altri assunti di natura religiosa. Le tesi epistemologiche di Plantinga sono attualmente molto dibattute anche indipendentemente dalla loro applicazione al problema teologico.

Un certo interesse ha suscitato anche la versione dell'argomento ontologico che è stata ritrovata nel *Nachlass* del grande logico matematico Kurt Gödel e che è stata pubblicata e commentata in Sobel 1987. Gödel definisce la *divinità* come il godere di tutte le proprietà "positive" e dimostra poi a partire da cinque assiomi che esiste esattamente un ente che gode della divinità, ossia che Dio esiste. La dimostrazione proposta da Gödel è molto complicata se svolta in tutti i dettagli, ma è indubbiamente valida alla luce degli strumenti della moderna logica simbolica ed in particolare del già citato sistema standard di logica modale. Tuttavia, la sua rilevanza teologica dipende dalla possibilità di intendere il concetto di proprietà positiva in un senso etico-religioso appropriato. Ciò dipende da come viene utilizzato il concetto di positività all'interno dei cinque assiomi. A questo riguardo, ho manifestato delle perplessità in scritti precedenti in uno dei quali ho anche criticato l'argomento ontologico di Plantinga (Orilia 1994, 1994a). Ma non ritornerò qui su questi punti. Volevo solo dare un altro esempio di come i filosofi analitici discutono problemi ontologici coniugando analisi concettuale e dati scientifici.

Ora è certamente sostenibile che l'argomento ontologico, anche in queste moderne versioni di Plantinga e Gödel, sia puramente *a priori* e non ha quindi niente a che vedere con gli esiti della ricerca empirica. Tuttavia, il problema teologico continua ad essere affrontato anche da una prospettiva *a posteriori*. A questo proposito, ecco cosa dice il fisico Paul Davies (1983; trad. it., p. 259) sulle cosiddette costanti fisiche fondamentali:

Le costanti fondamentali sono, in fisica, quantità esattamente determinate e ricorrenti che hanno lo stesso valore in ogni punto dell'universo e in ogni momento. Qualche esempio: l'atomo di idrogeno è sempre lo stesso sia su una stella lontana sia sulla terra, con le stesse dimensioni, la stessa massa, la stessa carica elettrica. Tuttavia, perché mai questi valori e non altri è un mistero. Perché il protone dell'atomo di idrogeno è 1836 volte più pesante dell'elettrone? Perché questo numero e

non un altro? Perché la carica elettrica ha quel determinato valore e non un altro?... Comunque sia, sono proprio questi valori che determinano la struttura del mondo fisico ... Se l'intensità della forza di gravità fosse appena diversa da quella che è ... non avremmo stelle del tipo del nostro sole, né forme di vita che dipendono per la propria sopravvivenza da questo tipo di stelle.

Su questa base Paul Davies attribuisce un qualche peso all'argomento teleologico di Aristotele e San Tommaso, secondo il quale dall'ordine che osserviamo nel creato possiamo inferire l'esistenza di un ordinatore. E il filosofo analitico Armstrong (1999, p. 88; la traduzione è mia), pur rimanendo nelle sue convinzioni materialiste, ammette che

... l'argomento cosmologico [sic] è risorto da quando si è spostato il problema alle costanti fondamentali della natura ... Non c'è qualche base per postulare una teleologia oggettiva, un proposito al lavoro nel mondo? ... L'argomentazione deve essere affrontata. Mi sembra offrire un invito, non particolarmente forte, ma reale, per una 'inferenza verso la migliore spiegazione'.

Come si vede, anche il problema dell'esistenza di Dio è trattato in un modo che rende rilevante i risultati della ricerca in campo fisico.

## **9. Considerazioni conclusive**

Spero di aver offerto una panoramica che mostra con una ricchezza di dettagli sufficiente per i nostri scopi come nell'approccio analitico all'ontologia si intersechino l'analisi logico-concettuale e un'attenzione verso dati empirici e verso il mondo delle scienze naturali che non permette una rigida demarcazione tra conoscenza ontologico-filosofica e conoscenza empirico-scientifica (pur essendoci una divisione abbastanza chiara dei compiti tra filosofi analitici e scienziati). Se non vi è questa rigida demarcazione, le pretese conoscitive dell'ontologia analitica andranno almeno in parte giudicate con i criteri della scienza. Da questo punto di vista, con una venatura pragmatista che mi sento di condividere, uno dei criteri

(sebbene non una prova definitiva) che possono indicare se un certo approccio o una certa teoria ci avvicinano alla verità è valutare il loro contributo al progresso tecnologico. Su questo terreno l'ontologia analitica può vantare un certo successo, perché nella creazione di basi di conoscenze in campo informatico si fa sempre maggior ricorso (talvolta con interessanti sbocchi professionali per i filosofi) alle classificazioni ontologiche che i filosofi analitici continuano a sviluppare continuando la tradizione aristotelica, indirizzandole quando necessario, per esigenze applicative, verso particolari branche del sapere e quindi verso la definizione di ontologie "settoriali"<sup>7</sup>. Per esempio, nel campo medico: si è parlato di recente sui quotidiani nazionali di un vasto progetto presso l'università di Leipzig, coordinato dal filosofo Barry Smith, per la creazione di una base di conoscenza da utilizzare in quel settore.

Per quanto queste applicazioni siano benvenute, non bisogna però dimenticare che l'ontologia ha il suo ruolo principale in quella che potremmo chiamare "filosofia di ampio respiro", e cioè la ricerca su problematiche che vanno perseguite perché, da un lato, semplicemente, ci appaiono interessanti in modo intrinseco, riguardano in senso molto generale noi stessi e il nostro posto nella realtà che ci circonda, e dall'altro, perché le risposte che siamo in grado di offrire ad esse ci guidano nel tentativo di dare un senso al nostro cammino e, sebbene a livello molto astratto, di trovare dei criteri per le nostre scelte etiche, politiche ed esistenziali. Nel campo analitico questo modo di fare filosofia non è mai venuto meno, anche se tanti libri o articoli che insistono con dettagli spesso pignoli su argomenti apparentemente marginali possono far pensare il contrario. In realtà, vi sono brillanti esempi di filosofia di ampio respiro in affascinanti lavori di studiosi di matrice analitica quali Castañeda 1974, Putnam 1981, Nagel 1986, Nozick 1981, solo per citarne alcuni. Si tratta di lavori di grande calibro ai quali indubbiamente la tradizione analitica con il suo rigore metodologico e l'attenzione per i temi ontologici tradizionali, anche esercitate in libri e articoli (apparentemente) troppo pignoli e su temi marginali, ha contribuito a dare forma.

---

<sup>7</sup> Tanto che il termine "ontologia" ormai designa anche una branca dell'informatica alla quale vengono sempre più frequentemente dedicati studi e convegni internazionali

## Riferimenti bibliografici

- Armstrong, D., 1978, *Universals and Scientific Realism*, 2 Volumi (*Nominalism and Realism e A Theory of Universals*), Cambridge University Press, Cambridge.
- Armstrong, D., 1999, *A Naturalist Program: Epistemology and Ontology*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 73, pp. 77-89.
- Bealer, G., 1982, *Quality and Concept*, Oxford University press, Oxford.
- Castañeda, H.-N., 1974, *The structure of morality*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, Ill.
- Castañeda, H.-N., 1980, *On philosophical method*, Noûs Publications n. 1, Bloomington, IN.
- Castañeda, H.-N., 1986, *De dicto: my philosophical search*, in J. Tomberlin (a cura di), *Hector-Neri Castañeda*, Reidel, Dordrecht, pp. 77-137.
- Castañeda, H.-N., 1989, *Thinking, Language and Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- D'agostini, F., 1997, *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina, Milano.
- Davies, P., 1983, *God and the new physics*, xxxx (trad. it. *Dio e la nuova fisica*, Mondadori, Milano, 1994).
- Di Francesco xxx
- Dorato, M., 1995, *Time and reality*, CLUEB, Bologna.
- Frege, G., 1879, *Begriffsschrift, eine der aritmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nerbert, Halle (trad. it. in G. Frege (a cura di C. Mangione), *Logica e aritmetica*. Boringhieri, Torino, 1965, pp. 103-206).
- Harman, G., 1965, *The inference to the best explanation*, "Philosophical Review", 74, pp. 88-95.
- Laurence, S. e MacDonald, C., 1998, (a cura di) *Contemporary readings in the foundations of metaphysics*, Blackwell, Oxford.
- Loux, M., 1998, *Metaphysics, A Contemporary Introduction*, Routledge, Londra.
- Nagel, E., 1979, *The structure of science*, Hackett, Indianapolis (trad. it., *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano, 1984).

- Nagel, T., 1986, *The view from nowhere*, Oxford university press, Oxford (trad. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano, 1988).
- Nozick, R. 1981, *Philosophical explanations*, Harvard University press, Cambridge, Mass. (trad. it., xxx)
- Orilia, F., 1994, "Logica e teologia: l'argomento ontologico di Kurt Gödel", *Nuova Civiltà delle Macchine*, Anno XII, n. 4 (48), pp. 95-104.
- Orilia, Francesco, 1994a, *A note on Gödel's ontological argument*, "European Review of Philosophy", 1, pp. 125-131 (Errata Corrige in "European Review of Philosophy", 2 (1997), p. 186).
- Orilia, Francesco, 1999, *Predication, Analysis and Reference*, , CLUEB, Bologna, 1999.
- Orilia, Francesco, 2001, *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale re di Francia*, di prossima pubblicazione.
- Putnam, H., 1981, *Reason, truth and history*, Cambridge University press, Cambridge (trad. it. *Ragione, verità, storia*, Il Saggiatore, Milano, 1985)
- Plantinga, A., 1974, *God, freedom and evil*, Harper & Row, New York.
- Prior, Arthur N. 1967 *Past, Present and Future*, Clarendon, Oxford (trad it. parziale in C. Pizzi (a cura di), ????)
- Prior, A. N., 1968, *Papers on tense and time*, Clarendon, Oxford.
- Quine, W. V. O., 1954, *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge (trad. it., *Il Problema del Significato*, Ubaldini, Roma, 1966).
- Quine, W. V. O., 1960, *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge, Mass. (trad. it., *Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano, 1970).
- Rescher, N., 1999, *Who has won the big battles of twentieth-century philosophy ?*, "American Philosophical Quarterly, 36, pp. 159-161.
- Russell, B., 1905, *On Denoting*, "Mind", 14, pp. 479-93. (trad. it., *Sulla denotazione*, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano., pp. 179-195).
- Smith, B., 1991, *German philosophy: language and style*, "Topoi", 10, pp. 155-161.
- Sobel, J. H., 1987, *Goedel's ontological proof*, in J. J. Thomson (a cura di), *On Being and saying. Essays for Richard Cartwright*, The MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 241-267.

Strawson, P. F., *Individuals, an essay in descriptive metaphysics*,  
xxxxx (trad. it., *Individui, saggio di metafisica descrittiva*,  
Feltrinelli, Milano, 1978).

Varzi, A. C., 2001, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di  
metafisica*, Carocci, Roma.