

Maurizio Ferraris  
Università di Torino  
[maurizio.ferraris@labont.it](mailto:maurizio.ferraris@labont.it)

## NECESSITÀ MATERIALE<sup>1</sup>

### SOMMARIO

<u>0. COME SONO POSSIBILI GIUDIZI ANALITICI APOSTERIORI? .....</u>	<u>3</u>
<u>1. LA RICERCA DEL SINTETICO APRIORI .....</u>	<u>4</u>
<u>2. APRIORI CONCETTUALE.....</u>	<u>9</u>
<u>3. APRIORI MATERIALE .....</u>	<u>15</u>
<u>4. INEMENDABILITÀ.....</u>	<u>20</u>
<u>5. CODA .....</u>	<u>25</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>27</u>

---

<sup>1</sup> Ringrazio per le osservazioni e commenti ricevuti Tiziana Andina, Carola Barbero, Anna Donise, Pietro Kobau, Giuliano Torrenco.

*ABSTRACT*

The aim of this article is to define the concept of "material necessity", that is ultimately defined as "unamendableness", i.e. the impossibility of correction, typical of sensible perceptions.

### 0. Come sono possibili giudizi analitici aposteriori?

A lungo i filosofi si sono trovati d'accordo sull'esistenza di giudizi *analitici apriori* (tipo "nessuno scapolo è sposato"), veri perché il predicato è contenuto nel soggetto, e di giudizi *sintetici aposteriori* (tipo "alcuni scapoli si comprano un gatto"), veri per esperienza. Kant ammetteva che ci fossero dei giudizi *sintetici apriori*, ossia che accrescono la nostra conoscenza prima dell'esperienza (tipo "ogni cambiamento ha una causa"), e questa ipotesi ha suscitato vari dibattiti circa l'esistenza, la natura e l'identità di simili giudizi. Minori controversie ha suscitato invece<sup>2</sup>, l'ipotesi di giudizi *analitici aposteriori*, cioè dotati di una necessità che viene non dalla logica o dalla definizione, bensì dall'esperienza; e la mancanza di controversie è da imputarsi a un consenso quasi universale sul fatto che simili giudizi non esistano.

Ora, la tesi che vorrei difendere è che questi giudizi non solo esistono, ma costituiscono una famiglia numerosa, e che se non li si è presi in considerazione è semplicemente a causa di un pregiudizio nei confronti dell'esperienza, considerata come una fonte di dubbio piuttosto che di certezza (visto che la sede propria della certezza starebbe nella necessità logica o nella scienza). E lo scopo di queste pagine consiste nel proporre una riabilitazione, d'accordo con il realismo che sta alla base della recente rinascita dell'ontologia, per cui molti degli attributi che solitamente si riferivano agli schemi concettuali, alla logica o al linguaggio, vanno piuttosto riferiti a proprietà degli oggetti<sup>3</sup>. In termini molto generali, quello che suggerisco attraverso l'appello alla necessità materiale è una *controrivoluzione copernicana*. Se Kant suggeriva che la stabilità del mondo dipende dalla stabilità degli schemi concettuali attraverso cui lo conosciamo, l'idea di una necessità materiale consiste invece nel richiamare la circostanza per cui indipendentemente da schemi concettuali di sorta il mondo ha le sue regole e le fa rispettare.

Il mio percorso sarà il seguente. In primo luogo, esaminerò i sospetti tradizionali nei confronti dell'esperienza, e la *ricerca del sintetico apriori*, nata dall'esigenza di formare dei giudizi densi come l'esperienza, ma sicuri come la logica. In secondo luogo, illustrerò le difficoltà del progetto, prenderò in esame la proposta alternativa, che consiste nella ricerca di un *apriori concettuale* molto più ampio di quanto non pensassero Kant e gli empiristi (ma probabilmente altrettanto ampio che nella stagione del razionalismo di Leibniz e di Wolff). In terzo luogo, verrò alla correzione di questo razionalismo nel progetto di un *apriori materiale*, e quindi nel superamento della distinzione tra analitico e sintetico, così come tra apriori e aposteriori, in quanto criteri per distinguere il necessario dal contingente;

<sup>2</sup> Fano (1992) segnala e illustra una delle rare eccezioni, lo psicologo Carl Stumpf (1848-1936), che fu tra i maestri di Husserl.

<sup>3</sup> Smith (1992).

da questa mossa, emerge la possibilità di una necessità materiale e (se vogliamo conservare i vecchi nomi di ‘analitico’ e ‘sintetico’, così come di ‘apriori’ e ‘aposteriori’), nel riconoscere la sfera dei giudizi analitici aposteriori. Infine verrò alla mia proposta, che consiste nel suggerire, come criterio di fondo della necessità materiale, cioè nella formazione dei giudizi analitici aposteriori, la nozione di *inemendabilità*.

### 1. La ricerca del sintetico apriori

*Analitico e sintetico.* Cerchiamo prima di tutto di mettere in chiaro che cosa si intende con ‘analitico’ e ‘sintetico’. Prendiamo questa frase:

(1) Tutti i corpi sono estesi.

E ora questa:

(2) Tutti i corpi sono pesanti.

Credo che molti lettori della *Critica della ragion pura*, prima o poi, si siano posti un’ovvia domanda a proposito della differenza tra (1), il paradigma di un giudizio analitico apriori, per Kant, e (2), che, sempre per Kant, costituirebbe un esempio di giudizio sintetico aposteriori. La domanda suonerebbe così: c’è una vera differenza tra (1) e (2), e dunque tra analitico e sintetico?

L’idea di Kant è che il fatto di essere esteso costituisce una proprietà implicita (e dunque ricavabile per semplice analisi) nel concetto di ‘corpo’, mentre il fatto di essere pesante dipende dall’esperienza, ossia bisogna avere sperimentato (che è una attività sintetica, si aggiunge qualcosa al concetto) un corpo per poter dire che è pesante. La cosa non è ovvia per almeno due motivi. In primo luogo, all’epoca di Kant c’era un sacco di gente che pensava che alcuni corpi – per esempio, quelli degli angeli – potessero non essere estesi<sup>4</sup>; in secondo luogo, in assenza di gravità un corpo non è pesante, e un bambino nato e cresciuto in simili condizioni potrebbe certo associare a un corpo l’impenetrabilità, ma non la pesantezza. Sembrerebbe dunque che ci voglia quantomeno l’esperienza di un corpo per sostenere che è esteso; e che l’esperienza di un corpo potrebbe non insegnarci che è pesante.

Di fronte a una difficoltà tanto ovvia, ci si può domandare perché Kant, d’accordo con molti altri filosofi, abbia dovuto insistere tanto su questa distinzione. Il motivo, credo, è costituito dal fatto che tanto i razionalisti

---

<sup>4</sup> Griffero (2000).

quanto gli empiristi condividono un assunto di questo tipo: la sola necessità è quella logica, l'esperienza non possiede nulla di necessario, giacché può essere in un modo o in un altro. Ed è così che vengono a formarsi due serie: da una parte quella che comprende l'ambito dell'analitico, dell'apriori e del necessario, considerati come equivalenti e connessi con la logica ('verità di ragione'); dall'altra quella del sintetico, dell'aposteriori e del contingente, del pari grosso modo equivalenti, e connessi con l'esperienza ('verità di fatto').

Visto però che la necessità logica risulta normalmente molto povera, sarebbe utile arricchirla un poco, ed è quello che Kant si propone di fare con il progetto di trovare giudizi sintetici apriori. Il sistema delle assunzioni kantiane, nel suo insieme, si svolge come segue:

1. I sensi ingannano (non sono certi al 100%).
2. L'induzione è incerta (non è certa al 100%).
3. Solo l'apriori è necessario.
4. Ma l'apriori è tautologico, cioè analitico.
5. Sarebbe bello poter trovare dei giudizi sintetici apriori.
6. È ovviamente escluso che ci sia un aposteriori necessario.

Esaminiamo un poco più in dettaglio il ragionamento, e vediamo che cosa non funziona nelle due tesi che lo supportano almeno in negativo, e che potremmo etichettare come *l'inganno dei sensi e l'incertezza della induzione*.

*L'inganno dei sensi e l'incertezza della induzione.* Che l'esperienza sensibile sia incerta è il fondamentale asserto cartesiano: i sensi talora ingannano e non è bene fidarci di coloro che ci hanno ingannato almeno una volta<sup>5</sup>. Che l'induzione tratta dall'esperienza sia costitutivamente incerta è la tesi di Hume<sup>6</sup>: l'induzione verte su una serie di casi possibili, non ancora presenti, rispetto ai quali io non posso ottenere la stessa sicurezza che mi viene, per esempio, dalla matematica. Le due tesi si rafforzano a vicenda: la tesi dell'inganno dei sensi è soggetta alla certezza della induzione (se anche i sensi non mi avessero mai ingannato, non potrei escludere che in futuro lo facciano); la tesi dell'incertezza della induzione è potenziata dall'inganno dei sensi (l'induzione è soggetta non solo all'alea dell'esperienza sensibile, ma anche alla inaffidabilità dei mezzi con cui la otteniamo).

Ora, che cosa non va in questi ragionamenti? La mia ipotesi è che abbiamo a che fare con un confuso intreccio di elementi che hanno poco da spartire gli uni con gli altri. In particolare:

---

<sup>5</sup> Descartes (1992, 149): «Tutto quello che finora ho [...] ammesso come assolutamente vero, l'ho ricevuto o dai sensi, o mediante i sensi; li ho però talvolta colti in errore, ed è regola di prudenza non dare mai interamente fiducia a coloro che ci hanno ingannati anche una sola volta».

<sup>6</sup> Hume (1971).

1. Il fatto che talora mi capita di prendere lucciole per lanterne.
2. L'indebita conclusione per cui, allora, devo dubitare sistematicamente della mia esperienza sensibile, persino del fatto di avere due mani (potrei sognare).
3. Il fatto che prima o poi le lampadine si fulminano (il che è poco ma sicuro: può darsi che ci sia una lampadina eterna, ma mi comporto come se non ci fosse).
4. L'indebita conclusione per cui il principio di causalità, basato empiricamente sulla legge: "premo l'interruttore e si accende la luce", deve essere considerato un puro dato di abitudine, perché presto o tardi la lampadina si fulmina.

*Ontologia ed epistemologia.* L'intreccio di argomenti dipende da una confusione ancora più fondamentale tra *ontologia* (quello che c'è) ed *epistemologia* (quello che so), così come tra *esperienza* e *scienza*<sup>7</sup>. Ora, se siamo d'accordo sul fatto che un conto è pensare una cosa, un'altra conoscerla, si dovrà anche ammettere che un conto è conoscere una cosa e un altro incontrarla, per esempio sbattere al buio contro una sedia. E bisognerà ammettere che la maggior parte della nostra esperienza, per sofisticata che possa diventare, poggia su un suolo opaco ma robusto, in cui gli schemi concettuali che organizzano il nostro sapere contano ben poco, e in cui il problema dell'inganno dei sensi e della incertezza della induzione appare del tutto marginale, mentre nell'esperienza scientifica le cose cambiano completamente, e i due problemi diventano del tutto centrali.

Così, il fatto che i sensi possano talora ingannarmi è rilevante epistemologicamente, ma da un punto di vista ontologico non c'è dubbio che solo i sensi mi offrono un accesso diretto alla realtà fisica, e alla sfera ecologica in cui è possibile la mia sopravvivenza. In altri termini, è vero che, nella scienza, anche un solo controesempio può far saltare una teoria, che è vera (in linea di principio) solo quando copre la totalità dei casi. Ma nell'esperienza ci appoggiamo con grande naturalezza alla probabilità: la differenza non passa tra la certezza al 100%, e l'incertezza che incomincerebbe con il 99%, ma piuttosto, diciamo, tra il 100% e il 30%. In questo senso, il 95% (che potrebbe essere, con una stima molto ingenerosa, la probabilità della esperienza sensibile) conta come il 100%. E la prova di questo è data dal fatto che noi – nell'esperienza – ci fidiamo ciecamente della sensibilità, anche perché non abbiamo scelta.

Del pari, la circostanza per cui l'induzione può offrirmi probabilità e non certezza è, di nuovo, rilevante dal punto di vista della epistemologia, ma da questo non segue che quando una lampadina si fulmina abbia luogo un evento contingente. Se una lampadina è fulminata, dal punto di vista

---

<sup>7</sup> Searle (1996), Ferraris (2001).

ontologico abbiamo a che fare con uno stato di cose altrettanto certo e necessario che  $2 + 2 = 4$ .

Per vedere in questa circostanza qualcosa di contingente sono necessarie almeno due operazioni. 1. Che si consideri la certezza in senso epistemologico: certo è solo il provato al 100%; visto che nel mondo fisico nulla è provato al 100%, tutto è contingente. 2. Che si proceda a una sostituzione completa della scienza rispetto all'esperienza che assicuri un ragionamento come il seguente: la lampadina potrebbe non accendersi (epistemologia: ciò che *so* della lampadina), quindi il suo essere accesa risulta contingente, così come, d'altra parte, il suo eventuale fulminarsi (perché io non so prevedere il preciso momento in cui l'evento potrebbe verificarsi).

Sotto il profilo ontologico, tuttavia, è abbastanza ovvio che – quanto a 1. –, io non ho bisogno di sapere che una lampadina sarà accesa in eterno per giudicare che nel preciso momento in cui la guardo è accesa o spenta (le cose cambierebbero se mi domandassi se spenta o fulminata, in quel caso dovrei fare dei tentativi e la singola osservazione non basterebbe). E che – quanto a 2. – i miei difetti previsionali non comportano che la lampadina non sia attualmente accesa, né che io possa, con la sola attività del mio pensiero e di quello che so (prevedo: epistemologia), concludere che la lampadina è spenta (ontologia: ciò che *è* la lampadina)<sup>8</sup>.

*Sintetici apriori.* Se tuttavia condividiamo l'errore meglio ripartito nel mondo, la confusione tra scienza ed esperienza appena segnalata, con le sue conseguenze quanto alla esperienza sensibile e alla induzione, allora sarà fatale cullarci nel sogno di giudizi analitici apriori, immuni rispetto alle pretese limitazioni dell'esperienza. E, quando avremo constatato che questi giudizi sono un po' troppo poveri, sarà necessario cercare dei giudizi sintetici apriori: ossia, sicuri come la matematica ma densi come l'esperienza. È quello che ha fatto Kant. I difetti di una simile scelta sono tuttavia più d'uno<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> In fondo, l'ipotesi di Goodman (1985) che gli smeraldi siano blerdi (dove 'blerde' vuol dire: verde se esaminato sino al 2000, blu se esaminato dopo il 2000) consegue proprio dalla inserzione della epistemologia nella ontologia. Vedo nel 1999 uno smeraldo, ed è verde; ma non posso escludere che nel 2000 gli smeraldi non ancora esaminati saranno blu. Così pure, vedo la lampadina accesa sul mio tavolo il 4 luglio 2004, e non è fulminata, ma non posso escludere che il 5 luglio 2004 sarà fulminata (in effetti, il 3 luglio ho sostituito la lampadina, perché si era fulminata). Ne consegue che dovrei dire che la lampadina è – poniamo – 'fulminabile'? In un certo senso, sì: nello stesso senso in cui tutti gli uomini sono mortali, e questo è tanto ovvio che ci sono espressioni come "i comuni mortali". Da questo non segue tuttavia che la lampadina sia fulminata alle 14.13 del 4 luglio 2004, né che io, a quell'ora, non sia vivo.

<sup>9</sup> Ferraris (2004), dove argomento estesamente quanto segue; una analisi più concisa si trova in Ferraris (2003a).

In primo luogo, non è detto che esistano giudizi sintetici apriori. Kant sostiene che tutti i giudizi matematici lo sono, ma a lungo gli fu obiettato che si potevano descrivere i giudizi matematici anche come giudizi analitici<sup>10</sup>. Anche ammettendo che siano sintetici (d'accordo con l'opinione prevalsa nel Novecento), resta da spiegare se giudizi del genere esistano anche in metafisica e che, per esempio, "ogni cambiamento ha una causa" sia un giudizio del genere.

In secondo luogo, visto che Kant risolve la questione appoggiando la metafisica alla fisica, abbiamo a che fare con una cattiva descrizione dell'esperienza, che si riduce a ciò che può venir quantificato a livello fisico-matematico. È difficile prendere sul serio una tesi come quella secondo cui, senza le coordinate matematiche degli assiomi della intuizione e delle anticipazioni della percezione, noi non avremmo esperienza. Ancora più difficile è credere che abbiamo esperienza solo di ciò di cui siamo coscienti.

In terzo luogo, a Kant proprio non riesce di attaccare in modo convincente i giudizi sintetici apriori con l'esperienza. Schematismo, deduzione, immaginazione trascendentale ecc. sono altrettante ipotesi e colpi sparati nel buio, come del resto finisce per ammettere lo stesso Kant quando riconosce che l'immaginazione trascendentale (ossia la funzione deputata ad attaccare i giudizi sintetici apriori all'esperienza) è un mistero deposto nell'anima umana.

Infine, dati questi presupposti, è proprio la distinzione tra soggettivo e oggettivo – ossia la richiesta di certezza che guidava l'indagine – a venir meno. Che differenza c'è tra percepire oggettivamente e soggettivamente? Kant fa un esempio famoso<sup>11</sup>. Io posso guardare una casa dalle fondamenta al tetto o dal tetto alle fondamenta, questo è un ordine soggettivo che posso cambiare quando e come voglio. Ma se guardo una barca che scorre lungo il fiume, quella è una percezione oggettiva, nel senso che non posso invertire il processo a piacimento: la barca è laggiù, e non posso farla tornare indietro con un semplice movimento degli occhi o della testa. La distinzione tra soggettivo e oggettivo risulta presupposta nel momento stesso in cui io credo di aver trovato un criterio per distinguere il soggettivo e l'oggettivo. E crolla non appena facciamo un caso solo un po' più complicato<sup>12</sup>. Immaginiamo di avvicinarci a una costa in barca: come facciamo a dire, in base ai principi kantiani, che siamo noi che ci avviciniamo alla costa e non è la costa che si avvicina a noi?

La conseguenza non è da poco. Se per Kant 'soggettivo' equivale a 'contingente' e 'oggettivo' a 'necessario', allora l'appello ai giudizi sintetici apriori non garantisce la distinzione tra 'necessario' e 'contingente'. Nel

<sup>10</sup> Couturat (1904).

<sup>11</sup> Kant (1967), A 190 ss. /B 236 ss.

<sup>12</sup> Kant (1984) propone anche questo caso, ma non ne sviluppa le conseguenze, devastanti per la sua teoria, come invece aveva fatto Reid (1975).

breve, tuttavia, la difficoltà principale del tentativo kantiano pare di natura piuttosto tecnica che concettuale: non si trova un medio che congiunga i due domini, quello dei concetti necessari e quello degli oggetti contingenti, e, più in generale, l'estensione e il pensiero. Non solo l'immaginazione trascendentale, ma l'«etere» di cui parla Kant nell'*Opus postumum*<sup>13</sup>, così come i sistemi degli idealisti trascendentali, segnalano questa difficoltà pratica, che è forse ancora più impegnativa della semplice dimostrazione teorica dell'esistenza di giudizi sintetici apriori. Decidere che il mondo è interamente costruito dai concetti, e dunque assorbire interamente l'ontologia nella epistemologia, è il risultato piuttosto fallimentare di questo tentativo, che si risolverà nell'immaterialismo del postmoderno. D'altra parte, quando, molto tempo dopo, le scienze cognitive getteranno luce sul passaggio dai concetti agli oggetti, e talora con esplicito riferimento al problema dello schematismo<sup>14</sup>, lo faranno in un orizzonte in cui la determinazione di oggetti da parte di concetti sarà molto meno importante – e dunque sembra inutile cercare di adoperare le scienze cognitive per rinforzare Kant: in ogni caso, non risponderebbero alla sua domanda. Se infatti Kant si chiedeva: «come fa un concetto a *determinare* un oggetto?», i cognitivisti si domandano semplicemente: «come fa un concetto a *riferirsi* a un oggetto?», che è una proposizione molto più debole e meno impegnativa, perfettamente integrabile, per esempio, in un quadro empirista<sup>15</sup>.

## 2. Apriori concettuale

*I pensieri come oggetti.* Nel breve, gli antikantiani trovarono un'altra via. Chi ha detto che i concetti siano fatti di una stoffa diversa dagli oggetti, e soprattutto chi ha detto che i concetti non siano degli oggetti? E, se ammettiamo che i concetti sono oggetti, allora aumentiamo di molto la sfera del necessario. Lasciamo da parte, dunque, i sintetici apriori e le paludi dello schematismo. È la via che nel Novecento ha seguito Frege<sup>16</sup>, ma è già,

<sup>13</sup> Kant (1984) lo definisce come «un oggetto sensibile, che tuttavia, come lo spazio, non colpisce i sensi, ma solo la ragione», e «come una cosa ipotetica, a cui pure la ragione deve ricorrere per arrivare a un fondamento supremo dei fenomeni del mondo corporeo». Ho affrontato il problema della immaginazione in Kant in Ferraris (1994).

<sup>14</sup> Marconi (1999).

<sup>15</sup> Si potrebbe certo obiettare che lo stesso Kant oscilla tra la versione forte e quella debole (e che, per esempio, nella *Critica del giudizio* propende nettamente per la seconda). Ma, per l'appunto, la versione debole non costituisce affatto una risposta all'empirismo, e non abbisogna di giudizi sintetici apriori.

<sup>16</sup> Frege (1988, 73): «Col pensare non produciamo i pensieri, ma li afferriamo. Infatti ciò che ho chiamato pensiero sta nella più stretta connessione con la verità. Ciò che riconosco vero lo giudico essere vero del tutto indipendentemente dal mio riconoscimento della sua

nell'Ottocento, quella di Bolzano. Noi disponiamo di un mondo di oggetti regolari e intimamente necessari, che esistono indipendentemente da qualunque mondo che li esemplifichi, così come da qualunque io che li pensi.

Oltre che aggirare i problemi tecnici dello schematismo, questa opzione suggerisce un cambiamento teorico rilevante. Se Kant faceva dipendere 'necessario' da 'apriori', qui si identificano 'necessario' e 'concettuale'. L'analisi concettuale diventa a questo punto una operazione molto vicina alla matematica, e dotata della stessa certezza. E visto che i concetti sono oggetti veri e propri (e non strumenti per inquadrare cognitivamente un oggetto, come nella *Critica della ragion pura*), cade anche l'obiezione di Kant secondo cui conoscere una cosa e pensare una cosa non sono lo stesso, perché quando pensiamo conosciamo quelle cose che sono i pensieri.

*L'esempio della causalità.* L'esempio del concetto di 'causa' può essere da questo punto di vista illuminante. Per Kant, si tratta di un giudizio sintetico apriori (uno dei pochissimi), e recita che ogni cambiamento ha una causa. La parte concettuale era data per l'appunto dall'assunto per cui A determina B, un assunto che precede l'esperienza invece che derivarne (come pretendevano gli empiristi), dunque è necessario (in quanto apriori) e sintetico (in quanto ci dice qualcosa di sostanziale e non di puramente formale). La parte materiale era invece data dagli svariati oggetti che possono intervenire in un processo causale: una finestra che aprendosi fa cadere un vaso, la condensazione del vapore ad alta quota che provoca la pioggia, il fumo che provoca il cancro. La parte materiale – nell'assunto di Kant come in quello degli empiristi – non era di per sé dotata di necessità, solo quella concettuale lo era.

I fautori dell'apriori concettuale condividono questo assunto. Solo, escludono che ci possano essere delle intuizioni sensibili pure capaci di entrare in una costruzione concettuale, a livello di materiale: la finestra che si apre è la finestra  $x$  al momento  $t^1$  e nulla più, e non ha niente in comune con la finestra  $x$ , aperta o chiusa, al momento  $t^2$ , dunque la si può tranquillamente escludere dal ragionamento. Non si tratta di sostenere che il concetto di 'causa' precede l'esperienza sensibile (ossia l'esperienza degli oggetti) e la rende possibile. Bensì di osservare che 'causa' significa 'cambiamento', e 'cambiamento' non ha un solo elemento che non sia concettuale: 'sostanza', 'proprietà', 'tempo'. Dire che una cosa cambia significa semplicemente sostenere che, in tempi diversi, ha proprietà che si contraddicono. Nella proposizione non interviene una sola intuizione sensibile pura (intuizione che d'altra parte, in questa prospettiva, non ha

---

verità, e anche indipendentemente dal fatto che io pensi. Il venir pensato non è parte dell'esser vero di un pensiero».

senso: l'intuizione sensibile è sempre individuale, dunque non è mai pura<sup>17</sup>). Dunque, non è vero che le intuizioni senza concetto sono cieche, soprattutto perché non è vero che i concetti senza intuizioni sono vuoti, visto che sono essi stessi oggetti.

La necessità non sta nelle cose, ma nelle parole, che si riferiscono non a oggetti materiali, bensì a quegli oggetti speciali ed eterni che sono i pensieri<sup>18</sup>: che sono tutti necessari – non condividendo la presunta contingenza delle intuizioni sensibili – e che – attraverso una costruzione concettuale, diversa dai pasticci dello schematismo – danno luogo a una grande massa di giudizi sintetici apriori. In questa linea, Franz Prihonsky (1788-1859)<sup>19</sup>, un allievo di Bolzano, sostiene che tutti i giudizi che derivano da concetti sono sintetici: non solo “ogni cambiamento ha una causa”, ma anche “Ogni essere finito è esposto alla depravazione” e “Dio è onnipotente”.

*Un mondo di pensieri.* Fin qui, tutto bene, o troppo bene. Visto che a questo punto non abbiamo più criteri per distinguere gli oggetti esistenti dagli oggetti inesistenti, questo tavolo e il rotondoquadrato. Meinong trarrà le conclusioni di questo processo<sup>20</sup>, e Russell<sup>21</sup>, appellandosi alla contraddittorietà di una tesi per cui certi oggetti esistono in quanto oggetti, ma non esistono come gli alberi (e, per esempio, possono essere contemporaneamente rotondi e quadrati), restaurerà un principio che ci guida implicitamente in tutta la nostra esperienza del mondo – dove gli oggetti sono anzitutto, anche se non esclusivamente, fisici, e di lì si procede a riconoscere altri oggetti (ideali, sociali e fittizi) che se ne distinguono per determinate proprietà.

Morale: se Kant non riusciva a distinguere l'ontologia dall'epistemologia, i teorici dell'apriori concettuale non riescono a differenziare la logica dall'ontologia. E non è affatto un problema da poco.

Non che all'apriori concettuale difettino le ragioni. In primo luogo (ed è l'argomento più debole), quando mi riferisco a un rotondoquadrato non mi riferisco a un triangolo, dunque l'espressione denota qualcosa. A questo si potrebbe obiettare che dal fatto che se mi riferisco a un rotondoquadrato non

---

<sup>17</sup> L'attacco a Kant condotto da Bolzano (1837) si appoggia prioritariamente sulla critica della nozione di 'intuizione sensibile pura'. Per una ricostruzione storica del problema, cfr. Coffa (1998).

<sup>18</sup> E si tratta proprio di oggetti. Prendiamo un assioma di mereologia formale che recita che se due interi hanno una parte in comune si sovrappongono. Sembrerebbe che la parte materiale sia esclusa nella formulazione del principio; ma, d'altro canto, poiché il principio non è analitico, su cosa si fonda il suo essere necessario e apriori, se non su qualche contenuto (e dunque non semplicemente sulla sua forma)? Il contenuto è per Kant l'intuizione sensibile pura, per i fregeani il pensiero che viene afferrato.

<sup>19</sup> Prihonsky (2003).

<sup>20</sup> Meinong (2003).

<sup>21</sup> Russell (1985).

mi riferisco a un triangolo segue solo che non esiste qualcosa, nel riferirmi a un rotondoquadrato, che sia un triangolo e l'oggetto di riferimento della mia espressione: ma questa conseguenza rimane vera anche se rotondoquadrato non ha riferimento. Tuttavia, quando si dice "rotondoquadrato" e "ferro ligneo" si ha pur sempre l'impressione di riferirsi a qualcosa, come a Madame Bovary o a un vegliardo barbuto che vaga sulle acque e crea il mondo. Si può, per esempio, immaginare senza difficoltà una sfilata di rotondoquadrati in una variante apocrifia di *Alice nel paese delle meraviglie*; il problema non l'ha il lettore, ma solo l'illustratore.

In secondo luogo (ed è l'argomento più forte), gli oggetti fisici non sono che un tipo di oggetti, e una classificazione corretta deve tener conto del fatto che ci sono non solo gli enti esistenti, posti nello spazio e nel tempo, ma anche gli enti inesistenti: inesistenti di fatto (una montagna d'oro), di fatto e di diritto (un rotondoquadrato), ex-esistenti (l'impero romano), sussistenti (numeri e relazioni, per esempio). Volendo – e sembra un'ottima idea – possiamo aggiungere gli oggetti sociali, che esistono nel tempo e non nello spazio (i dottorati o gli anni di reclusione).

Tuttavia, se gli oggetti fisici costituiscono la punta emersa dell'iceberg, e se persino le entità riconosciute come fittizie hanno una forma di realtà<sup>22</sup>, il fatto di essere così appariscenti alla nostra intuizione non dovrà apparire casuale. I bambini, sin dai primi mesi di vita e comunque prima di imparare a parlare, segmentano la realtà in oggetti<sup>23</sup>, e la differenza tra 100 talleri reali e 100 talleri ideali resta pur sempre cruciale. Insomma, quando mi riferisco a pensieri mi riferisco certo a qualcosa; ma questo non toglie che se mi riferisco a un uomo vivo (per esempio, a me stesso in questo preciso momento) o a un uomo morto (per esempio, a Prihonsky) cambia molto, e il linguaggio, da solo, non è in grado di restituirmi questa differenza. Il che rappresenta una difficoltà insormontabile per l'identificazione tra linguaggio e ontologia che ha tenuto banco nella filosofia del Novecento, e che del resto, non a caso, ha spesso coinciso con un progetto di eliminazione della ontologia<sup>24</sup>.

*Logica e ontologia.* Ma, per l'appunto, si può fare logica senza ontologia? Il punto è di sostanza. Aristotele sostiene<sup>25</sup> che il principio di non contraddizione non è soltanto un principio logico, ma ontologico, ossia

---

<sup>22</sup> Thomasson (1999).

<sup>23</sup> Von Hofen, Spelke (1985).

<sup>24</sup> Così, tra i continentali, Gadamer (1983), per il quale l'essere che può venir compreso è linguaggio; tra gli analitici, il primo Searle (almeno sino al 1983), che si propone esplicitamente di trattare di intenzioni e atti linguistici facendo a meno dell'ontologia. Come dire che l'immaterialismo postmoderno ha radici antiche e talvolta insospettabili.

<sup>25</sup> Così nel libro IV della *Metafisica*: «Nessuno può ritenere che la medesima cosa sia e non sia, come alcuni credono che dicesse Eraclito» (ed Eraclito parlava *Perì physeos*, non componeva un trattato di logica).

concerne non solo il ragionamento (o addirittura il linguaggio), bensì il modo in cui è fatto il mondo. Come dire che se io sostengo che un oggetto rosso non può essere nello stesso tempo verde, non sto dicendo soltanto qualcosa che riguarda la logica, sto anche affermando qualcosa che dipende dal rosso e dal verde. In Aristotele questo assunto di fondo è rinforzato dalla tesi secondo cui io non penso mai il principio di contraddizione in astratto, ma lo penso sempre in casi singoli, e dall'idea secondo cui (almeno a livello di esemplificazione) non si pensa mai senza immagini<sup>26</sup>, ossia senza rappresentazioni che in ultima istanza – se vale il ragionamento svolto poco sopra, sugli oggetti materiali come punta emersa dell'iceberg oggettuale – rinviano a cose esistenti nel mondo.

Queste affermazioni possono essere fatte valere nei confronti dei fautori dell'apriori concettuale, che sembrano appellarsi a quella che i leibniziani chiamavano *cognitio caeca*. In fondo, come fai a sapere che le tue affermazioni, fossero pure del tipo “il tutto è più grande della parte”, sono vere, se non ti rappresenti un tutto e una parte? Altrimenti potrei tranquillamente sostenere che la parte è superiore al tutto, ossia usare le parole in libertà. In termini molto generali, ‘conoscere il significato’ significa ‘rappresentarsi qualcosa’, e non posso rappresentarmi qualcosa se non c'è un oggetto nel mondo che in qualche modo le corrisponda – fosse pure, per adoperare l'oscuro esempio kantiano, una mola a mano come simbolo di uno stato dispotico.

Certo si potrebbe adottare una distinzione più fine fra: (a) “Per sapere che una mia affermazione è vera occorre che processi cognitivi che coinvolgono rappresentazioni occorrono nella mia testa, perché sotto questo rispetto conoscere è diverso da – poniamo – mangiare”. E (b) “Per sapere se una mia affermazione è vera occorre che mi rappresenti gli oggetti su cui verte la mia affermazione”. Questa seconda affermazione è più forte, nel senso che implica la prima, ma non viceversa, e non è strettamente necessaria<sup>27</sup>. Siamo d'accordo; ma si consideri questo esempio. Io dico “ $7 \times 5 = 35$ ”, non mi rappresento niente, perché è l'abbreviazione di una filastrocca, le tabelline imparate alle elementari. Tuttavia, questa abbreviazione si riferisce a qualcosa che può essere rappresentato con un pallottoliere, il cui uso è necessario per i Cinesi che non imparano le tabelline. In altri termini: 1. la *cognitio caeca* è sempre l'abbreviazione di qualcosa di rappresentabile,

<sup>26</sup> *De Memoria*, 449b31-450a5: «Nel pensare si dà lo stesso fenomeno che nel disegnare una figura: qui, pur non avendo affatto bisogno di un triangolo di grandezza determinata, tuttavia lo tracciamo con una grandezza determinata: allo stesso modo chi pensa, anche se non pensa una cosa di quantità determinata, se la pone davanti agli occhi come una quantità e la pensa facendo astrazione dalla quantità».

<sup>27</sup> Un attualista o un empirista classico, che volessero obiettare contro la presenza di oggetti *à la* Meinong potrebbero accettare (a), ma negare (b). E tutta la scienza cognitiva attuale, che per lo più tratta di processi a livello sub-personale e quindi non ha bisogno di postulare rappresentazioni (nel caso in cui le postuli) con un contenuto proposizionale, resterebbe vera anche se fosse vero (a) e non (b).

almeno in linea di principio, e 2. il rappresentabile deriva per vie anche tortuose da qualcosa di esistente.

In questi termini, ‘conoscere il significato’ risulta strettamente dipendente dal fatto che ci sia qualcosa nel mondo (possiamo, per esempio, esser certi che se il mondo non esistesse tutte le nostre parole cambierebbero di senso<sup>28</sup>). E il mondo, contrariamente al discredito dell’esperienza sensibile, ha le sue leggi e le fa rispettare. Per paradossale che possa sembrare, un esempio di questo ragionamento (che postula una dipendenza della logica e dell’epistemologia rispetto alla ontologia), lo troviamo persino in Cartesio<sup>29</sup>: i materiali dei sogni, o le fantasie dei pittori, presentano una regolarità, non sono a disposizione dei soggetti. La cosa interessante è che, in questo modo, Cartesio ci invita a diffidare della esperienza sensibile perché è caotica, ma d’altra parte riconosce che l’esperienza onirica o le stravaganze dei pittori hanno dei limiti. Visto che per Cartesio c’è una qualche corrispondenza tra il sogno e la realtà (infatti potremmo credere di essere svegli, e dormire, e proprio questo è causa di dubbio rispetto alla certezza sensibile), allora la regolarità concessa al sogno viene, del tutto inopinatamente, negata all’esperienza sensibile. E si noti che quando Cartesio elenca la lista delle cose che comunque non possono cadere sotto i colpi del dubbio naturale<sup>30</sup> (e che dovranno subire l’attacco del dubbio iperbolico), non elenca il colore, ossia un tratto caratteristico della esperienza sensibile, e proprio l’elemento della costanza che citava a proposito dei pittori e dei sogni<sup>31</sup>.

Se adesso affrontiamo questo punto con un approccio realistico, ci accorgiamo che anche in strutture apparentemente formali si possono sempre trovare dei vincoli materiali, come possiamo verificare in questi esempi:

(3) Una scommessa tra onniscienti non è una scommessa.

(4) Una promessa che non promette niente non è una promessa.

(5) “Ti prometto la vita eterna” non è una promessa.

In tutti questi casi, proprio come nel principio di non contraddizione come lo presenta Aristotele, dei vincoli logici sono possibili solo nella misura in

<sup>28</sup> È l’argomento che sta alla base della confutazione dello scetticismo in Putnam, attraverso l’esperimento mentale del cervello nel bagno organico; cfr. Putnam (1975).

<sup>29</sup> Descartes (1992, 151): «le cose che vediamo nel riposo sono come delle immagini dipinte, che non avrebbero potuto essere plasmate se non a somiglianza delle cose vere».

<sup>30</sup> Descartes (1992, 153): la natura corporea in genere, l’estensione, la figura, la quantità, la grandezza, il numero, il luogo e il tempo.

<sup>31</sup> In Cartesio c’è una confusione di base fra l’indipendenza dei contenuti delle rappresentazioni dovuta a *legami concettuali* e l’indipendenza dovuta al *contenuto oggettivo*; e proprio per questo gli occorre una dimostrazione dell’esistenza degli oggetti di percezione. Cfr. Torrenzo (2002, 114-117).

cui sussistono dei vincoli materiali. Se due onniscienti scommettono, stanno semplicemente fingendo di scommettere, giacché entrambi sanno già il risultato della scommessa, e dunque non scommettono. Se io dico “ti prometto che”, e poi non dò un oggetto alla mia promessa, allora non sto facendo una promessa. Lo stesso vale per (5), giacché il beneficiario della promessa non potrà mai verificarla, anche se visse per 10.000 miliardi di anni, che non sono la vita eterna.

### 3. *Apriori materiale*

*Colore ed estensione, suono e durata.* È muovendo da considerazioni di questo genere che si può capire l'interesse di una mossa come quella di Husserl<sup>32</sup>, e di altri fenomenologi sulla sua scia<sup>33</sup>, in direzione di un apriori materiale, che in generale appare come un appello a vantaggio del ruolo della ontologia nella logica. Per illustrarlo, riprendiamo l'esempio di quella che per Kant era una proposizione analitica, cioè puramente logica:

(1) Tutti i corpi sono estesi.

Ora, dire che tutti i corpi sono estesi comporta che:

(6) Tutti i corpi sono colorati.

Visto che un corpo dovrà pur avere un colore (contano anche il bianco, il nero e il grigio in tutte le sue tonalità). Di qui risulta la perfetta trasposizione di (1) nella proposizione seguente:

(7) Non c'è colore senza estensione.

Sulla stessa linea di ragionamento, potremmo anche ottenere la proposizione:

(8) Non c'è suono senza durata.

La proposizione (6) costituisce semplicemente un superamento della idea (connessa con il pregiudizio della incertezza della esperienza sensibile e della induzione) secondo cui i colori, come qualità secondarie, siano meno essenziali che il numero, la grandezza, la forma. La (7) e la (8) costituiscono una riscrittura della estetica trascendentale di Kant, dove al posto dello

---

<sup>32</sup> Husserl (1968), III Ricerca.

<sup>33</sup> In particolare Scheler (1996, 81), per il quale l'errore fondamentale di Kant consiste nell'aver identificato l'apriori con il formale.

Spazio e del Tempo come forme pure della intuizione si danno delle qualità che appaiono legate agli oggetti.

In questo modo, Husserl riabilita la necessità materiale. Questo è il grande passo in avanti nella direzione che ci interessa. Più o meno, si tratta di uno sviluppo delle intuizioni di Cartesio rispetto ai sogni e alle fantasie dei pittori: anche nel sogno più stravagante, un colore avrà necessariamente una estensione, e un suono una durata. Potrò, magari con l'aiuto di allucinogeni, vedere suoni e sentire colori, ma questo non tocca l'essenziale dei vincoli materiali implicati nella allucinazione. Potrò, come Kandinsky, parlare di un "suono giallo", ma, di nuovo, questo non muta la necessità implicata in (7) e in (8). Questo è l'aspetto positivo.

*I limiti della epoché.* C'è però un aspetto fortemente negativo. Non è affatto certo che gli oggetti di cui parla Husserl siano oggetti materiali, giacché si tratta di contenuti di coscienza, e per giunta dei contenuti di un io puro. Rientrano dunque in una ontologia (visto che – come ho detto – sebbene il paradigma dell'oggetto sia fisico, non sta scritto da nessuna parte che gli oggetti di una ontologia siano solo oggetti fisici), però non sembrano rispondere ai problemi sollevati dalla incertezza della esperienza sensibile e della induzione con cui ho aperto questo ragionamento.

Husserl tiene a ripeterlo<sup>34</sup>: i risultati della fenomenologia resterebbero veri quando pure non fosse mai stato condotto un esperimento, o tutti gli esperimenti li avessero smentiti. Da affermazioni di questo genere, emerge un chiarissimo e pesante sospetto nei confronti del materiale, dell'esistente, della ontologia. Il risultato è che queste leggi valgono solo dopo l'epoché e nell'epoché. La necessità non è nella materia, ma nella forma, che appare come un tipo di logica un po' più eidetica, ma che resta pur sempre logica senza diventare mai ontologia.

C'è modo di scardinare questo assunto? A Husserl si era obiettato<sup>35</sup> che appare a dir poco difficile riconoscere vincoli di quel genere senza aver compiuto esperimenti o, almeno, senza aver fatto delle esperienze: ed è impossibile non averne fatte, visto che un uomo privo di qualunque senso avrebbe comunque dei fosfeni, che gli rivelerebbero quantomeno che non c'è colore senza estensione. Ma certo Husserl non poteva accogliere la critica, visto che, proprio come Kant, teneva all'apriori, sia pure ottenuto in una maniera spuria, attraverso una riduzione eidetica, che in generale consiste nel trovare delle strutture necessarie a partire dal contingente. Il sospetto nei confronti della psicologia<sup>36</sup>, l'idea che tra una psicologia pura e una fenomenologia trascendentale sussista pur sempre una differenza, è una prova del fatto che per Husserl l'empirico è contingente, non solo dal punto di vista epistemologico (e nessuno lo nega), ma anche da quello ontologico.

<sup>34</sup> Husserl (2000).

<sup>35</sup> Husserl (2000); Stein (1987).

<sup>36</sup> Husserl (2003).

Il che equivale a dire che l'apriori materiale non è una necessità materiale, ma formale.

*“Dipende da quello che sappiamo”*. Prima di affrontare direttamente la questione della necessità materiale, conviene (richiamandoci alle considerazioni svolte in apertura su “ogni corpo è esteso”/“ogni corpo è pesante”) riconsiderare la coppia analitico/sintetico: in fondo, se si dimostra che tra il primo e il secondo non c'è una differenza di principio, allora saremo in condizioni migliori per non legare in modo esclusivo l'apriorità e la necessità. La chiave di volta per saltare l'opposizione è sempre una: sostenere che la distinzione analitico e sintetico non è, per dir così, analitica, ma sintetica, ossia che dipende non da principi logici, bensì da quello che sappiamo. Se qualcosa ci è noto sin dall'infanzia, ci apparirà analitico, se lo apprendiamo adesso, ci apparirà sintetico.

Prendiamo adesso l'obiezione di Schlick<sup>37</sup> all'apriori materiale di Husserl: frasi come “non c'è colore senza estensione” e “non c'è suono senza durata” sono proposizioni che adopererebbe solo un oratore, come per dire “il bianco non è nero”. Con questo, Schlick sostiene che l'apriori materiale è in realtà una tautologia, ossia costituisce una proposizione analitica e non sintetica. In questo senso, le sole proposizioni ampliative sono quelle sintetiche, e sintetiche sono solo le proposizioni aposteriori. La critica di Schlick consiste dunque nel sostenere che il preteso apriori materiale di Husserl è una variante camuffata dell'apriori formale, e che se vogliamo venire a qualcosa di sostanzioso dobbiamo scendere nella fertile bassura dell'esperienza, che è però soggetta, come nell'empirismo classico, alla incertezza della induzione. Quello che vorrei far notare, qui, è che il ragionamento di Schlick si appoggia implicitamente sulla tesi secondo cui “dipende da quello che sappiamo” decidere se qualcosa è analitico apriori o sintetico aposteriori. Se qualcosa è ovvio, allora è sicuramente analitico apriori, ma proprio per questo non è interessante.

Per parte sua, negando la differenza tra analitico e sintetico, Quine<sup>38</sup> si appoggia esplicitamente al criterio “dipende da quello che sappiamo”. Per

---

<sup>37</sup> Schlick (1987, 174-175): «L'empirismo che io rappresento ritiene di essere chiaro sul fatto che tutte le asserzioni sono, di principio, o sintetiche aposteriori o tautologiche; proposizioni sintetiche apriori gli sembrano logicamente impossibili. Questo punto di vista, che esso è riuscito a difendere con facilità di fronte alla filosofia kantiana, dovrà forse venir abbandonato di fronte alle proposizioni che Husserl e la sua scuola hanno apparentemente posto a fondamento di una nuova filosofia? È forse un'asserzione sintetica apriori, per esempio, che ogni nota ha una certa altezza, che una macchia verde non è anche al tempo stesso rossa? In conformità al nostro programma chiediamoci come si usino di fatto simili proposizioni, in che circostanze si presentino. E allora constatiamo, stranamente, che non si usano mai né nella scienza né nella vita, se si prescinde forse da un uso puramente retorico (un oratore potrebbe forse esclamare: “Ciò che è nero, non è bianco!”); esse svolgono un ruolo solo nella filosofia dei fenomenologi».

<sup>38</sup> Quine (1966).

Quine, i giudizi analitici si trovano nei dizionari, i giudizi sintetici nelle enciclopedie; ma i lessicografi che compilano i dizionari sono scienziati empirici non meno di coloro che scrivono voci sulle enciclopedie: scrivono cose che stanno nel mondo, non nella mente. Tutto sommato, allora, l'accusa che Kant rivolgeva ai metafisici leibniziani, di essere autori di dizionari, non di libri di ontologia, visto che contenevano soltanto definizioni nominali, non è troppo giusta, visto che in definitiva di definizioni puramente nominali non ce n'è. Tranne che, in buona sostanza, Quine non è che annulli la distinzione tra analitico e sintetico. Piuttosto, afferma che ci sono solo giudizi sintetici aposteriori, e che la loro necessità è solo relativa ai nostri schemi concettuali. La negazione della differenza tra analitico e sintetico, così, è solo una variante della ricerca kantiana di giudizi sintetici apriori, condita con un po' di pragmatismo. L'assunto secondo cui la scienza e l'esperienza si equivalgono, e che l'esperienza dipende dai nostri schemi concettuali, resta immutato.

Prima di Quine, tuttavia, Trendelenburg<sup>39</sup> aveva elaborato una critica della distinzione tra analitico e sintetico che appare molto più utile, almeno per i nostri fini. "Dipende da quello che sappiamo" è anche qui il criterio discriminante (l'analitico è il noto, il sintetico l'ignoto o il meno noto), ma una volta che abbiamo scoperto questo non ci troviamo in un mondo di giudizi sintetici aposteriori sottoposti alla incertezza dell'induzione. Abbiamo cioè a che fare con esperienza molto più vincolata, e vincolata, in particolare, non da quello che sappiamo, ma da quello che c'è, che non è caotico, ma obbedisce a una necessità materiale di impronta aristotelica, quella per cui il mondo ha le sue leggi e le fa rispettare.

*Quello che c'è e quello che si sa.* Cerchiamo prima di tutto di vedere che cosa si nasconde nella tesi secondo cui la distinzione analitico/sintetico (e, al punto in cui siamo, necessario/contingente) "dipende da quello che sappiamo". Una proposizione come:

(9) Il fumo uccide.

è tranquillamente da considerarsi analitica apriori, ma cinquant'anni fa, nonostante molti dubbi, avrebbe potuto non essere considerata analitica ma, casomai, sintetica aposteriori. Tuttavia, non era meno certa cinquant'anni fa che adesso: il fumo uccide comunque, che lo si sappia o meno. Ovviamente, uno potrebbe obiettare non solo che 'analitico' non equivale esattamente a 'ovvio' (come suggerisce questo esempio), ma che anche in una descrizione così neutrale c'è un sapere, che si manifesta nell'interesse vitale che abbiamo rispetto a una frase come (9), che sembra quasi identica a:

---

<sup>39</sup> Trendelenburg (1840).

(10) Il fumo è pericoloso.

Apparentemente si tratta di proposizioni neutrali, ma in realtà sono condizionate da dei nostri interessi vitali (il fumo è estremamente pericoloso per un uomo ma non per una pietra), dunque nascondono degli schemi concettuali. Allo stesso modo, e su questa linea di ragionamento, si potrebbe argomentare che una frase come:

(11) Il cuore serve a pompare sangue al cervello

è certo vera indipendentemente dal fatto che lo sappiamo o meno, ma nasconde un nostro interesse vitale nella descrizione, perché uno potrebbe anche dire che il cuore serve, con le sue pulsazioni, a regolare un orologio. Tuttavia, vorrei far notare che qui si sta rispondendo alla domanda “a cosa serve il cuore?”. A uno strato più profondo, resta una necessità che non dipende dai nostri schemi concettuali, da quello che sappiamo, ed è il fatto che il cuore funziona così e così, e può anche smettere di funzionare. Lo si può vedere articolando l'esempio. Indubbiamente c'è una forte teleologia (e con questa una epistemologia e degli schemi concettuali) in frasi – una vera, l'altra falsa, allo stato attuale delle nostre conoscenze – come:

(11) Il cuore serve a pompare sangue al cervello.

e

(12) Il cuore, con i suoi battiti, celebra la grandezza di Dio.

Ma si possono formulare delle proposizioni riguardo al cuore che non dipendono da alcuna teleologia, dunque da alcuno schema concettuale, per esempio:

(11') Il cuore pompa sangue al cervello.

e

(12') Il cuore batte.

Almeno in (11') e (12'), e ovviamente in una grandissima quantità di altre proposizioni, con una varietà molto più estesa che, per esempio, (7) e (8), abbiamo a che fare con una certezza largamente indipendente dall'epistemologia e dagli schemi concettuali. È questo che suggerisco di riconoscere come la sfera dell'analitico a posteriori, o, più semplicemente, della necessità materiale.

#### 4. Inemendabilità

*Necessità materiale.* Si potrebbe allora ragionare così:

1. È vero che la distinzione tra analitico e sintetico pare una decisione non tra necessario e contingente, o tra logico e ontologico, ma tra noto e ignoto.
2. Quello che si sa dipende da come stanno le cose nel mondo<sup>40</sup>.
3. Il che tuttavia non conduce necessariamente a un sintetico aposteriori (se con ciò si intende ‘soggetto alla incertezza dell’induzione’), ma può condurre a un analitico aposteriori (‘dipendente dalla necessità dell’esperienza’).

Definisco la ‘necessità materiale’ come ciò che non si può correggere a meno di definire la nostra esperienza in una maniera fuorviante. Troviamo esempi di questa necessità dappertutto, come è giusto che sia, ma anche in Kant, e questo può sembrare sorprendente. Per esempio, Kant parla, proprio nella *Deduzione*<sup>41</sup>, di una ‘sinossi del senso’, ossia del fatto che, prima dell’intervento delle categorie, il mondo è già disponibile per l’osservazione; quanto dire che la materia è già ordinata senza l’intervento di qualsiasi struttura concettuale. Allo stesso modo, e nello stesso contesto, Kant svolge altre affermazioni interessanti, che vanno nella stessa direzione: sostiene<sup>42</sup> che l’immaginazione riproduttiva è una delle facoltà trascendentali dell’anima umana (quanto dire che il vero trascendentale è il mondo ordinato per conto suo). E, ancora, osserva che se il cinabro fosse una volta rosso e una volta nero, una volta leggero e una volta pesante, «nessuna sintesi empirica della riproduzione potrebbe aver luogo»<sup>43</sup>. Tutto questo contraddice di fatto l’assunto – cruciale per la rivoluzione copernicana<sup>44</sup> – secondo cui siamo noi a introdurre la regolarità nei fenomeni, a meno, per l’appunto, che con ‘regolarità’ Kant intendesse semplicemente una funzione epistemologica, ossia che uno scienziato vede delle leggi là dove i profani vedono dei fenomeni. In questo senso, la rivoluzione copernicana sarebbe una semplice rivoluzione epistemologica, e non ci sarebbe niente di male.

Così – esplicitamente e deliberatamente – in Stumpf, cioè (d’accordo con la definizione di Fano) nel filosofo dell’analitico posteriori:

Nella proposizione “Un corpo nello spazio vuoto deve cadere”, il “deve” non è certo da intendere nel senso: “Siamo abituati a vedere che i corpi nello spazio vuoto cadono”. Esso non denota neanche un mero comportamento fattuale, come quello espresso ad esempio nella proposizione: “Il Monte Bianco è alto 4810 metri”. Anche se consideriamo questo fatto come una conseguenza di forze che agiscono in accordo con le leggi naturali, tuttavia

---

<sup>40</sup> Mulligan, (1987).

<sup>41</sup> Kant (1967), A 97-98.

<sup>42</sup> Kant (1967), A 102.

<sup>43</sup> Kant (1967), A 100-101.

<sup>44</sup> Kant (1967), A 125.

quest'ultima affermazione non è derivabile dalle sole leggi generali, ma esclusivamente da esse in connessioni con delle precedenti "collocazioni" che, a loro volta, sono meramente fattuali<sup>45</sup>.

La formulazione non risulta del tutto limpida, ma il succo è chiaro: le leggi generali hanno un senso solo nella misura in cui corrispondono a stati di cose che ne sono indipendenti e che, in quanto tali, determinano una dipendenza dell'epistemologia rispetto all'ontologia, e sono necessari anche se vengono scoperti aposteriori. In questo senso, la legge per cui l'acqua, all'altezza del mare, bolle a 100 gradi, non è contingente né perché in montagna bolle prima, né perché i gradi sono convenzionali. Come ha suggerito Searle<sup>46</sup>, la realtà costituisce uno sfondo condiviso (e, aggiungerei, dotato di una intima e indipendente necessità) per le nostre teorie, ed è un errore confondere la varietà dei sistemi di misura e degli schemi concettuali con ciò a cui si riferiscono: è un nonsenso occulto sostenere che il relativismo concettuale implichi l'antirealismo, un nonsenso palese pretendere che Searle non può, allo stesso tempo, pesare sia 160 (libbre) sia 73 (chili).

Questo punto è stato sottolineato a suo tempo da Reinach<sup>47</sup>: necessarie non sono le strutture del pensiero umano, bensì gli stati di cose, e questo vale persino nella sfera del diritto. Ciò che di giuridico si trova in un'obbligazione o in un diritto di proprietà è strettamente legato al modo in cui sono (nel mondo, in questo mondo) la promessa, i capi di bestiame e gli appezzamenti di terreno. Gli oggetti sociali<sup>48</sup> non sono, perciò, puramente formali, come pretendeva il positivismo giuridico. Gli oggetti giuridici sono particolari stati di cose nel mondo, incontrabili nel mondo (una persona colpita da amnesia 'incontra' una promessa fatta come una cosa nuova, ma se ricorda cosa sia una promessa, non può non sentirsi obbligato di fronte alla controparte, anche non riconoscendola).

*Una necessità indipendente dal sapere.* Si tratta di una necessità indipendente dal sapere, ossia, come suggerivo prima, di una dipendenza ontologica del sapere rispetto all'essere. Quando lo si sappia, non è rilevante, perché la necessità sta in quello che c'è, non in quello che si sa. In altri termini, sostenere che se ce ne accorgiamo dopo (aposteriori), cessa di essere una necessità non è molto diverso dal dire che se mi accorgo solo all'ultimo minuto di aver dimenticato il passaporto questa circostanza non mi impedirà di prendere l'aereo, come viceversa (in questa ipotesi) sarebbe avvenuto se sin dal principio avessi pianificato di non portare con me il passaporto.

Ora prendiamo qualche altra proposizione.

---

<sup>45</sup> Stumpf (1992, 125).

<sup>46</sup> Searle (1996).

<sup>47</sup> Reinach (1990).

<sup>48</sup> Ferraris (2003b).

(13) Il 19 settembre è San Gennaro.

Questo è perfettamente necessario, anche se, poniamo, una ginestra sulle falde del Vesuvio non lo sa. E se la ginestra non conta (cosa che credo tutti siano disposti ad ammettere), non vedo perché dovrebbe contare un uomo che, accidentalmente, ignori che (13). Allo stesso modo, appare necessaria una proposizione come:

(14) Il 19 settembre 2004 cade di domenica.

Potete constatarlo tutti andando a guardare il calendario, e resterebbe vera anche nel caso di una riforma del calendario, infatti sappiamo che la rivoluzione di ottobre (calendario giuliano) ha avuto luogo in novembre (calendario gregoriano), ma alla fine nessuno ha pensato che valesse la pena di parlare di una “rivoluzione di novembre”. Potrebbe forse apparire meno necessaria una proposizione come:

(15) Il 19 settembre del 2004 a. C. cadeva di...

Certo, il 19 settembre del 2004 a. C. non era San Gennaro perché San Gennaro non era ancora nato. Ma c'è un senso in cui, contando con l'attuale calendario, potremmo risalire indietro e riempire i puntini. Non sembra affatto una proposizione contingente, anche se dipende dal linguaggio. E ora prendiamo una proposizione come:

(16) Il 19 settembre del 2004 a. C. pioveva nel luogo in cui ora si conserva il sangue di S. Gennaro.

Questa proposizione, se mai la si potesse verificare (non è escluso, anche se altamente improbabile), non cesserebbe di essere necessaria, sebbene dipenda sia dal linguaggio, sia dall'esperienza (che in questo caso ci difetta, ma che quando si è svolta non era affatto aleatoria: è auspicabile che all'epoca avessero già inventato gli ombrelli). C'è, come si dice, una forza del passato, che viene riconosciuta qualora il passato sia noto (epistemologia), ma non cessa di essere efficace qualora lo si ignori. Così in una proposizione come:

(17) Il 19 settembre 2003 si è sciolto il sangue di San Gennaro.

In effetti, avrebbe anche potuto non liquefarsi. Ma adesso è così, del tutto necessario.

*L'irrevocabile, l'incontrato, l'inemendabile.* Cerchiamo di venire al sugo della storia. Siamo del tutto disposti ad ammettere che le cose passate sono irrevocabili, cioè sono avvenute necessariamente, per l'appunto con una necessità che riconosciamo aposteriori. Può darsi che uno non sappia che nel corso della battaglia di Lipsia del 1813 una parte dell'esercito sassone abbandonò Napoleone per schierarsi a fianco dei Prussiani, dei Russi e degli Austriaci. Può anche darsi che gli stessi Sassoni non lo sapessero nel 1812, durante la battaglia di Borodino. Tuttavia, è avvenuto proprio così, e le difficoltà concettuali che suscita l'esperienza mentale di una macchina del tempo che ci faccia andare nel passato derivano proprio dal fatto che non si può intervenire sul passato. Per esempio, la circostanza di andare nel passato e di uccidere nella culla il proprio nonno per attuare una forma sofisticata di suicidio risulta del tutto implausibile, visto che se noi ci siamo, in questo momento, allora nostro nonno deve necessariamente esserci stato, prima.

Ora, se siamo così disposti a riconoscere l'irrevocabilità degli eventi passati, perché mai dovremmo considerare aleatori gli eventi presenti? Per esempio, gli eventi presenti hanno spesso la caratteristica di poter smentire le nostre aspettative e di contraddire i nostri schemi concettuali (indubbiamente, Napoleone non si aspettava il voltafaccia dei Sassoni), perché l'esperienza ci mette in contatto con quello che Wolfgang Metzger ha battezzato 'incontrato'<sup>49</sup>, cioè con qualcosa che può opporre al nostro pensiero la stessa resistenza che viene dai vincoli logici: il tutto è più grande delle parti, il rosso non è verde, e se ho perso la chiave non apro la porta, e se i Sassoni cambiano alleanze, cambiano alleanze. Ora, questa necessità sembra avere il carattere di quello che ho proposto di chiamare 'inemendabilità'<sup>50</sup>: non può essere corretta, non possiamo farci niente.

Identificata la necessità materiale con l'inemendabilità, uno però potrebbe legittimamente domandarmi che cosa invece conto di farci io, con l'inemendabilità. L'idea di fondo è essenzialmente questa: se ammettiamo che un requisito fondamentale della oggettività, anche scientifica, è l'invarianza sotto trasformazioni<sup>51</sup>, a maggior ragione dobbiamo ipotizzare che l'indipendenza dell'oggetto rispetto agli schemi concettuali del soggetto (o della epistemologia in generale) costituisca un criterio di oggettività ancora maggiore<sup>52</sup>. Proprio questo è la 'inemendabilità': posso, guardando il fuoco, pensare che si tratti di un fenomeno di ossidazione o di una azione del flogisto e del calorico, ma non posso (a meno che sia munito di guanti di

---

<sup>49</sup> Metzger (1971).

<sup>50</sup> Ferraris (2001) e (2002).

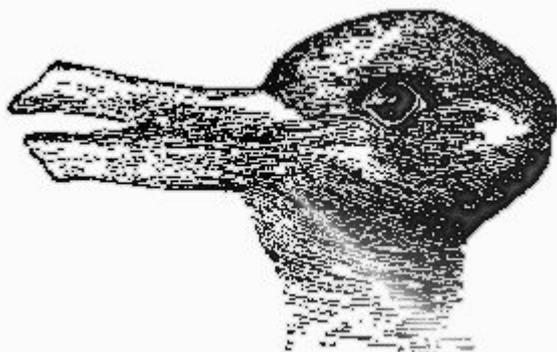
<sup>51</sup> Nozick (2001).

<sup>52</sup> Rickert (1892). E cfr. Wittgenstein (1967, § 126): «“Filosofia” potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nostra scoperta e invenzione».

amianto) non scottarmi mettendo la mano sul fuoco, e questa è tipicamente una di quelle cose su cui io e voi metteremmo, credo, la mano sul fuoco<sup>53</sup>.

*Dipendenza ontologica.* Come suggerivo più sopra, si tratta, in ultima istanza, di una dipendenza ontologica riconosciuta *ex post*, e può essere a questo punto interessante osservare una differenza caratteristica tra ontologia ed epistemologia. Raramente la scoperta di una dipendenza epistemologica ci sorprende, appunto perché l'indagine era stata organizzata precisamente per verificare una ipotesi. Non ci sorprende affatto che il fumo causi il cancro, appunto perché delle indagini, che muovevano dalla ipotesi che il secondo dipendesse causalmente dal primo, sono state compiute e hanno portato delle verifiche. Invece, le dipendenze ontologiche possono sorprenderci, perché il più delle volte le presupponiamo senza pensarci, considerandole come ovvie. È ovvio che una promessa che non promette niente non è una promessa, ma credo che difficilmente qualcuno ci pensi prima di fare una promessa.

Così pure, è ovvio che nel conigliopapero di Jastrow ci sono sia un coniglio sia un papero, e che i due esiti sono in un rapporto di dipendenza ontologica rispetto a questa figura:



Sin qui, niente di specialmente sorprendente. Ci si può anche divertire, la prima volta che si vede la figura. Ma il bello capita quando proviamo a forzare la dipendenza, e a vedere contemporaneamente il coniglio e il papero. Non ci si riesce, e nella migliore delle ipotesi quello che vien fuori è un essere mostruoso, che non è né un coniglio né un papero, e che ha una bocca aperta al posto dell'occhio del coniglio o del papero. Ecco un caso di inemendabilità: so che ci sono tutti e due, però posso vederne solo uno alla volta.

Si può certo sostenere che il fatto che io non possa vedere contemporaneamente il coniglio e il papero (benché sappia che ci sono tutti e due) dipende da come sono fatto io e non da come è fatto il

<sup>53</sup> Come dice Wittgenstein (1967, § 217): «Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: “Ecco, agisco proprio così”».

conigliopapero, e da quello che significa ‘vedere’. Tuttavia, se qualcuno vedesse contemporaneamente il coniglio e il papero, non sarebbe una nuova prestazione (come Parigi-New York in 2 ore), ma un nuovo significato di ‘vedere’, e una esperienza completamente diversa. E se questa non è la prova di quanto potente sia la necessità materiale, mi chiedo che cosa possa esserlo.

### 5. Coda

Uno mi potrebbe obiettare che: 1. ‘vedere’ significa avere esperienze di certo tipo, fra cui non rientra l’esperienza di vedere un coniglio e un papero in presenza di conigliopaperi. Ma che 2. risulta del tutto contingente che le esperienze che abbiamo quando avvengono alcune cose nei nostri occhi e nel nostro cervello siano descritte in modo calzante dal verbo ‘vedere’ e non da – poniamo – ‘vedere\*’; dove ‘vedere\*’ significa avere esperienze in cui rientrano anche il vedere un coniglio e un papero in presenza di un conigliopapero. In tal caso l’impossibilità di vedere\* il conigliopapero è una contingenza dovuta a come siamo fatti e non una necessità intrinseca del conigliopapero: così come avremmo potuto vedere un coniglio e un papero in presenza di un conigliopapero avremmo potuto vedere\* invece di vedere. Al che rispondo che se mia nonna avesse le ruote, allora sarebbe una bicicletta. In altri termini, non escludo (epistemologicamente) che verrà in futuro o ci sia stato in tempi antichissimi un vedere\*, ma questo non toglie che (ontologicamente) il vedere che ho del conigliopapero non mi permette di vedere un coniglio e un papero.

Un altro potrebbe tuttavia obiettarmi: e che dire di una proposizione come:

(18) Il 19 settembre 2004 si scioglierà il sangue di San Gennaro.

Ecco la mia risposta: ma che cosa vuoi da me? Non sono mica un indovino. Tuttavia, dal fatto che io non sia un indovino, non segue che l’esperienza sia contingente. Il solo punto è che noi non sappiamo se si scioglierà, tutto qua, e questo non dipende da noi né dai nostri schemi concettuali, bensì dal sangue di San Gennaro o dall’abilità di chi lo manipola.

Un terzo potrebbe chiedermi: che cosa te ne fai, di questa differenza? Rispondo che è proprio avendo riguardo a queste stabilità – che si manifestano nell’irrevocabile, nell’incontrato e nell’inemendabile – che diviene concepibile il progetto di una metafisica descrittiva, attenta proprio alle stabilità e ai lunghi periodi del pensiero umano, e non all’intima

evolutive delle scienze<sup>54</sup>. In effetti, una metafisica descrittiva è possibile perché ci sono stabilità nel pensiero umano, che a loro volta sono proprio le necessità materiali.

---

<sup>54</sup> Strawson (1959): «Ci sono categorie e concetti che, nei loro caratteri più fondamentali, non cambiano affatto. Ovviamente non si tratta delle particolarità del pensiero più raffinato. Si tratta invece dei luoghi comuni del pensiero meno raffinato, che però sono il nucleo indispensabile dell'equipaggiamento concettuale degli esseri umani più sofisticati».

*Bibliografia*

- Aristotele, 1996, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino, Utet.
- Aristotele, 1973, *De Memoria et reminiscentia*, trad. it. di R. Laurenti, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza.
- Benoist, J., 1999, *L'a priori conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin.
- Bolzano, B., 1837, *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach, J. E. von Seidel.
- Coffa, J. A., 1998, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, trad. it. di A. Peruzzi, Bologna, il Mulino (1991).
- Couturat, L., 1904, «La philosophie des mathématiques de Kant», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, XII, pp. 321-383.
- Descartes, R., 1992, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, Introduzione di E. Garin, Bari, Laterza (1641).
- Fano, V., 1992, «La filosofia dell'analitico a posteriori», Prefazione a Stumpf 1992.
- Ferraris, M., 1994, «Origini della immaginazione trascendentale», in *Annuario filosofico*, 10, Milano, Mursia, pp. 133-226.
- Ferraris, M., 2001, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani.
- Ferraris, M., 2002, «Inemendabilità, ontologia, realtà sociale», in *Rivista di Estetica*, n.s., 19, pp. 160-199.
- Ferraris, M., 2003a, «Kant e la naturalizzazione della ontologia», in *Rivista di Estetica*, 22, 1.
- Ferraris, M., 2003b, «Oggetti sociali», in *Sistemi intelligenti*, XV, 3, pp. 441-466.
- Ferraris, M., 2004, *Goodbye Kant!*, Milano, Bompiani (in corso di pubblicazione).

Frege, G., 1988, *Ricerche logiche*, trad. it. di R. Casati, Milano, Guerini (1918-19).

Gadamer, H. G., 1983, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano (1960).

Goodman, N., 1985, *Fatti, ipotesi e previsioni*, Roma-Bari, Laterza (1954).

Griffero, T., 2000, *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Milano, Nike.

Hume, D., 1971, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, revisione di E. Lecaldano e di E. Mistretta, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza (1739-40).

Husserl, E., 1968, *Ricerche Logiche*, trad. it. di G. Piana, Milano, Il Saggiatore (1900-1901).

Husserl, E., 2000, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, trad. it. di P. Volontè, Milano, Bompiani (1916-17).

Husserl, E., 2003, *Fenomenologia e psicologia*, trad. it. di A. Donise, Napoli, Filema (1916-17).

Kant, I., 1967, *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Torino, Utet (1781-87).

Kant, I., 2003, *Primi princìpi metafisici della scienza della natura*, trad. it. di S. Marcucci, Pisa, Giardini (1786).

Kant, I., 1984, *Opus postumum*, trad. it. di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza (1796-1803).

Marconi, D., 1999, *Competenza lessicale*, Roma-Bari, Laterza.

Meinong, A. von, 2003, *Teoria dell'oggetto*, trad. it. di V. Raspa, Trieste, Parnaso (1904).

Metzger, W., 1971, *I fondamenti della psicologia della Gestalt*, trad. it. di G. B. Vicario, Firenze, Giunti-Barbèra (1941).

Mulligan, K., cur., 1987, *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Nijhoff, The Hague.

- Nozick, R., 2001, *Invariances: The Structure of the Objective World*, Cambridge (MA) – London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Príhonsky, F., 2003, *Neuer Anti-Kant*, Sankt Augustin, Academia Verlag (1850).
- Putnam, H., 1987, *Mente, Linguaggio e Realtà*, trad. it. di R. Cordeschi, Milano, Adelphi (1975).
- Quine, W. V., 1966, «I due dogmi dell'empirismo», ed. riv. in *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, pp. 20-44 (1951).
- Reid, T., 1975, *Ricerche sulla mente umana*, trad. it. in *Ricerche sulla mente umana e altri scritti*, cur. A. Santucci, Torino, Utet (1764).
- Reinach, A., 1990, *I fondamenti a priori del diritto civile*, trad. it. di D. Falcioni, Milano, Giuffrè (1913).
- Rickert, H., 1892, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, Freiburg, Mohr.
- Russell, B., 1985, «Sulla denotazione», in *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani, pp. 179-195 (1905).
- Scheler, M., 1996, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di G. Caronello, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo (1916).
- Schlick, M., 1987, *Esiste un apriori materiale?*, in *Forma e contenuto*, trad. it. di P. Parrini, Torino, Bollati Boringhieri (1933).
- Searle, J. R., 1985, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, trad. it. di D. Barbieri, Milano, Bompiani (1983).
- Searle, J. R., 1996, *La costruzione della realtà sociale*, trad. it. di A. Bosco, Torino, Edizioni di «Comunità» (1995).
- Smith, B., 1992, «An Essay on Material Necessity», in *Return of the A Priori*, a cura di P. Hanson e B. Hunter (*Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 18).
- Strawson, P. F., 1978, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. it. di E. Bencivenga, Milano, Feltrinelli (1959).

Stein, E., 1987, «Zur Kritik an Theodor Elsenhans und August Messer, Aufsätze und Vorträge (1911-1921)», in *Husserliana*, 25, pp. 226-248 (1917).

Stumpf, C., 1992, *Psicologia e metafisica*, trad. it. di V. Fano, Firenze, Ponte alle Grazie.

Thomasson, A., 1999, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge Studies in Philosophy.

Torrenzo, G., 2002, «Oggetti percepiti e oggetti dimostrati», in *Rivista di Estetica*, XLII, 20, pp. 107-125.

Trendelenburg, F. A., 1870, *Logische Untersuchungen*, 3a ed. accresciuta Leipzig, Hirzel (1840).

Von Hofen, C. E., Spelke, E. S., 1985, «Object perception and object-directed reaching in infancy», *Journal of Experimental Psychology: General*, 114, pp. 198-211.

Wittgenstein, L., 1967, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di M. Trinchero, Torino, Einaudi (1953).