

La storia come evento e come stato di cose (Il fattualismo storico)

Dissertazione dottorale
di Stefano Vaselli

Dottorato in Filosofia - Curriculum Teoretico

PH.D. Consorzio FINO - Università di Torino
XXIX CICLO - A. A. 2016-2017

Tutor e Supervisor
Professor Maurizio Ferraris
(Università di Torino)

Indice

Introduzione: I fatti e l'avvilente post-fattività.

0.1. La rarefazione dei "fatti"	Pag. I
0. 2. Lo stato dell'arte della filosofia della scienza storica dagli anni '40 al secondo dopoguerra.	Pag. IV
0. 3. In difesa del fatto storico	Pag. XIV
0. 4 L'obbiettivo di questa dissertazione.	Pag. XVI
0. 5. Sinossi della presente ricerca	Pag. XIX
Note all'introduzione	Pag. XXIII

Prima Parte: Epistemologia della Storia.

Capitolo 1. L'immagine presente della storia e la «Post-datià»	Pag. 1
1. 0. Sensazionalismo epocentrico e "giuste distanze".	pag. 1
1.1. Da Nietzsche a Sellars, andata e ritorno: Il Mito del Dato e la "Leggenda del Fatto".	pag. 8
1.2 Il Mito del dato e la realtà dei fatti.	pag. 12
1.3 Definire il "reale".	pag. 14
Conclusioni: il Dato è veramente un mito?	pag. 16
Note al Capitolo 1.	pag. 19
Capitolo 2. Il Muro del Dato e la Porta del Fatto.	pag. 21
2.0. Dati non concettualizzabili, eppure possibili (e reali).	pag. 21
2. 1. Conoscere scientificamente è concettualizzare (percepire no).	pag. 22
2. 2. Regole canoniche di concettualizzazione fenomenologica.	pag. 24
2.3. I pensieri senza Dato sono sordi; il Dato senza concetti è muto?	pag. 28
2.4. Criteri di realtà per il realismo storico.	
L'inerzia e la non-inerzia intenzionali.	pag. 32
Conclusioni: precisazioni e definizioni provvisorie.	pag. 38
Note al Capitolo 2	pag. 40
Capitolo 3. Costruttivismi, realismi, anacronismi.	pag. 41
3. 0. Il costruttivismo epistemico come problema per la storia	pag. 43
3. 1. Costruttivismi esternalisti e costruttivismi internalisti. Danto e Rorty.	pag. 45
3.2. Costruttivismi storici. Una ricerca di "exempla"	pag. 55
3.3. Conseguenze della critica al costruttivismo per la filosofia della storia.	pag. 58
3. 4. Conclusioni: il realismo in azione con gli anacronismi.	pag. 62
Note al Capitolo 3	pag. 74

Seconda Parte: Ontologie e metafisiche del Tempo e della Storia

Capitolo 4. Un mondo di eventi.	pag. 79
4.0 Il mondo-senza-di-noi e il suo "paesaggio noumenico".	pag. 79
4. 1. Un evento fatto di eventi.	pag. 84
4. 2. Il dualismo eventi/stati di cose	pag. 89
4.3. Dualismo ontologico per gli enti storici.	pag. 98

4. 4. Tipi di eventi	pag. 101
Note al Capitolo 4	pag. 105
Capitolo 5. Questioni di filosofia del tempo e di ontologia della storia. La concezione "filmica" di uno stato di cose	pag.107
5.0. I fatti e il tempo.	pag. 113
5.1. Stati di cose come stati informativi di una fase di discontinuità di un evento.	pag. 123
5.2 Il modello "cinematografico" o "filmico" degli stati di cose	pag. 130
5.3 Conclusioni	pag. 134
Note al Capitolo 5	pag. 138
Capitolo 6. La realtà dell'informazione e l'esternalismo informativo storico	pag. 141
6. 0. Informazione ed entropia	pag. 141
6. 1. Realismo ed informazione.	pag. 146
6. 2. Stati di cose come sezioni e intersezioni di spazi di fase informativo	pag. 150
6. 3. Esternalismo (Pre-aleatico) Informativo e Storico (EIS).	pag. 153
6.4. Gli eventi sperimentali: da quelli di laboratorio agli "esperimenti naturali di storia".	pag. 161
Conclusioni	pag. 168
Note al Capitolo 6	pag. 168
Capitolo 7. La storia umana come un "anomalo" genere naturale.	pag. 175
7.0. Tre problemi	pag. 175
7. 1. Gli stati di cose. Una teoria .	pag. 176
7. 2. Varietà di stati di cose. Gli stati di cose logici, nomologici e antropici.	pag. 182
7.3. Autofattività	pag. 187
7. 4. Morfismo.	pag. 191
7. 5 Una griglia categoriale a quattro dimensioni	pag. 194
Conclusioni: <i>Homo sapiens-sapiens</i> e la sua storia: un genere naturale "non nomologico"	pag. 200
Terza Parte: Storia come ontologia sociale	
Capitolo 8. La storia umana come ontologia sociale - 1. Quattro argomenti contro l'individualismo metodologico nella storia.	pag. 203
8. 0. La natura sociale del fatto storico.	pag. 203
8.1. L'individualismo metodologico alla prova della storia	pag. 205
8. 2. Quattro argomenti contro IM	pag. 206
8.3 Conclusioni. La realtà dell'ontologia sociale, con gli individui e tutto quello che fanno.	pag. 217
Note al Capitolo 8	pag. 219.
Capitolo 9. La storia umana come ontologia sociale - 2. La nascita dei soggetti sociali come prevenzione dell'entropia sociale	pag. 223
9.0. Preterintenzionalità.	pag. 223
9. 1. Preterintenzionalità come entropia sociale: l'inganno soggettivistico dell'"effetto fisarmonica".	pag. 230

9. 2. L'integrazione sociale e la documentalità. Le teorie di Gilbert e Ferraris.	pag. 236
Conclusioni. L'inclusione reciproca, ovvero l'integrazione comune.	pag. 241
Note al Capitolo 9	pag. 243
Conclusioni	pag. 245
Farewell to Facts	pag. 245
Note alle conclusioni	pag. 255
Appendice: Il Teorema di impossibilità di Arrow e il lemma di Sen	pag. 260.
Note all'appendice:	pag. 258
Bibliografia	pag. 259

Ringraziamenti e dediche.

Sento doveroso rivolgere un profondo senso di gratitudine e di stima nei confronti di tutti coloro che hanno reso possibile questo lungo e complesso lavoro di ricerca in filosofia della storia. L'intero gruppo torinese del *LabOnt – Laboratorio di Ontologia* mi ha sempre accolto con squisito senso di ospitalità e fraternità e reso realizzabile questa testo, soprattutto nella logistica della partecipazione alle attività del Dottorato di Ricerca del XXIX ciclo del Consorzio FINO (Filosofia Italiana Nord Ovest) a cominciare dal 2014, anno in cui ho materialmente iniziato a lavorare a questa dissertazione.

In particolare Vera Tripodi con la sua ospitalità e la sua pazienza infinita mi ha aiutato a risolvere non pochi problemi di ordine amministrativo, burocratico e bibliografico. Tiziana Andina, con i suoi preziosissimi suggerimenti, mi ha consentito di affrontare alcune spinose sezioni del lavoro riguardanti la filosofia analitica della storia, in particolar modo per quel che concerne la filosofia di Arthur C. Danto, così come la professoressa Silvana Borutti, del Collegio Ghislieri dell'Università di Pavia.

Il professor Ferraris ha letto e commentato ogni parte della mia tesi rendendone possibile la stesura e l'inquadramento scientifico. I professori Luca Illetterati dell'Università di Padova e Achille C. Varzi della Columbia University di New York hanno valutato il lavoro con ammirevole pazienza, rigore e giusta severità, non risparmiando critiche assolutamente giuste e comprensibili nelle loro schede di lettura e valutazione. I coordinatori del Dottorato di Ricerca FINO Alberto Voltolini e Carlo Penco sono stati gentilissimi nel sostenermi sul piano della comunicazione con gli altri docenti nel corso dell'organizzazione dei seminari entro i quali questo progetto di ricerca è nato ed è cresciuto.

Dedico questo testo di dissertazione a mio figlio Leonardo e a mia moglie Elisabetta, da cui sono arrivati il sostegno e l'appoggio più importanti in assoluto.

Introduzione. I fatti e l'avvilente post-fattività.

In generale, ciò che è noto, appunto in quanto noto, non è conosciuto. Il modo più comune di ingannare sé e gli altri consiste nell'introdurre nella conoscenza qualcosa di noto e di accettarlo così com'è [...]. Senza il minimo esame, il soggetto e l'oggetto, Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità, ecc., vengono così posti a fondamento come noti e come qualcosa di valido, e costituiscono dei punti fermi per il transito di andata e ritorno. Il movimento si dispiega allora incessantemente tra questi punti che rimangono immobili, e con ciò ne sfiora solo la superficie. Da questa angolazione, l'apprendimento e la verifica consistono nel vedere se ognuno trovi nella propria rappresentazione ciò che un tale sapere ha detto, se gli sembri che le cose stanno così e se gli siano note o no¹.

0.1. La rarefazione dei "fatti"

Questo lavoro vuole essere una ricerca sul concetto ontologico e metafisico di storia, dove per storia si intende proprio *quella* storia, cioè il divenire delle vicende umane nel tempo misurabile con calendari, il tempo pubblico e, come si vedrà, anche con i radiotelescopi (lo spaziotempo). Poiché la metodologia e lo stile di ricerca è quello dell'ontologia e della metafisica analitica, questa dissertazione intende essere un contributo, di conseguenza, sulle nozioni di *evento storico*, e - concetto ben diverso - di *fatto storico*, ossia di *stato di cose* - in ossequio ad una sinonimia ormai divenuta invalsa tra molti autori, come ad esempio Armstrong (2015). In poche parole: la filosofia analitica della storia nel presente lavoro è utilizzata al fine di chiarificare o problematizzare in modo perspicuo la centralità del concetto di "stato di cose" o fatto, e il distinto concetto di evento, rispetto alla dimensione tematica della storia come scienza sociale delle vicende "antropiche", ovvero aventi a che fare con l'esperienza (collettiva e individuale) dell'antropizzazione della biosfera, di cui la storia comunemente detta rappresenterebbe una piccola frazione (gli ultimi 5-4000 anni su ben più di 1.000.000 di anni di evoluzione da *homo habilis* a *homo sapiens*²). Tuttavia, se si fa eccezione per i tentativi di Arthur Coleman Danto e di Donald Davidson - interrotti dalla metà degli anni '80 - di toccare con la punta di alcune straordinarie argomentazioni il corposo dibattito della *analytical philosophy of history* con le loro ben note analisi della nozione di *agency* e del concetto di evento, e se si fa eccezione di quanto la nozione sicuramente di portata ontologica del problema della causazione sia stata al centro dell'attenzione se non di tutti, almeno di molti, filosofi della storia³, la filosofia analitica della storia non ha mai preso, fino ad oggi, completa consapevolezza dell'enorme portata che quello che può rappresentare per i suoi metodi e per i propri orizzonti la cosiddetta "svolta metafisica", dopo quella che è stata la "svolta linguistica" in filosofia (lemma introdotto da Richard Rorty, ma definito in modo molto chiaro da Michael Dummett⁴). La "svolta metafisica" viene forse - possiamo congetturarlo - avvertita un po' come una sorta di "rivoluzione conservatrice" o di "controrivoluzione" rispetto alla novità della *linguistic turn*. Nulla di più falso. Uno degli scopi *indiretti* (dopo quelli più diretti, sopraindicati) di questa ricerca, semmai, sarà proprio - in alcuni paragrafi - quello di mostrare la totale continuità tra il contributo di una vera e propria comunità transgenerazionale di studiosi e filosofi di tutto il XX secolo, e questo nuovo indirizzo. Un indirizzo davvero promettente, di cui, per esempio, l'ontologia sociale (che sarà argomento degli ultimi due capitoli di studio) è solo una delle tante gemmazioni ultimamente riscoperte dalla filosofia analitica, pur, come è noto, non essendo nata in questa tradizione ma in quella fenomenologica.

Questo rende particolarmente gravoso il compito dinanzi a questa ricerca. I fatti storici sono - per la verità, una categoria caduta abbastanza in discredito, come testimoniano le voci dello *zeitgeist*.

L'*Oxford English Dictionary*, ci segnala un articolo recentemente uscito su un quotidiano nazionale, avrebbe eletto nientemeno *parola dell'anno* 2016 (l'anno scorso) "Post-Truth", *post-verità*, definendola come segue: «La post-verità è relativa a circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti nel formare l'opinione pubblica del ricorso alle emozioni e alle credenze personali⁵».

L'autrice del pezzo, giustamente, si sofferma sul constatare che, molto probabilmente, la causa principale di questa decisione dei filologi dell'*Oxford Dictionary* devono essere stati degli avvenimenti di grande portata, pur risultando «influenzati dalla circolazione di falsa informazione e da una totale assenza da parte degli elettori di "fact-checking" ossia di conferma della veridicità delle informazioni». Eventi - dicono alcuni commentatori - come la vittoria referendaria dei sostenitori della "Brexit" o come la "clamorosa" elezione di Donald Trump al soglio presidenziale della più potente repubblica federale del mondo, gli Stati Uniti d'America. Osserva giustamente l'autrice: «I giornali del mondo intero si sono affrettati a riportare la notizia annunciando l'ingresso della politica nell'era della post-verità. Bene. Ma è una novità? Davvero scopriamo oggi tutto d'un colpo di essere entrati nell'era della post-verità? E quale è stata l'era politica della verità, se posso permettermi?» L'autrice, che è anche una filosofa, ha ragione nel ricordare, per esempio, come «Nel 2003 un'intera coalizione di stati occidentali, Italia compresa, andò in guerra per smantellare l'arsenale inesistente di armi di distruzione di massa di Saddam Hussein contro ogni evidenza presentata dagli esperti come Hans Blix, lo svedese capo dell'Agenzia Internazionale dell'Energia Atomica, che aveva scritto un rapporto a chiare lettere sostenendo di non aver trovato nessun'arma di questo tipo nelle sue ripetute ispezioni». Ma si potrebbe risalire indietro nel tempo per scoprire migliaia e migliaia di anni di operazioni editoriali, giornalistiche, politiche, giudiziarie, ideologiche, propagandistiche, persino teologiche ed ecclesiali che dovrebbero far arrossire di vergogna per l'imperdonabile ritardo registrato dall'*Oxford Dictionary* (promosso e creato dalla *Philological Society* di Londra nel 1857). In effetti c'è solo l'imbarazzo della scelta. Si va dalla propaganda sistematicamente falsificatrice dei fatti di cronaca o storici del proprio paese o del resto del mondo che per decenni i cittadini dell'Unione Sovietica o della Repubblica Popolare Cinese hanno dovuto (e nell'ultimo caso, molto probabilmente ancora *devono*) accettare - ammesso e non concesso che la accettassero o che li accettino. I primi dalle pagine dell'Agenzia di Stato *TASS* o dal Quotidiano Ufficiale del Partito Comunista dell'Unione Sovietica *Pravda* (ironicamente significante *Verità*, nome scelto da Antonio Belpietro, noto editorialista neoconservatore per battezzare il proprio quotidiano), i secondi dalle agenzie ufficiali del Partito Comunista Cinese, risalendo fino alle "veline di regime" volute, con infingarda astuzia, dall'ex giornalista Benito Mussolini per tutti gli organi di stampa e di informazione italiani del suo più che ventennale regime, o al famoso slogan del Ministro della Propaganda di Hitler, Joseph Goebbels (ispiratore del *MINCULPOP* mussoliniano): «Prendete una menzogna, e ripetetela dieci, cento, mille volte e avrete una verità».

Cosa sono state, poi, le colossali e micidiali - per la loro ispirazione di atti inumani - invenzioni cospirazioniste del *Protocollo degli Anziani Savi di Sion*, se non delle diaboliche creazioni di falsità per distruggere più verità possibile nei confronti della cultura ebraica in Europa (basti ricordare che, oltre a Hitler, che pure cita quell'immonda contraffazione testuale nel suo *Mein Kampf*, due copie del *Protocollo* trovarono il proprio posto, rispettivamente, nella libreria di Mussolini e in quella di Henry Ford, il magnate dell'industria automobilistica)? Con il *Protocollo* siamo arrivati alla fine del XIX secolo, ma risalire la china andando alla ricerca, a questo punto, non tanto dei *prodromi*, quanto di veri e propri esempi di «circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti nel formare l'opinione pubblica del ricorso alle emozioni e alle credenze personali» diventa un esercizio di pura storiografia compilativa. È sufficiente, a questo punto, rendersi conto che sin da quando esiste l'opinione pubblica e i suoi *opinion makers*, sono esistiti dei "post-truth maker" piuttosto accaniti. A testimoniarlo troviamo i classici lavori, un tempo libri di testo di discipline accademiche come la Sociologia della Comunicazione o la Teoria della Comunicazione di Massa, come *Storia e critica*

dell'opinione pubblica, di Jurgen Habermas, o il testo che consacrò, *in primis*, l'espressione *public opinion*, di Walter Lippmann, *L'opinione pubblica*, assieme all'opera novecentesca che definì l'esistenza dell'opinione pubblica come fenomeno e processo dalla complessità sconcertante e imprevedibile, il *Kritik der öffentlichen Meinung (Critica dell'opinione pubblica)* di Ferdinand Tönnies, che sono entrambi, queste ultime, opere del 1922⁶. Vien proprio voglia di chiedersi, con Gloria Origgi :

Qual è l'età dell'oro in cui la politica era il dominio della verità? Per quanto riguarda gli esperti della questione, ossia i filosofi che si occupano di epistemologia, quella branca della filosofia che ha a che fare con la questione di come distinguere il vero dal falso, il problema non sembra per nulla nuovo. Da Aristotele, Platone, a Tuciddide, tutto il pensiero antico si lamenta dei rischi delle false informazioni nell'influenzare l'opinione della gente. Nel *II Libro* della *Retorica* di Aristotele [...] il filosofo di Stagira presenta un vero e proprio trattato delle passioni che un politico deve essere in grado di manipolare [...] per influenzare la sua *audience*.⁷

Tuttavia, è più che legittimo dubitare delle conclusioni, davvero radicali, che Origgi trae dalla sua, seppur telegrafica, analisi. Un articolo che si limita a registrare come uno "stato di cose" la posizione di Friedrich Nietzsche, per cui «la verità non esiste ed è solo uno strumento del potere» assieme a quella rivelata ne *L'ordine del discorso* di Michel Foucault, in cui l'autore avrebbe mostrato «che la verità non è che la legittimazione di certi enunciati da parte di una casta di potenti, sapienti o esperti⁸».

Quindi, riassumendo, la filosofia post-moderna e i suoi capifila, Nietzsche su tutti, avrebbero già scoperto da tempo la post-verità, o per lo meno che anche solo coniare un nuovo termine come *post-truth* non avrebbe potuto che rappresentare niente altro che una triviale operazione di ripetizione dell'ovvio. A questo punto, però - vien voglia di domandare a Origgi, che, come abbiamo visto, sarebbe d'accordo - perché fermarsi ai postmoderni o ai loro anticipatori? Perché non risalire fino alle fonti classiche del pensiero occidentale (ben oltre Platone), che hanno per primi messo in discussione l'esistenza di una verità oggettiva, e affermato che di fronte alla scoperta che non solo la verità non esiste, ma *nulla esiste*, l'unico criterio di scelta per orientarsi nel mondo delle scelte etiche, politiche, estetiche e quotidiane diviene e resta un criterio di privata o pubblica utilità? Costoro furono, come è noto, i Sofisti greci, Protagora da Abdera con il suo enunciato dell'«Uomo misura di tutte le cose» e Gorgia da Lentini, con il suo triplice argomento elenchetico contro l'essere, la sua conoscenza e la comunicabilità di detta conoscenza. Non sarà sfuggito, inoltre alla filosofia e a chiunque si occupi di queste tesi praticamente da una vita, che non per caso fu Gorgia, secoli e secoli prima che - negli anni '60 del XX secolo - fosse coniato e utilizzato per la prima volta in ambito storiografico il termine *revisionism* (in un libricolo statunitense in realtà completamente *negazionista*⁹), e proprio con il suo *Encomio di Elena*, a effettuare nei confronti di un personaggio considerato ancora ai suoi tempi, un po' mitologico, un po' realmente storico, Elena di Sparta, la prima operazione (*ante litteram* vale la pena scriverlo e sottolinearlo), di *post-truth making* e di mero *revisionismo storico*.

Nella prima parte dell'*Encomio* Gorgia enumera le possibili cause del comportamento di Elena: un'energia superiore e invincibile (il caso, la necessità o il volere degli dei), una forza umana (quella del rapitore), la forza persuasiva delle parole, la forza divina di Eros, l'amore concupiscente:

Che se dunque al Caso e alla Divinità va attribuita la colpa, Elena va dall'infamia liberata. E se per forza fu rapita, e contro legge violentata, e contro giustizia oltraggiata, è chiaro che del rapitore è la colpa, in quanto oltraggiò, e che la rapita, in quanto oltraggiata, subì una sventura. Merita dunque, colui che intraprese da barbaro una barbara impresa, d'esser colpito e verbalmente, e legalmente, e praticamente; verbalmente gli spetta l'accusa; legalmente, l'infamia; praticamente, la pena. Ma colei che fu violata, e della patria privata, e dei suoi cari orbata, come non dovrebbe esser

piuttosto compianta che diffamata? Ché quello compì il male, questa lo patì; giusto è dunque che questa si compiangia, quello si detesti¹⁰.

Ovviamente non si sta proponendo, in queste pagine e in quelle che seguono, di indicare in Gorgia da Lentini un filosofo anacronisticamente o *ante-litteram* consapevolmente - e temerariamente - iniziatore del revisionismo storico *propriamente* detto. D'altra parte né Elena, né Menelao né Paride possono considerarsi a pieno titolo dei personaggi storici, anche se ai tempi di Gorgia molti membri anche tra i più colti della *koinè* greca non avrebbero esitato a stimarli tali. Ma tanto *Illiade* e *Odissea* sono pur sempre narrazioni poetiche di un *Mithos* e come tali di un *racconto*. E i racconti, come la storia, sono costruzioni di catene e concatenazioni di fatti dove *qualcuno ha fatto qualcosa (con o a qualcun'altro) per un certo motivo (o fine) in un certo luogo, un certo tempo, in un determinato modo*, grossomodo. Pertanto chi conosce il modo per falsificare o confutare o "revisionare" *ante-litteram* il mito, potrà, presto o tardi, cimentarsi con la stessa arte anche rispetto ai fatti del passato o del presente, anche solo per puro diletto, come chiosa divertito il filosofo di Lentini: «Ho distrutto con la parola l'infamia d'una donna, ho tenuto fede al principio propostomi all'inizio del discorso, ho tentato di annientare l'ingiustizia di un'onta e l'infondatezza di un'opinione; ho voluto scrivere questo discorso, che fosse a Elena di encomio, a me di gioco dialettico¹¹». Gorgia visse tra il 483 e il 375 a.C. Più di duemila e trecento anni dopo la filosofia a noi più coeva, tra gli esiti dell'epistemologia dell'empirismo logico e gli sviluppi della filosofia analitica della storia ha tentato, di contro, di fornire una teoria della spiegazione della storia che consentisse una demarcazione tra storia e pseudostoria, tra scienza della spiegazione degli eventi e loro mera narrazione, come vedremo tra poco, senza riuscirci.

Ebbene, la presente ricerca si situa nel solco scavato proprio da quella riflessione (che in modo sintetico ricostruiremo nel paragrafo seguente) tentando, però, di fornire un contributo che vada oltre la prospettiva dell'epistemologia (analitica) della storia, aggiornando in questo la ricerca della *philosophy of history* analitica con quello che è stato il cambiamento di paradigma di cui parlavamo: la svolta metafisica, o, se preferite: ontologico-metafisica¹².

0. 2. Lo stato dell'arte della filosofia della scienza storica dagli anni '40 al secondo dopoguerra.

Si è assistito a partire dagli anni '40 del secolo scorso, ad un ampio e coinvolgente dibattito della filosofia di lingua inglese, analitica e/o pragmatista, che ha messo sul vetrino del proprio microscopio i *taxa* problematici che formano la nomenclatura di quella che abbiamo appena introdotta come la filosofia analitica della storia (Dray, 1961, Danto, 1989, Ankersmith, 1995, Mandelbaum, 1990, Little, 2010)¹³ dove autori come quelli citati e altri, come Carl Gustav Hempel, J. R. Collingwood e F. Von Wright, hanno condotto dibattiti di spessore non inferiore ad altri autori del medesimo *mainstream* su altre tematiche della filosofia della scienza. La riflessione di questi autori, però, si è andata sviluppando, in primo luogo, come analisi del suo linguaggio, dei suoi concetti e dei suoi metodi, come del resto ogni altro dibattito nel campo della filosofia della scienza, a partire dal neopositivismo e dagli sviluppi posteriori ad esso della filosofia delle scienze. Quindi come una riflessione precipuamente *epistemologica* intorno alla natura e ai fondamenti della scienza storica. Al centro di tale analisi tra la fine degli anni '40 e tutto il secondo dopoguerra spiccavano problemi concettuali e metodologici quali: che cosa significa *spiegare* un evento storico? Che cosa si intende per "individuare la *causa* di un evento"? Che cosa significa affermare che il risalire alla causa di un evento, prendendo questo come effetto della stessa e camminando così, *a ritroso* alla presunta causa, costituisca una spiegazione proprio di *quell'*evento e non di altri eventi collegabili

(il cosiddetto "problema dell'unicità dell'evento storico"¹⁴ connesso a quello della *causazione concomitante*)? Di qui un ultimo interrogativo: i nessi causali che culminano nella spiegazione di un evento, sono di natura *oggettiva* o implicano in modo essenziale elementi di natura assiologico-valutativa, *idiografica*, (attributo, questo, classicamente contrapposto sin dalle analisi tardo-ottocentesche di Wilhelm Dilthey e Max Weber al carattere *nomotetico* delle scienze naturali¹⁵) o soggettivo-fenomenologico? L'*arriere plan* di questi interrogativi nasconde una domanda ancor più "basale" che in questa *Introduzione* per ragioni di mera economia espositiva, non potremo fare a meno di limitarci a menzionare: la scienza storica può essere considerata una disciplina dotata dello stesso statuto di "scientificità positiva" delle scienze naturali?

Su quest'ultimo interrogativo le risposte dei filosofi e degli esperti di varie epoche di metodologia delle scienze hanno finito per divergere (come sempre avviene e avverrà sia in scienza che in filosofia) in modalità assolutamente significative, al punto tale che, oggi, non è esagerato affermare l'esistenza di almeno due *mainstream* che, in quanto correnti, a propria volta, potrebbero essere divise in tanti, molteplici e difficilmente componibili mulinelli nell'impetuoso fiume del dibattito. La prima di queste correnti, risulta essere quella, ancora oggi, legata, in qualche modo (anche estremamente surrettizio), all'antico e mai del tutto tramontato ideale "monistico" delle *scienze unificate*, proprio del positivismo e del neopositivismo viennese e berlinese (non a caso una delle più grandi imprese scientifiche del neopositivismo di Rudolf Carnap e di altri membri del *Wiener Kreis* fu proprio la creazione di una *Enciclopedia Filosofica delle Scienze Unificate*). Tale corrente ha sempre sostenuto con forza l'illusorietà e la falsità dell'idea stessa di ogni sorta di discontinuità logica e metodologica tra scienze naturali e scienze storico-sociali, glissando, però, significativamente, sul problema del *continuum* ontologico e metafisico che dovrebbe sussistere tra oggetto di analisi delle scienze naturali e oggetto di analisi delle scienze sociali ed umane (cosa non di poco conto, dati gli obiettivi di *questo* lavoro). L'altro *mainstream*, sorto, ovviamente, in contrapposizione al primo, ha inteso sottolineare sin dai propri esordi l'autonomia delle scienze storico-sociali da quelle cosiddette "positive", e la specificità delle loro categorie concettuali, e si tratta una corrente di indirizzo metodologico ed interpretativo che, stranamente ma non paradossalmente, ha finito per incernierarsi soprattutto all'interno di scuole, gruppi di ricerca, nicchie ed alvei problematici tipici della *seconda* filosofia analitica, in special modo nel campo della filosofia dell'azione, della mente, e del linguaggio, arrivando, così, a costituirsi come una sezione della filosofia analitica delle scienze storiche. Ma si dà il caso che queste due correnti teoricamente antipodali si siano scontrate proprio (e soprattutto) sul terreno della natura problematica di un concetto che tutti i filosofi delle scienze umane consideravano e considerano ancor oggi centrale: il problema della *spiegazione storica*. Secondo l'impostazione neopositivistica o quella proto-falsificazionista, che si identifica in gran parte con la concezione generale della spiegazione scientifica di Carl Gustav Hempel e C. Oppenheim e che da questi autori giunge fino ai modelli "fallibilistici" e antinduttivistici di Karl Raimund Popper e della sua scuola, la struttura della spiegazione scientifica è logicamente analizzabile sulla base di un *unico* modello, valido tanto per le scienze naturali quanto per le scienze storico-sociali secondo i neopositivisti, adatto per le prime, e solo per *alcune* scienze sociali (come l'economia e la demografia, in particolare) per i secondi. Si tratta di un modello in grado di assegnare un ruolo fondamentale alle leggi che connettono l'evento da spiegare con condizioni empiriche particolari rilevanti, le cosiddette *leggi di copertura* (*covering law model*). Questo modello di spiegazione, detto, appunto *nomologico* (da *νόμος*, "legge") nasce nel 1948, l'anno che secondo l'epistemologo Wesley C. Salmon «segna la

divisione tra la preistoria e la storia degli studi filosofici sulla spiegazione scientifica» con il saggio *Studies in the Logic of Explanation*¹⁶. Negli anni successivi al 1948 furono autori come lo stesso Hempel, Popper, ed Ernest Nagel a rendere il *covering law model* (CLM) un punto di riferimento obbligato per qualsiasi ricerca filosofica sulla spiegazione scientifica, al punto che fino a pochi anni fa esso era ancora diffuso e riconosciuto come l'unico modello "standard" della modellizzazione della spiegazione nella scienza. Per il CLM un *evento* può essere spiegato quando ne vengono riconosciute le *connessioni nomiche* che lo legano ad altri eventi, e questo può essere fatto solo e soltanto attraverso un argomento esplicativo. Questo sarà composto di due parti principali: l'*explanandum* e l'*explanans*, ovvero, rispettivamente, l'enunciato che descrive l'evento che deve essere spiegato, e la classe di quegli enunciati che possono essere utilizzati per rendere conto del fenomeno. Questi enunciati, sono a propria volta suddivisi in due grandi sottoinsiemi, la sottoclasse delle *condizioni antecedenti* $\langle C_1, C_2, C_3, \dots, C_n \rangle$, e la sottoclasse delle *leggi generali* $\langle L_1, L_2, L_3, \dots, L_n \rangle$. Della diade *explanandum/explanans* possono essere forniti tre grandi modelli, di cui, il più importante e più commentato è quello detto *nomologico-deduttivo* (assieme a quelli detti *statistico-deduttivo* e *statistico-induttivo*). L'aggettivo *nomologico* sta ad indicare la forte convinzione di Hempel per cui *spiegare* significhi, sostanzialmente, *riportare un evento sotto il dominio di leggi generali* (ovvero le *leggi che coprono*, considerate come insieme di funzioni esplicative formali) l'oggetto o l'evento da spiegare o, in particolare *il nesso causale indagato*, perché CLM è, più di ogni altra cosa, un modello di spiegazione "non metafisico"¹⁷ di cosa spieghi causalmente un evento. L'idea fondamentale alla base di CLM di Hempel è che il potere esplicativo sia basato sulla presenza e (a propria volta) sul potere realmente *causale* delle leggi, (intese come *invarianti nomotetiche* aventi una ben precisa *portata empirica*) in grado di connettere tra loro l'*explanandum* alle condizioni iniziali esplicitate, ponendolo accanto alle leggi stesse chiarificate dall'*explanans*. Nel caso in cui le leggi impiegate risultassero di un tipo logicamente ben formulato e dotate di un'*universalità nomologica*, vincolate quindi dal campo di variazione di un quantificatore universale, e perciò tali da non ammettere eccezioni esplicative e predittive, (come, ad esempio, "ogni organismo vivente noto e presente in Natura possiede un proprio DNA"), tale connessione dovrebbe apparire, da un punto di vista *modale*, come *necessaria*, e l'*explanandum* dovrebbe risultare, in questo modo, una mera conseguenza logica dell'*explanans*. Nel caso in cui, di contro, possano esservi urgenze esplicative di tipo *stocastico/probabilistico*, nella relazione fra *explanans* ed *explanandum*, secondo Hempel e Oppenheim, dovrebbe sussistere, necessariamente, un nesso inferenziale di tipo induttivo, quindi orientato alla generalizzazione dal particolare all'universale.

Si ha, così, che i *due* modelli di spiegazione principali siano quello *nomologico-deduttivo* e quello *statistico-induttivo*, che indichiamo nei due modelli sottostanti

$\langle C_1, C_2, C_3, \dots, C_n \rangle$	Enunciati delle condizioni	}	} <i>Explanandum</i>
	antecedenti	}	
$\langle L_1, L_2, L_3, \dots, L_n \rangle$	Leggi Generali	}	

∴ Descrizione dell'eventi che deve essere spietato} *Explanans*

(Modello nomologico-deduttivo)

$P < G, F > = r$	Legge statistica	}	} <i>Explanandum</i>
F_1		}	
$\text{Alta probabilità} = r$		}	

G_1		}	} <i>Explanans</i>
-------	--	---	--------------------

(Modello statistico-induttivo)

Secondo l'approccio hempeliano al problema in questione, *una spiegazione storica* dovrebbe conformarsi *in tutto e per tutto* a questo modello, fatta eccezione per l'importante (e secondo chi scrive decisiva) differenza, per cui, non esistendo *leggi storiche* paragonabili alle leggi generali che sono l'oggetto precipuo delle scienze naturali propriamente dette, diviene teoricamente e praticamente impossibile parlare, almeno nella stragrande maggioranza delle casistiche, di qualcosa che vada oltre un mero *abbozzo di spiegazione*. Quest'ultimo, allora, secondo la proposta hempeliana, sarà più o meno parziale e incompleto. Un resoconto o un abbozzo esplicativo possono, in ogni caso, suggerire o indicare (anche in maniera sufficientemente nitida e persuasiva) i tratti più generali di quel che nel prosieguo della ricerca sarebbe auspicabile che venisse – eventualmente – aggiunto in via di completamento dell'analisi, così da ottenere un argomento maggiormente articolato con più precisione e fondamentalmente costruito su delle ipotesi esplicative formulate nel modo più esaustivo possibile¹⁸. L'intuizione per la quale, nella scienza storica, possano trovare posto spiegazioni del tipo di quelle che s'incontrano nelle scienze positive, andò così affermandosi con i valori di sfondo che animavano l'impresa epistemologica e metodologica dei filosofi e degli scienziati dell'empirismo logico e del neo-positivismo, soprattutto provenienti da quello che era stato il Circolo di Vienna, ma anche di pensatori meno conosciuti e appartenenti, comunque, a generazioni di poco più giovani di quella dei membri storici del Wiener Kreis come Moritz Schlick e Otto Neurath, vale a dire autori come P. Gardiner, A. Donagan, E. Zilsel¹⁹. Le tesi di Hempel ebbero grande risonanza e aprirono uno dei dibattiti più vivaci dell'epistemologia contemporanea. *L'ontologia analitica*, già allora ben viva e attiva, ne rimase completamente estranea.

Hempel si spinse, neopostivisticamente, anche oltre, affermando che il carattere *tipicamente ellittico* delle spiegazioni fornite dagli storici fosse dovuto alla complessità e all'insufficiente conoscenza delle leggi appropriate, che ne rendono impossibile una formulazione esplicita completa, laddove invece Karl R. Popper, più semplicemente, ebbe a sostenere che il motivo per il quale le spiegazioni storiche non fanno riferimento a *general covering laws* come quelle naturali (che vanno ben distinte da quelle storiche, la cui esistenza è decisamente negata da Popper) è dovuta al fatto che tali leggi sono, d'altro canto, troppo ovvie e corrive per poter essere anche solo degne di una vera e propria formulazione esplicita all'interno di una spiegazione storica²⁰. Se a questo aggiungiamo il fatto che lo stesso Popper ha (più di ogni altro autore a lui coevo) contribuito alla comparsa di un altro famoso dibattito filosofico del secondo dopoguerra, quello concernente il problema dello *storicismo* come metodologia "non scientifica" ma - al più - *scientistica nelle scienze sociali* (seguendo un modo di definirla invalso soprattutto tra i teorici dell'individualismo metodologico, su cui torneremo nel *Capitolo 8* di questa dissertazione), dibattito nel quale Popper prese la radicale posizione di antistoricista *senza se e senza ma* (attaccando nelle figure di Platone, Hegel e Marx i presunti creatori e continuatori di una concezione anti-individualistica, statolatrica, deterministica e anti-libertaria)²¹, allora si comprende ancor meglio il perché di una sua posizione così dubbiosa e riduttiva nei confronti nella possibilità che le cosiddette leggi storiche possano risultare tanto *logicamente strutturate e non banali* da meritare l'attenzione dello scienziato sociale o dello storico. Per Popper, che in questo si mostra sostanzialmente vicino al più spietato critico di Hegel di tutti i tempi, Arthur Schopenhauer, strutture formali o materiali del tipo "leggi storiche", *in un senso non banale del termine*, semplicemente non esistono, perché nella storia non è assolutamente possibile fare previsioni su nulla (tesi, questa, detta da Popper "della falsità dello storicismo pronaturalistico ed essenzialistico"²²).

Alla visione di una struttura logica omogenea a tutte le argomentazioni esplicative, nelle scienze sociali e, soprattutto, in storia, si contrapposero quasi subito le proposte teoriche di quegli autori che, ponendo l'accento sul fatto per cui la spiegazione storica si rivolge a quel particolare tipo di eventi che sono le *azioni* intenzionali (e non solo volontarie) umane, rivendicarono d'altra parte la *specificità* concettuale e metodologica della spiegazione nell'ambito delle scienze storico-sociali²³.

Il problema, per questi filosofi, non è riposto tanto nel fatto che queste scienze non possono contare su leggi paragonabili alle leggi generali delle scienze naturali (in effetti, è di per sé abbastanza ovvio che le spiegazioni formulate dagli storici facciano raramente, se mai lo fanno, uso di leggi di questo tipo), quanto nel fatto che le azioni umane non possono essere spiegate in base a uno schema di principi generali, relativi al comportamento degli esseri umani in circostanze analoghe, ma richiedono l'individuazione dei motivi specifici di ogni particolare azione. Ciò significa, più in generale, che la spiegazione delle azioni umane non potrebbe mai ricadere in modo completo e soddisfacente sotto uno schema causale, come quello espresso dal modello hempeliano, che è un modello deterministico, e questo perché i motivi, le inclinazioni, i desideri, le intenzioni che stanno alla base di determinate azioni non possono essere considerati cause di quelle azioni, almeno non nel senso di *causa rilevante* per la spiegazione degli eventi naturali. Il modello hempeliano, infatti, implicando una concezione del rapporto causale come congiunzione uniforme e costante di eventi di una stessa classe o tipo secondo una legge di natura empiricamente stabilita, appare difficilmente applicabile a eventi come quelli storici che, per la loro natura altamente specifica, non possono essere trattati come casi particolari di una classe di eventi con caratteristiche simili, difficoltà questa che sembrerebbe consigliare l'adozione, semmai, del cosiddetto modello esplicativo denominato - come abbiamo visto - da Wildeband e Weber *idiografico* contrapposto a quello *nomotetico* o *nomologico* (che in questo caso sarebbe proprio il modello hempeliano).

Anche ammesso, dunque, che gli eventi storici possano essere spiegati in termini causali, secondo questi ultimi autori (e con poche, notevolissime eccezioni), di cui parleremo tra breve, la nozione appropriata di *causa* non sarà quella che fa dipendere il nesso causale da una legge di natura. Ma, una volta preso atto di ciò, la stessa nozione di spiegazione cambia radicalmente aspetto. Dal momento che la spiegazione storica si rivolge alle azioni, e a quel particolare tipo di cause (ammesso, ovviamente, che si possa parlare di *cause* piuttosto che *tout court* di *ragioni*) delle azioni che sono le ragioni che hanno indotto a compierle, essa mirerà a comprendere la razionalità di un determinato comportamento mostrando, secondo le parole del filosofo della storia William H. Dray, «che quanto è stato fatto era la cosa da farsi per le ragioni date piuttosto che semplicemente la cosa che si fa in tali occasioni magari in conformità a certe leggi»²⁴. Ma se questo è l'obiettivo fondamentale della spiegazione storica, allora, come mostra la formulazione stessa di Dray, essa implica strutturalmente e funzionalmente un elemento *valutativo*-*assiologico* (contrapponibile al carattere che, di contro, secondo Max Weber, dovrebbe contraddistinguere per la propria "avalutatività" le scienze sociali come le altre scienze propriamente dette, quelle "dure"²⁵). Contro questa concezione della spiegazione storica reagirono non solo i difensori del modello hempeliano, ma pure degli altri autori che, pur considerando, magari, non del tutto adeguato CLM elaborarono svariati argomenti per sottolineare come la specificità della spiegazione storica non potesse essere fatta coincidere con la presenza di un elemento intrinsecamente valutativo o *assiologico*, che avrebbe potuto consegnare (come di fatto intendeva fare Dray) la storia al destino di una disciplina assolutamente incapace di utilizzare generalizzazioni empiriche, in quanto costretta ad occuparsi dell'unicità (valoriale) di questo o quel fatto storico - unicità che alcuni storiografi francesi come

Febvre e Braudel, proprio in quegli anni stavano attaccando duramente. Di qui, sono fiorite numerose e sempre più differenziate proposte che, nel comune intento di rivendicare alla spiegazione storica un'oggettività fondata su criteri di tipo logico e empirico, hanno sottolineato, di volta in volta, l'importanza del nesso razionalità-probabilità (è il caso, su cui torneremo nel *Capitolo 7* di autori come Nicholas Rescher e Carey Joynt), il ruolo causale delle ragioni nella razionalizzazione delle azioni (come nel caso, che pure tratteremo rispetto alle sue posizioni ontologiche, di Donald Davidson, *Infra*, Capitolo 4) e, infine, il complesso intreccio fra razionalità, causalità e intenzionalità che sta alla base di un modello esplicativo che richiama i caratteri delle forme tradizionali di "spiegazione teleologica" (la presenza di concetti come *finalismo*, *sillogismo pratico*), prospettiva di cui il finlandese Georg Henrik Von Wright²⁶ è stato il principale capofila, e che è stato portato poi - per clivi ben diversi - alla sua massima espressione da Arthur C. Danto nella sua teoria della storia e dell'azione (*Infra*, Cap. 3).

Uno dei più accesi critici di Hempel dalla prospettiva della filosofia della *agency* è stato, come abbiamo visto, proprio l'appena menzionato William Dray, sostenitore di un punto di vista secondo il quale la spiegazione storica ha caratteristiche peculiari che sfuggono al modello nomologico-inferenziale proposto da Hempel, in quanto, gli eventi propriamente storici richiederebbero, per Dray, una spiegazione che illustri in modo perspicuo il calcolo razionale effettivamente seguito da un soggetto agentivo nel pianificare, compiere e portare a termine una determinata azione. La ricostruzione di tale "calcolo" secondo Dray dovrebbe comportare sempre il riferimento a elementi assiologici, emotivi, empatici, e non potrebbe mai dunque esaurirsi nel mero ricorso a leggi causali, come accade per la spiegazione degli eventi che ricadono nell'ambito delle scienze naturali, così come preteso dall'epistemologia neopositivistica e post-positivistica della storia. Fra Hempel e Dray nacque, intercorse e proseguì una *querelle*, durata anni, che sollevò problemi di notevole interesse, richiamando l'attenzione di diversi autori fra i quali Maurice Mandelbaum, Patrick Gardiner, e Isaiah Berlin²⁷ e molti altri fino ad arrivare agli esiti anti-realisti e costruttivistico-relativistici di Hayden White, per il quale *nessun tipo* di conoscenza storica propriamente basata su "conoscenza" o "comprensione" oggettiva di un evento (colto o meno nella propria unicità) è possibile, perché la storia sarebbe essenzialmente narrazione.

In questo scenario, l'approccio di Donald Davidson si dimostra uno dei più originali e più capaci di tenere saldamente collegati tra loro gli aspetti epistemologici e quelli ontologici della problematica delle spiegazioni storiche. Quello di Davidson è un approccio causale della spiegazione degli eventi storici, che però, come è facile evincere da una buona lettura dei suoi saggi più emblematici su questo argomento, si discosta notevolmente da quella neopositivista di Hempel per il ruolo che, secondo il filosofo americano, andrebbe attribuito alle leggi naturali, ruolo completamente diverso da quella di mero supporto di *covering laws*. Secondo Davidson le leggi naturali possono servire a ricostruire la *conoscenza di sfondo* entro cui è possibile rintracciare e posizionare le azioni individuali degli agenti storici²⁸. Tuttavia, per spiegare queste ultime, è necessario fare appello alle *ragioni* specifiche che hanno motivato un agente in una particolare situazione, ragioni che possono risultare esplicative di un'azione solo se si è in grado di mostrare che l'hanno causata, ricostruendone argomentativamente il percorso inferenziale e motivante, per mezzo di un classico modello intenzionalistico basato su *credenze e desideri*, come quello invocato nel modello teleologico di Von Wright, ma senza per questo postulare alcun surrettizio ricorso alla categoria del *finalismo* (*Infra*, Capitolo 4).

La categoria della causalità, di contro, rientra nella concezione hempeliana della spiegazione solamente come rapportabile *in sé e per sé* a CLM, il che starebbe a significare che la *spiegazione causale* potrebbe diventare, e di fatto diviene, solo *una* delle possibili forme che la *spiegazione deduttiva* può assumere. Alcuni filosofi della scienza post-positivisti, fra cui Wesley C. Salmon, hanno trovato questo modello di correlazione tra *meccanismo deduttivo* e *meccanismo causale* assolutamente riduttivo, proponendo di contro una teoria della spiegazione scientifica che, nella sostanza, finisce per ricalcare un'idea di spiegazione completamente diversa da quella propugnata da Hempel. Mentre per questi *spiegare* significava mostrare *l'attendibilità su base nomica* di un fenomeno, per Salmon *spiegare* significa esibire il processo che ha portato concretamente all'accadimento dell'evento, soprattutto se di evento storico stiamo parlando. Una simile re-interpretazione di cosa significhi "spiegare" porta con sé una rivalutazione della *nozione ontologica* di causalità, nel senso che la spiegazione dei fenomeni riposa sulla conoscenza dei meccanismi causali responsabili del loro accadimento. Poiché la spiegazione in larghi settori delle scienze assume carattere probabilistico, la teoria di Salmon si accompagna a un *visione probabilistica della causalità*. È, questa, una nozione che appare ampiamente discussa e controversa in tutta la più recente letteratura dell'epistemologia della storia e delle scienze sociali²⁹.

È e resta, comunque, un fatto che mentre i dibattiti di cui sopra infervoravano la filosofia della spiegazione storica, soprattutto in ambito analitico, la storia e la storiografia, come scienza e come dibattito metodologico continuarono a svolgere la propria attività sulla scrivania e negli archivi degli storici solo con sporadici contatti con l'altra disciplina, la filosofia della storia³⁰, soprattutto con la filosofia sviluppatasi sulle due sponde anglosassoni dell'Atlantico nel filone del "metodo" dell'analisi concettuale. Gli anni '40, il periodo in cui il dibattito sulla spiegazione storica ebbe inizio, furono gli anni in cui giunse al suo primo giro di boa "generazionale" quella che secondo Peter Burke³¹ è stata la più rivoluzionaria delle scuole storiografiche dell'intera età moderna, il laboratorio di discussione e di idee orbitante attorno alla rivista fondata da due dei maggiori storici del XX secolo, Lucien Febvre e Marc Bloch, *Revue des Annales de Histoire Economique et Sociale*, nata nel 1929 e ricostituita alla fine del secondo conflitto mondiale, dopo che Bloch risultò caduto in azione (fucilato dai nazisti) nelle fila dei partigiani della Brigata *Franc-Tireur* e dopo che il principale allievo e assistente di Lucien Febvre, Fernand Braudel (destinato a succedere al maestro) fu liberato dopo cinque anni di detenzione in un campo di concentramento tedesco per prigionieri di guerra. Nel 1946 la *Revue des Annales* tornò così nelle librerie, con un nuovo nome³².

La scuola degli *Annales* elaborò, con i propri mezzi e le proprie ispirazioni, frutto della ricerca sul campo, ma anche di una raffinata elaborazione epistemologica sulla professione dello storico e sui suoi problemi - condensata nel capolavoro, postumo, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, proprio da uno dei due fondatori della rivista, Marc Bloch - una teoria della spiegazione e della ricostruzione storica che in pochi decenni avrebbe fatto parlare di sé in tutto il mondo culturale e in tutti i dipartimenti di storia e scienze sociali più prestigiosi. Come ebbe infatti a scrivere lo stesso Braudel: la storia «non è soltanto racconto, sia pure di grandi eventi, la storia è spiegazione - e anche i grandi eventi ne richiedono una, perché la storia è, pur sempre, entro i suoi limiti, una scienza congetturale³³». La *Nouvelle Histoire*, come dapprima Henri Berr, alla preistoria degli *Annales* (ovvero quando i suoi fondatori ancora scrivevano su *Revue de Synthèse Historique*) e poi Jacques Le Goff, l'ultimo rappresentante degli *Annales* di grande prestigio (recentemente scomparso) chiamarono questo indirizzo, rifacendosi al paradigma anglo-americano della *New History*, nasceva da una duplice esigenza: superare il "fattualismo" autoreferenziale del positivismo

ottocentesco, incapace di costruire una metodologia in grado di andare oltre la costruzione di semplici cronologie, e soprattutto incernierato attorno al rifiuto antimetafisico della spiegazione basata sulla ricerca e la comprensione delle cause e degli effetti, e, sul versante opposto da un grande bisogno di scientificità e di metodologia in grado di tenere assieme l'esperienza sul campo dello storiografo, e una riflessione generale, critica, sul mondo della cultura e sulla dimensione antropologica, sociale ed economica di tutto il mondo umano. Come scrive in modo assolutamente chiaro proprio Bloch:

Invano il positivismo ha preteso di eliminare dalla scienza l'idea di causa [...]. Volente o nolente, ogni fisico, ogni biologo pensa per «perché?» e per «per la ragione che». Gli storici non possono sottrarsi a questa comune legge dell'intelligenza. [...]. Ma dal fatto che lo stabilire rapporti di causa ed effetto costituisce, dunque, un bisogno istintivo del nostro intelletto, non ne consegue che la ricerca di tali nessi possa essere lasciata all'istinto. Se la metafisica della causalità è qui al di fuori del nostro modo di pensare, l'uso della relazione causale, come uno strumento della conoscenza storica, richiede incontestabilmente una presa di coscienza critica³⁴.

Esistevano, dunque, e questo è innegabile, nel mondo scientifico di cui la teoria della spiegazione storica dei filosofi tardo-neopositivisti o analitici tentavano di trovare il perno esplicativo, non solo gli stessi interrogativi ma in più, *delle risposte* in grado di ispirare, trainare e riunire in un laboratorio di ricerca un interessante e variegato gruppo di ricercatori, le cui opere sono oggi considerate tra le più importanti ed influenti della storiografia del '900. Talmente influenti che persino un autore, sia per interessi (gli esponenti degli *Annales* erano soprattutto medievisti o studiosi dell'Età Moderna), sia per indirizzo ideologico e teoretico molto distante dalle loro, come Edward H. Carr, commentando anch'egli l'anti-causalismo del positivista (o di autori come Bertrand Russell) ebbe a sostenere che qualora si intendesse eliminare la spiegazione causale dagli obiettivi della ricerca storica

allora non bisognerebbe commettere l'errore di definirsi studenti di storia o storici. Studiare la storia vuol dire studiarne le cause. [...] lo storico si pone continuamente la domanda: «Perché?» e non sa placarsi finché spera di giungere a una risposta. Il grande storico – o forse dovrei dire più genericamente il grande pensatore – è un uomo che risponde alla domanda «Perché?» in connessione a problemi e contesti nuovi³⁵.

Pur tuttavia, proprio mentre questa grande stagione si andava avviando, dal 1968 alla prima decade del secolo attuale, alla sua ultima stagione di generazione di studiosi, con la nomina di Le Goff a direttore degli *Annales*, la filosofia della storia di lingua inglese, risentendo in questo dei profondi cambiamenti interni alla filosofia della scienza post-popperiana finiva per prendere una direzione completamente opposta, sia al solco scientificamente esplicativo dei teorici "annalisti" sia rispetto ai nuclei fondanti delle stesse problematiche del dibattito tra Hempel e Dray, tra i sostenitori della spiegazione e quelli della comprensione-interpretazione dell'azione e della sua unicità. Non è un caso che proprio mentre l'anarchismo metodologico di Paul K. Feyerabend³⁶ andava sostenendo l'idea per cui non si diano verità *punto* acquisite (e non solo, *fallibilisticamente*, alla Popper, acquisite provvisoriamente), che non si pongano limiti né condizioni ai procedimenti dell'indagine scientifica, che non esista alcun metodo che possa contraddistinguere la pratica dalla ricerca, e che l'incremento delle conoscenze deriverebbe da un continuo capovolgimento delle "verità" raggiunte in precedenza (in una sorta di regime di pari dignità tra tutti i tipi di conoscenza)³⁷, nel dibattito filosofico sui fondamenti della ricerca storica si andasse presentando l'influente opera di Hayden White³⁸. Quest'ultimo non si limitava a "traslare" nel campo delle riflessioni filosofiche sulla storia in lingua inglese un precipitato delle conclusioni dell'anarchismo metodologico di Feyerabend, anzi, prendeva spunto da posizioni filosofiche molto più antiche, come quelle di Nietzsche e da posizioni filosofiche assolutamente contemporanee, come il

costruttivismo e il post-strutturalismo di Foucault. Ma di fatto le conclusioni cui giungeva erano, quasi parossisticamente, convergenti con quelle dell'anarchismo metodologico e del suo incipiente relativismo epistemico. White negava, infatti, alla disciplina storica la possibilità stessa di fissare un "criterio di verità" (oggettivo o rappresentazionale-ermeneutico) smantellando, lungo questo approccio retorico, la pretesa stessa di una metodologia della spiegazione storica, anzi, della costituzione di una peculiarità del racconto storico rispetto al racconto come figura retorica. White finiva col distinguere la storia che "narra" da quella che "narrativizza", affermando che mentre la prima fornisce sempre spunti positivi, e quindi deve essere accettata, la seconda non sarebbe altro che una riproposizione, mascherata, della vecchia filosofia della storia "storicista". Mentre la storia *narrativizzante* «fa violenza alla realtà per poter arrivare a riempire tutti i vuoti, per riuscire a fornire un'immagine di continuità, di coerenza, di significato al posto delle fantasie di acuità, di indigenza, di frustrazione che popolano i nostri incubi circa il potere devastante del tempo che scorre³⁹» la prima fa semplicemente il proprio dovere: narra, e nulla più, *ma sempre dalla prospettiva dello storico che, quindi, non può dirsi altro che narratore*. Questo è precisamente quello che verrà poi, in vario modo, definito "approccio narrativistico" alla definizione della storia.

In modo analogo proprio in Francia, sin dagli anni '50, Henri-Irénéé Marrou⁴⁰ aveva cominciato una sorta di "contro-rivoluzione soggettivistica" contro l'avanzata della metodologia degli "annalisti". Seguendo l'impostazione del filosofo Raymond Aron⁴¹, lo storico Marrou in modo non dissimile dagli esiti di White, negava l'esistenza di una "realtà storica in sé" arrivando ad affermare che la conoscenza storica è «come la conoscenza di un'altra persona, come quella di sé, un caso particolare della conoscenza umana e partecipa della sua incertezza» facendo, così, dello storico uno studioso che mentre "interroga il passato" «risponde in funzione del modo con cui lo interroghiamo con la nostra anima plasmata dai costumi di oggi⁴²». Una posizione che mostra delle analogie impressionanti con la tesi crociana per cui la storia è «sempre storia contemporanea⁴³», ma soprattutto, una posizione che di fatto rappresenta, assieme al detto crociano appena citato, una delle migliori definizioni di quel "prospettivismo epocentrico" di cui parleremo in modo più approfondito nel *Capitolo 1*, e nelle *Conclusioni*.

Del resto, negli Stati Uniti, la patria di White, la contro-rivoluzione narrativistico-relativistica era già cominciata in pieno *New Deal*, quando uno degli storici-politologi più influenti negli USA del XX secolo, Charles A. Beard era arrivato a persuadersi che quella della verità della storia fosse solo un «nobile sogno», una pura illusione, un obiettivo vano, e che lo storico - ogni storico - fosse una creatura umana, figlia di tempi e luoghi determinati, dotata di interessi, predilezioni, e di una propria cultura, tutti aspetti irrimediabilmente (ovvero virtuosamente) riflessi nella propria attività professionale, in grado di condizionare lo storiografo e lo storico «al punto da rendere impossibile il perseguimento dell'oggettività e chimerica la verità: fare storia corrisponde ad un puro atto di fede⁴⁴». Riassumendo la vicenda del relativismo storiografico e dell'antirealismo in esso espresso in modo così viscerale, Maurice Mandelbaum, uno dei partecipanti più intelligenti al dibattito tra filosofi della storia che intercorse tra Dray e Hempel, arrivò ad osservare che quello che tutti i teorici, di tutte le scuole di pensiero anti-oggettivistiche andavano sostenendo fosse qualcosa di quantomeno paradossale, l'esistenza stessa di una sorta di "peccato originale" della curiosità storica e di ogni tentativo di trasformarla da curiosità in scienza. Mandelbaum si ribellò all'idea sostenuta da Beard e da White per cui la conoscenza storica o non esiste o è sempre relativa a schemi soggettivi, sottolineando che per il relativista, in buona sintesi «per comprendere una storia noi dobbiamo non solo comprendere che cosa essa dice in ciò, ma anche perché ciò è detto» il che

renderebbe *ogni resoconto storico*, narrativo, cronologico o descrittivo, «inquinato da una fallacia genetica⁴⁵». La cosa più paradossale di questa vicenda, che chiude la nostra succinta ricostruzione dello stato dell'arte della filosofia della storia nel XX secolo è che per contrastare argomentativamente le tesi dei relativisti e degli "scettici" come Beard e White, Mandelbaum non esitò a ricondurre le tesi di questi ultimi (che intendeva confutare) all'interno di una (a parere di Mandelbaum) indebita sovrapposizione di piani retorici e teorici, il piano degli *statements* e il piano dei *judgements*, ossia il piano degli enunciati descrittivi e constatativi e quello dei giudizi valutativi, dimostrando che nelle argomentazioni di tutti gli anti-realisti rispetto alla filosofia della storia, tale biplanarità rappresentazionale venisse sistematicamente fatta collassare in uno solo piano retorico. Un argomento che di fatto, non faceva che ripresentare, in chiave analitica, la fondamentale distinzione risalente ad ottanta anni prima di Max Weber, tra piano a-valutativo e valutativo⁴⁶, con la conseguente messa in luce dell'aspetto indebitamente valutativo delle scienze sociali e, quindi, della storia stessa.

0. 3. *In difesa del fatto storico.*

Come si è arrivati a questa, paradossale, situazione? Come è potuto accadere che nei confronti della storiografia si scatenasse tanto "nichilismo anti-esplicativo"? Perché proprio nei confronti dello storico e non di ogni altro studioso della realtà (sociale o naturale) dovrebbe valere l'idea per cui partendo lo storico - come ogni altro studioso, a pensarci bene - da propri interessi di natura individuale, la sua ricerca non possa ambire all'oggettività? Perché mai questo tipo di osservazione dovrebbe pesare così tanto non solo sull'oggettività dello storico, ma sull'oggettività di ogni ricerca situata euristicamente in un campo personale e "contestualizzabile" di interessi e gusti personali? Possiamo solo congetturare ipotesi. Una tra queste è che una delle "profezie" di uno più grandi filosofi della storia del XX secolo, Walter Benjamin, si stia compiendo davanti ai nostri occhi, che si stia assistendo, cioè, al frantumarsi dell'ennesimo cumulo di "macerie"⁴⁷ della realtà storica e del suo divenir "memoria condivisa", riferita ad un *passato più che prossimo* se non addirittura *approssimato al presente*. È un fatto assodato che, assieme all'*Apologia della Storia o Mestiere di Storico* di Marc Bloch, alle *Sei lezioni sulla storia* di Edward Carr, e a *Analytical Philosophy of History* di Arthur C. Danto, le *Tesi sul Concetto di Storia* di Walter Benjamin, sia uno dei capolavori indiscutibili della riflessione filosofica e storiografica sui concetti di storia e storiografia prodotti nel corso del XX secolo, il secolo in cui la storia umana, più che in ogni altro periodo della vicenda planetaria della nostra specie, si trovò di fronte ad almeno tre bivi e tre guerre, l'ultima della quale, quella "fredda" fu tale (per nostra fortuna), cioè *fredda*, solo per un modo di dire.

Le *Diciotto Tesi*, scritte quasi contemporaneamente nello stesso periodo in cui il grande storico della rivista *Annales*, Bloch componeva la sua *Apologie*, sono un punto di partenza inevitabile per chiunque intenda introdurre il lettore di una ricerca come la presente, ai suoi scopi e, al tempo stesso, farlo non solo nel modo più comprensibile e propedeutico, ma anche senza correre l'inutile rischio di ribadire delle proposizioni che, dopo Benjamin, non possono più essere date per "scoperte" e, al tempo stesso, meno che mai trascurate come degli "ovvi truismi" della tradizione filosofica⁴⁸. Perciò, la nostra ricerca, sebbene con metodologia, spirito, stile, militanza filosofica e obbiettivi completamente diversi e ortogonali, non può fare a meno di considerare *in primis* i punti problematici di Benjamin come dei "tipi ideali" di quei *case studies* che, meglio di qualsiasi altro, hanno segnato e segnano ancora la strada delle riflessioni successive. Non solo dei filosofi interessati ai problemi della conoscenza storiografica, ma anche, e soprattutto, degli storici

preoccupati di dare dei fondamenti critici accettabili alla struttura metodologica della propria disciplina. Va, però, innanzitutto, sottolineato che sebbene fosse un convinto marxista e un fine conoscitore – come i suoi amici Eric Fromm, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno – del pensiero di Marx e del suo materialismo storico, e quindi di Hegel (l'autore-punto di partenza delle riflessioni dello stesso Marx sulla storia umana), l'obbiettivo polemico principale di Benjamin di fronte alla *catastrofe*, come egli stesso ebbe a battezzarla, della cosiddetta storia "lineare", fosse – per uno di quei paradossi della storia dell'epistemologia delle scienze sociali – proprio lo *storicismo*, l'*hiztorismus*, per usare il termine tedesco che, sin dall'epoca romantica, caratterizzava molto più di un semplice pensiero (un'intera concezione della filosofia stessa e dei suoi rapporti con la realtà umana). "Storicisti" erano, in questo senso, stati, *in primis*, dopo l'antesignano Giovambattista Vico, e il romanticismo e l'idealismo del primo ottocento, Wilhelm Dilthey e Th. Wildeband. "Storicisti" erano, quindi i neoidealisti, non solo tedeschi, ma soprattutto quelli italiani, come Croce e Gentile. "Storicisti" erano Labriola e, soprattutto, Gramsci, ma anche intellettuali appartenenti a scuole di pensiero completamente opposte sia per ideologia che per interessi, come Oswald Spengler o il già allievo del neokantiano Rickert, Martin Heidegger, e il suo amico e allievo Hans-Georg Gadamer. "Storicista" in un senso non debole, era la concezione marxista delle scienze sociali e della società di molti degli stessi membri della Scuola di Francoforte, al cui *Istituto per la Ricerca Sociale* lo stesso Benjamin si era avvicinato con grande interesse, discutendo la libera docenza presso l'Università dove tale Istituto era attivo, con la dissertazione *Sul dramma barocco tedesco*. Vi erano molti marxisti e, soprattutto, quasi tutti i filosofi più vicini al pensiero hegeliano o "neoidealisti" hegeliani, nelle pattuglie filosofiche componenti il "campo storicista". Tanto è vero che il viscerale anticomunista Karl Popper verrà ispirato proprio a comporre il suo *Miseria dello Storicismo*⁴⁹, un'opera nel cui titolo appare già scolpita una non velata polemica nei confronti della *Miseria della filosofia* di Marx, proprio da questa innegabile appartenenza di marxisti e marxisti-leninisti (ma anche di neoidealisti, ideologi di totalitarismi nemici del comunismo, come Gentile) all'*arriere plan* storicista di ascendenza hegeliana. Ebbene, forse Popper avrebbe dovuto prendere in considerazione tra i propri involontari "alleati" *contro lo storicismo*, considerato come uno degli errori filosofici non solo più madornali, quanto addirittura dalle conseguenze più drammatiche sul piano della proliferazione ideologica da esso scaturente, proprio il marxista Benjamin e la sua aspra critica allo storicismo, prima di relegare nel campo storicista tutta la filosofia marxista o degli intellettuali marxisti. Infatti, per il Benjamin delle *Diciotto tesi sul concetto di storia*, gli errori di quel che il filosofo berlinese chiama "storicismo" sono ben quattro, e sono tutti errori "letali" per la comprensione critica della storia e del suo intreccio con l'esperienza esistenziale umana:

- i. L'idea che la storia umana sia una sequenza ininterrotta di *fatti* oggettivamente accertabili.
- ii. La pretesa che sia possibile fornire una visione coerente e omogenea della storia, come se ogni evento storico fosse giustificato dal suo rapporto con la *totalità* del divenire storico.
- iii. L'idea di un'*immedesimazione con il proprio oggetto di ricerca*, allo scopo di lasciarsi alle spalle il *punto di vista del presente*, per giungere ad una improbabile *neutralità di giudizio*.⁵⁰
- iv. La visione del tempo storico come un *continuum* «omogeneo e vuoto», entro cui eventi di uguale valore vengono ad affastellarsi senza alcun principio strutturale.

Ora, non c'è dubbio che la visione, anzi, le visioni di Benjamin rappresentino qualcosa di possente, di grandioso, di estremamente suggestivo, così come non c'è dubbio che in tutte le epoche storiche contrassegnate da *catastrofi*, non solo belliche o socio-economiche, come le carestie, o sanitarie, come le pandemie, il bisogno di giustizia e di verità, o se vogliamo di *senso*, che assieme a

quello di libertà è uno dei contrassegni indelebili della nostra tipicità specie-specifica, abbia avuto di volta in volta il proprio emblema, il proprio simbolo, epoca per epoca nel proprio, rispettivo, *Angelus Novus*, sempre con gli occhi ineluttabilmente rivolti all'indietro. Perché solo tenendo gli occhi rivolti all'indietro, e spesso, *looking back in anger*, parafrasando il titolo dell'omonimo dramma di Osborne, si può tentare, anche fallendo di conferire un'*unità di senso*, alla comprensione dei fenomeni storici, come sottolineato da Paul Ricoeur. Ma come dovremmo, oggi, a distanza di circa 80 anni dal compiersi del tragico destino di questo filosofo della storia (come Bloch anch'egli vittima del nazismo), valutare criticamente questo tipo di analisi? Cosa ci suggerisce oggi un simile avvicinamento al delicato problema del rapporto tra storia umana come *res gestae*, *Geschichte*, e la storiografia come narrazione e comprensione della prima? È *completamente* accettabile, oggi, l'analisi effettuata da Benjamin di quel che l'autore chiama storicismo? Si pensi alla prima tesi elencata nella nostra sintesi delle diciotto *Tesi sul Concetto di Storia*. Possiamo, inoltre, definire *tout court* come "storicismo", una tesi, come quella denunciata come fallace e pericolosa dallo stesso Benjamin, di sostanziale identità ontologica tra tempo fisico (non più lineare, non più omogeneo, assimilabile ad una "quarta dimensione" non-euclidea, lo spazio-tempo, secondo la Teoria della Relatività Generale, che è *curvata dalle masse gravitazionali*) e tempo storico (pieno zeppo di discontinuità, brusche e repentine)? In particolare - eccoci alla nostra ricerca - cosa c'è di attendibile in questo scagliarsi tipico non solo di Benjamin, ma di moltissimi altri filosofi della storia antecedenti o posteriori al postmodernismo contro "i fatti"? Possiamo davvero considerare una vittoria della comprensione filosofica del problema di cosa sia e rappresenti la storia umana e la sua narrazione-spiegazione, il *rifiuto dell'esistenza dei fatti storici*, di *fatti in sé* «oggettivamente accertabili»?

0. 4 L'obbiettivo di questa dissertazione.

Questa ricerca, prendendo spunto da queste fondamentali intuizioni di Benjamin, ma andando decisamente oltre l'ispirazione che i suoi interrogativi hanno suscitato e stanno suscitando in chi scrive, vorrebbe proprio rispondere negativamente e criticamente a tutte queste ultime "domande benjaminiane", che non sono domande retoriche, ma quesiti filosoficamente strategici per la reimpostazione metodologica e fondazionale di una filosofia della storia, intesa doppiamente come *riflessione metafisica sull'entità storica* e come *riflessione epistemologica sullo statuto scientifico della storia*. Chi scrive, più precisamente, è convinto che *almeno* due delle tesi che Benjamin – l'autore che qui ci ha fornito solo uno tra i tanti possibili spunti di partenza – vede incorporate in ciò che egli chiama *storicismo* (opportunamente emendato dal vizio ideologico non estraneo all'influsso positivista di una "linearità" progressiva, tendente al *meglio*) dovrebbero essere, piuttosto, inquadrate con il nome di *realismo storiografico*, e non per tentarne una confutazione, quanto, semmai, per dimostrarne una piena riabilitazione teoretica.

L'idea che sussista (causando effetti oggettivi e presenti) *una realtà storica*, e che i suoi *pattern* di informazione maggiormente salienti e dotati di una propria oggettività causale siano proprio i "famigerati" *fatti* (di cui è possibile in linea di principio un accertamento dotato di una propria oggettività) di cui Benjamin (prima di Gadamer, Ricoeur, Dray, Rorty, Marrou, White, e altri filosofi novecenteschi) ha invitato polemicamente a fare a meno, negando loro la stessa esistenza, secondo uno degli obbiettivi di questa ricerca, è l'esatto opposto di quello che possiamo continuare – se lo si ritiene utile – a chiamare *storicismo*, essendo in realtà una forma "positiva", cioè *affermativa e apofantica* di "realismo ontologico", dichiarante il sussistere di *stati di cose passati* e

il persistere delle loro tracce in documenti ed effetti storici a predetti fatti successivi o posteriori. Se, infatti, la storia umana non fosse un connettersi, tramite relazioni causali oggettivamente date, di eventi e fatti – un dualismo la cui distinzione apparirà nel prosieguo in tutta la sua cruciale importanza – che si sono *realizzati*, ovvero *verificati nel loro accadere*, da cosa (e di cosa) sarebbe costituita e *fatta* la vicenda umana? Di cosa mai potrebbe esser fatta se non la sua sostanza, la sua trama, il suo concatenarsi? Di un solo, unico, irripetibile, fatto (o evento)? Di un susseguirsi di azioni interpretabili in modo soggettivamente valido da un numero in linea di principio infinito di prospettive umane, sociali, culturali, filosofiche, religiose? E come sarebbe possibile tracciare un confine tra ciò che è propriamente un'azione *intenzionale, cosciente, dotata di un contenuto rappresentazionale e agentivo*, da altri eventi non-antropici, dovuti a eventi naturali, geologici, biologici, cosmici (ovvero il ben noto problema che A. C. Danto ha scelto, *a là Leibniz*, di definire degli *indiscernibili*⁵¹)? In cosa, in buona sostanza, si distinguerebbe questa *Tesi* dal *Frammento Postumo* con cui Nietzsche dichiara «Contro il Positivismo, non ci sono fatti ma solo interpretazioni⁵²»?

Sicuramente, quello di Benjamin non è e non potrebbe mai restare un caso solitario, non è certo un *apax historiae* nel dibattito filosofico sulla storia e la storiografia. Di autori novecenteschi, come è noto (anche involontariamente) vicini alla posizione del filosofo tedesco ve ne sono molti, tanto da formare quello che potremmo definire il paradigma dell'*anti-dati*, o se preferite, dell'*antifattualismo*, per non dire dell'*antirealismo* storiografico. Si pensi a certi esiti dell'affascinante meditazione filosofica di H.-G. Gadamer, come lo sforzo di integrazione fra passato e presente, fra soggetto interpretante e entità interpretata, così come nella *II Parte* di *Verità e Metodo* ci è dato conoscerlo con la coniazione terminologica e l'attenta definizione di nozioni quali *distanza temporale*, *storia degli effetti*, *coscienza della determinazione storica*, *fusione di orizzonti* (Horizontverschmelzung), *logica di domanda e risposta*, solo per menzionare le più importanti concettualizzazioni di quell'opera⁵³. Oppure si pensi all'opera di R. Koselleck sulla semantica dei tempi e dei concetti storici. Nella prospettiva, originalissima ma al tempo stesso permeata da tutti gli influssi interpretazionistici di quest'ultimo, si assiste addirittura ad una proposta di rovesciamento di prospettiva del rapporto *dato storico-conoscenza storiografica* dove quest'ultima, da relazione tra il soggetto conoscitore, interprete e classificatore degli eventi e gli eventi stessi diviene *parte in causa* della costituzione stessa del tessuto storico:

Le condizioni di possibilità della storia reale sono, insieme, le condizioni della sua conoscenza. Speranza e ricordo, o, più in generale, aspettativa ed esperienza (poiché l'aspettativa ha un campo più ampio della speranza, e l'esperienza scende più in profondità del ricordo) costituiscono la storia e insieme la sua conoscenza, e le costituiscono precisamente in quanto indicano e producono la connessione interna tra il passato e il futuro di ieri, oggi o domani. Vengo così alla mia tesi: esperienza e aspettativa sono due categorie atte a tematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro il passato e il futuro. Queste categorie servono a rintracciare il tempo storico anche nella ricerca empirica, perché, arricchite di contenuti adeguati, guidano i gruppi che agiscono concretamente nella realizzazione del movimento sociale o politico

La mappatura concettuale degli autori che, più o meno vicini a Benjamin hanno praticamente sviluppato in tutte (o quasi) le sue potenzialità teoretiche e, vorremmo poter dire, *aporetiche*, la prima tesi di Benjamin delle *Diciotto tesi*, potrebbe formare e, anzi, forma anche se solo virtualmente, l'oggetto di un'altra ben difficile ricerca scientifica. Questa, però, non è una tesi di storia della filosofia.

Nel nostro orizzonte, semmai, il problema è quello riprendere in mano un problema *centrale* della filosofia della storia – l'esistenza degli *eventi*, dei *fatti* e della loro *conoscibilità*, *comprensibilità*, *spiegazione* (tutti termini aventi significati ben differenti) – e tentare di darne una

nuova lettura, in difesa dei fatti e della loro sussistenza e rilevanza ontologica, a partire dal riconoscimento epistemologico ed ontologico della loro "datità", prima ancora che della "notizia" e della "testimonianza" del loro essere.

0. 5. Sinossi della presente ricerca

Questo lavoro consta di nove capitoli, più delle *Conclusioni* in cui vengono tirate le somme dell'intero lavoro. Per ragioni di logica espositiva e, soprattutto, per aiutare il lettore ad orientarsi nel voluminoso risultato di questa ricerca si è scelto di suddividere l'analisi in tre sezioni: la prima dedicata al problema *epistemologico* della conoscenza oggettiva del "dato" storico, la seconda riguardante il problema di come inquadrare la natura ontologica degli enti storici all'interno di una metafisica monistica e naturalistica, e che per questo motivo si è scelto di intitolare *metafisica*, la terza, composta dagli ultimi tre capitoli, dedicata, rispettivamente al problema di come considerare la storia un *genere naturale* a propria volta "anomalo", ovvero non vincolato in modo "stretto" da precise leggi "storico-naturali" e come definirla, assieme alla storiografia, come un capitolo dell'ontologia sociale. Quest'ultima sezione si è scelto, così, di chiamarla *ontologie della storia*.

La prima sezione è composta da tre capitoli: *L'immagine della storia e la post-datità*, è, in realtà, un capitolo nuovamente "introduttivo" ad alcune specifiche domande dell'epistemologia della storia che risentono della questione di cui si è parlato sin dall'inizio di questa *Introduzione*. In esso si cerca di mostrare come esistano dei forti legami di natura gnoseologica tra la messa in discussione del "fatto" come datità oggettiva e l'ideazione di uno dei più famosi argomenti della storia dell'epistemologia analitica, ovvero quello del *Mito del Dato* di Wilfrid Sellars. Poiché si hanno buone ragioni che verranno illustrate nel prosieguo per ritenere questo argomento la matrice filosofica di tutti gli argomenti volti a mostrare l'inesistenza di una "datità" pre-strutturata indipendentemente da ogni descrizione linguistica o concettuale o socio-culturale, si è scelto di partire da una sua ricostruzione e da una sua (perfettibile) confutazione, che sono l'argomento del secondo capitolo *Il Muro del Dato e la Porta del Fatto* per guidare la curiosità del lettore o della lettrice verso il capitolo sicuramente più complesso e delicato dell'intera sezione, *Realismi, costruttivismi e anacronismi*, che è anche il capitolo più lungo dell'intera dissertazione. In quest'ultimo si mostreranno i legami molto forti tra il Mito del Dato e quelle posizioni note come "costruttivismi" che, secondo la nostra proposta, farebbero parte di un arcipelago di posizioni filosofiche molto più ricco e sfumato di tesi, che - seguendo una abitudine ormai invalsa in molta letteratura analitica - potremmo definire (a partire dal Dato di Sellars e dalle sue "gemmazioni" costruttivistiche) come "internalismo epistemico". La discussione e la dimostrazione dei limiti e delle contraddittorietà del costruttivismo e del costruttivismo relativistico, in particolare, e l'esposizione di tesi genuinamente costruttivistiche nel panorama delle teorie della storiografia più influenti del XX secolo, formano il nocciolo duro di questo capitolo, che si conclude con una disquisizione approfondita su una delle possibili applicazioni della tesi alternativa al costruttivismo e alla sua radicalizzazione relativistica, ossia il realismo fattuale storiografico. Tale ambito applicativo è l'annoso problema di cosa sia un *anacronismo storico*, in che senso si possano utilizzare dei costrutti lessicali della storia per parlare di un'epoca di un processo passati, e in che senso farlo senza indicare correttamente la scelta convenzionale di farlo a partire da una determinata prospettiva possa essere un errore concettuale o, peggio, scientifico di natura ontologica. In questo capitolo, così, si mostrerà come esista un continuità tra il considerare il divieto di anacronismo semantico nell'attribuire determinate proprietà a soggetti o oggetti del passato e arrivare a negare

alla realtà oggettiva *del passato* le stesse proprietà oggettive - naturali - del tempo in cui ci è dato vivere. Si tratta della distinzione tra anacronismo semantico e anacronismo ontologico, resa possibile solo da uno "smascheramento" del costruttivismo come epistemologia e del fatto storico, e, in generale di ogni dato sempre "interno ad una descrizione" linguistica.

Nella seconda sezione si argomenta una tesi molto importante e, per molti versi, non nuova nella filosofia della storia: la metafisica - ossia l'inventario del *tipo* di cose esistenti nella realtà - delle scienze storiche e la metafisica delle scienze naturali sono la *stessa* metafisica: entità materiali, flussi di energia, onde e particelle (e qui si segue la distinzione "ontologia" - "metafisica" introdotta dal filosofo Achille Varzi). Quello che differenzierebbe enormemente il piano degli oggetti di studio utilizzati dagli scienziati storici rispetto al piano dimensionale che forma il dominio delle scienze naturali è che - e questa è un'ipotesi assolutamente pionieristica - rispetto ad un medesimo mondo "di eventi quadridimensionali" - il mondo "statico" e "atensionale", per usare un'espressione della filosofia analitica del tempo - il mondo antropico sarebbe solo una microsequenza spaziotemporale dello stesso mondo, dove, grazie a precise configurazioni previste dalla teoria fisica, l'evoluzione della vita e delle sue strutture più complesse e "moderne" ha segnato una differenziazione di tipo dinamico e più precisamente, termodinamico: la comparsa di strutture sempre più complesse di entropia negativa o neghentropia o "sintropia", come proponiamo sin da ora di denominare questa grandezza nota tanto alla fisica quanto alla teoria matematica dell'informazione - questo è precisamente l'oggetto dei Capitoli 4, 5, 6; *Un mondo di eventi; Questioni di filosofia del tempo e di ontologia della storia. La concezione "filmica" di uno stato di cose, La realtà dell'informazione e l'esternalismo informazionale storico.*

EIS, ovvero l'acronimo di "esternalismo informazionale storico" è una teoria che invita a considerare come distinti in due *taxa* ontologici ben differenti - ovvero in due elementi dell'inventario del mondo - gli eventi spaziotemporali e gli stati di cose, seguendo in questo una dicotomia ben nota a tutta la storia della metafisica analitica degli ultimi novanta anni, ma con un'importante differenza: gli stati di cose, la stessa entità difesa con un "realismo aristotelico" da David Malet Armstrong in un'opera come *A World of States of Affairs* (1997) non sarebbero entità ontologicamente omogenee, ma formerebbero una tripartizione in stati di cose logico-matematici, stati di cose nomologico-naturali (le leggi di natura e i generi naturali propriamente detti, nomologicamente dipendenti dalle prime) e gli stati di cose biologici, di cui quelli antropici - ossia gli stati di cose da cui si origina tutta la nostra storia di fatti umani - sarebbero solo un sottoinsieme. Gli stati di cose, normalmente analizzati dai sostenitori della loro metafisica (o meglio, della loro ontologia) come strutture *n*-adiche tra oggetti, relazioni e proprietà, dove queste ultime sarebbero "universali", assolutamente alternative agli eventi e ad un'ontologia basata solo su eventi, vengono qui presentati come "stati di fase" di uno o più eventi, atti a formare con altre sezioni di uno o più eventi, strutture informazionali complesse sotto forma di *intersezioni*. Si passerebbe così da una concezione di fatto-stato di cose "compositiva" di enti singolari o particolari (la concezione classica degli stati di cose) ad una concezione "riduzionistica", per cui lo stato di cose non aggiungerebbe nulla, sul piano materiale ed energetico alla natura fisica di un evento, rappresentandone "solo" (si fa per dire) il grado di organizzazione interna nel passare da una minore ad una maggiore entropia nel caso di stati di cose descritti dalle leggi naturali, quindi da una minore ad una maggiore informazione negli stati di cose propriamente antropici, quelli "sociali" (*Infra*, Capitolo 6).

Più propriamente: uno stato di cose rappresenterebbe, non un qualsiasi "fotogramma" del film-quadridimensionale "evento", ma solo uno *stato di discontinuità*. In un evento come un processo

giudiziario, ad esempio, nella nostra giurisprudenza corrispondono ben tre stati di fase corrispondenti ciascuno ad un grado di giudizio. Se il processo penale italiano (tranne nel caso "ultradinamico" del processo "per direttissima"), trattandosi di un evento "antropico", cioè posto in essere da creature fisicamente molto complesse e informazionalmente ultra-strutturate fosse un *giusto* processo, si passerebbe da un grado minimo di neghentropia (cioè di informazione) ad un suo massimo, con la massima constatazione della conoscenza dei fatti nell'ultima sentenza "passante in giudicato", cioè quella della Suprema Corte di Cassazione - il fatto che questo spesso non accada, con la scoperta di clamorosi errori giudiziari anche dopo molti anni, dovrebbe far riflettere maggiormente su come realmente funzioni il processo penale in Italia, non su cosa non funzioni nella teoria matematica dell'informazione di Claude Shannon (1971).

L'ultima sezione si apre analizzando il problema di come considerare la storia umana un "genere naturale" *non nomologico* (nel senso hempeliano del termine), ovvero come l'insieme di tutti e soli gli stati di cose appartenenti all'ontologia del mondo vivente che si sono evoluti in modo tale da consentire una vicenda come quella dell'antropizzazione del pianeta Terra. Questo è l'argomento del *Capitolo 7; La storia umana come un'anomalo genere naturale*. In esso viene anche presentata - opportunamente contestualizzata - una proposta di "modellizzazione teorica" della storia di impianto neo-comparativistico, sul solco del comparativismo della *Ecole des Annales* ma ben differente da essa, sia per le origini (l'impostazione biologico-evoluzionistica e storico-economica, rispettivamente, dell'Università dello Stato della California e dei laboratori del *Massachusetts Institute of Technology*) che per l'impianto teorico di base - improntato ai metodi della storia naturale, dell'antropologia genetica e paleontologica, degli studi demografici e di storia economica: il modello "neo-comparativo" degli *esperimenti naturali di storia* di Jared Diamond e James Robinson (Diamond e Robinson, 2012). Nei due capitoli seguenti, di cui il *Capitolo 9* è quello conclusivo, si tenterà di mostrare come mai come, oggi, l'esigenza di ripartire da un superamento di quella che Febvre, Braudel e la loro scuola definirono l'angusto sentiero della "storia evenemenziale" vada intrecciandosi con un altro, ben più aspro, superamento, quello della metodologia concettuale più invalsa nella contemporanea filosofia delle scienze sociali: l'individualismo metodologico. Sviluppare una filosofia realista ed esternalista della storia, da questa prospettiva, significa studiare processi di formazione di *ontologie sociali*, sotto almeno tre aspetti: la comprensione di cosa sia un oggetto sociale, di cosa sia un processo-evento sociale, e di cosa in definitiva siano i "soggetti plurali" che attraverso gli oggetti sociali pongono in essere gli eventi sociali, in una feconda triade che forma non solo il tessuto, ma la trama stessa del divenire storico di società, istituzioni, "strutture", come le avrebbe chiamate Febvre, in quello che è il passaggio dall'evento individuale alla "lunga durata".

Nel *Capitolo 9* si presenta così il terzo elemento teorico di "novità" di questa ricerca: il concetto di "preterintenzionalità sociale". Si tratta, in realtà, di una proposta teorica non nuova, ma che in una ricerca di metafisica analitica potrebbe apparire alquanto bizzarra o fuori posto. In realtà quello che andremo a dimostrare è che gli enti sociali creati *sviluppando gli eventi storici* dall'attività umana sono una risposta di tipo adattativo e, più in generale, evolutivo all'enorme aumento di "entropia sociale" causata dalle conseguenze preterintenzionali degli eventi e delle azioni umane. Gli esseri umani hanno sempre tentato di contrastare il disordine provocato dalla "rottura di simmetria" (che è poi un modo diverso di dire "entropia") delle loro scelte anticipandone l'esistenza stessa. Da qui nasce l'impulso, poi divenuto storicamente "volontà istituzionale" di creare un tessuto

di norme, costitutive e regolative, al fine di sviluppare *con un impegno congiunto* quelle che sono le "strutture" antropiche più complesse e ricche di valori: le società umane.

Le conclusioni di ogni capitolo vengono svolte in ciascuno di essi ma trovano, infine, nelle *Conclusioni* una ricapitolazione intrecciata alle conclusioni delle analisi della storia come ontologia sociale ancora *in fieri*.

Roma, 27 Luglio 2017.

Note all'Introduzione

¹ Hegel (2000, p. 83)

² Cfr. Tattersall (2009)

³ In particolare di Little (2010)

⁴ «Con "svolta linguistica" si intende l'inaugurazione della prospettiva secondo la quale "una spiegazione filosofica del pensiero è conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio». Cfr. Dummett (2001, 13) Tripodi (2010, § 2). Secondo la definizione datane da Dummett, la svolta linguistica rappresenterebbe l'atto di nascita della filosofia analitica, non tanto un generale indirizzo comune tanto alla filosofia analitica e ad altre tradizioni di pensiero come quella ermeneutica. Si veda per questo il senso di alcuni passi di Frege (1988, 33).

⁵ G. Origgi «*Post-truth*, siamo nell'era politica della post-verità. E qual è stata quella della verità?» in *Il Fatto Quotidiano*, 21 Novembre, 2016.

⁶ Habermas (1971), Lippmann (1999) Tönnies (2002)

⁷ Cfr. Origgi, *op. cit.*

⁸ *Ibidem*

⁹ Cfr. Barnes (1966) ora in (a cura di Martin, 1980).

¹⁰ Gorgia (1981).

¹¹ *Ivi.*

¹² Cfr. Varzi (2003)

¹³ Si veda anche (Predaval Magrini, 1979 e Simili, 1984)

¹⁴ Rescher e Joynt (1961, 150 – 162) ora in (a cura di Simili, 1984, 33 – 54)

¹⁵ Wildeband (1977) classifica le scienze in "nomotetiche" (dal greco *nómos* e *thetikós*: «fissanti delle leggi») e "idiografiche" (dal greco *ídios*) e "*graphikós*": «descriventi il particolare»). Mentre le prime sono le leggi già definite della "natura" dall'altro grande filosofo storicista W. Dilthey, le seconde sono le scienze storiche e sociali, che, studiando eventi per definizione unici, non ripetibili e particolari, non formulano leggi generali, ma esprimono «figure» fissate dal loro intrinseco «valore» perché «solo ciò che è unico ha valore». La distinzione di Wildeband verrà ripresa anche da Weber, che svilupperà, in modo originale e diverso da quello di Wildeband, il concetto di "figura" in quello di "tipo ideale" Cfr. Wildeband (1977, 94, 1947) Weber (2003)

¹⁶ Hempel, Oppenheim, (1948, 135 – 175). L'affermazione di Salmon è contenuta in Salmon (1984, 21)

¹⁷ Vale a dire non impegnato "ontologicamente" a definire *cosa sia* un tipo di causa, seguendo in questo una concezione per lo più "regolaristica" della causazione, lungo una corrente di pensiero che da John Stuart Mill, F. P. Ramsey arriva fino al logico e metafisico americano David Lewis. Cfr. Dorato (2000, Capp. I-II)

¹⁸ Hempel (1962) (in a cura di Predaval Magrini, 1979)

¹⁹ Gardiner (1952) Donagan, (1966) in (a cura di Dray, 127–159); Zilsel (1953) in (a cura di Feigl e Brodbeck, 1953)

²⁰ Popper (1973)

²¹ *Ivi.*

²² Popper (1984)

²³ Si vedano, in particolare, i saggi di Dray, e Von Wright in (a cura di Simili, 1984)

²⁴ Dray (1974)

²⁵ Weber (2003, 243- 303)

²⁶ G. H. Von Wright, da un versante completamente diverso ed opposto a quello di Dray, ha proposto un modello di spiegazione, completamente alternativo a quello di Hempel, che pone in primo piano il concetto di *intenzionalità* privilegiando la categoria della causa finale e della dimensione *teleologica*, in vista della spiegazione dell'azione umana. Entro questa prospettiva assume una posizione privilegiata la cosiddetta *inferenza pratica*, caratterizzata dalla forma logica tipica del *sillogismo pratico*, sviluppata a partire dal classico modello di Aristotele, ma integrato con l'apparato teorico e concettuale della filosofia della mente e dell'azione di matrice *intenzionalistica* con i concetti di *credenza*, *desiderio*, *scopo*, *finalità pratica*, eccetera. Von Wright (1977, 1984, 235 - 262)

²⁷ Cfr. Berlin (2008) in (a cura di Hardy, 2008)

²⁸ Davidson (1992, 41-62; 347 - 66). Si veda anche la traduzione (in a cura di Simili 1984)

²⁹ Cfr. Little (1991, 1995, 1998) Elster (1989, 1998), Glennan (2008), Hall (2004), Woodward (2008).

³⁰ Contatti che comunque generarono dibattiti di grandissimo spessore scientifico. Uno dei più importanti fu quello che costituì il *topic* di uno dei più grandi convegni sul tema a livello internazionale, tenutosi a Torino nel 1982, sotto la dirigenza scientifica di Pietro Rossi, i cui atti sono in (a cura di Rossi, 1988)

³¹ Burke (1999)

³² Ovvero quello di *Revue des Annales; Histoire, Economie, Société*. Con questo nome fu diretto da Lucien Febvre fino alla sua morte, nel 1956.

³³ Braudel (1998, 36)

³⁴ Bloch (1998, 138)

³⁵ Carr (1966/2000, 94)

³⁶ Feyerabend (1979)

³⁷ Brown (1967)

³⁸ White (1978, 1988)

³⁹ Cfr. White (1988, 61)

⁴⁰ Cfr. Marrou (1988)

⁴¹ Aron (1997, 90ss)

⁴² Marrou (1988, 23, 47 e ss.)

⁴³ Croce (1938, 5): «Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di "storia contemporanea", perché, per remoti e remotissimi che sembrano cronologicamente i fatti che vi entrano, essa è in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni».

⁴⁴ Cfr. Beard (1934, 219 - 231)

⁴⁵ Cfr. D'Orsi (2002, 35) e Maldenbaum (1967, 19-20, 183ss)

⁴⁶ Cfr. Weber (2003, 243-303)

⁴⁷ Nella *IX Tesi sul Concetto di Storia*, Benjamin, come è noto, fa entrare in scena una figura destinata a restare emblematica di questa parte del *Concetto di storia*, l'Angelo rappresentato nel celebre dipinto di Paul Klee *Angelus Novus*. L'Angelo sembra quasi parlare e con tono oracolare, enigmatico, misterioso, definendo, così, la concezione secondo cui la storia sarebbe "lineare, continua e progressiva" una vera e propria *catastrofe*, nell'accezione più etimologica del termine. L'Angelo è la voce degli oppressi, delle vittime delle ingiustizie di ogni epoca, delle repressioni e delle purghe di ogni regime, dei morti di ogni guerra, e la sua voce parla della visione lineare e progressiva della storia – tipica, in effetti, di ogni storicismo, escluso, ovviamente, quello vichiano – come di una mera apparenza, costruita ad arte per fornire una visione edulcorata di una realtà ben più tragica, che è appunto fucina inarrestabile di ingiustizie, fallimenti, violenze, ovvero di tutte quelle che lo stesso Benjamin, per bocca dell'Angelo chiama *macerie*.

⁴⁸ Questo va detto lasciando da parte qualsiasi spirito di appartenenza a questa o quella "squadra" speculativa, a questa o a quella "tradizione filosofica": chi scrive ritiene di non poter fare a meno di ricorrere all'analisi concettuale della tradizione, per l'appunto, *analitica*, ma ciò non di meno sente di essere costretto a iniziare questo *Capitolo* non senza aver preso prima un commiato obbligatorio dai problemi della filosofia della storia benjaminiani, che sono problemi per lo più esplorati e meditati dai filosofi "continentali", soprattutto vicini alla corrente ermeneutica.

⁴⁹ Popper (1984). Vale la pena rammentare la critica, puntualissima, che lo storico e storiografo nonché russista e politologo di questioni sovietiche Edward H. Carr muove a Popper, dimostrando che il concetto di "storicismo" da lui utilizzato è assolutamente inventato di sana pianta, di nuovo conio, e non corrisponde a nessun storicismo in circolazione. Secondo Carr, Popper «[...] ammette (*Miseria dello storicismo*, p.3) di inventare argomenti «storicisti» che non sono mai stati usati da nessuno «storicista» esistito. in *La Società aperta e i suoi nemici*, Hegel che rifuggì da ogni previsione, è presentato come il gran sacerdote dello storicismo.; nell'introduzione a *Miseria dello storicismo*, lo storicismo è definito «la concezione delle scienze sociali che considera scopo fondamentale di queste la *previsione storica*». Finora "storicismo" (*historicism*) era stato usato comunemente come sinonimo dello *Hiztorismus* tedesco: ora il professor Popper distingue tra «storicismo» (*historicism*) e "istorismo" (*historism*) complicando ulteriormente l'uso già confuso del termine». Carr (2000, 99n)

⁵⁰ Cfr. Benjamin (1997, 21-57) Ma è a p. 102 della versione italiana dei *Materiali preparatori delle tesi* che si legge: « Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra gli avvenimenti che si susseguono nella storia. Ma nessun stato di fatto è, in quanto causa, già perciò storico».

⁵¹ Cfr. *Infra* Capitolo 3, §§2-3.

⁵² Nietzsche (1887)

⁵³ Gadamer (2000, 561, 699). A pagina 699, recuperando un passo aristotelico Gadamer fornisce un elemento spesso citato dai teorici antirealisti: «L'interprete non può proporsi di prescindere da sé stesso e dalla concreta situazione ermeneutica nella quale si trova».

Prima Parte.

Alcuni problemi epistemologici della scienza storica.

Capitolo 1. L'immagine presente della storia e la «Post-datità»

*Apri un grosso volume e si accinge a tradurre
sta scritto: "in principio era la Parola".
Ed eccomi già fermo. Chi m'aiuta a procedere?
M'è impossibile dare a "Parola"
tanto valore. Devo tradurre altrimenti,
se mi darà giusto lume lo Spirito.
Sta scritto: "In principio era il Pensiero".
Medita bene il primo rigo,
ché non ti corra troppo la penna.
Quel che tutto crea e opera, è il Pensiero?
Dovrebbe essere: "In principio era l'Energia".
Pure, mentre trascivo questa parola, qualcosa
Già mi dice lo Spirito! Ecco che vedo chiaro
E, ormai sicuro scrivo: "In principio era il Fatto!"¹.*

1. 0. Sensazionalismo epocentrico e "giuste distanze".

Diamo subito la parola ad uno storico:

"Storia" [...] è parola polisemica che ha conservato fino ai nostri giorni la sua ricchezza. In senso proprio, colui che viene di solito indicato come l'inventore della storia, almeno per quanto concerne il mondo occidentale è Erodoto di Alicarnasso, che grazie a Cicerone consideriamo il *pater historiae*. Erodoto, che vive nel V secolo a. C. usa la parola *historié* (forma ionica di *historia*, da *histor*, "il vedente, colui che ha visto" - lo troviamo in Omero, nel senso proprio di "testimone oculare" - parola a sua volta dericata da una radice indoeuropea che significa "vedere"), fin dalle righe iniziali delle *Storie*, nel senso di "ricerca", ma anche di "esito" della stessa. "Storia" indicherebbe perciò tanto l'indagine dello studioso quanto l'acclaramento dei fatti che ne consegue: esso si esprime propriamente in un racconto, cioè nella narrazione di quei fatti che la ricerca ha portato alla luce².

Questa definizione è, oltre che molto chiara, perfettamente condivisibile, e, cosa molto interessante, mette in evidenza il rapporto da sempre intercorso tra la disciplina di cui questa ricerca intende studiare il costituente ontologico fondante (ovvero il fatto) con l'aspetto percettivo e testimoniale della ricerca storica. Come è altrettanto noto, Goethe nell'*Incipit* del suo *Faust*, citato in epigrafe all'inizio di questo paragrafo, arriva ad opporre alla *Parola* e al *Pensiero*, ovvero a due possibili significati traduttivi della stessa parola greca *λογωζ* – nell'atto di contemplare il *Prologo* più famoso di uno dei quattro *Vangeli*, quello di Giovanni – il termine tedesco *tat*, che può essere tradotto come *azione*, *atto*, ma anche come *fatto*, (*die tat*). Di qui una delle più famose citazioni del testo goetheano, tanto famosa da essere diventata più di un motto, un vero e proprio *mantra*.

Eppure oggi non v'è *mantra* più caduto in disuso del dire *in principio era l'azione/in principio era il fatto*, e la vincitrice di questo "tramonto del fatto" non è certo né il Pensiero, né, tantomeno la Parola – ma la *parola scritta* del mondo pubblicistico e giornalistico di cui è intrisa la cosiddetta "infosfera", ovvero la dimensione informazionale della comunicazione umana nell'era globale. Nel giornalismo, nella comunicazione, nei vecchi e nei nuovi *media*, ma anche in una parte abbastanza insospettabile dell'editoria scientifica (soprattutto delle scienze umane e sociali) all'azione è subentrata la *sensazione*, al fatto è subentrato il *dato sensazionale*, quel dato noto come *notizia*, e sono proprio queste le benjaminiane "macerie" dell'epoca della "post-verità", di cui abbiamo parlato. Ciò è a maggior ragione più vero quando la notizia si slega completamente dal mondo dei dati composto dagli eventi reali della dimensione oggettiva, e la corrente violentissima e ormai sempre più funestamente vivente di vita propria del sensazionalismo, della "sete di sorpresa indotta" – quello che sta accadendo ogni giorno sotto i nostri occhi e sotto le tastiere di milioni di abitanti del nostro pianeta sul Web, ed in special modo nei *social newtwork* – provoca un terrificante, quanto interessantissimo, proliferare di *fakes*, di falsi "scoop", di *notizie bomba*, che non sono neppure bombe disin-

nescate perché, semplicemente, l'ordigno giornalistico – la "notizia" – non c'è. *In principio era la sensazione*, è il nuovo mantra che ha detronizzato il famoso verso del *Faust*, è il risultato è fin troppo noto³. Ovviamente molti giornalisti ne sono consapevoli, e un po' per deontologia un po' per professionalità tentano di disinnescare questa involuzione del pubblicismo, ovvero il sensazionalismo, antico almeno quanto la "società di massa". Più di un anno fa un editorialista del *Sole 24 Ore*, annotava che:

Se avete letto i giornali negli ultimi mesi, saprete probabilmente che a febbraio l'Egitto ha invaso la Libia, che il governo Renzi vuole depenalizzare il maltrattamento degli animali e che la corruzione costa all'Italia ben sessanta miliardi di euro ogni anno. Peccato che niente di tutto questo sia vero. Così come non è vero che i tifosi del Feyenoord abbiano stampato delle magliette con scritto "Vi accoltelliamo" rivolto ai romanisti, che nel video di un'ecografia pubblicato online si veda un feto battere le mani a tempo di musica, che secondo un'equazione matematica il 19 gennaio sia il giorno più triste dell'anno e che François Hollande abbia operato in Francia un gigantesco taglio ai costi della politica⁴.

Le cause sociali di questo dilagare del sensazionalismo da *post-truth legacy* e del suo sfociare nel mondo dei *fakes* sono abbastanza semplici da comprendere: la verifica superficiale, se non inesistente, di ciò che sia lo storiografo che il giornalista professionista chiama *fonti*; la ricerca di visibilità e di lettori *sparandola più grossa possibile*; la ricerca sempre più parossistica da parte del grande pubblico per l'evento paradossale, morboso o comunque in grado di suscitare *una reazione emotiva*; *la necessità di fare i conti con sempre maggiori richieste e minori risorse in tempi di tagli e crisi del settore*, e quindi con il bisogno di "contatti" (essenziale per la sopravvivenza di una testata elettronica, di un blog, di un portale giornalistico legato ai finanziamenti degli sponsor pubblicitari). Ovviamente, le smentite di questi *fakes*, «quando e se ci sono, non trovano mai la stessa enfatica pubblicazione e virale diffusione della balla originaria, che intanto è tracimata e continua a vivere di vita propria: diventa un argomento di discussione nei *talk show* e davanti alla macchinetta del caffè, mentre sui giornali magari è stata a malapena derubricata a "giallo"»⁵. La prima conseguenza è la perdita di credibilità dei *media*, tradizionali e non, e infatti è possibile citare un recente studio dell'Agencia Edelman, secondo cui la maggioranza assoluta degli italiani dichiara di non fidarsi dei *media*, «un paradosso interessante, visto che la pubblicazione di queste "notizie" è spesso giustificata con l'aria che tira e con la necessità di attrarre lettori anche a costo di usare qualche *trucco*»⁶.

A queste considerazioni potremmo aggiungere le nostre in merito a come una certa editoria *pseudo-divulgativa* tenta o – è lecito sospettarlo – *finge di tentare* di opporsi (con effetti a volte anche involontariamente comici) al diffondersi di false credenze e dicerie divenute dapprima leggenda e poi *senso comune storico* riguardo al passato delle società umane. È facile imbattersi, navigando nella Rete, in pubblicazioni che considerano alla stregua di "confutazioni popperiane" lo smascheramento di *fakes* probabilmente persino più vecchi di chi sta scrivendo, con la pretesa di ammantare tali confutazioni di indiscutibile validità scientifica e giornalistica: che Guglielmo Tell abbia davvero spaccato in due una mela posta sul cranio del figlio con un colpo di freccia, che Gabriele D'Annunzio avesse realmente affrontato un intervento di estrazione di due costole per praticare l'*autofellatio*, che Albert Einstein fosse un somaro nelle materie scientifiche a scuola (!), che Maria Antonietta D'Asburgo Lorena avesse realmente pronunciato la frase *Se il popolo ha fame, mangino brioches* (frase, in realtà, ispirata da una battuta di uno scritto di J. J. Rousseau, autore osannato dai montagnardi e dai giacobini), che le Piramidi siano state costruite dagli schiavi (quando in realtà erano operai con ben pochi diritti, ma ben salariati dai nobili egizi), che i guerrieri di Leonida alla Battaglia delle Termopili fossero realmente solo trecento (erano diverse migliaia, e non solo sparta-

ni), che la bicicletta sia stata per la prima volta progettata da Leonardo Da Vinci (quando in realtà, come è noto da molti anni, il falso progetto di una bicicletta fu aggiunto in seguito da un autore ottocentesco, e in modo piuttosto grossolano, nel *Codice Atlantico*)⁷, solo per citare alcuni esempi che pretendono di portare "alla conoscenza" del pubblico la smentita "clamorosa" di quel che in realtà non è mai stato, neppure, minimamente confermato. Il potere delle falsità storiche divenute ormai *leggende metropolitane* è talmente ampio e diffuso da rendere una banale (e comunque, utile) operazione di informazione qualcosa di paragonabile alla scoperta di ben altri (reali) *falsi storici*, come la Donazione di Costantino o il Protocollo degli Anziani Savi di Sion, o il rinvenimento del famoso "Armadio della Vergogna" dove le prove degli eccidi nazisti in Italia erano state opportunamente celate. Tutto questo è il sensazionalismo, un non-nuovo, ma sempre più potente di quanto già non fosse in passato, *paradigma pop* della realtà.

Da esso derivano tutte le ancor più *pop* "narrazioni", stravaganti o *normalizzanti*, divenute celeberrime nel linguaggio giornalistico e storiografico come *storytelling*, ovvero ricostruzioni cripto-finzionali della realtà storico-sociale finalizzate a fornire una versione faziosa o tendenziosa dei *fat-ti*. L'effetto che il sensazionalismo dello *storytelling* ha avuto anche sul formarsi di una nuova – ma in realtà quasi quarantennale – "sensibilità storiografica" è quel che potremmo proporre di chiamare, in guisa (provvisoria) di definizione, *epocentrismo*. "Epocentrismo" potrebbe essere il nome di un *bias*, ovvero di una distorsione cognitiva o di un errore epistemico di tipo sistematico, non necessariamente corrispondente all'evidenza, sviluppato sulla base dell'interpretazione delle informazioni in possesso, anche se non logicamente o semanticamente connesse tra loro, che porta dunque ad un errore di valutazione o mancanza di oggettività di giudizio.

L'*Enciclopedia Treccani* riporta, a questo proposito almeno quarantaquattro diverse forme di *bias* cognitivo (di percezione e memoria), alcune delle quali mostrano di avere in comune i caratteri di quello che noi vorremmo qui proporre di definire come epocentrismo. Tra questi tipi troviamo sicuramente il *bias di conferma*. Già noto a Francis Bacon che, passando in rassegna i suoi famosi *Idola*, così lo definiva, in altri termini, tra gli *Idola Specus*, gli *idoli della Spelonca*: «Si tratta di un peculiare e ripetitivo errore del capire umano di propendere maggiormente e con più enfasi nei confronti delle affermazioni più che delle negazioni». Infatti:

Ciascuno di noi, oltre alle aberrazioni comuni al genere umano, ha una spelonca o grotta particolare in cui la luce della natura si disperde e si corrompe, o per causa del carattere proprio ed originario di ciascuno, o per causa della sua educazione e della conversazione con gli altri, o per causa dei libri che egli legge e dell'autorità di coloro che egli ammira ed onora, o per causa della varietà delle rappresentazioni stesse, secondo che esse trovino l'animo già occupato da preconcetti oppure sgombro e tranquillo, o in ogni modo perché lo spirito umano, considerato secondo le disposizioni dei singoli individui, è assai vario e mutevole, al punto da decidersi quasi senza motivo. Per tutto ciò ottima è la sentenza di Eraclito: «Gli uomini vanno a cercare la scienza nel piccolo mondo delle loro teste, e non nel mondo universale, identico per tutti»⁸

L'epocentrismo, in questo caso, sarà la tendenza a considerare la propria epoca, a guisa di "Spelonca collettiva" come *l'osservatorio naturale più adatto* nell'osservazione, nella classificazione, nella periodizzazione, nella ricostruzione e quindi nella spiegazione e nella comprensione delle vicende storiche passate. Combinato con il sensazionalismo, questo *bias* di conferma genera, o perlomeno può generare, quello che propongo di chiamare il *sensazionalismo epocentrico*, ovvero l'errore sistematico di considerare come avvenimenti o tipologie di avvenimenti dotati di rilevanza storica solo, o prevalentemente, quelli che tendono a confermare – per l'appunto – le aspettative di "rilevanza sensazionale" dettate o condizionate dalla moda, dall'ideologia, dall'estetica, dal sistema di

credenze, e quindi dagli input etnograficamente e antropologicamente definibili in termini di *mentalità* dell'epoca vigente.

Ci siamo mai domandati, non tanto in sede giornalistica o nella discussione di questo o quell'editoriale, quanto semmai in sede di filosofia della storiografia, come mai nell'individuare e quindi nell'operare la scelta di ben precise problematiche storiografiche spesso indicate come *irrisolte, non superate, fonte di discordia*, soprattutto negli ultimi decenni – ma il *bias* sembrerebbe connaturato alla *specus* di generazioni e generazioni di studiosi – non solo tanta parte di pubblicistica di quotidiani nazionali, ma anche molti storici di professione e di chiara fama abbiano preferito fissare il proprio sguardo su avvenimenti come la Resistenza, o sui sanguinosi eventi che contrassegnarono la fine della II Guerra Mondiale al confine con la (ex) Jugoslavia, oppure il fascismo repubblicano (o repubblicano), o gli orrori dei regimi leninisti, stalinisti, maoisti – solo per restare nell'ambito della storia "contemporanea" del XX secolo, piuttosto che innumerevoli fatti storici dotati della stessa drammaticità, ma compiuti in altre zone del pianeta e in altre epoche dello stesso secolo? Oppure, ci siamo mai chiesti *mettendoci al di fuori delle problematiche in oggetto*, perché sono state definite "irrisolte" o "conflittuali" – volendo andar oltre la barriera epocale del Novecento – questioni legate al Risorgimento, o alle conseguenze dell'Inquisizione Cattolica prima e dopo la Controriforma? La risposta più immediata – si sarebbe tentati di dire triviale – è: "Per le conseguenze che tutte le questioni più sopra elencate hanno ancora o potrebbero ancora avere per determinati assetti, equilibri, rapporti di potere ancor oggi conflittuali nei paesi, o nelle nazioni le cui storiografie sono impegnate a studiarne le vicende", andando così a corroborare non solo il "fatto" (in realtà tutto da dimostrare) per cui «la storia è sempre storia contemporanea» (Croce, 1938, 5), ma anche il divenire questa banale constatazione – *pace* la Legge di Hume, per cui *dall'essere non deriva il dover essere* – la giustificazione per cui *la storia è e dovrà sempre essere narrata e spiegata dalla sensibilità e dalla prospettiva dell'epoca presente di chi osserva gli avvenimenti, le epoche prese in oggetto*, confermando qui una strana convergenza tra la critica benjaminiana antistoricista del punto (iii) del paragrafo precedente, e il contestualismo storicista di Croce.

Lo spirito di oggettività critica, così, che dovrebbe animare deontologicamente e professionalmente la *scientificità* dell'attività storiografica viene semplicemente "messo fuori circuito", per parafrasare (ironicamente) Husserl. Anziché fare, pertanto, *epoché*, dei propri pregiudizi, delle proprie inclinazioni pre-categoriali e pregiudiziali il pregiudizio viene elevato a "parte costituente" dell'attività di scelta, di analisi, spiegazione e sintesi del problema *come se fosse la migliore possibile*. Il sensazionalismo epocentrico in azione è tale nella misura in cui fa dell'epoca in cui lo storiografo scrive il centro del (suo) universo narrativo e, quindi *ipso facto* storico, di tutte le vicende trascelte e narrate, perché la notizia arriva come "sensazionale", cioè *degni di nota alle sensazioni di chi osserva*, allo sguardo, non sempre solo metaforico, di chi osserva dalla prospettiva di quell'anno, di quel mese, di quel periodo della storia al proprio passato. Ogni atto storiografico o cronistico di sensazionalismo epocentrico, viene, in effetti *improvvisato* sul momento e a partire dal momento in cui si guarda alle vicende di *quel momento* (quello in cui lo storiografo epocentrico vive e opera). La *propria epoca* diviene, così, il *baricentro*, il centro di gravità narrativo - come fu tenuto a battesimo da Daniel C. Dennett il *senso di identità personale* nel suo classico lavoro sulla coscienza del 1991⁹ – osservativo e valutativo. Il che, per alcuni aspetti, è inevitabile, essendo, per l'appunto un *bias* che agisce inconsciamente. Ma quando da baricentro narrativo, osservativo e valutativo questo "centro" diviene anche tassonomico ed euristico, e viene quindi ammantato di una totale rispettabi-

lità teoretica, con riferimento alla storia passata, presente e immediatamente prossima, nascono dei problemi destinati a divenire vere e proprie aporie.

Perché nel 2017 dovremmo ancora considerare *irrisolto* il problema se considerare la Resistenza italiana, un capitolo (nazionale, ma non solo nel senso metternichiano, "geografico" del termine) della Seconda Guerra Mondiale, vale a dire di un fatto planetario che causò 55 milioni di morti su tutto il pianeta, come Guerra di Liberazione o come Guerra Civile Italiana (patriottica, di classe, ideologica) secondo le ben note categorie storiografiche tenute a battesimo dallo storico marxista Claudio Pavone? Perché dovremmo cimentarci solo con questo tipo di problemi storiografici e non, piuttosto con questioni *realmente irrisolte* come la Strategia della Tensione, i grandi misteri insoluti legati alle trame di questo terrificante periodo storico, la soluzione degli enigmi di chi commise quei delitti, quelle stragi, o di chi ne fu il mandante? Perché dovremmo considerare ancora un problema quello di classificare le dittature del passato in base a graduatorie di minore o maggiore turpitudine morale, giungendo addirittura – come lo storico revisionista Renzo De Felice ha fatto e ribadito fino alla fine della sua carriera – a negare al fascismo italiano lo statuto di totalitarismo fino all'anno della promulgazione delle leggi razziali (*Infra*, Capitolo 3), piuttosto che gettar luce su un periodo dalle cui istanze politiche, economiche, sociali e culturali discendono tante conseguenze sull'età della globalizzazione, come fu il periodo del riflusso neoconservatore neoliberale innescato dai governi di Margareth Thatcher e Ronald Reagan? Perché interrogarci solo sul perché, storicamente, tutti i governi a cui il Parlamento Italiano, dal 1948 ad oggi, abbiano avuto vita breve, spiegando ciò con l'esistenza di un bicameralismo perfetto nel nostro ordinamento costituzionale, piuttosto che andare a vedere come storicamente, hanno "funzionato", certe "democrazie" dell'Europa Orientale o dell'America Latina, o dell'Africa sub-sahariana, prive di un sistema bicamerale perfetto? Perché, per quale ragione "storiografica" il Parlamento Italiano ha deciso - più che giustamente - di consacrare il 9 febbraio come *Giorno del Ricordo* per le vittime della pulizia etnica italiana del 1943-1948, e non è mai stata neppure minimamente messa nel medesimo risalto la vicenda (notissima agli storici di professione) delle *marocchine* dei *Goumiers* francesi, che dopo la Battaglia di Montecassino (1943) si abbattono con inaudita ferocia sulle popolazioni civili del Sud del Lazio e dell'Abruzzo, compiendo decine e decine di migliaia di stupri di bambini, bambine, donne, uomini, nonché omicidi e saccheggi di ogni tipo (lasciando, per altro, mano libera alle strumentalizzazioni politiche dell'estrema destra neofascista)? Forse che, come *eventi passati* entrambi non godano dello stesso statuto di (tragica) oggettività?

Ebbene: il sensazionalismo epocentrico di una data epoca della storia politica italiana, che vedeva una certa maggioranza politica al potere, ha avuto gioco facile nello spingere le autorità politiche italiane a consacrare come "lutto nazionale" il primo evento e a trascurare completamente il secondo, relegandolo nel *taxa* degli *episodi del passato*. Questo è accettabile per lo storicista che creda, crocianamente, che *la storia è sempre storia contemporanea*, ma per lo storiografo realista non lo è e non lo può essere. Tutti questi argomenti e tutte queste tematiche e i loro rispettivi interrogativi possiedono la *stessa* dignità scientifica, ma il sensazionalismo epocentrico non porta a pensarla in questo modo, perché fa sì che sia la moda del momento, la sensazione del dato storico scelto in base all'urgenza – spesso di natura politica, se non addirittura di natura partitica – a dettare la posizione dello sguardo storico. Il sensazionalismo epocentrico è una forma di "presentismo storicista", dove, con *presentismo* intendiamo una ben precisa e dignitosissima concezione metafisica del tempo e della sua realtà, in questo caso, però, resa praticamente una caricatura ideologica del come concepì-

re il "Proprio presente" epocale, ovvero, il proprio *presente storico* "il" presente, un presente assoluto, che tutto abbraccia e tutto rende giustificabile.

Si sarebbe tentati, alla luce di quanto osservato in apertura di questo paragrafo, che la matrice, l'utero in cui questo tipo di sensazionalismo, quello epocentrico, continua ad essere gestato, sia quello giornalistico. In effetti è sufficiente guardare a come vengono date certe notizie, che hanno come obbiettivo quello, assolutamente disperato e per certi versi comico, di *fotografare la storia nel suo farsi*, per farsi quest'idea. Quello che si è tentati di pensare, a questo proposito, è che i pubblicitari appassionati del genere storico, chiamando in causa tutti gli esempi storici più famosi degli ultimi decenni, tentino di marcare - sotto l'influsso del sensazionalismo - la differenza della *Storia* (con la *S* maiuscola), quella delle *res gestae* "degne di essere narrate per quello che sono" (la *storia monumentale* l'avrebbe definita Nietzsche nella *II Considerazione Inattuale*), ovvero eventi come *la Scoperta del Nuovo Mondo, la Rivoluzione Francese, le Guerre Mondiali, l'11 Settembre 2001*, ovvero ciò che Fernand Braudel ebbe a definire "storia evenemenziale", rispetto alla *storiografia*, ovvero l'attività scientifica a cui, per indagare la prima, gli storici professionisti devono attendere con il loro grossi volumi storiografici o con il loro aspri testi di "critica storica", così difficili da digerire, con tutti quei dati, quei nomi, quei luoghi e, soprattutto, quelle date! Questa è la situazione, per il sensazionalismo, che qui diviene del tutto estemporaneo, della storiografia condotta negli ambienti che gli sono scientificamente più adatti (l'archivio o il sito archeologico): o essa non riveste alcuna importanza o ne ha molta poca. Questo è il motivo per cui negli ultimi decenni del XX secolo e nei primi anni del XXI i titoli delle testate di ogni tipo, cartaceo o digitale, o delle stesse agenzie stampa, hanno esordito con parole come queste: *Oggi abbiamo visto con i nostri occhi una pagina di storia: dopo cinquant'anni cade il Muro di Berlino. Una nuova epoca storica si apre per il mondo.* Sicuramente sono state grandi ore e grandissime giornate, quelle della caduta del Muro. Peccato doverle oggi confrontare con la reale costruzioni di non meno reali muri, di mattoni, filo spinato o coste pattugliate, che dividono l'Europa occidentale e orientale dal Sud del mondo e dalle sue "Ondate migratorie", o che potrebbero dividere - vedremo - i confini meridionali della *Terra dei liberi e dei coraggiosi* dal Messico. Oppure: *chiunque si ricorderà a distanza di anni dov'era l'11 settembre 2001 e che cosa ha provato davanti al crollo delle Twin Towers di New York. L'11 settembre resterà come una data fondamentale nella storia dell'Occidente e del mondo. Da quel momento nessuno di noi è stato più quello che era prima; la storia è cambiata. Da oggi siamo tutti newyorchesi* (parafasi, questa, del *Io sono berlinese*, pronunciato da J. F. Kennedy durante la sua visita alla capitale tedesca nel 1963, due anni dopo la costruzione del Muro da parte delle autorità comuniste di Pankow). In effetti tutti ricordiamo, o cerchiamo di ricordare, dove ci trovavamo in quel momento. Ma nessuno ci ha invitato a ricordare dove fossimo mentre cadevano le prime bombe che, tra Baghdad e Bassora, meno di due anni dopo, in pochi mesi avrebbero fatto centinaia di migliaia di morti, non meno innocenti di quelli del *WTC*.

Il pubblicismo genera la cronaca, e in quest'ultima il sensazionalismo diventa un vero e proprio junghiano "inconscio collettivo" della storiografia. La cronaca epocentrica genera, a propria volta, gli archivi, le anagrafi, le emeroteche, le biblioteche e le mediateche web, i database, ma ancor prima, molto prima ancora, scatena dibattiti e discussioni, che a loro volta diventano *genericamente* - si pensi ai *talk show* - "informazione". Di qui il tam tam dei mass-media che poi, oggi, in epoca di Internet 4.0 e delle società cosiddette *liquide* è qualcosa che ci avvolge e che ci pervade completa-

mente, come l'acqua in cui nuotano i pesci - e questi ultimi, i pesci, natanti nella metafora liquida di Z. Bauman, siamo noi.

Il lavoro dello storiografo, anche dello storiografo più "conservatore" o tradizionalista finisce per essere trasformato da tutto questo, generando germogli di epocentrismo praticamente dappertutto nella ricerca storica. Quel processo che, fino a non molto tempo fa, veniva richiesto dagli storiografi di professione come *fondamentale* per poter considerare un avvenimento come *dato storico*, non solo per la portata, ma per la sua *distanza nel tempo*, era, per l'appunto, la cosiddetta *storicizzazione*. Il sensazionalismo epocentrico, di contro, *rifiuta*, inconsciamente o non, qualsiasi forma di storicizzazione reale, perché esige - in questo in modo assai "giornalistico", nel senso più deteriore e meno professionistico del termine - di comprendere la portata storica di un evento o di un fatto *sul momento e nel momento stesso*, seguendo in modo terribilmente coerente l'idea giornalistica di *fonte primaria* (che è molto diversa da quella, di tipo documentale, che seguono gli storici professionisti). In questo modo il sensazionalismo epocentrico finisce per consegnare alla storia solo *gli eventi che fanno sensazione dalla prospettiva epocale* di chi scrive, in quanto *tragici, possenti, drammatici, crudeli, terrifici, coinvolgenti* o (si pensi alla caduta del Muro o alla nascita dell'Euro) *entusiasman-ti, catartici, mobilitanti, esorcizzanti*. In tal modo lo scopo fondamentale che un campo di studio *serio* dovrebbe avere, ossia l'imparzialità critica rispetto al proprio campo di analisi e rispetto ai propri oggetti di indagine - i quali, per definizione, dovrebbero essere tutti uguali in partenza di fronte al "tribunale" critico della ragione storica - non solo viene completamente smarrito, disperso, perduto, ma finisce calpestato o messo addirittura all'indice come un autentico disvalore. Di fronte alla storia, lo storico sensazionalista ed epocentrico si sente e vorrebbe che tutti ci sentissimo come il Fabrizio del Dongo della *Certosa di Parma* sul campo di Waterloo (e con le parole di Stendhal «confesseremo che il nostro eroe era ben poco eroe in quel momento¹⁰») e dall'altra parte della barricata, come il Pierre Bezuchov di *Guerra e Pace*, con Napoleone Bonaparte nel proprio mirino, entrambi consapevoli di trovarsi dentro la storia *mentre la storia si sta facendo*, il che può essere perfettamente possibile nella trama di un capolavoro di Stendhal o di Tolstoj, impossibile nei risultati di un'indagine storica improntata a scopi di piena oggettività.

Immaginiamo un temerario, audacissimo astronomo, talmente assetato di conoscenza sul tema della vita delle stelle da intraprendere un viaggio intergalattico ai confini del cosmo per assistere, al tempo stesso, in modo comodo, lucido, obbiettivo ed emotivamente *presente all'evento*, nonché (materialmente) sicuro, all'esplosione di una *Super Nova*, trovandosi non a milioni di *anni luce* di distanza, ma a pochi milioni di *chilometri* da essa. L'informazione *fisica* dell'esplosione arriverebbe agli astronomi sulla Terra ben prima dell'informazione semantica della stessa esplosione alla coscienza del nostro astronomo-cronista, causa la morte per vaporizzazione quasi istantanea dello stesso. Questo semplice esperimento mentale ci permette di corroborare la verità, fin troppo nota ai migliori giornalisti e ai migliori storici, che o si fa *cronaca* - anche a costo della propria vita, come ci narrano le vicende di tanti eroici giornalisti di inchiesta dall'Italia devastata dalle Mafie, o dal Messico dei Cartelli della Droga, o dai tanti teatri di guerra - o si fa *storiografia*. La cronaca è *indispensabile* per il lavoro dello storico, perché ogni pezzo di cronaca è un prezioso tassello, una tessera insostituibile di informazione documentaria, di un gigantesco *mosaico fattuale*, la realtà storica. Solo lo storico, però, possiede gli strumenti metodologici e concettuali per *discernere e concernere* attentamente tutti o quasi i pezzi di questo puzzle e montarli in un quadro dotato di una coerenza particolare, la *coerenza causale*, e quindi dotato di un senso, il *senso storico*. Tuttavia, *fare storia*

non è sinonimo di *Fare la Storia*. La scoperta di un pezzo di storia non è un pezzo di storia. L'euristica si distingue dall'ontologia. L'euristica e la metodologia della storia appartengono alla sua preparazione epistemologica.

1.2. *Da Nietzsche a Sellars, andata e ritorno: il Mito del Dato e la "Leggenda del Fatto"*.

Contro l'idea nietzscheana per cui non esisterebbero fatti ma solo interpretazioni si potrebbe escogitare un esempio di questo tipo. In questo esatto momento sto dando inizio ad un "ciclo causale", prima inesistente: sto scrivendo queste parole che state leggendo. Sebbene da un punto di vista fisico l'energia e la materia coinvolti in questo ciclo causale rappresenti un'inezia rispetto a ben altri fatti fisici come un'eruzione solare o uno *tsunami*, una battaglia campale o un bombardamento, è innegabile che questo ciclo abbia avuto un inizio e, poniamo, con l'ultima parola prima del prossimo punto, una fine. Questo è innegabilmente uno stato di cose che prima non esisteva e che adesso non solo sussiste nel passato di tutti gli eventi passati che lo hanno posto in essere, ma persiste ed esiste anche nelle parole e negli spazi-pausa che possono essere letti prima di quel punto. Quale "interpretazione" può mettere in discussione tutto ciò? Chiunque sia l'autore delle parole comprese tra "In" e "leggendo", possiamo forse negare che esse siano state scritte? E una volta "firmato" questo brano con un nome apposto in calce o sul frontespizio di questo scritto, cosa, se non un deliberato sabotaggio, un atto di distruzione, un dolo, o una sistematica dimenticanza da parte del tipografo o dell'editore, può far sì che, in ogni caso, anche l'autore non sia più noto? Se tutto ciò vale per queste assai triviale "stato di cose" dell'editing di quei due punti, non si vede per quale motivo non dovrebbe valere per *tutti i fatti in genere*. L'unico problema che i fatti, però, creano è il problema del loro posizionamento, dei loro confini, della loro identità. Per un enunciato scritto, una frase, è fin troppo facile mettere due punti come confini dell'intervallo matematico che comprenda lo stato di cose *significante* sotteso in quell'enunciato veicolante, qualunque sia il significato veicolato. Per qualcosa come una battaglia campale o un attentato le cose cambiano non leggermente. Nasce il problema di *quando la tal o tal'altra battaglia sia cominciata e quando sia finita*. Naturalmente il problema, a questo punto, esibisce un ventaglio di somiglianze molto forti con quello dell'individuazione di un segmento su una retta. Il filosofo costruttivista, interpretazionista, relativista, prospettivista o, semplicemente, anti-oggettivista rispetto ai fatti ha, a questo punto, gioco facile ad affermare *come ad individuare sulla retta, costituita da infiniti punti, il luogo di tutti e soli quei punti che formano un segmento è solo il matematico o il geometra o in generale la mente umana che sta osservando, disegnando, utilizzando quella stessa retta*, così è, o meglio, sarà sempre lo storiografo, il narratore storico, in poche parole, il soggetto interpretante a "scegliere", con la sua interpretazione, dove far iniziare e dove far finire il tal fatto o, più in generale, tutti i fatti, sulla retta del tempo o addirittura, nelle quattro dimensioni dello spazio-tempo. L'idea stessa di un "dato in sé" di un fatto, di uno stato di cose, dotato di un proprio "contenuto oggettivo" anteriore ad ogni concettualizzazione storiografica è, pertanto, una *contradictio in adjecto*, se non addirittura un vero e proprio ossimoro. Chiediamoci, di nuovo: le cose stanno proprio così?

Una retta e un segmento giacente su di essa condividono - cosa peraltro dimostrata a partire dai risultati classici di Cantor sugli insiemi transfiniti - la proprietà di essere costituiti da infiniti punti, seppur di potenza diversa¹¹. Ma a differenza del matematico, che può tracciare un "confine" piccolo o grande a piacere in termini di infinitesimi sulla mappa della retta, tra un segmento e le sue frontie-

re, lo storico non possiede la stessa libertà. L'inizio della Prima Guerra Mondiale può restare indeciso tra il primo movimento muscolare degli attentatori di Sarajevo e il primo movimento di truppe austroungarico al confine austro-serbo, ma non può essere fatto cominciare nel 1912, né nel 1913, né nel 1917, con l'entrata in guerra degli USA e del Giappone (prima delle quali, come molti storici affermano, il predetto conflitto non si poteva neppure considerare, *strictu sensu* "Mondiale"). Né uno storico può posizionare lo scenario bellico della "Grande Guerra" tra la Groenlandia e l'intera America Latina e la Cina interna, perché, semplicemente, in nessuna di queste zone vi furono i minimi combattimenti, movimenti di truppe o di agenti dei servizi segreti. Almeno da questa prospettiva, quella del posizionamento spazio-temporale, gli eventi storici formano delle regioni dello spazio-tempo aggregate in modo più o meno denso, il cui posizionamento (ovvero la cui periodizzazione e la cui mappatura) non può appartenere, neppure parzialmente, alla libertà concettualizzante dello storiografo. Sussisterebbe, pertanto un reale *dato in sé*: il contenitore spazio-temporale degli eventi iniziati con un "evento saliente" sul piano delle *cause* e terminanti con un altro evento saliente sul piano degli *effetti*. Questo "dato in sé" può essere considerato *prima facie* la prima individuazione di uno stato di cose storiche, di un fatto storico.

Tuttavia il filosofo della storia anti-oggettivista o nemico della "datità oggettiva" ha, da questo



punto di vista, a propria disposizione il più formidabile apparato di argomenti filosofici mai elaborato contro l'idea stessa di "dato in sé" rispetto all'esperienza osservativa - e, di conseguenza, anche storiografica, dal momento che la realtà "esterna e anteriore" al momento in cui, nella nostra epoca, si *presenta*, appunto, l'esperienza della sua scoperta, osservazione, catalogazione, spiegazione e comprensione storiografica è pur sempre una realtà "catturata" grazie a quello che potremmo chiamare *l'attrito con l'esperienza*, in questo caso l'esperienza della ricerca sul campo, delle fonti storiografiche. Il filosofo della storia "antifattualista", infatti, potrebbe facilmente chiederci di osservare quello che è dato nella Figura n. 1 qui accanto - notoriamente definita, nel suo disegno, da Ernst Mach, come "il campo visivo" (dello stesso Mach, seduto in uno studio con i piedi distesi in avanti) - e domandarci: *come è possibile "vedere" e quindi "osservare" qualcosa in questo campo visivo senza utilizzare già nel contenuto stesso della visione i concetti salienti di "corpo proprio", "finestra", "libreria", "pavimento", "scarpe", "pantaloni", "chess long", "campo visivo" ecc.?* Di conseguenza, come potrebbe essere anche solo *concepibile* la scoperta e la classificazione, men che mai la spiegazione e la comprensione di fatti *dati oggettivamente in sé stessi nel passato storico*, se non ammettessimo che il concetto stesso di "fatto storico", anziché corrispondere ad una datità pre-epistemicamente e pre-concettualmente data, sia una costruzione dello storico stesso?

Questo è ciò che nella "Seconda filosofia analitica" (per distinguerla dalla *early analytical philosophy* di Frege-Moore-Russell-Wittgenstein) è passato alla storia dei dibattiti e della speculazione di questa tradizione come l'argomento contro il "Mito del Dato". Il suo ideatore è il filosofo americano pragmatista e nominalista Wilfrid Sellars, che lo ha, *notos logos*, esposto nel lungo *paper Empiricism and Philosophy of Mind* (d'ora in poi: EPM). In polemica con i neopositivisti logici nonché con Gilbert Ryle e il suo (per tanti aspetti indigesto) comportamentismo radicale, il filosofo americano volle dimostrare che l'idea che possano esistere fondamenti della conoscenza sottratti alle strutture inferenziali, concettuali e linguistiche è, precisamente, un mito: il Mito del Dato. L'argomentazione che genera questo mito, e che secondo Sellars è dato ritrovarsi in tutte le sue versioni, risulta essere schematizzabile come segue.

Perché la conoscenza (compresa quella storiografica) sia qualcosa di *fondato empiricamente* e non un semplice frutto dell'articolazioni intellettuali delle teorie, delle ipotesi, dei puzzle concettuali dei teorici, diviene indispensabile un "attrito", un vincolo con la presupposta dimensione empirica. La conoscenza (scientifica o di senso comune) deve, così, *fondarsi* su basi empiriche le quali, per essere propriamente delle basi fondanti dovrebbero, a propria volta essere indipendenti, autonome, da qualsiasi operazione (inferenziale, concettuale, linguistica) della ragione umana e del suo intelletto, e quindi da qualsiasi evento mentale di tipo linguistico-concettuale. Solo se tali basi fondanti non hanno alcun collegamento vincolante con la sfera concettuale esse possono fornire un fondamento per il conoscere che, in caso contrario, privo di un contatto vincolante con l'esperienza rischia di divenire e restare un esercizio del tutto autoreferenziale, *svincolato dalla realtà oggettiva*. L'approfondimento di questo punto elaborato da Sellars parte dal mostrare che il teorico del dato, sia esso un realista oggettivo, un empirista logico alla Carnap o alla Schlick, o un teorico dei *sense-data* alla Austin o alla Russell, finirà per ritrovarsi incastrato in un'aporia irrisolvibile che nasce dal sostenere i seguenti tre punti: (a) esiste una classe di fatti basilari; essi hanno (b) natura non linguistica, non inferenziale, non concettuale, e soprattutto, svolgono il ruolo di (c) elementi giustificatori della conoscenza. Ecco così la famosa "triade incoerente" del "teorico del dato":

- A. «*X* esperisce il contenuto sensoriale rosso» implica «*X* conosce in modo non inferenziale che *s* è rosso».
- B. La capacità di esperire dati sensoriali non è acquisita.
- C. La capacità di conoscere fatti della forma "*x* è ϕ " è acquisita.

D. \rightarrow [A e B insieme implicano non-C; B e C implicano non-A; A e C implicano non-B¹²].

La soluzione di Sellars, presentata in EPM è questa: se si abbandona la posizione A, l'esperire contenuti sensoriali diventa un fatto *non cognitivo*, un fatto che può anche costituire, in realtà una condizione necessaria, persino *logicamente* necessaria, della conoscenza non-inferenziale, ma che rimane pur sempre un fatto che non può costituire questa conoscenza. La tesi A è per Sellars la tesi che esprime il Mito del Dato. Negarla vuol dire allora negare che sia lecito muovere dai dati sensoriali per leggerli alla luce della loro controparte conoscitiva e questo significherebbe, da un lato, distinguere nel concetto di *dato sensoriale* due piani interamente diversi – ovvero sia il piano della percezione come accadimento naturale, che si situa nello spazio logico delle cause, dall'altro il piano dei giudizi di esperienza che si situano sul terreno dello "spazio logico delle ragioni". Il sostenitore del "fatto basilare" o "dato" ha l'esigenza - del tutto comprensibile - di disporre dei *fatti*, intesi come *fondamenti* o *stati di cose basilari*, in grado di offrire una giustificazione per la conoscenza,

ma in questo modo finisce per non accorgersi del fatto che assegnando a tali fatti una natura extra-concettuale, pre-inferenziale e non linguistica essi non sono poi in grado di svolgere proprio quel ruolo che, invece, sono chiamati a svolgere: giustificare con un dare e chiedere ragioni il *perché* essi sono in grado di spiegare quello che spiegano. Viene in mente un famoso paragrafo delle *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein:

Si può definire ostensivamente il nome di una persona, il nome di un colore, di una sostanza, di un numero, il nome di un punto cardinale, ecc. La definizione del numero due: «Questo si chiama 'due'» – e così dicendo si indicano due noci – è perfettamente esatta. – Ma come è possibile definire il due in questo modo? Colui al quale si dà la definizione non sa che cosa si voglia denominare con «due»; soporrà che tu denomini questo gruppo di noci! – Può sopporlo; ma forse non lo suppone. Al contrario, se voglio attribuire un nome a questo gruppo di noci, l'altro potrebbe anche scambiarlo per un numerale. E allo stesso modo colui al quale do una definizione ostensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore, come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale. Ciò vuol dire che la definizione ostensiva può in ogni caso essere interpretata in questo e in altri modi¹³

Per Sellars, così, i fatti, in realtà, giocano e possono giocare un ruolo di base per la conoscenza solo perché già sin dal loro costituirsi si danno all'interno di una ben precisa configurazione linguistica e concettuale dove, ad esempio, un'ostensione, una deissi, un atto di riferimento possono essere interpretati in tanti modi diversi. Essi sono il termine primo di una catena inferenziale, e la loro funzione logica è quella di fornire supporti di conferma o smentita alle elaborazioni e agli sviluppi conoscitivi dell'intelletto umano - non sorprendano affatto le influenze kantiane ed idealistiche su questo autore e sugli autori che hanno in Sellars il proprio maestro e padre filosofico: Robert Brandom, Richard Rorty, John McDowell. Se, viceversa, concepissimo i fatti come dotati di una natura oggettivamente extrainferenziale ed extraconcettuale, allora ne deriverebbe che essi, a causa del loro trovarsi al di fuori di detta "catena inferenziale", non potrebbero disporre di alcuna funzione logica di elementi giustificatori. La conclusione è che i fatti, se non sono dotati di una natura linguistica o logico-proposizionale sin dall'origine, non possono giustificare alcun tipo di conoscenza e, viceversa, se essi svolgessero il ruolo di *fondamento* non potrebbero essere altro che di natura linguistica o logico-proposizionale. Chi crede nel *Dato*, concepito in guisa di *fatti oggettivamente accertabili*, se vuole mantenere un posizione coerente, si vede così costretto a riformulare la sua triade in modo da eliminare l'incompatibilità tra (b) e (c). Se tiene (b) deve rinunciare a (c), se invece non rinuncia a (c) allora deve eliminare (b).

Il lavoro di Sellars contro il "Mito del Dato" contenuto in *Empiricism and Philosophy of Mind* è stato accostato, per la sua influenza e la sua cogenza, da Richard Rorty alle teorie dell'appena citato "secondo Wittgenstein" esposte nelle *Ricerche Filosofiche* e al Willard Van Orman Quine dei *Due Dogmi dell'Empirismo* - e rispetto a Quine non sono poche le analogie con l'argomento contenuto in *Parola e Oggetto* a favore dell'imperscrutabilità della traduzione (esemplificato nel famoso esperimento mentale di *Gavagai*)¹⁴. La sua importanza riposa soprattutto nel fatto che esso, come il lavoro di Quine, è una dura critica rivolta contro l'"empirismo massimalista" rinvenibile in una linea di continuità collegante l'empirismo classico di Hume (che non a caso distingueva i "*matters of fact*" dalle "*relations between ideas*") all'empirismo logico del Circolo di Vienna¹⁵. Esso costituisce nella tradizione analitica l'architrave di ogni argomento teso a smontare l'esistenza di *fatti dati in sé* dotati di una propria "cogenza giustificativa". Ciò che è esterno allo "spazio delle ragioni" (ovvero il lavoro dei teorici consistente nell'elaborare, articolare, rielaborare, estendere, confutare teorie come *schemi concettuali*) non fornisce di per sé, alcuna giustificazione, e non solo di tipo *scientifico*, ma neppure per il *senso comune*, che secondo Sellars rappresenta un orizzonte importantissimo e fon-

damentale per la stessa scienza, con la quale si troverebbe in un rapporto costituente un vero e proprio *continuum*, un fecondo rapporto di "dare e chiedere ragioni" che lega tra loro la *Manifest Image* del senso comune dalla *Scientific Image* della scienza, soprattutto naturale. Non è affatto esagerato mettere in un rapporto di fecondo (per molti autori, come ad esempio il già citato Rorty) parallelismo la *legacy* "anti-datità" di Wittgenstein-Quine-Sellars con la tradizione ermeneutica di Nietzsche-Gadamer-Ricoeur-Koselleck in ambito ermeneutico, e soprattutto, nell'ambito della filosofia interpretativistica della storia. Qui però vengono alla luce le prime difficoltà, che a lungo andare possono svelarsi fatali per almeno *una* delle due *legacy*.

1.2 Il Mito del dato e la realtà dei fatti.

Amesso e non concesso che l'argomento della "triade incoerente" del "teorico del Dato", possa rappresentare un serio pericolo per la fiducia realista nei fatti oggettivamente accertabili (in linea di principio) in conclusione di questo *Primo Capitolo* si può osservare quanto segue. Se anche l'argomento di Sellars fosse un argomento di reale *smitizzazione del dato fattuale*, è pur vero che, però potrebbe esserne data *almeno* una lettura alternativa, del tutto minimalista o minimale e, al tempo stesso, *letterale*. Una lettura, cioè, che prendendo alla lettera le indicazioni dello stesso Sellars, anziché negare l'esistenza stessa di una Datità fondamentale (anche se non fondante), ossia i fatti oggettivi, si limiterebbe a negare loro il ruolo di *condizione sufficiente per il fissarsi di credenze giustificate* nei fatti stessi e in ciò che "sembrerebbero dire", da soli a chi sarebbe in grado di "farli parlare" scoprendoli. In poche parole, secondo questa versione "revisionata" del Mito del Dato, quest'ultimo non consisterebbe nell'idea per cui *esistano dei fatti oggettivamente riportabili alla luce come epistemicamente verificabili* (i.e. accertabili) *quanto nell'idea che essi, posti di fronte al problema di giustificare o meno una spiegazione teorica di un tipo o di un altro, "parlino da soli", ossia costituiscano, per introdurre un'espressione che approfondiremo nel Capitolo 6, una sorta di "esternalismo aletico", cioè una struttura di "verità in sé", consustanziale alla propria fattività e autosussistenza (Infra, Capitolo 6)*. Partendo dalla constatazione secondo la quale sia lecito distinguere le conoscenze inferenziali da quelle che ci riconducono alla dimensione osservativa esisterebbe un "empirismo massimalista" che, di contro, sembrerebbe affermare che sia possibile affiancare a tale distinzione una tesi più impegnativa secondo cui le conoscenze non inferenziali siano *direttamente fondate* sull'esperienza, e poggino soltanto su essa. In questo modo non ci si limita più a sostenere che vi sono alcuni fatti che ci sembra di poter constatare come tali, muovendo *solo* da ciò che la loro percezione ci porge, ma si vuole, invece, affermare che la *percezione* che ora abbiamo nella sua immediatezza e nella sua natura di dato antecedente ad ogni interpretazione concettuale sia in grado di *fondare la nostra credenza e racchiude in sé tutto ciò che è necessario per giustificarla*. Quindi, per Sellars, il Dato come "origine necessaria" della conoscenza (i fatti oggettivamente accertabili di Benjamin) non sarebbe un mito in *se stesso*, ma se, e solo se, cerchiamo di avvalercene in una qualche funzione fondatale *necessaria e sufficiente*. Ciò che è incomprensibile, infatti, non è il fatto che vi siano percezioni immediate, ma che esse possano fungere come fondamento autosufficiente di credenze. Il Dato è un mito dunque solo nella sua funzione ultra-fondatale (per non dire "fondamentalista"), questo è quanto Sellars sembrerebbe sostenere, e non in chiave *antirealista* quanto, semmai, in chiave *antiempiristico-radical*e.

Eppure il lavoro di Sellars è stato interpretato e utilizzato da autori come Rorty e, in modo molto diverso da quest'ultimo, da John McDowell, per suggerire una sorta di *via prospettivistico-*

ermeneutica (Rorty) o *internalistico-panconcettualista* (McDowell) alla definizione di "fatto". Secondo questa seconda lettura di Sellars, data da McDowell (in chiave critica e nel tentativo di superare certe asperità avvertite dal filosofo di Pittsburgh nella teoria di Sellars) *non ci sarebbero fatti esterni alla sfera concettuale dell'intelletto umano*, il cui costituirsi non sia già permeato di un contenuto "concettualizzato in atto":

Se diciamo che deve esserci un vincolo razionale esterno sul pensiero, per assicurare così un riconoscimento adeguato dell'indipendenza della realtà, ci poniamo in balia di un'ambiguità di tipo ben noto. "Pensiero" può significare *l'atto* del pensare, ma può anche significare il *contenuto* di un singolo pensiero: ciò che qualcuno pensa. Ora, per dare il giusto riconoscimento all'indipendenza della realtà, ciò di cui abbiamo bisogno è un vincolo esterno al *pensare* e al *giudicare*, agli atti di esercizio della spontaneità. Non c'è bisogno che il vincolo sia esterno *ai contenuti pensabili*. Certo, l'indipendenza della realtà risulterebbe sminuita se equiparassimo i fatti in generale agli atti di esercizio delle capacità concettuali - gli atti del pensiero - o se rappresentassimo i fatti come riflessi di tali cose: o se equiparassimo in particolare i fatti percettibili a stati o evenienze in cui le capacità concettuali sono messe in atto nella sensibilità - le esperienze - o se li rappresentassimo come riflessi di tali cose. *Ma non è, invece, idealistico dire che i fatti percettibili hanno una capacità essenziale di imprimersi in chi li percepisce come stati o evenienze di quest'ultimo tipo; e che i fatti in generale hanno la capacità essenziale di poter essere abbracciati dal pensiero tramite l'esercizio della spontaneità, in eventi del primo tipo* (corsivi nostri; McDowell, 1999, 29-30).

Questo bel passaggio di *Mind and World* è un eccellente esempio della posizione che, a partire dalla presunta "confutazione" della Datità rappresentata dal Mito del Dato, continua a far da sponda ai detrattori della natura oggettiva e pre-concettuale dei fatti, empirici e/o storici, e nel rileggerla per bene è facile vedere in essa una rappresentazione ben formalizzata e, quindi ben formulata, della lettura "minimalista" del Mito del Dato di Sellars. I dati fattuali sono sì, esterni al pensiero, all'attività intellettuale, inferenziale ed interpretativa *intesa come processo del "pensare"*, ma non possono essere concepiti come "esterni allo spazio delle ragioni" (per usare il lessico di Sellars) ovvero come esterni allo spazio concettuale (il "concettuale senza confini" di McDowell), perché, per definizione, per John McDowell - lettore di Sellars, *i fatti percepibili hanno una capacità essenziale di imprimersi in chi li percepisce come stati o evenienze di questo ultimo tipo*, dal momento che essi hanno la capacità essenziale di poter essere abbracciati dal pensiero tramite l'esercizio della spontaneità (ovvero, kantianamente, dell'intelletto). Il nominalismo inferenzialista debole di Sellars, con McDowell, interpretato in modo "minimale" diviene così una sorta di "realismo debole" o "Internalista", o come spiegheremo più avanti di *internalismo epistemico* (*Infra*, Cap. 4).

Ma la sostanza del problema non cambia. Concependo la storia umana come l'insieme di tutte le esperienze, non solo "percettive", ma soprattutto *attive, agentive*, e non solo individuali, ma anche (si vorrebbe dire: soprattutto) *collettive, sociali* e quindi *documentali* della specie umana, adesso la domanda diviene: lo storico, nella sua esperienza dei documenti che attestano e testimoniano stati di cose del passato (il più delle volte in modo assolutamente indiretto, come i testimoni oculari del passato prossimo, si pensi ai sopravvissuti dei Lager nazisti, staliniani, di tutti i regimi oppressivi, anche quelli ancora esistenti su questo pianeta) ha "già a disposizione" uno "spazio concettuale *mai* autonomo dal proprio bagaglio concettuale", dal proprio repertorio teoretico? Ammesso e non concesso che il "Dato" sia un vero "Mito" questo potrebbe, per esempio, dimostrare qualcosa come "non ci sono fonti primarie concettualmente e inferenzialmente indipendenti dalla sfera concettuale e linguistica dello storico"? Il lettore potrà capire quanto sconcerto potrebbe creare tra gli storici la lettura di simili affermazioni. Senza ammettere che le fonti primarie possano, non tanto giustificare, ma per lo meno *interrogare* i problemi dello storiografo non esisterebbe una "storia fatta di proble-

mi". A questo punto Lucien Febvre direbbe - come ha scritto - «Senza problemi, niente storia. Solo narrazioni, solo compilazioni¹⁶». Se il Dato è un "Mito" nel senso dell'internalismo epistemico o di altre interpretazioni radicali di EPM allora la "storia-problema" che nasce dal contatto diretto con le fonti primarie semplicemente la storia e la storiografia "scientifica" svaniscono nel nulla.

1.3 Definire il "reale".

Qui nascono i veri problemi che questa ricerca vuole affrontare e risolvere. "Reale" per definizione, è tutto ciò che esterno al pensiero in tutti e due i sensi in cui possiamo intendere quest'ultimo: sia come attività del pensare sia come l'essere un particolare contenuto del pensare. Come ebbe a scrivere Thomas Nagel in *Uno Sguardo da Nessun Luogo*: «Quel che c'è, o che è reale, non coincide necessariamente con quello che è un possibile oggetto di pensiero» (Nagel, 1988). Dietro questa frase del realista Nagel c'è una storia di almeno 100 anni di filosofia analitica. Questa esigenza realista è posta alle sorgenti stesse del fiume della dottrina dell'analisi concettuale. Scriveva Frege nell'*Introduzione ai Fondamenti dell'Aritmetica* che i tre criteri-guida della sua ricerca sarebbero stati i seguenti:

- «(i) separare nettamente lo psicologico dal logico, il soggettivo dall'oggettivo;
- (ii) cercare il significato delle parole, considerandole non isolatamente ma nei loro nessi reciproci;
- (iii) tenere presente in ogni caso la differenza fra oggetto e concetto.¹⁷»

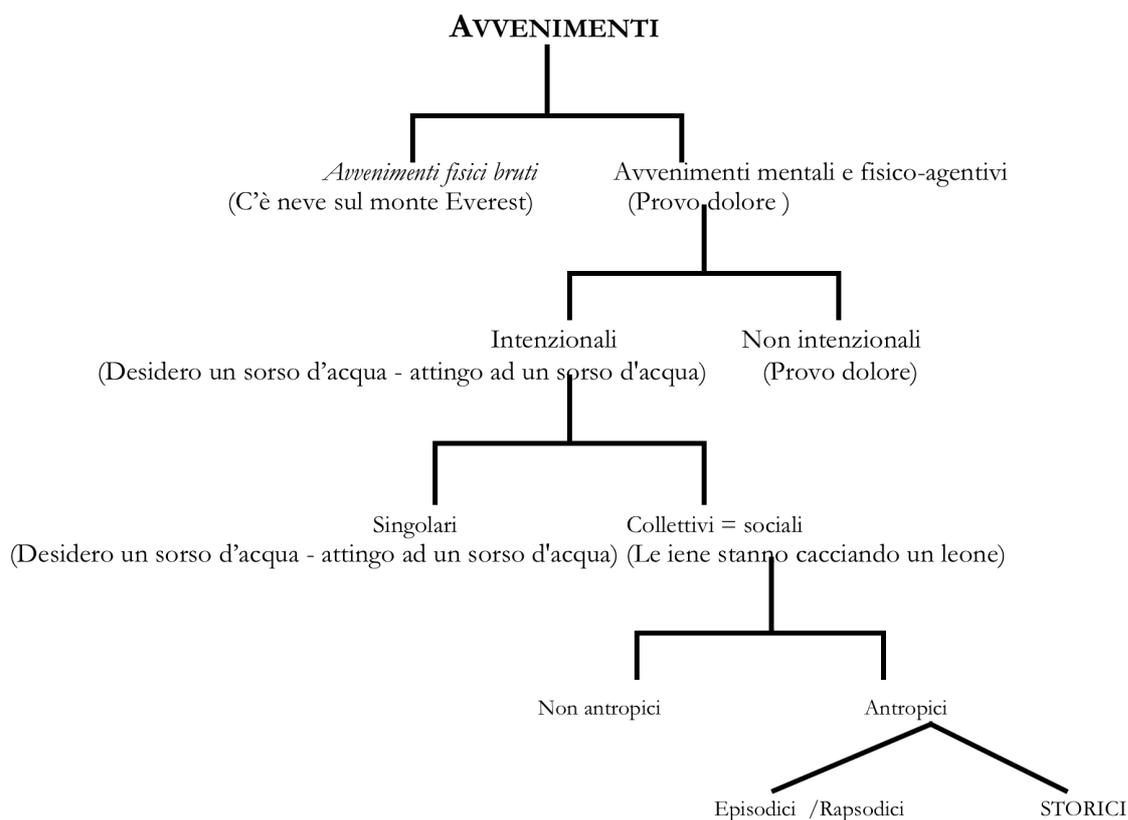
Come si può interpretare in modo *radicalmente internalista* il Mito del Dato senza rischiare di confondersi nel modo indicato dal punto (i) di Frege? Come si può credere fino in fondo che ogni "dato" è già un "preso" (concettualmente parlando) senza confondersi contro l'ammonimento del punto (iii)? Come può l'esigenza inferenzialistica e concettualistica di autori come Sellars e McDowell, applicarsi ad ogni tipo di esperienza, persino a quel tipo di esperienza che va a costituire *fisicamente, materialmente, energeticamente ed informazionalmente* il tessuto storico delle società del passato della nostra specie? Come potrebbe mai farlo senza elevarsi ad una dichiarazione di intenti filosofici apertamente idealistici e costruttivistici?

Proviamo per un istante a considerare, provvisoriamente, "stati di cose" ed "eventi" come termini genericamente sinonimi, e portiamoli entrambi sotto l'etichetta, non meno generica di "avvenimenti". Dopodiché applichiamo a questo concetto il metodo dialettico di Platone, e con qualche passo di *diairesis* stabiliamo da subito delle distinzioni abbastanza intuitive. La figura 2, che è un diagramma "diairetico", ci permette così di comprendere il passaggio dal concetto *generale* "avvenimenti" a quello di "avvenimenti storici". È chiaro che per poter operare un riconoscimento degli avvenimenti storici all'interno dell'estensione più ampia degli avvenimenti deve essere effettuato un riconoscimento di proprietà tipiche degli avvenimenti della storia. Essi non sono semplici avvenimenti "brutti" come una nevicata su un alto monte o una scintilla, né sono semplici avvenimenti non intenzionali, né possono riguardare la sfera singolare o puramente individuale di un solo individuo (la storia umana, come vedremo, *pace* alcune forme di individualismo metodologico *radicale* alla Popper o alla Hayek - *Cfr. Infra*, Capitolo 8 - non è una storia di tanti monadici Robinson Crusoe, attornati dal proprio servo individuale Venerdì), e cosa più importante di tutte, questi avvenimenti devono riguardare la nostra specie, perché la storia come *Geschichte* è la storia della nostra specie *homo sapiens-sapiens* e del suo *impatto antropico* sulla biosfera terrestre. Tutte queste differenze però non possono aver dovuto aspettare il formarsi di una autocoscienza "padronanza concettuale adeguata" per essersi verificate, ovvero, per essere realmente avvenute. Il concetto di "specie" è comparso

molto tempo dopo che *homo sapiens sapiens* cominciasse la sua avventura Olocenica post-glaciale, iniziando a fondare le prime civiltà del passato e le prime società stanziali di una certa complessità economica e politica. I concetti di *intenzionalità, fisica, mentale, agentivo, singolare*, anche se indispensabili per il "riconoscimento" non solo *deittico*, ma anche e soprattutto *teoretico* implicato, sono tutti termini teorici comparsi nel corso di 4000-3000 anni prima in determinati sistemi linguistici e culturali (Sumeri, Indiani, Cinesi, Egizi, ecc.), e poi diffusisi mano a mano che le culture e le civiltà prendevano contatti sempre più stretti tra loro; eppure essi contraddistinguevano la nostra vicenda di creature dotate di un'alta organizzazione sociale già 50.000 anni fa, quando le migrazioni di *homo sapiens* dall'Africa nel resto del pianeta erano quasi a metà del loro svolgimento. Il realista, pertanto, non può accettare neppure la versione "minimale" di McDowell della risposta concettualista (ovvero dell'omologo analitico della concezione ermeneutica) al cosiddetto Mito del Dato. Per il realista fattuale il Dato come "Mito" è un problema *epistemologico* delle filosofie empiriste (radicali), non un problema del realismo come tesi *ontologica* sul mondo e sul suo divenire.

Ecco, perché, questa ricerca, si prefigge di dimostrare che quando, con le parole di Benjamin (*Infra*, Introduzione) affermiamo che « Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra gli avvenimenti che si susseguono nella storia. Ma nessun stato di fatto è, in quanto causa, già per ciò storico¹⁸ » si stanno asserendo delle sovrapposizioni concettuali molto rischiose, delle *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, che poi sono le *medesime* sovrapposizioni di piani concettuali che, con scopi diversi e metodo filosofico completamente estraneo, i pragmatisti-analitici Sellars e McDowell hanno stabilito rispetto all'esperienza conoscitiva in generale: si sta, forse, confondendo il piano della *storia* con il piano della *storiografia*, il piano della *realtà fattuale* con il piano del suo divenir *dato percettivo, cognitivo, testimoniale, documentale*, il piano delle *cause* con il livello dimensionale delle *ragioni giustificanti*. Prender atto di queste sovrapposizioni spinge alle seguenti considerazioni:

(Figura 2).



a. Gli *stati di cose* storici, ovvero i fatti storici, esistono *di per sé* e vanno accuratamente distinti - contrariamente da quanto abbiamo, deliberatamente, scelto di rappresentare nella Figura 2 da:

b. Gli eventi storici, fisicamente indispensabili per l'istanziarsi dei fatti.

c. (a, b) rappresenta il nucleo concettuale di una teoria della storia che non è compromessa con lo storicismo o con gli storicismi filosofici o storiografici, una teoria che potremmo proporre di definire "fattualismo storico" o "realismo ontologico sui fatti storici".

d. Il realismo indicato in (c) ha delle importanti conseguenze sul rapporto *rappresentazionale, linguistico e semantico* che deve sussistere tra realtà storica e vocabolario dei termini teorici adottati per la sua narrazione, la sua classificazione, la sua ricostruzione non solo causale, ma anche e soprattutto *critica*, la sua comprensione storiografica. È questo ciò che proporremo di chiamare - ma solo provvisoriamente - il problema degli *anacronismi storiografici*: è corretto definire un fenomeno del passato con termini *inesistenti* nel contesto epocale considerato oggetto di analisi? (tema che verrà più diffusamente trattato nel *Capitolo 3*, ultimo paragrafo)

e. La tesi della *storicizzazione*. Uno storico o un filosofo della storia è realista se crede nel fatto che la storicizzazione, lungi dall'aggiungere o togliere qualcosa all'oggetto, all'evento, al fatto storico e, di conseguenza, ai documenti, alle testimonianze, alle prove ad essi correlati, sia, al contrario, il processo meta-testimoniale (critico e/o euristico) in grado di far emergere o comunque di trasmettere i *reali, oggettivi*, connotati sociali e antropologici di quel fatto, di quell'evento e di quell'oggetto storico, all'epoca in cui sono accaduti o venuti a sussistere tutti questi enti, e da quell'epoca a quelle successive. La concezione realista della storicizzazione, così, pone quest'ultima in grado di *liberare* la percezione di quei connotati da inevitabili coinvolgimenti emotivi ed ideologici che la loro attualità potrebbe causare a osservatori *coevi* della realtà sociale umana da essi prodotta, testimoniata e/o documentata - ovviamente al netto delle imprecisioni, delle approssimazioni e delle perdite di informazione inevitabilmente dovute al logorio storico e agli errori di valutazione (*Infra*, *Capitolo 3*, ultimo paragrafo).

Così, (a-e) saranno gli snodi di questa ricerca, che andiamo, pertanto, a presentare in modo maggiormente dettagliato nel prossimo paragrafo, a partire da una disamina più approfondita del primo ostacolo in cui siamo incappati: la Tesi del Mito del Dato e la sua diretta implicazione epistemologica: che non vi sia *nulla* di esterno e, al tempo stesso, di pre-concettualizzato, allo «spazio delle ragioni» di cui parla Sellars.

Conclusioni: il Dato è veramente un mito?

In questo capitolo abbiamo introdotto un problema la cui soluzione più nota potrebbe, per molti aspetti, risultare addirittura esiziale per chi intendesse sostenere un tentativo di fondazione non solo di una teoria realista della storia, ma per qualsiasi teoria della storia che consideri questa un dominio conoscitivo di eventi, fatti, oggetti e altre entità del passato *dati intrinsecamente come dotati di una propria struttura informazionale*, e la storiografia, come la disciplina che dovrebbe studiare scientificamente le fonti materiali, primarie e secondarie del dominio di cui sopra, anche a partire da fonti primarie *pre-documentarie*, come i reperti fossili, i resti abitativi, gli utensili sconosciuti, le scritte o le iscrizioni rupestri in lingue non decifrate, solo per fare un limitatissimo elenco. In poche parole stiamo parlando di una tesi per la quale *qualsiasi dato che verrebbe acquisito nel momento della sua scoperta, non sarebbe mai genuinamente "preso" dall'ambiente come dotato di proprie strutture intrinseche, autonome dall'atto euristico della propria scoperta*,

ma sarebbe, in qualche modo, sempre oggetto di un "ritrovamento", e solo nella misura in cui l'agente cognitivo sia in grado di inserire questo dato in una rete di "meta-dati" concettuali. Se non esiste nulla di dato-in-sé come assolutamente esterno agli schemi concettuali degli scopritori scientifici (in questo caso archeologi e storici) allora la storia e la storiografia non sono capaci di nessuna "scoperta" genuina, perché ogni scoperta è sempre una "riscoperta", un ritrovamento di qualcosa di già posseduto ma andato smarrito, perduto, dimenticato. Il che presenta delle interessanti analogie con la teoria platonica della conoscenza esposta nel *Menone* platonico, analogie che, però, non abbiamo né il tempo né lo spazio di approfondire in questo luogo. Nel caso dell'impresa storiografica questo significherebbe consegnare, di fatto, il risultato di qualsiasi ricerca - tranne, ovviamente, quella destinata alla mera interpretazione di dati già rinvenuti o riportati alla luce - alla sempiterna riorganizzazione di una rete inferenziale e concettuale che non potrebbe, in nessun modo, fare a meno di "assimilare" *perennemente e cronicamente* il dato fattuale o oggettuale all'interno dei propri schemi teorici e linguistici per rendere la scoperta del dato del passato una scoperta "riconosciuta". Non solo lo storico appassionato alla veridicità della propria disciplina, ma qualsiasi serio studioso trovandosi al posto dello storico potrebbe (e forse dovrebbe) insorgere, a questo punto, e domandarsi: ma allora, quando è che il dato, o i dati di una ricerca scaturiti da una o più scoperte originali e assolutamente non-ordinarie possono riuscire a creare un vero *rompicapo* in grado di mandare in crisi il paradigma teorico dominante, per usare la terminologia kuhniana della *Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*? Quando è che la realtà del passato, remoto e recente, "presa a calci" dalle indagini di uno scienziato sociale come lo storico, potrebbe mai trovarsi in condizione di poter "restituire la mala parata" con tutti gli interessi, parafrasando la famosa risposta del Reverendo Johnson all'*esse est percipi* di George Berkeley? La storiografia, infine, potrà mai essere una scienza in grado di fornire risposte definitive sui fatti del passato, o è destinata, per il fatto stesso di essere "storia di..." ad essere una disciplina essenzialmente ermeneutica e a "ridotto tasso euristico"? Come può, alla luce della tesi del Mito del dato, essere possibile effettuare una genuina "scoperta di ciò che dapprima era assolutamente sconosciuto"? Non è davvero, questo, un prezzo troppo alto da pagare nel riconoscere come assolutamente indefettibile il valore del Mito del Dato (da adesso in poi MD) di Wilfrid Sellars? Se l'assolutamente sconosciuto non può esistere non può esistere neppure il conoscere come *primum cognitum* originale, e in effetti questa implicazione svela tutti gli assunti taciti di natura pragmatista del pensiero sellarsiano, assunti che rinviano, pertanto, più che a Platone, al Charles Sanders Peirce delle *Questioni concernenti certe pretese facoltà umane*, dove Peirce si assunse la responsabilità di dimostrare l'impossibilità concettuale dell'intuizione e, più in generale, di ogni assoluto *primum cognitum*¹⁹.

MD (Il Mito del Dato) può, d'altro canto, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, essere ripercorso nella seguente definizione, articolata nei tre punti definitori (A-C) già indicati nel capitolo precedente, e dimostrato essere un percorso "contraddittorio" nel punto D:

- A. «*X* esperisce il contenuto sensoriale rosso» implica «*X* conosce in modo non inferenziale- non concettualizzato che *s* è rosso».
- B. La capacità di esperire dati sensoriali non è acquisita per mezzo di inferenze e/o concetti adeguati.
- C. La capacità di conoscere fatti della forma "x è φ" è acquisita per mezzo di inferenze e/o concetti adeguati

D. → [A e B insieme implicano non-C; B e C implicano non-A; A e C implicano non-B²⁰]. (MD)

Nel testo inglese del 1956 di *Empiricism and Philosophy of Mind*, (*EPM*), e nelle successive edizioni Sellars utilizza e continua ad usare la locuzione *fact* per definire, appunto i *fact of perception* i "fatti della forma 'x è φ'", che possono indicare situazioni o scenari percettivi in cui "x è rosso" "x è fosforescente", "x è opaco" e via dicendo. In altri passi di *EPM*, inoltre, Sellars utilizza come sinonimo di *fact* anche la locuzione assolutamente centrale e non certo "colloquiale" nella filosofia analitica di *state of affairs*, "stato di cose", per cui trovarsi ad esperire dati sensoriali e conoscere, così, fatti percettivi, significherebbe *percepire stati di cose*. Di conseguenza possiamo tranquillamente considerare un "fatto della forma x è φ" o, più in generale, ogni *fatto percettivo* come equivalente a *stato di cose percettivo* e intendere, senza far violenza al testo di Sellars e al suo argomento originale, il Mito del Dato come un argomento parafrasabile nella maniera indicata in MD^P (Il Mito del Dato nella sua versione parafrasata).

MD^P *X esperisce un qualsiasi contenuto sensoriale φ(x) se X conosce in modo non inferenziale - non concettuale il fatto percettivo F = φ(x). Diversamente, l'esperienza di X di φ(x) non è "sensoriale" ma di tipo inferenziale e/o concettuale.*

La posizione inferenzialista e concettualista di Sellars sul contenuto della percezione ha generato un più che ventennale dibattito nella filosofia della mente²¹ sulla natura (concettuale secondo i seguaci di Sellars, non concettuale secondo i suoi critici) dei contenuti empirici. Per chi segue Sellars e la sua definizione di MD i concetti entrerebbero in scena nel nostro contatto con gli oggetti della conoscenza in un punto coincidente con l'origine stessa dell'esperienza cognitiva (tipicamente nella percezione ma non solo), ossia in quel che potremmo definire il suo "zero cartesiano". Al riguardo, quella di J.McDowell, come abbiamo visto nel *Capitolo I*, rappresenta ancora, a distanza di 22 anni dal suo *Mind and World*, una delle interpretazioni più paradigmatiche di questo punto di vista:

Le capacità concettuali in questione sono già utilizzate *nella* ricettività [...]. Non è che vengano esercitate sopra un materiale extra-concettuale che la sensibilità consegna loro. Ciò che Kant chiama «intuizione» - immissione esperienziale - dobbiamo concepirla non come la pura acquisizione di un Dato extraconcettuale, ma come un genere di evento o di stato che possiede già un contenuto concettuale. Nell'esperienza si *coglie* (*pick up*), per esempio con la vista, *che le cose stanno così e così*. Questo è il tipo di cosa su cui si può anche, per esempio, formulare un giudizio²².

Ecco perché, in quel che segue, si vorrebbe delineare una *doppia* alternativa a questo "sbocco pan-concettuale"²³ tipico delle posizioni di chi accetta come "Mito" l'idea di un contenuto o "dato" pre-concettualmente strutturato in modo non linguistico; e lo si vorrebbe fare con lo scopo dichiarato di mostrare due cose abbastanza diverse. La prima è che, come abbiamo visto, ammesso (e non concesso) che il dato fosse un Mito, questo non potrebbe mai costituire un serio pericolo o un rischio filosofico per chi, dando pacificamente per assunta l'esistenza di "giustificatori non giustificati" come *dati - sorgente*, (come i documenti storici siano essi fonti primarie o secondarie) ritenga comunque questi dati come già *intrinsecamente concettualizzati in sé e per sé, in quanto portatori di concetti estranei, ancestrali, al "soggetto concettualizzante"* ovvero l'autore materiale della loro scoperta. *In questo caso*, credere nell'esistenza di dati pre-concettuali (rispetto allo storiografo-interprete, non rispetto agli autori materiali della fonte, ovvero del "dato-sorgente") e al tempo stesso "trasparenti a sé stessi", in quanto dotati di una propria, autonoma, concettualizzazione, non sarebbe un peccato mortale, soprattutto nel caso di fonti storiografiche documentarie più primitive: per esempio, l'Arazzo di Bayeux, la Colonna di Traiano, l'iscrizione del Mitreo di San Clemente, il Dipinto sul Sarcofago della Piramide di Palenque, ecc, sono *fonti primarie pre-storiografiche* - non sono cioè frutto dell'intervento ermeneutico e concettualizzante di un cronista, o di uno storiografo

entrato in possesso del lavoro di uno o più cronisti in un'epoca più o meno remotamente successiva. La loro forma grafica esisteva come *data* ben prima della loro scoperta o del loro ritrovamento²⁴.

Ma qui si vorrebbe tentare di dimostrare anche il secondo fatto, ancor più importante del primo (da cui il primo, però, uscirebbe corroborato *a fortiori*), per cui *non solo* non è *mai* vero che ogni "kantiana" «immissione esperienziale» o «intuizione» sia sempre *immediatamente coincidente* con «un genere di evento o di stato che possiede già un contenuto concettuale», ossia concettualizzato *prima facie*, ma contro simili soluzioni sellarsiane, è possibile ipotizzare l'esistenza di strutture di informazioni presenti nell'ambiente percettivo, che potrebbero risultare, e in linea di principio, *impermeabili* ad ogni concettualizzazione, umanamente concepibile. Se esistessero, infatti, regioni informazionali della realtà extra-intellettuale – e definirle in questo modo, non significa affatto concettualizzarle *in atto*, ma solo *etichettarne semioticamente* la presenza – zone costituenti, *di per sé*, veri e propri segmenti ontici di *indeterminatezza concettuale*, allora la concettualizzazione non potrebbe più configurarsi come un processo logico e cognitivo sempre, e in ogni modo, realizzabile nell'esperienza percettiva immediata (qualunque teoria dei concetti si intenda adottare). Per fare questo entriamo nella trattazione del prossimo capitolo

Note al Capitolo I.

¹ Goethe (1990, I parte, Scena III, 95)

² Cfr. D'Orsi (2004, 2)

³ Si veda l'interessante articolo disponibile all'indirizzo web: http://www.repubblica.it/tecnologia/social-network/2016/07/29/news/fenomeno_fake_1_invasione_degli_utenti_falsi_dalla_politica_social_al_dating_online-145032463/?ref=HRLV-9

⁴ Cfr. Costa (2015).

⁵ *Ivi*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. <http://www.focus.it/cultura/storia/le-bugie-storiche-che-tutti-credono-vere?gimg=48037&gpath=#img48037>.

⁸ Cfr. Bacone (1992, Ass. 42)

⁹ Dennett (1993, 458-479)

¹⁰ Stendhal (1972, I, 59): «*Nous avouerons que notre héros était rot peu héros en ce moment*».

¹¹ Cantor, (1874)

¹² Sellars (2007, p. 9)

¹³ Wittgenstein, (1953-73; §28); disponibile anche su <http://web.dfc.unibo.it/paolo.leonardi/materiali/fdlm/Wittgenstein2016.pdf>

¹⁴ Quine (2015, 32-3)

¹⁵ Cfr. Carnap, Hahn e Neurath (1929, 35) cit. in (a cura di Santambrogio, 1992, 180): «La tesi fondamentale dell'empirismo moderno sta precisamente nel rifiuto della possibilità della conoscenza sintetica a priori. La concezione scientifica del mondo non riconosce altro che gli asserti empirici sulle cose, di qualunque tipo esse siano, e gli asserti analitici della logica e della matematica».

¹⁶ Febvre (1982, 143)

¹⁷ Frege (1965, 219)

¹⁸ Cfr. Benjamin (*op. cit.*, 102.)

¹⁹ Cfr. (Peirce, 1868, 2003, 315-332).

²⁰ Sellars (2004, p. 9)

²¹ Crane, [a cura di, 1992], Gunther [a cura di, 2003].

²² McDowell (1999; 9-10). Cors. nostri.

²³ Ossia nel *mainstream* di Sellars (2004), Brandom (1998, 369-74, 2002, 2004, 96-7).

²⁴ Tranne nel caso dell'Arazzo normanno, che è stato tramandato per secoli alle generazioni successive, venendo spesso pubblicamente esposto, senza, per questo, necessitare di un "ritrovamento".

Capitolo 2. Il Muro del Dato e la Porta del Fatto.

2.0. Dati non concettualizzabili, eppure possibili (e reali)¹.

Partiamo dal "parafrasare" in modo non riduttivo il Mito del Dato in quella che qui chiameremo *tesi della pan-concettualizzabilità immediata (TPIC)*:

TPIC. Ogni contenuto empirico è (immediatamente) concettualizzabile.

Tralasciando per il momento il "tema dell'immediatezza", analizziamo TPIC *a parte objecti* e chiediamoci: è proprio vero che ogni entità esperibile sia sempre, *ipso facto* concettualizzabile, ancor prima di essere già stata esperita proprio come quell'entità? In effetti, si può dubitare di una risposta positiva alla domanda appena posta. Le cellule, i virus e il DNA, e un'enorme quantità di altre entità sono sempre state a "portata d'esperienza" della nostra specie, poiché a noi preesistenti, ma non sono sempre state altrettanto concettualizzabili, almeno non prima della comparsa, del tutto contingente e giammai data a priori, dei concetti adeguati per farlo. Questo è ben noto in letteratura, almeno sin da quando Russell ha, classicamente, distinto la conoscenza tra *knowledge by acquaintance*, e *knowledge by description*², distinzione poi sviluppata da Fred Dretske nel suo ben noto dualismo *simple seeing* e *simple that* - che però, sul piano ontologico, ci lascia alquanto insoddisfatti, essendo il primo, secondo Dretske, una "visione immediata di oggetti" e il secondo una "visione immediata di stati di cose"³. Come vedremo più avanti è sensato avanzare il dubbio che il nostro non sia affatto - concettualizzazione o no - un mondo di oggetti, e che noi non si percepisca oggetti, ma eventi, dalla prospettiva soggettivamente data di un evento - il nostro apparato percettivo, sensorio e fenomenologico - all'interno di un evento (la nostra percezione).

Negare che si sia fatta esperienza comunque esperienza di batteri, virus, mutazioni genetiche sarebbe assurdo - si pensi all'esperienza storica di *Yeltsinea Pestis* e ai milioni di morti che ha seminato questo batterio tra il 1348 e il 1376 in tutto il mondo euroasiatico e africano, sebbene alcuni sociologi della conoscenza costruttivisti lo abbiano negato⁴. Possiamo però chiederci, restando *a parte objecti*: che evidenza si ha del fatto che tale "concepibilità" vi sia stata, si abbia, e si avrà, sempre e invariabilmente per ogni ente? Se questo è un "nervo scoperto" di TPIC è possibile, così, toccarlo con le conseguenze di teorema della logica classica, il teorema di Fitch-Church⁵, da cui è derivabile il ben noto *paradosso della conoscibilità*. Quest'ultimo sorge allorché sussiste la seguente verità logica: «*tutte le verità sono conoscibili se e solo se tutte le verità sono conosciute*»⁶.

Ora, se nell'enunciato, in luogo di *conoscibili* e di *conosciute*, ponessimo, rispettivamente, *concettualizzabili* e *concettualizzate* e, al posto di "verità", *contenuti percettivi*, costruendo un "isomorfismo semantico" (che non è un'identità, ma una equivalenza strutturale e funzionale tra i due) quali esiti si potrebbero trarre dall'analisi del nuovo enunciato C, il cui antecedente di sinistra è, non a caso, proprio la *tesi di concettualizzabilità*?

C. Tutti i contenuti percettivi sono concettualizzabili \Leftrightarrow tutti i contenuti percettivi sono concettualizzati.

La soluzione che sarà fornita nelle prossime pagine dipenderà dalla possibilità di ritrovare nella concettualizzazione alcune proprietà logiche fin oggi prese in considerazione solo a proposito della conoscenza così come è stata rappresentata in tanta parte dell'epistemologia analitica: la *fattività* e la *distributività sulla congiunzione*. Si da il caso, però, che J.Kvanvig e N. Tennant abbiano dimostrato proprio questo: ovvero che il paradosso di Fitch occorre *sempre* in presenza di ogni operatore dotato di entrambi le proprietà citate, ossia la *fattività* e la *distributività sulla congiunzione*⁷. Per cui,

stante l'ipotesi per cui la conoscenza di p implica sempre la padronanza dei concetti rilevanti di p , queste proprietà dovrebbero riscontrarsi tanto nella conoscenza di p quanto nella *concettualizzabilità* di p , facendo emergere, così, anche rispetto a quest'ultima un paradosso isomorfo a quello di Fitch. Chiameremo la proposizione di questo paradosso "*tesi di indeterminazione concettuale*". Se le cose stanno in questo modo allora, così come il *solo* modo per evitare il paradosso di Fitch consisterebbe nel negare che *tutte le verità* siano conoscibili, *ideo modo* la sola via per evitare la paradoszialità di *questa* tesi è *negare* la tesi di concettualizzabilità. La tesi concettualista, così, sarebbe virtualmente falsificata, anche se solo *a parte objecti*, non a livello soggettivo di esperienza di un contenuto. Questa seconda parte della confutazione, infatti, richiede un supplemento di premesse, che vedremo di effettuare nei paragrafi successivi.

2. 1. *Conoscere scientificamente è concettualizzare (percepire no).*

Potremmo considerare un vero e proprio assioma di gran parte della teoria analitica contemporanea della conoscenza (risalente, per certi aspetti già ad un determinato modo di concepire il pensiero logico secondo B.Bolzano⁸), la posizione per cui conoscere significhi sempre concettualizzare. Non solo per come *homo sapiens* è cognitivamente dotato, da una prospettiva naturalistica, o per come è definita l'essenza del nostro conoscere il mondo, la realtà, le sue strutture fisiche o astratte (vedendola da angolature metafisiche), secondo tale premessa è impossibile sapere p senza *in qualche modo* concettualizzare p . Tipicamente, questo modo non è un modo qualsiasi, bensì è quello proposizionale, che è quello *sempre* preceduto da un "che" rispetto ad una proposizione p . Per questo assioma epistemologico la conoscenza sarebbe *sempre* conoscenza proposizionale⁹ e, pertanto, come tale, essa deve sempre soddisfare due proprietà necessarie: (i - ii)

i. Essa non può essere intrattenuta da organismi privi di abilità come quelle tipicamente presupposte negli individui che sanno trattenere relazioni proposizionali con altri individui o con la realtà¹⁰.

ii. Possiede come proprio, costituente logico, la verità¹¹. Se "conoscere p " corrisponde tipicamente a "sapere *che* p ", allora corrisponderà pure al venire a conoscenza di una proposizione p vera e giustificata (seguendo la tradizione risalente per lo meno a Platone, messa in crisi da E. Gettier)¹².

iii. È una relazione fattiva, concernente, cioè, fatti, ovvero, data un'invalsa equivalenza accettata in filosofia analitica, è una relazione con stati di cose¹³. La conoscenza, pertanto, sarebbe sempre relativa a stati di cose, di base o più complessi. Da ciò segue che conoscere p significa sempre *stabilire un fatto*, irrevocabile e reale¹⁴. Questo sarà un punto di importanza strategica soprattutto nella *II Sezione* dell'intera dissertazione.

iv. Conseguenza di (iii); essa *distribuisce*, considerata come operatore logico, sulla *congiunzione*. Se *io so* che Anna ama Luigi e se *io so* che Luigi ama Sara, *non posso non sapere* (in un solo fatto) che "Anna ama Luigi e Luigi ama Sara" (e viceversa).

Fattività e distributività del conoscere, inoltre, si co-implicherebbero sotto altri, cruciali, aspetti, proprio perché, ambedue le proprietà in questione sono una diretta emanazione della sua natura proposizionale. Per cui si assumerà, come ipotesi-base, che l'operatore *conoscere* sia distributivo rispetto alla congiunzione logica¹⁵. Conoscere, in quel che segue, è una relazione fattiva e, rispetto alla congiunzione logica, distributiva.

Già a questo punto si potrebbe chiedere: se conoscere è una relazione dotata di certe proprietà e se, per l'ipotesi qui adottata, conoscere p , implica sempre concettualizzare p , si può dedurre che anche "concettualizzare" goda della proprietà fattiva e di quella distributiva sulla congiunzione? Dalla risposta a questa domanda potrebbe dipendere, in effetti, il destino dell'intera analisi. Se il concet-

tualizzare fosse, infatti, in quanto "costituente dipendente" del *conoscere* – e al pari di questo – fattivo e distributivo rispetto alla congiunzione, allora anch'esso, considerato come operatore "logico", potrebbe cadere nella trappola del paradosso della conoscibilità (d'ora in poi *KP*), che, come abbiamo visto nel §2.1, nasce dal fatto che la proposizione:

p. Tutte le verità sono conoscibili *se e solo se* tutte le verità sono conosciute.

non sarebbe altro che l'enunciato di una proposizione vera *in tutti i mondi possibili*.

Stante, infatti, la "finitezza" della nostra specie, e la sua conseguente non-onniscienza, sembra naturale che, se vi sono molte verità da conoscere su noi stessi o sul mondo, esse non sono e non saranno tutte (o del tutto) conosciute. La verità del conseguente dell'enunciato *p* di Fitch, è, pertanto, già negata. Chiamiamo, ora, *tesi di conoscibilità* l'antecedente dello stesso enunciato. Trattandosi di una *bi-implicazione*, negando l'antecedente di destra (per cui tutte le verità sono conosciute), segue la falsità del *conseguente di sinistra*, per cui tutte le verità sono conoscibili. Il paradosso emerge in tutta la sua contraddittorietà nel presente modo: se tutte le proposizioni vere sono conoscibili, allora, *per ipotesi*, stante la condizione di non-onniscienza della specie umana, dovrà esserlo anche la proposizione vera *q*, per cui:

q. *p* e nessun immaginabile soggetto cognitivo ha mai conosciuto, sta conoscendo o mai conoscerà che *p*¹⁶

Poiché, come abbiamo visto, per definizione la conoscenza è un operatore fattivo che distribuisce sulla congiunzione, nessun soggetto potrà al contempo conoscere *q* senza entrare in contraddizione con la parte di *q* che si trova a destra della congiunzione "e", per cui invece, *p ex ipotesi*, non è conoscibile. La conoscenza di *q* è contraddittoria e, perciò, impossibile¹⁷.

Si consideri ora l'ipotesi che vede sussistere un autentico isomorfismo tra la posizione per cui *non esistono verità inconoscibili* (meglio nota come antirealismo verificazionista), da un lato, e la tesi della natura completamente concettuale dell'esperienza, dall'altro. Se l'operatore "concettualizzare" soddisfacesse *come operazione* o *come funzione* la fattività e la distributività sulla congiunzione, esattamente come "conoscere", allora tra questi due operatori, vi sarebbe un isomorfismo operativo, vale a dire una «*relazione di corrispondenza biunivoca tra due insiemi che preserva le operazioni (funzioni) e le relazioni in essi definiti*»¹⁸. Al sostenitore di MD così, starebbe l'onere di mostrare l'insussistenza di tale isomorfismo per aver partita vinta su tutta la linea. Ma il paradosso di Fitch, assieme al fatto per cui la funzione *concettualizzare* opera logicamente proprio come l'operatore *conoscere*, sembrerebbe fornire ben due prove del sussistere di detto isomorfismo.

L'intera questione, pertanto, è condensabile in un solo quesito: la concettualizzazione è *realmente* considerabile, al pari dell'intera dimensione che la comprende (il conoscere) come un operatore fattivo e distributivo sulla congiunzione? Se così fosse potremmo concludere che l'enunciato:

C. Ogni contenuto empirico è concettualizzabile \Leftrightarrow ogni contenuto empirico è concettualizzato.

sia, al pari di *q* contraddittoria¹⁹. Infatti, se *C* fosse vera e, perciò, concettualizzata, si potrebbe "concettualizzare empiricamente", anche la seguente "non-concettualizzazione":

NC. *C* e nessun particolare soggetto empirico concettualizza, ha mai concettualizzato/concettualizzerà *C*.

Ora, se *C* (così come *p* è conoscibile) è concettualizzabile, e se valgono per l'operatore "concettualizzare" la fattività e la distributività sulla congiunzione, allora anche *NC* risulterebbe essere *al*

contempo concettualizzabile e non concettualizzabile, cioè predicabile e non predicabile di alcun concetto.

Chiamiamo pure *NC tesi di indeterminazione concettuale*. Come uscire dalla paradossalità di *NC*? Il teorico concettualista che, per ipotesi, vincola la conoscenza alla concettualizzazione, a questo punto può solo *negare* che *ogni contenuto empirico sia* (attualmente) *concettualizzato*, in particolare che lo sia tutto ciò che è a *destra della congiunzione* in *NC*. Poiché *C* è una bi-implicazione, *la tesi di concettualizzabilità*, (vale a dire *TPIC = ogni contenuto empirico è concettualizzabile*), risulta falsificata. Vi sono dei dati extramentali *in linea di principio* non concettualizzabili.

Ora, che la fattività sia una proprietà della concettualizzazione, è una premessa assunta, e non tacitamente, dagli stessi autori concettualisti, come lo stesso McDowell. Per quest'ultimo, la percezione è da concepire come uno stato mentale che possiede già un contenuto concettuale e in cui si coglie «*che le cose stanno così e così*», poiché «*questo è il tipo di cosa su cui si può anche, per esempio, formulare un giudizio*²⁰». Ma, aggiungiamo noi, dal *Tractatus* di Wittgenstein in poi, tutto quello che viene così definito è anche il tipo metafisico normalmente chiamato *sussistenza di uno stato di cose*, cioè *fatto (sachwerhalt, state of affairs)*²¹. A riprova, invece, del fatto che pure per la concettualizzazione varrebbe la distributività sulla congiunzione, basti mostrare dei casi in cui ciò si verifica normalmente. Per esempio da

A. Al tempo *t*, e nel luogo *s*, Elisabetta determina concettualmente *x* come bianco e *x* come ovulare.

Segue la determinazione concettuale cromatica e geometrica di:

B. Al tempo *t*, e nel luogo *s*, Elisabetta determina concettualmente *x* come un uovo bianco.

Sembra, perciò, del tutto sensato applicare il paradosso di Fitch anche al contesto della concettualizzazione, poiché anche in quest'ultimo, come nella conoscenza, siamo di fronte ad un operatore dotato di fattività e distributività sulla congiunzione. Esistono, così, dei contenuti potenzialmente empirici che non sono concettualizzabili, e che pure possono essere dei possibili contenuti intenzionali della nostra fenomenologia mentale. Come tali essi possono "configurarsi" come dei genuini, contenuti del tutto indipendenti non solo dalla nostra attività mentale, ma anche dalla nostra capacità o abilità di "farli nostri" epistemicamente, formando, così, regioni dell'esperienza fenomenologicamente accessibili, ma concettualmente inattuabili. Su di essi l'argomento del Mito del Dato, semplicemente, non può funzionare. Esistono così dei *dati* o dei contenuti per cui per cui non sarebbe più valida la contraddizione logica secondo la quale $MD \Leftrightarrow \neg (A \wedge B \wedge C)$

A. «*X esperisce il contenuto sensoriale rosso*» implica

«*X conosce in modo non inferenziale- non concettualizzato che *s* è rosso*».

B. La capacità di esperire dati sensoriali non è acquisita per mezzo di inferenze e/o concetti adeguati.

C. La capacità di conoscere fatti della forma "*x* è φ " è acquisita per mezzo di inferenze e/o concetti adeguati

Come è possibile questa conclusione, altrettanto "paradossale" quanto il paradosso della conoscibilità? Nel paragrafo 2. 3, cercheremo di chiarire perché, a differenza della conoscibilità, questa apparente "contraddizione" non costituisca affatto un risultato paradossale (a meno che non si modifichi l'argomento di MD in modo tale da rimettere "a posto" la relazione gnoseologica sussistente tra A, B, e C).

2. 2. Regole canoniche di concettualizzazione fenomenologica.

Quello che fa la sua, per molti aspetti, prepotente comparsa in MD è l'apparente *inemendabilità*

fenomenologica dei concetti nella percezione. Perché, infatti, nel nostro "impossessarci" del mondo, per mezzo della sensibilità percettiva, sembra inconcepibile che non si stia già facendo uso di "formati" dell'esperienza come i concetti (e quindi di formati di origine linguistica), come l'argomento MD di Sellars sembrerebbe dimostrare in modo incontrovertibile? Chi scrive è ben consapevole di come il rinvio di uno specifico problema della filosofia della mente, (la natura non-concettuale dell'esperienza) ad un paradosso epistemologico derivante da un teorema (quello di Fitch) non sia sufficiente, e che possa lasciare l'intuizione filosoficamente più comune del primo problema quasi del tutto invariata. Nella coscienza percettiva v'è come una sorta di residuo immaginativo, per cui *esperire* ξ andrebbe sempre di pari passo al concettualizzare ξ *ex abrupto*, rendendo *intuitivamente necessario* concludere per l'esistenza attorno alle nostre menti, d'una "sfera di razionalità illimitata" o di quel che McDowell chiama il "concettuale senza confini"²², in cui ogni contenuto empirico è già situabile a priori, venendo, così, concettualizzato in atto. Ecco perché è necessario dimostrare che, *a fortiori*, in tutti i contesti dell'esperienza fenomenica, dove queste presunte concettualizzazioni dovrebbero *sempre* verificarsi, esse non sono mai date come immediate, in atto, improvvisate bisognando sempre di attuarsi per mezzo di processi di equilibrio tra la realtà percepita e le facoltà mentali superiori. Queste ultime, attivando capacità inferenziali coscienti, e in più linguistiche, risultano essere tutte abilità socialmente e simbolicamente dispiegate: ossia, richiedenti *tempo*, non risultando, perciò, capacità ad "attivazione istantanea".

Il che si può dire, semplificando forse eccessivamente, in poche parole: nella percezione è sempre in atto una storia e una storicizzazione, un *diventare storia di un evento*. Il Mito del Dato rischia di farci cadere dalla padella dell'empirismo ingenuo, o di un "culto positivistico dei Dati" nella Brace di quello che nel *Capitolo 1*, ho proposto di definire sensazionalismo. In questo caso si tratterebbe di un sensazionalismo *egocentrico* e percettivo, laddove nel Capitolo precedente avevamo introdotto la nozione teorica di "epocentrismo".

Come avviene, così, che nella più tipica immaginazione fenomenologica del nostro senso comune, la percezione sia sempre e tipicamente percezione concettualizzante nel *momento stesso* in cui si esperisce qualcosa? Dove nasce l'idea, o l'*eidolon specus*, per cui è persino impossibile intuire o concepire alcunché senza imprimergli la forma, mai indeterminata, di uno o più concetti? Cogliere gli aspetti di suddetta, fallace, *folk phenomenology*, può aiutarci a capire, innanzitutto, come e perché l'idea di una indeterminazione concettuale appaia così controintuitiva e astrusa. La nostra ipotesi, al riguardo, è la seguente: il luogo nel quale appare del tutto fenomenologicamente intuitivo, immaginare e credere verosimile tale concettualizzazione continua, immediata, e "certificante" è la coscienza temporale e immaginativa, dove vengono situate le nostre credenze. Diviene, così, necessario distinguere tra *due* piani della coscienza: il piano "di accesso" dell'essere coscienti *di* un atto di immaginazione (che è il piano cognitivo vero e proprio), da quello *fenomenologico* dell'immaginazione cosciente, in questo caso, tra altri (simili) eventi o stati mentali accomunati dall'averne una *doppia* possibilità di relazione grammaticale con la proprietà della coscienza: una possibilità transitiva (l'essere coscienti *di* un atto di immaginazione) e una *intransitiva* (l'immaginazione cosciente)²³. Una simile analogia tra *evento immaginativo* e *credenza*, è già stata utilizzata, a questo proposito, dal filosofo inglese Tim Crane²⁴.

A proposito dei rapporti tra credenza e coscienza, Crane ha argomentato che sarebbe una distinzione di ordine ontologico quella sussistente tra l'essere coscienti di quel che si crede rispetto al "credere consciamente". Cosa significa, infatti, essere coscienti della propria credenza? Secondo Crane, che segue, in ciò, la medesima concezione proposizionale ed estensionalista

dell'intenzionalità (la stessa qui adottata), ciò richiede, che si sia *come minimo* coscienti del contenuto proposizionale della credenza, dove la credenza sarebbe uno stato del tipo "che *R*". Ma, spesso, si può considerare consciamente una proposizione, o carezzarla con l'immaginazione, che la si creda (vera), o non. Fatta eccezione per i casi in cui, si considerano delle "proposizioni cartesiane", come, per esempio, "io esisto" o "io sono qui ora", normalmente si può chiedere: cosa si deve sommare alla coscienza del contenuto di una credenza, per farne un caso in cui si è coscienti della propria credenza? Si deve essere *anche* coscienti *di credere* alla proposizione?

Ci si può interrogare sulla propria credenza che *R*: «Davvero credo *R*?²⁵». Come ha ben mostrato Evans (1982) la risposta a questa domanda, in genere, è affidata alle stesse procedure messe in atto quando ci si chiede se *R* è vera²⁶. Proponiamo, così, di desumere da Evans il seguente:

Criterio di Evans:

Un agente - soggetto cognitivo *S* può essere in grado di rispondere alla domanda "credi che *p*?" se e solo se è in grado di attivare le procedure di cui dispone per rispondere alla domanda se *p*, che sono procedure orientate verso il mondo esterno.

Come osserva Crane al riguardo, se si desidera scoprire se si crede che *R*, tutto ciò che si deve fare è rispondere alla domanda se *R*. In altre parole, essere coscienti di credere che *R* non comporta nulla più che l'esser coscienti che *R*. Ma allora essere coscienti *che R* è diverso dall'essere coscienti *di R*; si può essere coscienti di *R* mentre si considera o ci si chiede se *R*. Ma non si può essere coscienti che *R* se si sta semplicemente prendendo in considerazione la proposizione *R*. Osserva Crane: «La conclusione che ne traggo è che il fatto di poter essere coscienti della propria credenza non significa che possa darsi un credere consciamente. La credenza occorrente è un mito»²⁷. Da questo ragionamento, si può derivare quelli che si propongono di chiamare *criteri di consapevolezza per le credenze* (1-2):

1. Non si può essere coscienti dello stato di cose "si crede che *R*" se ci si trova nel medesimo istante di tempo in cui si sta iniziando a considerare (nell'immaginazione, nella memoria o nella percezione) lo stato di cose *R*.
2. Ideo modo, nello stesso istante, non è possibile credere consciamente una proposizione che *R*.

Se (1-2) valgono per fenomeni come la credenza, allora varranno pure (*a fortiori*) una loro derivabile applicazione a stati e processi mentali *logicamente meno strutturati*, poiché non linguistici *ab initio*, come quelli di immaginazione. È ipotizzabile, pertanto, l'applicabilità di una analoga coppia di criteri di consapevolezza per le immagini mentali:

3. Non si può essere coscienti dello stato mentale in cui "si immagina che *R*", se ci si trova nel medesimo istante di tempo in cui si sta iniziando a considerare nella propria fenomenologia lo stato di cose immaginario *R*.
4. Ideo modo, non è possibile immaginare consciamente il contenuto di uno stato di cose che *R* nello stesso istante in cui si sta cominciando a prendere in considerazione nella propria immaginazione lo stato di cose che *R*.

Questo perché, forse, come avrebbe forse commentato Gareth Evans (ma è solo una congettura), per rispondere alla domanda "stai immaginando davvero un triangolo rosso?" si dovrebbe essere in grado di attivare le procedure che servono per rispondere a "è un triangolo rosso?", procedure orientate verso la realtà pubblicamente osservabile e linguisticamente condivisibile (o una sua "simbolica" rappresentazione). Allo stesso modo, per poter concettualizzare cosa un'inaspettata situazione cognitiva o "intuizione" ci offra nel fatto "si da che *p*", non si potrà fare a meno, in virtù di (1) e di (2) di attuare le procedure di pubblica manifestabilità, e quindi di "condivisione normativa" con cui confrontare le nostre soggettive intuizioni con le oggettive norme di asseribilità da rispettare.

Così, qualunque cosa sia una concettualizzazione, perlomeno dalle *Ricerche filosofiche* in poi e, in particolare, da quei paragrafi in cui Wittgenstein riuscì a confutare l'idea stessa di un linguaggio privato, pensare il processo concettuale come "improvvisabile soggettivamente", o *ex abrupto* o, *in atto* (già nell'aprire gli occhi e nel dire «questo è R»), andrebbe respinta al mittente come un'impossibilità, per l'appunto, concettuale. Se, come pensava Wittgenstein, l'uso privato di un'ostensione interiore per battezzare questo o quell'evento, questo o quello stato di cose, non è mai, in ogni caso, la designazione (linguistica) di qualcosa²⁸, allora risulterebbero neutralizzati gli esempi più usati da McDowell per illustrare l'immediatezza concettuale anche nel caso della mera, istantanea, *deissi* (per lui indicativa di figure nell'esperienza²⁹). Fino a che una *deissi* non fosse, almeno dialogicamente, *accertata*, come potremmo, infatti, "socializzarne" la presunta concettualità? Al contrario dell'intuizione, individuale per definizione, la concettualità implica, come già notato proprio da W. Sellars, l'abitare uno *spazio logico*, una sorta di "mercato epistemico" della *domanda e offerta* di ragioni³⁰.

Ad esempio, un'ostensione linguistica come «quel paio di polacchine» per rispondere alla domanda di una commessa che chieda «che tipo di scarpe vorreste provare?» manifesta e rende pubblico deitticamente un bagagliaio concettuale, di cui il cliente in questione è *già* sufficientemente proprietario per poter essere considerato un *individuatore di polacchine* (e quindi: un discriminatore di polacchine dalle *desert booth*, come le *Clark*). Ben diverso sarebbe il caso di un cliente mentalmente confuso, che si aggiri in negozio con lo *smartphone* all'orecchio, il quale, alla domanda «Cosa cercava?», rispondesse semplicemente, senza togliere lo *smartphone* dall'orecchio, «quelle», (indicando un paio di mocassini *Church*). Ad un simile cliente, infatti, la commessa in questione, infastidita o divertita, potrebbe sempre domandare: «Ma lo sa che cosa sono "queste"? Conosce questo modello?».

Questo accadrebbe perché, come già argomentò Evans, *tre* sono le abilità, individualmente necessarie e congiuntamente sufficienti, che rendono un'individuazione percettiva realmente concettuale, vale a dire:

- (a) la capacità di percepire un oggetto *x* in quanto distinto da tutti gli altri,
- (b) quella di riconoscerlo *ad ogni nuova presentazione percettiva*,
- (c) quella di poter conoscere delle proprietà di *x* che possano caratterizzare quest'ultimo, per usare la terminologia di Evans, *in modo univoco*³¹. Wittgenstein, forse, avrebbe commentato: «L'immagine *c* 'è, e non contesto la sua *correttezza*. Ma che cos'è la sua applicazione?»³²» aggiungendo, come abbiamo visto, (un pensiero che ora possiamo vedere sotto una nuova luce) che:

L'accordo, l'armonia di pensiero e realtà consiste in questo: che quando dico *falsamente* che una cosa è *rossa*, essa è pur sempre *non rossa*. E quando voglio spiegare a qualcuno la parola "rosso" nella proposizione "questo non è rosso", indico una cosa rossa³³.

Ma allora possiamo derivare da (1), e da (2), con l'aggiunta di una semplice implicazione, il più generale criterio (3):

3. Criterio di concettualizzazione per i contenuti coscienti (o per i "dati" della coscienza)

Se *non si può essere coscienti di* immaginare/credere/percepire lo stato di cose *che p* quando *ci si trova* nel medesimo istante di tempo in cui si sta cominciando a prendere in considerazione *nella propria coscienza fenomenologica* l'evento *p*, allora *non* è possibile *istanziare concettualmente* un contenuto come quello di una proposizione che *p* nello stesso istante in cui *immagino, credo, o percepisco* consciamente *p*.

Ma la concettualizzazione è sempre il risultato di un *processo di equilibrio*, esigente, come tale, del *tempo*, anche un tempo *apparentemente infinitesimale*, come possono *apparire* le bergsoniane *durate* di alcune, determinate, situazioni di "eureka" o di *insight* intuitivo. Ergo, l'implicazione di (3) è corretta.

Le conseguenze che (3) ha per l'argomento di (MD) sono evidenti. Rileggiamo per un'ultima volta (MD):

A. «*X esperisce il contenuto sensoriale rosso*» implica «*X conosce in modo non inferenziale- non concettualizzato che s è rosso*».

B. La capacità di esperire dati sensoriali non è acquisita per mezzo di inferenze e/o concetti adeguati.

C. La capacità di conoscere fatti della forma "x è φ" è acquisita per mezzo di inferenze e/o concetti adeguati

D. → [A e B insieme implicano non-C; B e C implicano non-A; A e C implicano non-B³⁴]. (MD)

E.

Se (3) è corretto, allora il problema di come l'argomento MD è stato costruito da Sellars non consisterebbe né nell'enunciato B né tantomeno in C, ma nell'implicazione fornita in A, che conterrebbe una surrettizia *petitio principii*. Tale *petitio principii* implicativa non sussisterebbe tra il carattere "sensoriale" del contenuto esperito da X nell'antecedente di A e il modo "non inferenziale-non concettualizzato" del modo sempre di X, nel conseguente dello stesso enunciato A, *ma tra il carattere esperienziale e il carattere epistemologico-conoscitivo dei due membri implicati in A*. Si può perfettamente sostenere che "scoprire" (nella sensazione, così come in uno scavo archeologico) non sia ancora un "conoscere" perfettamente delineato dinanzi allo specchio di una patrimonio concettuale. L'argomento di Sellars, invece, espresso in *EPM* parte da una premessa che sembrerebbe dare per scontato tale implicazione e di qui, la "Mitizzazione" del Dato (e la sua leggendaria letteratura nella filosofia della mente e nell'epistemologia analitica) avrebbe preso tutto il vento necessario per navigazioni a gonfie verso nell'oceano dell'internalismo epistemico.

2.3. I pensieri senza Dato sono sordi; il Dato senza concetti è muto?

Se la posizione filosofica di Sellars consistesse nell'affermare l'indispensabilità di un apparato concettuale, categoriale e linguistico per l'attuarsi di un processo epistemico a partire da qualsiasi singolarità o pluralità di dati percettivi, questa tesi sarebbe inossidabile nonché inoppugnabile. Nessuno può affermare di sapere che *quella cosa è una villa di campagna* guardando una grossa struttura dotata di regolarità geometriche tipiche di un'unità abitativa immersa nelle pendici di una vallata verde, se, in qualche modo, non padroneggia, *ed in modo pubblicamente, socialmente condivisibile e verificabile* i concetti rilevanti per poter conoscere la presenza di una casa di campagna del tipo "villa" o "villino". Quel *datum* anche se fosse "presente" agli occhi della persona più intelligente della biosfera sarebbe o, per meglio dire, resterebbe completamente muto se non potesse parlare per bocca dei concetti rilevanti, e i concetti rilevanti fanno parte, innegabilmente, di un *patrimonio culturale e linguistico*. Se questa fosse la pretesa "*antiempiristica*" di Sellars (o, per meglio dire, di "revisione delle pretese dell'empirismo radicale" di cui parla Sellars e di cui ci parlano i suoi migliori commentatori) non potrebbe sussistere semplicemente alcun problema, per il semplice motivo che nessuno può seriamente negare la rilevanza dei concetti per il riconoscimento delle parti di un dato o di più dati, delle sue qualità, delle sue proprietà, della sua presenza e del suo ruolo nella ricognizione dell'ambiente circostante. In particolare, come abbiamo affermato già nel

titolo di uno dei precedenti paragrafi, mentre la percezione può fare a meno dei concetti, la conoscenza scientifica ne è profondamente impregnata.

Ma, ovviamente, *non* è questa la pretesa di Sellars. Il problema che la "scoperta" del Mito del Dato vorrebbe sollevare parte da una constatazione dal retrogusto un po' kantiano. È stato infatti Kant, nell'*Introduzione dell'Analitica Trascendentale*, a scrivere, spalancando i portali di un'epoca della storia dell'epistemologia (ancor perdurante) che:

La nostra natura porta con sé che l'intuizione non può mai essere che sensibile, che cioè contiene soltanto la maniera in cui noi possiamo essere impressionati dagli oggetti. Invece l'intelletto è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. Nessuna di queste proprietà è da anteporre all'altra. Senza sensibilità non ci verrebbe dato nessun oggetto, e senza intelletto nessuno ne verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. Perciò è altrettanto necessario dare un significato sensibile ai propri concetti (cioè unire loro l'oggetto dato nell'intuizione), quanto rendere a sé intelligibili le proprie intuizioni (cioè sottoporle a concetti)³⁵.

Il Mito del Dato rappresenta, alla luce di questa citazione da una delle più famose e controverse pagine della *Critica della Ragion Pura*, e alla luce degli stessi riferimenti esplicitamente fatti da Sellars all'opera e all'influsso di Kant (e di Hegel) sulla sua gnoseologia, l'ambizioso tentativo di far rivivere lo spirito della filosofia critica di Kant all'interno di un dibattito, quello sollevato nel cuore della filosofia analitica di lingua inglese degli anni '40 e '50 del secolo scorso, sugli esiti ultra-fisicalisti e ultra-fenomenistici del neopositivismo logico, criticato tanto da Sellars quanto da Quine nel suo *Two Dogmas of Empiricism* (1951, 20 - 43; 2004) pochi anni prima della pubblicazione del saggio di Sellars. Più precisamente si tratta di un ambizioso tentativo di *traduzione* nel *coté* filosofico della *linguistic turn* analitica del kantiano «I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche» che ora diventa «I pensieri senza Dato sono sordi, il Dato senza concetti è muto». Ma un Dato *muto* nel mondo dell'ontologia sellarsiana, un'ontologia chiarita ed esposta analiticamente negli scritti successivi di questo autore è, per l'appunto, un fantasma, uno spettro, un Mito, proprio perché l'ontologia di Sellars è un'ontologia nominalistica, una ontologia, cioè, che presenta non poche similarità - guarda caso! - proprio con quell'ontologia caratterizzata da un forte «zelo ockhamizzante»³⁶ e dai tipici profili di quei *desertic landscape* che l'altro grande critico del neopositivismo logico e dei suoi "dogmi", ovvero Quine, ha difeso fino all'ultimo come l'unica ontologia preferibile alla folta barba di Platone o, addirittura, ai cosiddetti «bassifondi meinonghiani», come Quine, coloritamente³⁷, definì altri approcci alla metafisica³⁷. Vale la pena richiamare alla mente, di nuovo, le parole del neopragmatista Rorty, che, alla pari di Robert Brandom e di John McDowell, ha sempre rivendicato la filiazione filosofica delle sue idee da *Empiricism and Philosophy of Mind*, come ampiamente riconosciuto dallo stesso Rorty nella prefazione all'edizione critica del saggio di Sellars che qui abbiamo scelto di considerare: «Gli idealisti a volte dicono: "Se non ci fossero menti, non ci sarebbero stelle". I pragmatisti dicono soltanto: "Se non ci fossero menti, non ci sarebbe nessuno ad usare la parola "stella"» (Rorty, 1991, 3). Ma in un mondo dove non vi fosse nessuno ad usare la parola "stella", il Dato *stella* - se sussistesse un'ontologia della conoscenza basata sull'idea del dato come "concettualizzato in atto" - semplicemente non esisterebbe. Unendo tra loro il nominalismo ontologico che fa da sfondo alla concezione di Sellars, al neopragmatismo linguistico di Rorty, risulta che il dominio ontologico dove il Dato percettivo visivo "in sé" pre-concettualmente strutturato delle Stelle (ovvero quel che si staglierebbe su una retina umana e sul nucleo genicolato laterale del cervello a cui quella retina appartiene e afferisce relativa attività neurochimica), non potendosi più pronunciare la parola "stella", ovvero il *Datum* linguistico del concetto STELLA, semplicemente cesserebbe di esistere. I

pensieri senza Dato sarebbero per l'appunto sordi, il Dato senza concetti sarebbe muto, e una conversazione tra un sordo e un muto è per l'appunto una non-conversazione - e non vale, ovviamente tirare in ballo la possibilità di un linguaggio gestuale, perché questo riporterebbe il problema al piano di sopra, ovvero al livello *visivo*, in questo caso di un Dato Visivo, la cui "Datità intrinsecamente autoreferenziale", l'argomento del Mito del Dato vorrebbe smontare.

Siamo così tornati al punto di partenza: se la posizione filosofica di Sellars consistesse nell'affermare l'indispensabilità di un apparato concettuale, categoriale e linguistico per l'attuarsi di un processo *epistemico* a partire da qualsiasi singolarità o pluralità di dati percettivi, questa tesi sarebbe innegabilmente vera, quasi triviale. Ma non per una prospettiva *empiristica*. L'"empirismo emendato" dal Mito del Dato che, così, Sellars vorrebbe difendere *cessa semplicemente di essere una filosofia empiristica*, viene "quineazzato", eliminato ontologicamente, perché la posizione per cui *condizione necessaria ma non sufficiente perché vi sia conoscenza a partire da un Dato è poter portare ogni datità percettiva sotto un determinato concetto* è, anzi, rappresenta precisamente la posizione opposta a quella empiristica, ed è, per l'appunto, una posizione fortemente razionalistica.

Questo è il prezzo che si deve pagare per emendare il Dato dalla sua natura "Mitica" (l'intrinseca - seppur presunta - autoreferenzialità non concettuale): consegnarlo nelle mani del razionalismo, che da Descartes a Leibniz non avrebbe mai avuto nulla da eccepire a posizioni del tipo "Per passare dalla percezione alla conoscenza serve la categorizzazione concettuale". Questo è anche quello che Kant non ha alcun problema a recepire dalla tradizione razionalistica a sua volta emendata dal "dogmatismo" del suo apriorismo e del suo innatismo, opportunamente sostituita in ogni aspetto problematica con la dimensione trascendentale. Possiamo, a questo punto, domandarci: è questa una soluzione di un problema così complesso e importante?

Se un uomo del primo paleolitico pre-Olocenico (cioè della tarda era glaciale), entrasse per sbaglio in un vortice spazio-temporale creato ad arte nel futuro da uno scienziato geniale e folle e venisse trascinato in carne e ossa e sano e salvo nel 2017 di fronte ad una Villa di Campagna dello Yorkshire, inesistente ai suoi tempi (immaginiamo che quella zona della Gran Bretagna fosse perlopiù completamente coperta dalla calotta glaciale, e che questo nostro antenato *sapiens sapiens* abbia vissuto sempre e solo in comode foreste poste ben più a sud) allorché si trovasse, questo essere biologicamente e neuralmente identico a noi - ad asserirlo è la paleontologia e la genetica umana, non il sottoscritto - ad aprire gli occhi di fronte a questa elegante (e mai vista prima) costruzione - ecco la domanda - *vedrebbe o non vedrebbe (anche se per la prima volta) una Villa di Campagna?*

Per tutta una tradizione che va da Aristotele a Tommaso d'Aquino, e da John Locke fino a Husserl e a Fred Dretske (che a questo proposito distinse, classicamente, tra il "vedere semplice" e il "vedere-che")³⁸, questo signore vestito di pelli vedrebbe, eccome, *semplicemente* una Villa di Campagna. Per Immanuel Kant ci metterebbe un po' a capire di che cosa si tratta, ma alla fine, molto probabilmente, *da solo*, se questo essere primordiale fosse dotato di un cervello sano e sviluppato come i nostri, potrebbe giungere, magari faticosamente, alla conclusione che quello che ha di fronte è un bellissimo e comodo stile di abitare nella natura sempreverde, questo perché «è altrettanto necessario dare un significato sensibile ai propri concetti (cioè unire loro l'oggetto dato nell'intuizione), quanto rendere a sé intelligibili le proprie intuizioni (cioè sottoporle a concetti)», ed è esemplare che Kant stesso utilizzi l'espressione *significato sensibile* per parlare di quello che, a parer nostro, altro non è che il contenuto pre-concettuale dell'intuizione sensibile. Per Wilfrid Sellars, Richard Rorty, Robert Brandom e John McDowell (anche se con differenze neanche troppo

sfumate tra le posizioni di questi ultimi tre filosofi), invece, assolutamente *no*. Se quel signore, che a questo punto è diventato un "buon selvaggio" prelinguistico "settecentesco", non parlasse *nessuna lingua umana* in cui sia possibile esprimersi (e pubblicamente, pena il cadere nelle trappole di altri filosofi della *svolta linguistica* come il "Secondo Wittgenstein", i.e. un impossibile linguaggio privato simile a quello delle scatole di coleotteri delle *Ricerche Filosofiche*), e in cui fosse possibile esprimere i concetti rilevanti per potere *sagomare* i confini di una casa sullo sfondo di una valle, egli non vedrebbe nulla di *significativo*, e per un nominalista percettivo non vedere nulla di significativo significa, semplicemente, non vedere. In questo modo la *parola* ha sostituito la *vista*, in uno di quegli assurdi e bislacchi miracoli di cui solo la filosofia più eccentrica può essere capace (e non è certo la prima volta che accade nella sua quasi trimillennaria storia).

Ma allora possiamo porre noi, a nostra volta, una batteria di domande senza fine agli autori di questo "Miracolo del dato linguisticizzato". I concetti «Villa, Campagna, Casa-che-non-è-una-caverna, ecc.» *dove sono?* Non sono certo sulle retine degli occhi di quell'uomo del paleolitico. Né sono dentro la corteccia visiva dove avviene l'elaborazione cosciente della visione di alcunché (caverne, glaciazioni, alberi, Ville di Campagna). Né sono nella corteccia linguistica. Pensare che i concetti siano abitanti del cervello come le parole lo sono di un linguaggio è un paragone tanto assurdo quanto privo di qualsiasi reale forza motrice metaforica che possa spingere di un solo millimetro il nostro dilemma verso una soluzione. Il presupposto di base della "fenomenologia" di McDowell e di Sellars è che la percezione sia *atavicamente*, un processo di "cattura" di veri e propri prodotti *pret-a-porter* per la sensibilità empirica umana. Sin dalle più ancestrali origini della mente, l'uomo avrebbe sempre trattato gli stati di cose mondani come "realisticamente indipendenti" dalle sue attività mentali *ma non dai contenuti della mente umana atti a veicolare la percezione*, che sarebbero sempre stati di tipo linguistico, ergo concettuale³⁹. Così, non solo non sarebbe mai possibile, e in linea di principio, ma pure *non avrebbe alcun senso*, distinguere tra le mirabolanti percezioni di paesaggi frastagliati, irregolari, vergini, ordinati solo dalla spartana geometria di filari arborei (come, forse, dovettero apparire certe foreste del primo Olocene ad *homo sapiens-sapiens*), e quelle dei *landscapes* di certe megalopoli contemporanee. Tra una risonante conchiglia marina e un *I-pod*, così come tra un procariota del paleozoico e un *microchip* nanotecnologico, in quanto a "originalità concettuale", non vi sarebbe mai stata, e *per definizione*, nessuna differenza sostanziale, ma solo diversità di grado. Il mondo, così come già "si apre alla nostra sensibilità", offrirebbe un genuino «attrito» nell'esperienza, perché, essendo già (anti-weberianamente) «parzialmente incantato⁴⁰» *in sé e per sé*, sarebbe già pronto all'uso (concettuale) nella percezione. In questo modo, l'ormai classica, e spesso abusata, distinzione metafisica tra oggetti *bona fide* e *fiat*, verrebbe completamente svuotata di senso da un vero e proprio atavismo logocentrico⁴¹ che renderebbe *ogni* entità, anche la più *bona fide* autocostruitasi *per quello che è*, un "tipo *fiat*"⁴². Ma questo atavismo apparentemente innocuo e sempre affidabile in tanta quotidianità cognitiva, è pur sempre il raffinamento di una "fenomenologia popolare", non una gnoseologia filosoficamente rigorosa. L'idea che esperire delle entità significhi, per il fatto stesso di percepirle, concettualizzarle in atto, *come fatti prima non autosussistenti*, non sarebbe altro che lo pseudo-assioma di certa visione del senso comune⁴³ (molto poco *comune* e assai *ideologica*), pervicacemente tornata a nutrirsi di una sorta di revisionismo epistemologico di stampo neo-hegeliano.

Ma, se fattività e distributività sulla congiunzione sono delle proprietà comuni tanto all'operatore conoscere, quanto al concettualizzare, allora anche per quest'ultimo scatterà, sempre puntuale ed esiziale, la trappola del paradosso di Fitch, con tutte le sue conseguenze. Ne deriverebbe l'esistenza

di potenziali (o non attuali) contenuti per nulla "inerti" alla concettualizzazione. Ovvero fatti o stati di cose virtualmente non solo non conoscibili, ma persino in-concettualizzabili, in quanto fatti.

Ma la mente umana può, non di meno, fare molte cose nella più perfetta solitudine, come *immaginare, concepire, sognare*, che sono tutte attività genuinamente (auto)fenomenologiche. L'immaginario filosofico (idealistico) sui concetti è figlio di tale solitudine, un po' come la mostruosa Lilith lo fu della solitudine di Adamo, secondo un noto *midrash*. Pretendere, infatti, di poter attingere – e *nell'atto stesso* – alla "certificazione concettuale" di un contenuto percettivo, per mezzo del mero accompagnarsi di un immediato "battesimo concettuale", non è altro che il "fare *outing*" del suddetto atavismo logocentrico. Per esso è possibile appropriarsi, e *gratis*, di tutto ciò che, di contro, solo la *negoziazione storica* con la realtà, naturale e sociale, può assicurare, e sempre ad un prezzo: quello della giustificazione razionale delle ipotesi, per mezzo di un "dare e ricevere" ragioni. Sebbene, così, il *naturalismo della seconda natura* di "neo-hegeliani analitici", come McDowell o R.Brandon, abbia, per certi versi, delle ragioni assolutamente comprensibili (una su tutte, il desiderio di contrastare una diffusa "tendenza quineana" alla naturalizzazione eliminativistica di diversi concetti dell'epistemologia e della psicologia) bisognerebbe, tuttavia, evitare, e nel modo più accurato, l'istintiva tendenza insita in ogni *querelle* (non solo filosofica) di lasciarsi attrarre dall'estremo opposto a quello criticato e, in questo caso, trattenersi dal cedere all'antropocentrismo di un concettualismo logocentrico e "senza confini", ovvero senza limiti di sorta.

Se, secondo McDowell, «concettualizzare in atto» il dato percettivo, come abbiamo visto, caratterizzerebbe non solo l'esperienza percettiva, ma ogni tipo di esperienza, per il fatto stesso di essere l'esperienza di un mondo reale, allora, alla luce delle riflessioni fin qui svolte possiamo ora considerare questo processo di "pan-concettualizzazione" qualcosa di non meno mitologico del presunto fantomatico e famigerato "giustificatore ingiustificato": il Mito del Dato.

2.4. Criteri di realtà per il realismo storico. L'inerzia e la non-inerzia intenzionali.

Il costruttivismo "externalistico" o "relativistico", "epistemico" o "ontologico" è, per molti versi, una delle conseguenze più notevoli, sul piano della produzione filosofica, di quello che John McDowell chiama, con rara intelligenza lessicale, la tesi del Concettuale senza Confini. Quest'ultima è, a propria volta, una conseguenza quasi immediata del considerare il Dato (esterno a noi) esterno (anche) ai concetti, come un Mito, e ad affermare questo, anch'egli con rare capacità di ricostruzione storiografica (della filosofia americana) è proprio Richard Rorty, nella bellissima introduzione all'edizione italiana di *Empirismo e filosofia della mente*, dove il filosofo americano paga il proprio pegno a uno dei suoi maestri, Sellars, riconoscendo tutta la portata di *EPM* per l'ispirazione stimolata in lui e in altri autori (come Brandon e McDowell) - stando a determinate interpretazioni "non minimali" del Mito del Dato. Esso è la tesi per cui non esiste, in linea di principio, *alcuna dimensione esterna a ed autonoma da* il cosiddetto «space of warrants» di cui parla lo stesso Sellars, cioè lo spazio delle ragioni (o, alla lettera, delle "garanzie"), il quale per definizione è uno «spazio logico organizzato in relazioni di giustificazione tra coloro che abitano in esso» (Sellars 1956-2007, Lezione I). Per questa tesi, il mondo è conoscibile come una realtà che ci trascende perché è *esperibile* per mezzo dei *concetti* che lo rendono *pensabile*, ed pensabile per mezzo di concetti per via della cosiddetta capacità umana di "concettualizzarlo". Per cui non resta altro da fare che definire analiticamente quest'ultima capacità, la concettualizzabilità.

Facciamo allora l'ipotesi che *concettualizzare p sia tutt'uno con l'esperire p*. Sia allora *S*, un soggetto cognitivo impegnato in un'esperienza fenomenica (tipicamente percettiva, ma non solo) e *p* la proposizione il cui contenuto è lo stato di cose descritto/veicolato dall'esperienza di *S*, per cui "le cose stanno così e così". Allora, nell'istante stesso in cui *S* elabora la sua percezione in un'esperienza, egli vede/ode/annusa/gusta/sente al tatto/percepisce cinestesicamente che "le cose stanno così e così". Da ciò segue quindi che ogni percezione, anche la più semplice, è pur sempre un atto/stato mentale che ci restituisce un *contenuto proposizionale*, ergo, ed *ipso facto*, già concettualizzato nella percezione stessa (e non dopo l'intervento del pensiero sulla sensazione). La realtà (prescindendo, per ora, dalla sua struttura metafisica, se sia cioè fatta di oggetti, proprietà, relazioni, stati di cose, eventi, o da tutte queste cose assieme) è, dunque, indipendente ed autonoma dai nostri *atti* di pensiero e giudizio, *ma non dai contenuti dalla nostra concettualità*, che, per esempio, in un filosofo come Rorty diventano "schemi linguistici" "bisogni", "pratiche" o wittgensteiniani "giochi linguistici". Il resto è noto.

Per quanto strano e paradossale possa sembrare, invece, l'intuizione filosofica che è strategicamente alla base dell'argomentazione del concettuale senza confini dello stesso McDowell, essa è mirabilmente analoga a (ma ben diversa da) una delle intuizioni-base di una delle diverse teorie novecentesche che, dalla denuncia (o dalle varie denunce con relativi processi) del "Mito del Dato" di Sellars potrebbe uscirne più ridotta a mal partito: la (prima) fenomenologia di Edmund Husserl. Nella *Quinta Ricerca Logica*, infatti, proprio Husserl (2005) espone chiaramente il rischio sempre possibile di un fraintendimento *fenomenistico* di cosa sia un atto *intenzionato da un vissuto fenomenologia*, quando raccomanda che «non si insisterà mai abbastanza sulla equivocità che consente di designare come fenomeno non soltanto il vissuto nel quale l'oggetto si manifesta (ad esempio il concreto vissuto percettivo in cui l'oggetto ci è presuntivamente presente in sé stesso) ma anche l'oggetto che si manifesta come tale⁴⁴». Per Husserl, inoltre, il fenomenismo è una forma di autentico (e quindi, per lui, già a quell'epoca ormai deprecabile) "psicologismo", e come tale deve essere attentamente evitato⁴⁵. Quindi già ai primordi della fenomenologia di Husserl, la differenza tra *atto* intenzionale, e *contenuto (vissuto)* intenzionale (che, tuttavia, è ancora ben altra cosa rispetto all'oggetto intenzionale) era ben nota al filosofo austriaco, risultando qualcosa di più che un semplice "precipitato" diretto della teoria dell'intenzionalità del maestro Brentano (comune ad altri allievi dello stesso, come Alexius Meinong), opportunamente emendata da alcuni suoi eccessi "immanentistici"⁴⁶. Ora, la validità di tale distinzione è di importanza cruciale, come dicevamo, per la comprensione dell'intera argomentazione di McDowell, dal momento che, come apprendiamo dalla lettura di un ricco paragrafo della *Lezione II* di *Mind and World*, per capire quanto e come si possa cader vittime di una "fobia anti-idealistica" quando si reagisce all'idea stessa che la realtà esterna a noi e il nostro pensiero siano reciprocamente costituiti in modo da poter entrare in un virtuoso circuito chiamato "esperienza", è sufficiente rendersi conto del fatto che la realtà del mondo, per come è costituita è sicuramente esterna a/autonoma da/gli atti del nostro pensare, ma che in contenuti del nostro pensiero sono *ipso facto* costituiti per comprendere nei propri concetti la realtà come pensabile. Per dirla con le parole del filosofo di Pittsburgh:

"Pensiero" può significare l'*atto* del pensare, ma può anche significare il *contenuto* di un singolo pensiero: ciò che qualcuno pensa. Ora, per dare il giusto riconoscimento all'indipendenza della realtà, ciò di cui abbiamo bisogno è un vincolo esterno al *pensare* e al *giudicare*, agli atti di esercizio della spontaneità. Non c'è bisogno che il vincolo sia esterno *ai contenuti pensabili*. Certo, l'indipendenza della realtà risulterebbe sminuita se equiparassimo i fatti in generale agli atti di esercizio delle capacità concettuali - gli atti del pensiero - o se rappresentassimo i fatti come riflessi di tali cose: o se equiparassimo in particolare i fatti percettibili a stati o evenienze in cui le capacità concettuali sono messe in atto nella

sensi abilità - le esperienze - o se le rappresentassimo come riflessi di tali cose. *Ma non è, invece, idealistico dire che i fatti percettibili hanno una capacità essenziale di imprimersi in chi li percepisce come stati o evenienze di quest'ultimo tipo; e che i fatti in generale hanno la capacità essenziale di poter essere abbracciati dal pensiero tramite l'esercizio della spontaneità, in eventi del primo tipo* (corsivi nostri)⁴⁷.

Ora, vi sono due modi di "prendere sul serio" l'ammonimento di Husserl citato precedentemente, e a seconda di quale maniera di ascoltarlo si intendesse scegliere, le direzioni che il nostro pensiero potrebbe prendere in termini di conclusioni potrebbero risultare addirittura contraddittorie tra loro. Si potrebbe pensare che quando Husserl ci invita a non fare confusione tra il vissuto e il suo campo di esperienza, da un lato, e l'oggetto *su cui tale vissuto si dirige*, dall'altro, il padre della fenomenologia voglia semplicemente ammonirci a non confondere, nell'analisi dei vissuti esperienziali della nostra percezione, *l'atto vissuto del nostro pensare "diretto"* a quello che stiamo percependo (visivamente, acusticamente, olfattivamente, ecc.) *con quello che ciò che percepiamo ci presenta come contenuto di un possibile "pensiero"*. Questo equivarrebbe, di fatto, a sostenere che Husserl volesse solo ammonire i suoi lettori a seguire semplicemente un consiglio molto simile a quello che, diciotto anni dopo, in altre *Ricerche Logiche*, e precisamente nel loro capitolo intitolato *Der Gedanke*, Gottlob Frege (1988) avrebbe scritto a proposito del contenuto "oggettivo" dei pensieri, chiedendo con forza che si distinguesse *tale contenuto dal mero pensare inteso come flusso delle soggettive rappresentazioni mentali*, che hanno luogo nel nostro cervello, oggetto della psicologia sperimentale⁴⁸. La distinzione di Husserl è, a dire il vero, filosoficamente molto più sottile, in quanto il filosofo di Prossnitz, con il brano in questione, ci sta semplicemente invitando, una volta fatta una doverosa istruzione tra *atto intenzionale e contenuto dell'atto stesso* (distinzione che Frege avrebbe ripreso a vari titoli, parlando di *gedanke* a proposito del contenuto) a non "includere" all'interno di quest'ultimo *anche l'oggetto su cui l'atto è intenzionalmente diretto*.

Ebbene, è facile avvedersi del fatto che, almeno in *Mente e Mondo*, McDowell, il quale forse non annovera - bontà sua - tra i propri interessi anche la lettura di questa fase "archeologica" della storia della filosofia analitica, potendo scegliere tra le due interpretazioni, non avrebbe dubbi nell'optare per la prima - e come lui farebbero, probabilmente, anche gli altri più importanti epigoni della lotta alla "mitologia del Dato" di Sellars - Rorty in particolare. In questo modo, però, dovrà essere ben chiaro che l'oggetto intenzionale reso "trascendente" dalla revisione teorica di Husserl della teoria dell'intenzionalità immanentistica del maestro Brentano, tornerà ad essere perfettamente *immanente*, e quindi esposto a tutti i rischi fenomenistici di confusione - tra le altre cose - delle proprietà delle cose toccate, gustate, viste o udite *con delle fittizie proprietà fenomenistiche del contenuto stesso*, dal momento che tale contenuto ed il suo oggetto *finiscono per essere da isomorfi, praticamente equivalenti*. Sebbene Husserl non abbia mai fatto esplicita confessione di fede nel realismo esternista, vale a dire nella tesi per cui la realtà di cui è fatto il mondo è *doppiamente* autonoma dalla nostra mente, rispetto alle sue attività così come rispetto ai prodotti delle sue attività, è evidente che la svolta "trascendente", esplicitamente abbracciata nelle sue *Ricerche Logiche*, consenta di rendere sufficientemente compatibile *questa fase* della fenomenologia di Husserl con una sua interpretazione fortemente improntata ad una lettura realista di questo ultimo tipo. Ecco perché, sposando questa seconda possibile opzione interpretativa dell'antifenomenismo di Husserl, è possibile vedere fino a che punto il grimaldello dell'antifenomenismo fenomenologia possa aiutarci, come lettori critici, a scardinare la complessa e ieratica costruzione teorica edificata da McDowell con il suo "concettuale senza confini", e quindi ogni possibile interpretazione internalistico-costruttivista del Mito del Dato, ivi comprese quelle di Rorty e di altri autori come lui.

Per dimostrare, così, che alla stregua dell'idealismo stesso rifiutato da McDowell, anche la *sua* forma di realismo concettualista rappresenti un caso di ricostituzione surrettizia di un forma neanche troppo criptica di idealismo ontologico, è sufficiente mostrare la verità del seguente enunciato:

La realtà a cui la nostra mente si apre nel corso della sua esperienza non è solo indipendente dalla attività processate dalla mente stessa, ma anche dai contenuti messi in atto da tali eventi mentali.

O della sua equivalente:

(R) *Non è possibile costituire un atto mentale A da cui la realtà mentale è indipendente, senza ipso facto istanziare un contenuto mentale C da cui la realtà è indipendente, per cui si da sempre che I(A, C) vale a dire A "intenziona" C.*

Ora, dati due stati fisici X e Y, dotati di rispettivi contenuti informazioni x e y, definiamo X e Y come *causalmente neutrali* rispetto ai propri contenuti informativi se e solo se x non possiede nessun potere causale su y e y non possiede nessun potere causale su x (neutralità causale simmetrica). Se la relazione suddetta non è simmetrica, allora definiremo X e Y come vincolati da una relazione di *neutralità causale asimmetrica o incompleta*, e, poniamo per ipotesi, in quel caso x (ovvero y) possederà un certo potere causale su y (ovvero su x) *ma non si darà la reciproca*.

Sotto l'ipotesi che essere qualcosa di reale ed indipendente dalla mente equivalga (come minimo) ad assolvere il soddisfacimento della proprietà della neutralità causale asimmetrica dell'informazione veicolata da un contenuto mentale rispetto al segmento di realtà da esso rappresentata (o in esso "intenzionata") R può essere così parafrasato:

(R₂) *Per tutti gli atti mentali del tipo A un atto mentale a è causalmente neutrale in modo asimmetrico rispetto al segmento di realtà informazione cui è intenzionalmente "diretto" se e solo se per tutti i contenuti del tipo c intenzionati da ogni atto del A, essi risultano causalmente neutrali in modo asimmetrico nell'atto del loro esercizio rispetto alla realtà informazione che rappresentano.*

La condizione (R₂) è molto forte, e può dare adito a fraintendimenti e obiezioni. In particolare va "rigorizzata canonicamente" la nozione di "neutralità" causale, per rendere conto di come, secondo l'intuizione realista, quel che *semplicemente pensiamo* non possieda, *ipso facto*, potere alcuno di imprimersi nella realtà, mentre può perfettamente accadere l'inverso - tipicamente, e non solo, con la percezione. Ora nel nostro caso, avanziamo la proposta teorica per la quale la proprietà di "essere reale", così "intuita", può essere fatta corrispondere, nei termini di una parafrasi fenomenologica, a quella della cosiddetta *non-inerzia intenzionale*, vale a dire alla proprietà di non essere *inerte* sotto l'aspetto delle proprietà intenzionali ad ogni intervento "dall'interno della coscienza", da parte di un eventuale atto intenzionale di un soggetto cognitivo. In poche parole *l'intenzionalità* che è la proprietà esibita, per antonomasia, da ogni atto o fenomeno mentale, *sarebbe originariamente/pienamente presente laddove la sua inerzia è assente o nulla* (o dove, viceversa, la sua non-inerzia è presente): i contenuti dei miei fenomeni mentali sono del tutto inerti ai miei paradigmatici stati o eventi mentali, come credere, sperare, desiderare, volere, ecc. ma acquisiscono una sorta di *movimento verso il divenire tali* nel momento stesso in cui li "intenziono", ovvero in cui li *dirigo* verso i loro pertinenti oggetti. Nel pensiero *non patologico* sperimentiamo l'inerzia totale dei contenuti del pensare - tant'è che nei casi in cui ciò non accade cominciamo a sperimentare l'ansia di trovarci in uno stato di compulsione, di fissazione, di mania, di fobia, insomma di qualcosa che non va, perché non riusciamo più a controllare dei pensieri che sembrano vivere "di vita propria". Quando non riusciamo più a capire che in tutto questo "qualcosa non vada", secondo la maggior

parte dei manuali diagnostici in circolazione (per esempio il *Wechsler V*) potremmo essere affetti da un qualche stato alterato di coscienza o di psicosi, come la schizofrenia.

Viceversa, ciò che è "reale" - come oggetto, stato di cose, evento, proprietà, tropo, ecc. - è per definizione qualcosa che è non solo indipendente dalla capacità o meno di essere conosciuto da delle menti umane - come, ad esempio, il Patrimonio di Jeff Bezos, il CEO di *Amazon* - ma è, al tempo stesso, qualcosa che risulta essere non inerte alla capacità o meno delle menti umane di poterlo anche solo rappresentare (il fatto che io possa rappresentarmi - fantasmagoricamente - il patrimonio di Jeff Bezos non mi permette di alcun modo di potervi attingere fisicamente *ipso facto*). Per questa concezione, la realtà propriamente detta non consta solamente di eventi, oggetti, proprietà/relazioni autonomi/indipendenti dai processi mentali/psicologici *atti a rappresentarli*, ma anche (e soprattutto) di stati di cose del tutto autonomi dai contenuti intenzionali degli stessi atti che si dirigono intenzionalmente su detta realtà - che risulta, quindi, meta-intenzionalmente "non inerte", in quanto "causalmente impermeabile" al proprio essere "intenzionata"). *Reale*, da questo punto di vista, può essere definito ciò che *in linea di principio* pone un ostacolo non-inerte al libero, spontaneo, esercizio di attività intenzionale - il che, tra l'altro, è perfettamente compatibile con l'ipotesi di McDowell, per cui nella conoscenza, kantianamente intesa, si dà una sorta di "attrito dell'esperienza".

Quindi, definita sulla scia di Brentano-Husserl, l'intenzionalità come la proprietà intrinseca di ogni atto mentale, la meta-intenzionalità o praeter-intenzionalità (concetto su cui torneremo nei *Capp.* 8 e 9) dovrà caratterizzare ogni proprietà intrinseca di ogni oggetto o fenomeno di tipo "extra-mentale" (fisico, materiale, o informazione). Da questo punto di vista è possibile affermare che la neutralità causale del mero pensiero sulla realtà è direttamente proporzionale alla non-inerzia praeter-intenzionale, ed è quindi inversamente proporzionale all'inerzia praeter-intenzionale della realtà stessa rispetto al pensiero. Il che è formalizzabile in (R₃):

(R₃) *Per tutti gli atti mentali del tipo A, un atto mentale a è causalmente neutrale in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazione cui si dirige, se e solo se, per tutti i contenuti del tipo C intenzionati da ogni atto del tipo A, gli stati di cose esistenti risultano praeter-intenzionalmente non inerti rispetto agli stessi contenuti C degli atti A.*

Chiediamoci ora: come è possibile caratterizzare la non-inerzia intenzionale nella prospettiva del nostro problema di fondo, ovvero dimostrare che il Mito del Dato non rappresenta alcun tipo di argomento confutativo del concetto di stato di cose?

Si può partire, innanzitutto, dall'osservare che ciò che caratterizza la realtà oggettiva in termini meta o praeter-intenzionali (in un senso husserliano del termine "intenzionale", vale a dire di un atto che metta in relazione un contenuto con un oggetto trascendente) è la sua non-inerzia relazionale nell'impatto con i nostri contenuti puramente mentali di pensiero - l'oggetto è, come minimo, kantianamente, un "limite esterno" al nostro pensiero, in questo caso un limite del tipo "*muro*", perché è invalicabile. Questo è desumibile dalla convinzione teorica (e dall'intuizione preteorica) per la quale è quantomeno discutibile che avere anche la più superficiale delle cognizioni di un oggetto sembrerebbe implicare sul coinvolgimento di capacità concettuali, perché in realtà è solo quando siamo in grado di superare tale non-inerzia intenzionale all'interno di un paradigma teorico che possiamo dirci "concettualmente consapevoli di X". *I. e.* come per Wittgenstein padroneggiare un enunciato significa possedere un linguaggio⁴⁹, così per noi, *ex analogia*, padroneggiare un concetto significa possedere una teoria del mondo. Ma possedere una teoria del mondo non significa *ipso facto* essere già in grado di affermare in modo infalsificabile la totalità di tutte le proposizioni attualmente vere, il che preserva la padronanza concettuale dal rischio di passare troppo facilmente per "padronanza

assoluta del reale" *sic et simpliciter*. Più avanti, (*Infra*, Capitolo 5 §1) vedremo anche come sia possibile persino formulare enunciati perfettamente sensati, dati i nostri schemi concettuali "preteorici" o tipici dell'immagine "manifesta" del mondo, che non possono però divenire in alcun modo "fattori di verità" di possibili stati di cose nel mondo, per delle impossibilità stabilite dal mondo fisico che ci circonda e da cui siamo, ontologicamente, costituiti.

Volendo ripartire dal lessico più tecnico della fenomenologia husserliana - a cui potremmo aggiungere dei neologismi teorici che andremo introducendo di pari passo con la loro opportuna rigorizzazione - è possibile concepire ogni occorrenza di atto che si dirige verso x , o ogni occorrenza, semplicemente, di atto intenzionale di x , come "intuitivamente connotata" rispetto all'espressione contenuto intenzionale, con la seguente procedura analogica: l'atto che intrattiene intenzionalmente il proprio contenuto di pensiero, infatti, sta al contenuto stesso, come un "contenitore di formato" o come una "struttura informazionale modellante" intenzionale sta al proprio contenuto (cioè al proprio "modellato") *interno*. Ciò è abbastanza ragionevole da osservare. Infatti, a meno che il contenuto in questione non sia quello di un evento improvviso (e quindi, a questo punto, seguendo la terminologia "kantiana" di McDowell, non più "spontaneo" di quanto lo sia uno starnuto o un prurito), ogni *atto* intenzionale è *l'apprensione di un contenuto*, ossia il modo con il quale, paradigmaticamente, *un soggetto umano dà forma a qualcosa che immagina, crede, spera, desidera* o semplicemente "concepisce" con/ne la propria mente (con-tenendolo in/con essa). Da questo punto di vista è semplicemente impossibile slegare, sotto il profilo della sua causazione, l'istanza del contenuto da quella del proprio "contenitore" (la propria forma o struttura modellante informazione) attuale, cioè l'atto intenzionale dal proprio formato.

Per "formato" intenderemo - seguendo qui una convenzione in uso sia nelle scienze cognitive che nella filosofia della mente - *il tipo di informazione sensoriale veicolata da un determinato "trasduttore" sensoriale*. È banalmente vero, infatti, che un occhio in grado di catturare l'informazione presente nella luce e di trasformarla in sensazioni di profondità, *texture* e colore sia totalmente "insensibile" (cioè informazionalmente neutrale, rispetto a determinate cause esterne) al formato delle onde sonore emesse dall'oggetto che sta guardando - almeno negli scenari tipici, quelli cioè dove determinate patologie funzionali del cervello o dell'apparato percettivo non vengano corrette per mezzo di "trasduttori protesici". È meno banalmente vero, però, constatare come lo stesso occhio non abbia il potere di trasformare o mutare nei suoi tratti essenziali dati i suoi poteri causali rispetto all'informazione in esso incapsulata, l'oggetto che sta puntando. Per esempio, l'occhio umano non ha il potere di trasformare una configurazione informazionale appartenente all'insieme di tutti e soli i punti del piano interni al dominio dell'equazione $x^2 + y^2 = r^2$ (una circonferenza di raggio r con il proprio centro nell'origine degli assi cartesiani) in una configurazione informazionale rappresentata dall'insieme di tutti i punti dell'equazione $y = -rx^2$ (una parabola che intersechi l'asse negativo dell'ascisse nello stesso punto in cui lo fa il raggio della predetta circonferenza), con il semplice atto di guardare al detto luogo di punti. Questo è quel che rende, in qualche misura - se non completamente - la natura dell'esperienza sensoriale la natura di un evento/processo fenomenologicamente *passivo* (quella che, per l'appunto Husserl, definì nelle sue importanti lezioni del 1918-26 la "sintesi passiva" della percezione⁵⁰).

Si può riscrivere, pertanto, l'enunciato precedente alla formalizzazione in (R) come:

(R₄) *Per tutti i contenuti del tipo c interni ad ogni contenitore di formato mentale del tipo C, detti contenuti sono causalmente neutrali in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazione che rappresentano se e solo se per tutti i contenitori di formato mentale del tipo C un contenitore C è causalmente neutrale in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazione cui si dirige.*

Allora, al di fuori dell'analogia, diviene più che sensato concludere che l'ultimo enunciato è, o diviene, una certezza concettuale, *nella misura in cui tutti i contenitori di formato mentale risultino perfettamente isolanti*, sotto il profilo causale dell'informazione, cioè *informazionalmente incapsulati*, chiusi o isolati in ogni elemento costituente in propri contenuti rispetto alla realtà informazionale rappresentata da essi. Il che è perfettamente logico, dal momento che nulla che sia contenuto da C, se C è un contenitore "chiuso", può entrare in contatto con E(C), vale a dire con l'esterno di C. La nostra ipotesi di partenza, cioè (R):

(R) *Non è possibile costituire un atto mentale A da cui la realtà mentale è indipendente, senza ipso facto istanziare un contenuto mentale C da cui la realtà è indipendente, per cui si da sempre che I(A, C) vale a dire A "intenziona" C.*

Può essere, come abbiamo già avuto modo di visualizzare, riscritta in base a (R₃) e (R₄) come:

(R₅) *Per tutti i contenuti del tipo c, ciascuno interno al proprio contenitore di formato mentale del tipo C, detti contenuti sono causalmente neutrali in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazionale che rappresentano se e solo se, per tutti i contenitori di formato mentale del tipo, un contenitore X è causalmente neutrale in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazionale verso cui è diretto; cioè se quest'ultima consiste in uno stato di cose (praeter)intenzionalmente non-inerte.*

Ma allora delle due l'una: o la non-inerzia meta-intenzionale *non conta* come proprietà intenzionalmente parafrasabile delle proprietà informazioni della neutralità causale asimmetrica - ma abbiamo esposto ottimi motivi per non dubitare affatto che le cose stiano non stiano così, prima tra tutte la nostra incapacità costitutiva di utilizzare poteri psicocinetici per modificare le strutture logiche, nomologico-causali e metafisiche del mondo reale con il semplice atto del pensare - o la relazione che nel "concettualismo senza confini" di McDowell (*aka* Sellars) dovrebbe sussistere tra l'essere un "contenuto" e l'essere un "atto/contenitore" è molto strana. Di fatto la dicotomia contenuto/contenitore nella tesi del Concettuale senza Confini (la famosa "metafora rortiana" dello stampino per biscotti, come vedremo *Infra*, Capitolo 3) finisce per perdere completamente un significato rigido, per collassare in una sorta di *simmetria osmotica* tra mente e realtà. Ma tale simmetria osmotica non si limita a postulare una permeabilità dei nostri concetti rispetto alla realtàmondana extramentale; *essa postula che sia vero anche e soprattutto l'inverso*. Il che è una posizione chiaramente idealistica e logocentrica.

In conclusione possiamo affermare contro le pretese concettualistico-inferenzialistiche di McDowell, come già visto nei confronti della posizione da cui esse derivano, quelle di Sellars, *che non è possibile fare una frittata senza rompere le uova*, in questo caso ben due volte: rompendo il guscio contenitore e rompendo tuorlo e albume (il contenuto). Ciò che è esterno/autonomo/indipendente da un contenitore (un atto mentale) *deve esserlo*, ipso facto, *anche dal suo contenuto*.

Conclusioni: precisazioni e definizioni provvisorie.

In questo capitolo abbiamo mostrato come sia possibile argomentare a favore di una tesi alquanto impopolare in teoria della conoscenza e nella filosofia della scienza "post-linguistic turn", ossia una forma di gnoseologia del Dato non concettualizzato o di epistemologia esternalista "radicale". Così, nei prossimi capitoli, già a partire dal *Capitolo 3*, si mostrerà come, a partire dalla constatazione e dall'indagato approfondimento dei principali punti deboli delle concezioni rivali a questa forma di esternalismo, si possa ragionevolmente argomentare a favore di un realismo ontologico del tutto adeguato per rendere conto di cosa siano gli eventi e gli stati di cose del passato, ovvero gli eventi e i fatti che precedono la nostra era nello spaziotempo fisico, gli eventi e i fatti storici.

Prima di passare agli ulteriori approfondimenti del prossimo capitolo vorremmo perciò fissare in dei preamboli definitivi i significati di alcuni termini-chiave del lessico che, di qui in poi, faranno notevolmente compagnia ai nostri ragionamenti. Parliamo di concetti come "realismo", "esternalismo", "internalismo", "costruttivismo".

Il realismo *esternalista*, è qui inteso come una tesi ontologica di *esistenza* d'una realtà mondana, in linea di principio del tutto autonoma e dai *processi* cognitivi del pensiero, individuale o collettivo, e dai *contenuti* concettuali degli stessi, *compresi i sistemi di riferimento storico-temporali*. "Realismo" non indica, perciò, nel prosieguo, una teoria *epistemica* della verità, ma una tesi in difesa dell'esistenza del *reale*, come esternalità ontologica: «Il realismo è la tesi secondo la quale c'è un modo in cui le cose sono che è logicamente indipendente da tutte le rappresentazioni umane. Il realismo non dice come sono le cose, ma solo che c'è un modo in cui esse sono⁵¹».

Costruttivismo epistemico o *internalismo epistemico*, indicherà, invece, il "retaggio analitico" proprio d'un orientamento filosofico risalente a Peirce, di filosofi neo-pragmatisti, o "internalisti", come Sellars, Rorty, Brandom, e McDowell⁵². Seppur diversi, e talvolta discordanti, questi autori si contraddistinguono per un convergente stile di rappresentazione della realtà: chi come Sellars posizionandola all'interno di uno "spazio logico delle ragioni", appannaggio di una comune dimensione sociale di padronanza linguistica, chi facendo leva sul fatto che l'intera vicenda della ricerca umana sia una storia in divenire di diverse comunità epistemiche⁵³, chi, come abbiamo visto, situandone la percezione nel dominio del "concettuale *senza confini*"⁵⁴, chi elaborando la suddetta idea di "spazio delle ragioni" in un sistema neo-hegeliano di tipo inferenzialista⁵⁵. In tutti questi casi, la realtà è vista, *a là* Peirce, come meta *ideale* di una diacronica, indefinitamente lunga, *impresa storico-collettiva*, dove i liberi sforzi di ogni ricercatore, di epoca in epoca, vedranno infine convergere i propri risultati: «l'autentica origine del concetto di realtà mostra che questo concetto implica essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti, e capace di un *incremento indefinito di conoscenza*⁵⁶». In particolare Per Peirce, così come per Hilary Putnam, ciò che garantirebbe alla libera ricerca epistemica di essere esercitata come un qualsiasi altro diritto "a costo zero", è qualcosa che J. McDowell ha ben definito la certezza della *fine della ricerca*, ovvero «uno stato di cose in cui la ricerca, compresa la metaricerca sulle credenziali di ciò stesso che attualmente passa per ricerca, non sarebbe più necessaria⁵⁷». La certezza di un "limite ideale" garantirebbe, così, il valore dell'*investimento* collettivo, generazione dopo generazione, nelle scienze naturali, culturali, e sociali, dal momento che «che la realtà è indipendente *non necessariamente dal pensiero in generale*, ma solo da ciò che voi, o io, o un qualsivoglia numero finito di uomini può pensare di essa⁵⁸».

Nessun pragmatista, del resto, da Peirce a Sellars, ha mai mascherato le proprie profonde affinità elettive con l'idealismo oggettivo assoluto di Hegel. Lo stesso Sellars definiva il suo famoso saggio del '57 «incipienti meditazioni hegeliane⁵⁹». Di contro, il realista oggettivo, considerato come agente ontologico della conoscenza, non crede che la realtà sia *solo* «indipendente dagli erramenti di ogni singolo individuo», o «non necessariamente indipendente dal pensiero in generale» ma anche da quest'ultimo. Questo perché, per definizione, il realista considera cosa sia o possa essere la verità dei fatti, in generale o in uno specifico dominio come qualcosa di *autonomo* dagli "erramenti" di *qualunque* preferenza. La restrizione più importante per un realista oggettivo è, infatti, *che la realtà non resti inerte all'esercizio indefinito della libertà di scelta epistemica*: il realismo è, per costituzione, una tesi di "non-inerzia causale" del mondo esterno. I fatti, il modo in cui le cose stanno, non sono *inerti* né agli atti del nostro pensarli come fatti, né al *contenuto concettuale* con cui li pensa-

mo *come* li pensiamo, data la nostra fallibilità. Per la loro inerzia causale, solo altri fatti possono *causarne* un mutamento.

Questo punto costituirà, nel prossimo capitolo, il nucleo concettuale di un argomento assolutamente invalidante per ogni forma di costruttivismo e, in generale, di internalismo epistemico.

Note al Capitolo 2.

¹Questo *Capitolo* rappresenta una rielaborazione e un aggiornamento di Vaselli (2008) uscito su *Epistemologia*, opportunamente emendato da alcune ingenuità teoriche. Tuttavia le conclusioni in esso tratte sono sostanzialmente identiche a quelle del saggio qui indicato, se si fa eccezione rispetto a delle correzioni rispetto alla posizione di Dretske.

²Russell (1910, 108-128)

³Dretske (2000, 97-112)

⁴Latour (1988, 84 -5)

⁵Fitch(1963,135–142). In una nota Fitch attribui il nucleo della sua tesi ad un *referee* anonimo di un saggio mai pubblicato, del 1945. J.Murzi ha rintracciato il *report* del *referee*, nell'archivio di E.Nagel della Columbia University nell'ottobre del 2005, risalendo all'identità dell'autore: il grande logico e matematico Alonzo Church. Cfr. Murzi-Incurvati, (2007, 99-113)

⁶*Ivi*. La proposizione citata tra virgolette, infatti, come mette subito in luce Fitch è formalmente un teorema della logica classica, e risulta, quindi, vero in tutti i mondi possibili della semantica classica proposizionale.

⁷Solo alcuni operatori "epistemici" come "domandarsi" e "credere" sarebbero esenti dal cadere nella trappola del paradosso di Fitch. Cfr. Tennant (1997); Kvanvig (2006, Cap. 1).

⁸Bolzano (1972, 60-9).

⁹Williams (2001, Cap.I).

¹⁰McDowell (1999, 75 ; 117-37).

¹¹Si veda Marconi (2007, Cap. 1)

¹²Platone (1924a, §97, e 1924b, §203c), Gettier (1963, pp.121-3) e Vassallo (2003).

¹³Armstrong (1997)

¹⁴Frege (1988, 35): «Cosa è un fatto? [...] Un fatto è un pensiero che risulta vero». Wittgenstein (1964, Prop. 1.139): «I fatti nello spazio logico sono il mondo». Che Bruto abbia ucciso Cesare è un *fatto* irrevocabile e sussistente, qui a Roma come su Marte. La prima coltellata data da Bruto a Cesare, al contrario, è un *evento* individuale e occorrente. Cfr. Vendler (1967, Cap.5); Ramsey (1927, 153 – 70).

¹⁵Smarcando in anticipo chi volesse far riferimento a posizioni opposte, come quella di R. Nozick (1981, Cap. 3).

¹⁶Kvanvig (1995 e 2006, Cap. 1).

¹⁷Una delle prime conseguenze di detta impossibilità riguarda la tesi dell'antirealismo verificazionista, secondo cui *non esistono verità inconoscibili*. Ad esser coerenti con tale posizione, si dovrebbe desumere l'inesistenza di verità della forma di *q*, ma questo, stante la bontà e l'accettabilità della logica classica, implicherebbe la posizione per cui tutte le proposizioni vere sono conosciute. Ma dal momento che vi sono delle ragioni (umanamente) forti per nutrire sfiducia nell'onniscienza (umana), la posizione antirealista, per cui tutte le verità sono conoscibili, e per cui non v'è alcuna verità *indipendente* dalla nostra capacità di conoscerla, è falsa e va accantonata e trionferebbe, così, come alternativa il famoso *ignorabimus* di E.Du Bois-Reymond (1973, 47).

¹⁸Moietta (1995, 257).

¹⁹Come la tesi di conoscibilità, essa è una verità logica, e andrebbe considerato perciò, meta-empirica, pur vertendo su un'ipotetica proprietà dell'esperienza (la sua non concettualizzabilità).

²⁰McDowell (1999, 10).

²¹Frascolla (2006, 128ss).

²²Questo è, infatti, il titolo della II Lezione di McDowell (1999, 25-48).

²³Rosenthal (1986, 329-59).

²⁴Crane (2003).

²⁵*Ivi*, p.158.

²⁶«Nel compiere un'autoascrizione di credenza, i nostri occhi sono *metaforicamente*, o in qualche senso *letteralmente*, diretti verso l'esterno - sul mondo. Se qualcuno mi chiede «pensi che ci sarà una terza guerra mondiale?», devo prendere in considerazione, per rispondergli, precisamente gli stessi fenomeni esterni che prenderei in considerazione se dovessi rispondere alla domanda «Ci sarà una terza guerra mondiale?» Per mettermi nella posizione di rispondere alla domanda se credo che *p*, attivo le procedure di cui dispongo per rispondere alla domanda se *p*.» Evans (1982, 225, trad. e cors. nostri).

²⁷Crane (2003, 159-60).

²⁸Wittgenstein (1967, §§243-93).

²⁹McDowell, (1994, 24-5).

³⁰Sellars (2004, §2).

³¹Evans (1982, 89 e 104-9).

³²Wittgenstein (1967, §424).

³³*Ivi* §429.

³⁴Sellars (2004, p. 9)

³⁵Kant, (1781, 87)

³⁶(Ryle, 1971, Gatti, 2008, 409-10)

³⁷Quine (2004, 16)

³⁸Cfr. Dretske (2000, 97-112)

-
- ³⁹ McDowell (1999, 29-30). Anche questa tesi riecheggia Peirce (2003, 391): «la realtà è indipendente non necessariamente dal pensiero in generale, ma solo da ciò che voi, o io, o un qualsivoglia numero finito di uomini può pensare di essa».
- ⁴⁰ *Ivi*, pp.11 e 76-7.
- ⁴¹ Mutuiamo, qui, l'espressione "atavismo", dall'uso retorico introdotto da Dupré (2007, 29-32).
- ⁴² Smith (2000, 258-86). Smith-Varzi (2000, 401-20).
- ⁴³ Per una più plausibile concezione del "senso comune", si veda: a cura di Agazzi (2004, *Introd.*), e Varzi-Casati (2002, 131-59), per delle preziose riflessioni al riguardo.
- ⁴⁴ Husserl (2005, V Ricerca, 141)
- ⁴⁵ Husserl (2001, I Ricerca, 26); Si veda anche Kusch (1995).
- ⁴⁶ Come mostrato in Lanfredini (2002).
- ⁴⁷ McDowell (1999, 29-30)
- ⁴⁸ Frege (1988)
- ⁴⁹ Wittgenstein (1967, §199, 108)
- ⁵⁰ Cfr. Husserl, (1993, in particolare 272-3)
- ⁵¹ Searle (2006, 176)
- ⁵² Per una rassegna storiografica sulla *Peirce' Legacy* e sull'appartenenza ad essa di Sellars-Rorty-Brandom-McDowell Cfr. Murphy (1990)
- ⁵³ Rorty (2004)
- ⁵⁴ McDowell, (1999, Lect.1-3)
- ⁵⁵ Brandom (2002)
- ⁵⁶ Peirce, (2003, 107), «Pensiero-segno-uomo», in *Opere*, cit., 107. Il maiuscolo è di Peirce.
- ⁵⁷ McDowell, (2003 L. 2, §8.)
- ⁵⁸ Peirce, (2003, 391)
- ⁵⁹ Sellars, (2004, §§ 1 e 20)

Capitolo 3. Costruttivismi, realismi, anacronismi.

3. 0. *Il costruttivismo epistemico come problema per la storia*

Nel capitolo precedente abbiamo concentrato la nostra analisi su un tema fondamentale dell'epistemologia analitica della II Metà del XX secolo, un tema di schietta ascendenza kantiana, ancorato all'idea che, già nel passaggio dalle nostre sensazioni ad una rappresentazione percettiva di cosa le nostre sensazioni siano in grado di cogliere nel mondo, "fuori da" o "prima di" noi, non possa essere in alcun modo possibile parlare di un "Dato in sé", di un "Dato pre-inferenziale" o "Pre-concettuale", o, in ogni caso, non-concettuale. Se ripercorressimo l'intero dibattito che fece seguito all'uscita di *EPM* (Sellars, 1956) resteremmo sicuramente sorpresi dallo scoprire una cosa non di poco conto sul piano della storiografia filosofica: il tema realismo-antirealismo nella discussione che fece seguito alla proposta per cui non esistono contenuti della nostra percezione non dotati di un contenuto concettuale non viene quasi mai fatto entrare, "né dalla porta, né dalla finestra" per usare un'espressione pseudodialettale romanesca, all'interno del dibattito. Eppure, le implicazioni assolutamente favorevoli per l'antirealismo, per il relativismo epistemico o per una determinata concezione della conoscenza e della realtà che possiamo definire "costruttivismo" sono, a patto di abbracciare una determinata interpretazione del MDD, del tutto a portata di mano nella conclusione per cui *già* nel passaggio dalle sensazioni alle percezioni vivide i concetti "sono già all'opera", e alcuni autori - di cui McDowell è solo un caso, tra i più interessanti, dal punto di vista epistemologico - non si sono lasciati scappare l'occasione di farlo per attaccare il realismo *esternalista* proprio da un'angolazione, da una prospettiva, che è stata definita "costruttivistica".

Spieghiamo, però, più nel dettaglio cosa si intende per "costruttivismo" nella nostra analisi epistemologica. "Costruttivismo" è una tesi che può essere declinata in almeno due modi: un senso epistemico "generale" e un senso più ristretto e specialistico, il cosiddetto "costruttivismo sociale"¹. In questa ricerca assumeremo, però, il senso "trasversale" ad entrambi questi due nuclei teorici di "costruttivismo"². La definizione di "Costruttivismo" che si intende adottare nella nostra analisi è sul piano della descrizione formale una definizione molto lasca, sia rispetto al *definiens* che rispetto al *definiendum*, ma questo permette alla nostra analisi di recuperare da entrambi i nuclei teorici centrati in entrambi i costruttivismi menzionati, tutte le implicazioni che potrebbero risultare di qualche interesse o, cosa ancor più importante, di particolare rilevanza per la difesa del realismo come una tesi epistemica ed ontologica *valida* per la metodologia della storia.

La nostra definizione di costruttivismo è, pertanto, la seguente:

Costruttivismo _{def}≡ I fatti che sono i costituenti-base delle nostre conoscenze del mondo naturale e del mondo sociale non possiedono *mai* una natura completamente indipendente dall'attività costruttiva e/o costitutiva dei soggetti, individuali o collettivi, che svolgono l'attività di ricerca di dette conoscenze. Al contrario anche solo per delimitare ciò che questi fatti descrivono è indispensabile concepirli come "sottodeterminati" dalle teorie, e più in generale, dall'intero sfondo rappresentazionale dei soggetti, a partire dal loro linguaggio, dai loro concetti, dalle loro pratiche e dai loro bisogni. I fatti sono, perciò, in modo diretto o indiretto, una *costruzione teorica metafisicamente contingente* e mai *necessaria* del ricercatore *in quanto* soggetto epistemico, linguistico e culturale³.

In questa parte della nostra ricerca, in più, considereremo come caso particolare, anzi, come un elemento "limite" del costruttivismo - un suo "Estremo superiore concettuale", considerando il costruttivismo come un "insieme di elementi teorici o teorie" - quel che viene normalmente e, spesso con intenti banalizzanti, citato come "relativismo epistemico" o "prospettivismo epistemico". Il relativismo o prospettivismo epistemico, infatti, è un *caso limite* di tutte e sole le determinazioni o interpretazioni semantiche che possono essere date del costruttivismo come è possibile vedere

subito nella definizione - anche essa molto ampia e generale - che noi proponiamo di adottare nella presente disamina:

Prospettivismo o relativismo epistemico def Il risultato più o meno consapevole dell'attività costruttiva e/o costitutiva dei soggetti, individuali o collettivi, che svolgono l'attività di ricerca di dette conoscenze è l'estensione indefinita nell'orizzonte della ricerca delle prospettive epistemiche comuni all'attività teorica e, più in generale, all'intero sfondo preteorico dei soggetti della ricerca (fatto di credenze, valori, ideologie, aspettative, pratiche e bisogni). Queste "prospettive" danno come risultati solo interpretazioni *metafisicamente contingenti* e mai necessarie, e interpretazioni di altre interpretazioni. Nessuna interpretazione possiede valore oggettivo e, pertanto, può essere elevata a valore di "fatto"⁴.

Molto spesso, soprattutto nella letteratura analitica, il costruttivismo viene definito come una tesi "più radicale" del relativismo, e si fa ciò in ossequio ad una precisa considerazione di ordine logico: si ritiene, cioè, che una posizione per la quale "costruire" - seppure nel senso epistemologico e gnoseologico, concettuale e cognitivo, del termine - dal "nulla" o dall'informe massa dell'informazione ambientale quel meraviglioso complesso di forme, gradienti tissurali, colori, suoni, leggi naturali, che è il mondo in cui viviamo sia sicuramente una "pretesa metafisica" più radicale del concepire il mondo come una datità - di nuovo - informe, da cui, però, le differenti "prospettive" antropologiche, ideologiche, culturali, etiche, assiologiche degli esseri umani siano in grado di trarre prospettiva per prospettiva, la propria "relazionalità" epistemica con il mondo (in ossequio al noto *mantra* relativistico attribuito a Protagora da Abdera, per cui l'uomo è misura di tutte le cose, considerate, queste ultime, come "esistenti già di per sé"). Inoltre molti relativisti derivano (al contrario di Gorgia di Lentini, che estremizzò la tesi dell'uomo-misura di Protagora, arrivando ad affermare che "l'essere non esiste") dalla propria posizione una perfetta compatibilità con quello che viene definito "pluralismo epistemico", l'idea, vale a dire, per cui prospettive teoriche differenti o contrastanti tra loro possono godere della stessa "dignità epistemica" nell'essere professate e sostenute, senza dover essere messe a confronto e, quindi, in competizione tra loro - ivi compreso l'antirelativismo, che, così, viene semplicemente neutralizzato per mezzo di una sorta di "indifferenza atarassica". In quel che segue, *di contro*, noi presupporremo come un'analisi veritiera e, per molti versi abbastanza completa del rapporto tra costruttivismo e relativismo, quella fornita da Paul A. Boghossian (2006, Capp. 1-4) secondo il quale alcuni relativismi molto influenti nella filosofia, analitica e non, sarebbero in realtà da trattare come forme particolarmente raffinate di costruttivismo epistemico e, in quanto più raffinate - al fine di immunizzarsi da eventuali obiezioni più o meno classiche al costruttivismo - esse rappresenterebbero delle radicalizzazioni "sostanziate" del costruttivismo stesso. Secondo Boghossian, inoltre i tre esponenti più importanti del "costruttivismo filosofico" sarebbero stati - sono, purtroppo, tutti e tre scomparsi - Nelson Goodman, Richard Rorty e Hilary Putnam, di cui il secondo sarebbe, oltre che l'autore più influente dei tre, proprio colui che avrebbe sviluppato una forma particolarmente estrema ma, al tempo stesso, molto sofisticata di relativismo come caso "limite" del costruttivismo epistemico. Sicuramente, cosa che Boghossian non sottolinea affatto nel suo bel saggio del 2006, Rorty tra i tre è in assoluto quello che ha tratto più ispirazione dalla lezione di uno dei suoi maestri, assieme a Quine - ossia Wilfrid Sellars - sul cosiddetto "Mito del Dato", come abbiamo avuto già modo di rilevare, e questo non è casuale, perché il presunto "Mito del Dato" è probabilmente il "padre" di tutti gli internalismi epistemici contemporanei e quindi, che lo si riconosca o no, anche del costruttivismo qui indagato.

Proponiamo, così, di correggere leggermente - più avanti nella nostra trattazione - la definizione di Boghossian, che per altro è molto promettente, proponendo di considerare il "costruttivismo" di questi autori un *internalismo epistemico* (*Infra*, Capitolo 4), e come vedremo nel prossimo capitolo

l'internalismo epistemico è sicuramente una posizione meno radicale del relativismo, perché non arriva a negare l'esistenza di un mondo esterno, ma la sua *predicabilità* e la sua *fattività* in assenza di creature come noi all'interno di esso.

3.1. *Costruttivismi externalisti e costruttivismi internalisti. Danto e Rorty.*

Torniamo, ora al costruttivismo. Perché dovrebbe essere così rilevante per la filosofia della storia? La prima osservazione che possiamo fare al riguardo è che la quasi totalità degli esempi che i costruttivisti-internalisti epistemici, proprio a partire da Rorty, sono soliti portare a favore della loro posizione sono - e non a caso, ma per una precisa ragione di ordine metafisico - *esempi di ordine storico*, soprattutto se annettiamo al significato di "storico" un senso molto ampio di esemplificazioni storiche⁵.

In questo caso "storico" potrebbe essere sinonimo anche di "paleontologico" riferito a creature estinte prima della comparsa dei primi *hominadae*, cioè dei più primitivi antenati dell'uomo, come i cosiddetti dinosauri - e in effetti la paleontologia detiene molte metodologie di documentazione e raccolta di dati che sono praticamente identiche a quelle di una scienza storica e storiografica come l'archeologia umana. Scrive Rorty al riguardo:

Prendiamo i dinosauri. Una volta che abbiamo chiamato "dinosaurio" una certa cosa, il colore della sua pelle e la sua vita sessuale sono causalmente indipendenti dall'averle dato questo nome; ma prima di averla chiamata "dinosaurio", o in qualsiasi altro modo, non ha senso sostenere che è "là fuori" e che ha delle proprietà. [...] ⁶ Persone come me, Goodman o Putnam - persone per le quali non esiste un modo di vivere del mondo indipendente da ogni descrizione, un modo di essere "in base a nessuna descrizione" - sono sempre tentate di usare metafore forma-materia di tipo kantiano. In effetti siamo tentati di dire che prima che il linguaggio desse forma alla materia amorfa (cioè a una gran massa di roba "*ding-an-sichica*", tutta contenuto e niente schema) non c'erano oggetti; ma non appena diciamo una cosa del genere ci troviamo addosso l'accusa (plausibile) di fare un'asserzione causale falsa, cioè che è stata l'invenzione di "dinosaurio" a far esistere i dinosauri, di essere, per usare il termine dei nostri avversari, degli "idealisti linguistici"⁷.

Quello che, però, è forse il più famoso esempio portato dal costruttivista Richard Rorty ha a che fare, invece, con un classico *exemplum* di storia moderna, più precisamente, di storia della scienza moderna: lo scontro tra Galileo Galilei e Roberto Bellarmino. Alla fine della sua disamina di questo caso, coerentemente con il proprio costruttivismo relativista, Rorty conclude che la disputa tra Galileo e Bellarmino alla luce delle pratiche, delle credenze, dei valori e degli schemi concettuali invalsi ai loro tempi non poteva essere decisa in maniera favorevole allo scienziato pisano più di quanto lo potessero essere dibattiti come quello politico-ideologico tra il Socialista Rivoluzionario Kerensky e Vladimir Il'ic' Uljanov (Lenin) dall'altro, o tra la Royal Academy da un lato e il Bloomsbury Group dall'altro. Alla fine, conclude Rorty, scegliere tra le posizioni di Galileo e di Bellarmino, come nel caso «della questione [...] tra Kerensky e Lenin, o tra la Royal Academy [...] e Bloomsbury⁸», si ridurrebbe ad una mera questione di gusti, perché il punto di vista di Bellarmino era perfettamente giustificato nel proprio esercizio di interpretazione dei dati riguardanti la realtà fisica, anche se Bellarmino - pare - non volesse guardare nel telescopio di Galileo, ma preferisse come "protesi epistemica" il contatto visivo con la lettura delle S.S. Scritture.

Come osservavamo però, più sopra, non è indispensabile pervenire a questo "limite estremo" della classe dei costruttivismi epistemici, ovvero il relativismo "pluralista" o linguistico di Rorty. Alcune forme di costruttivismo "rappresentazionale" epistemico - e quindi assolutamente antipodali alla prospettiva "anti-rappresentazionalista" di Rorty (come lui stesso la definiva) - possono addirittura convivere perfettamente con un approccio ontologico completamente realista, nel senso di un realismo sugli oggetti e sugli eventi fisici. È, questo, il caso di colui che è stato probabilmente,

assieme a R. Collingwood, W. Dray e Patrick Gardiner il filosofo analitico della storia più originale e più eclettico di questo filone di studi, Arthur Coleman Danto.

Che Danto possa iscriversi, come teorico di epistemologia della storia (e, allo stesso modo, dell'arte e dell'azione) nella tradizione realista ci è dato constatarlo non solo dall'opera che, all'interno di questo dominio problematico, lo ha reso celebre, *Analytical Philosophy of History* (Danto, 1965-71, 1985) e, senza dubbio, ne ha fatto un autore con cui è obbligatorio confrontarsi per la comprensione sotto nuova luce di problemi che, secondo il filosofo americano, la tradizionale filosofia della storia "storicista" non avrebbe indagato in modo appropriato in quanto affetta da quello che Danto non esita a definire "sostanzialismo storico" (Danto, 1965, 1985). Praticamente, in tutte le sue opere che Danto affermi in modo deciso e assolutamente non aggirabile da interpretazioni capziose la propria adesione al realismo è assolutamente indiscutibile. Semmai è il realismo di Danto ad essere, molto probabilmente, molto particolare, se non uno degli aspetti più originali della sua interpretazione di cosa siano gli eventi storici, gli agenti della storia e dell'evento storico, di cosa sia l'azione storica, e di come sia possibile conoscere tutti questi elementi in modo oggettivo. In quanto realista, in *tutte* le sue opere Danto critica tanto l'idealismo "soggettivo" quanto la sua *heritage* moderna (e non solo), in quanto sfociante nella negazione dell'esistenza di un mondo "esterno alle nostre rappresentazioni". Dietro questa critica, non c'è solo il rifiuto degli esiti berkeleyani dell'*esse est percipi*, ma anche la consapevolezza da parte di Danto, che il rischio di rimanere involuppati in forme estreme o addirittura antirealistiche di soggettivismo sia il frutto di un atteggiamento complessivo che nasce con il battesimo stesso della filosofia moderna ad opera di René Descartes⁹, il quale rinvenendo nel *cogito* la prima intuizione indubitabile da cui partire per l'edificazione della gnoseologia e dell'epistemologia dell'evidenza, spalanca la porta all'ingresso del ruolo di un Dio pan-justificatore, la cui "idea innata" presente in tutti noi - in un modo che nelle *Meditazioni metafisiche* Descartes recupera attraverso una ben nota dimostrazione *a priori* nientemeno che dall'argomento di Anselmo d'Aosta definito da Kant "ontologico" (si veda la *Quinta Meditazione Metafisica*) - diventerebbe così il supremo garante della giustificazione della nostra conoscenza (non è neppure un caso che anche nell'empirista Berkeley, Dio finisce per assolvere un ruolo analogo se non quasi identico). All'estremo opposto di questi soggettivismi, razionalistici o empiristici, per Danto sta - viziato dallo stesso difetto di "incompletezza", come vedremo - il "realismo diretto" - riscoperto nel '900 si potrebbe osservare in aggiunta, da moltissimi autori appartenenti alle più svariate discipline e filoni di orientamento filosofico e psicologico, dalla psicologia della Gestalt a Bertrand Russell, da J. L. Austin a James J. Gibson, sostenitore accanito del realismo delle *affordances*. I realismi diretti commettono un errore analogo a quello dei soggettivismi, idealistici o razionalistici, escludono, cioè qualcosa dalla più completa e corretta ricostruzione di come funzioni il nostro modo tipico di conoscere il mondo, e non è neppure un caso che, mentre i soggettivisti cartesiani o berkeleyani lo facciano per dimostrare le fallacie del senso comune, i realisti "diretti" (che siano realisti dei *sense data* alla Austin, della "Gestalt" o delle *affordances*, questo non conta) lo facciano proprio per mostrare, all'estremo opposto, come e quanto il senso comune abbia perfettamente ragione nel considerare la percezione una via maestra alla comprensione immediata della realtà esterna.

L'argomentazione di Danto potrebbe essere definita "neo-peirceana" o, comunque, in qualche modo influenzata, nel proprio anticartesianesimo, dal Charles S. Peirce, padre del pragmatismo, della semiotica moderna e della teoria fallibilistica e abduttiva della scoperta scientifica. Secondo Danto la conoscenza (storica, agentiva, estetica) è sempre *triadica* - si noti la straordinaria affinità

con Peirce - non è, cioè una mera rappresentazione soggettiva e ideale delle nostre idee innate o delle nostre percezioni come in Descartes (Danto, 1973, 1989) o in Berkeley, ma neppure una apprensione immediata della datità esterna - che, vale la pena sottolinearla, in ogni caso, per Danto è assolutamente "esterna" a noi. Così, come per Peirce la *semiosi*, che è la struttura segnica e inferenziale fondamentale in ogni cognizione possibile, è sempre una azione trirelativa non riducibile a coppie formate da due di tre distinti elementi (Peirce, 2003), il segno, l'oggetto e il suo interpretante, per Danto la conoscenza è sempre *veicolata semanticamente* dal mondo esterno al soggetto epistemico, tramite l'intermediazione della *rappresentazione*, ed è quindi sempre un'azione triadica coinvolgente soggetto, oggetto, rappresentazione dell'oggetto. Di qui due importanti definizioni che caratterizzano la filosofia della conoscenza sia dell'arte, che dell'azione che, soprattutto, della storia in Danto: "materialismo rappresentazionale" (o rappresentazionalismo materialista) e "veicolo semantico". La teoria "triadica" può essere rappresentata, così nel seguente schema (Danto, 1973, 3-16):

Conoscenza mediata-rappresentata tramite veicolo semantico <i>P</i> che implica <i>Q</i>
(a) S crede che <i>P</i>
(b) <i>a</i> è vero
(c): S sa che <i>Q</i>
(d): <i>Q</i> è una evidenza adeguata per <i>P</i>
(e) S crede che <i>d</i>
(f) <i>a</i> è giustificato/segue logicamente da c

I soggetti epistemici si servono di rappresentazioni ogniqualvolta intendono conoscere il mondo materiale a noi esterno, e conoscere è un altro modo per dire "costruzione di relazioni semantiche" di cui la rappresentazione esterna è il veicolo fondamentale. La conoscenza in Danto non è possibile senza rappresentazioni¹⁰, e le rappresentazioni si servono *sempre* di un veicolo semantico, che nelle proposizioni vere sarà un "veicolo positivo" mentre in quelle false sarà un "veicolo negativo". Questa concezione, sviluppata in (Danto, 1968) diviene strategica per la sua filosofia dell'azione, che è, a propria volta, indispensabile per capire gli sviluppi successivi della filosofia della storia di Danto, che dopo la prima edizione di *Analytical Philosophy of History* darà alle stampe una edizione successiva opportunamente corredata (Danto, 1985). Mentre nel mondo della conoscenza la realtà è sempre "realtà data rappresentazionalmente", l'azione, che è la componente fondamentale della storia, può essere analizzata in azioni complesse o mediate e azioni *basic* (*basic actions*). Il rapporto costitutivo con la teoria della rappresentazione è fondamentale, anzi "parallelo". Mentre però per Danto la conoscenza non è mai immediata (né semplicemente chiusa nella propria rappresentazione, tagliando fuori un mondo esterno, fatto di materia) l'azione possiede come propria funzionalità di base il renderci abili e competenti a modificare il mondo, *almeno sotto gli aspetti da noi ritenuti più rilevanti*, e pertanto non solo "può", ma *deve* essere un'azione "diretta" o "indiretta", semplice o complessa. Se per spegnere una brace di sigaretta volata via da un fumatore accanto a noi, in modo brusco ma non per questo semplicemente istintivo o "di riflesso", muoviamo *intenzionalmente* il braccio destro, compiamo, secondo Danto, una *basic action*¹¹ mentre se, poniamo, feriti durante una battaglia, ci rendiamo conto di avere lo stesso braccio immobilizzato e decidiamo di muoverlo con

l'altro braccio, quello non ferito, perché una frattura o una lesione nervosa non ci permettono di farlo intenzionalmente nel consueto modo diretto - decidendo cioè di causare in prima persona quell'azione in modo immediato - allora sicuramente la nostra sarà un'azione *complessa*, perché tirerà in ballo una rappresentazione codificata semanticamente dello scopo che intendiamo raggiungere (spostare il braccio ferito). Gli esseri umani sono gli unici esseri che possono pianificare azioni complesse a partire da azioni di base, e questo grazie alla propria coscienza e alla propria autocoscienza, e quindi, soprattutto, grazie alla propria intenzionalità rappresentazionale, tutti attributi non presenti negli altri organismi animali, i quali compiono azioni di base, naturalmente senza neppure rendersi conto di fare quello che noi esseri umani potremmo chiamare, nella filosofia di Danto, *basic actions*. Il parallelismo tra la teoria della conoscenza e quella dell'azione può, così, essere rappresentato appaiando alla precedente tabella rappresentazionale della conoscenza una tabella parallela che, passo dopo passo, riproduce esattamente le stesse fasi nell'azione (Danto, 1973, 195-196).

Teoria della conoscenza e teoria dell'azione nella filosofia della storia e dell'azione di A.C Danto.	
Conoscenza - mediata rappresentata tramite veicolo semantico	Azione - Costituita a partire da azioni di base in azioni mediate o complesse
(a) S crede che P	(α) S vuole che P accada
(b) a è vero	(β) P accade
(c): S sa che Q	(γ) S fa Q
(d): Q è una evidenza adeguata per P	(δ) Q è adeguato per P
(e) S crede che d	(ϵ) S crede che δ



(Figura 3) Ora, però sebbene nelle loro apparenze esterne, ossia dal punto di vista fenomenico, due azioni possano essere praticamente non distinguibili, potrebbe darsi il caso che esse fungano da veicoli semantici differenti. Si riaffaccia qui il, leibniziano, problema degli indiscernibili, che mentre Wittgenstein risolveva con un behaviorismo filosofico molto *tranchant* affermando che nell'azione non vi è nulla di più di quello che l'azione produce nel gesto motorio, in Danto - che rifiuta il comportamentismo, soprattutto dell'ultimo

Wittgenstein - diviene un problema assolutamente cruciale sia per la filosofia della storia che dell'azione. Poiché Danto è stato, molto probabilmente, il più originale filosofo dell'arte espresso dalla tradizione analitica (assieme ad un altro autore appartenente senza se e senza ma al filone costruttivistico, cioè Goodman), un esempio che mostra molto bene sia a livello di "evento storico" che di "veicolo semantico-artistico" ciò che Danto intende dire in tutte le sue opere sulla filosofia della storia e sull'azione potrebbe essere immortalato dal famosissimo gesto che un artista contemporaneo, Maurizio Cattelan ha riprodotto in una celebre (e chiacchierata) opera situata

dinanzi l'ingresso della Borsa Valori di Milano. Appare fin troppo chiaro ed evidente che Maurizio Cattelan non intendesse insultare né i proprietari né i professionisti che rispettivamente possiedono e abitano la Sede Centrale di Milano-Borsa, eppure guardando - come spiegheremo nel capitolo seguente - alla statua di marmo raffigurata nella pagina accanto, è fin troppo evidente quanto il gesto raffigurato da Cattelan sia *indiscernibile* da un gesto tanto volgare quanto ormai internazionale - e così è da ben molto tempo prima della cosiddetta globalizzazione. Come possiamo spiegare, sia da un punto di vista storiografico che da un punto di vista estetico che Cattelan non intendesse insultare gli agenti di borsa, i *broker*, gli operatori finanziari, né il pubblico della sua opera? È indispensabile, secondo Danto - o molto probabilmente questa sarebbe stata la sua interpretazione - porsi dalla parte dell'intenzionalità rappresentazionale dell'"agente storico Cattelan", che è non solo produttore di azioni di base (tutte le azioni di base che hanno forgiato nel suo laboratorio la grande statua di marmo di cui sopra) ma anche di azioni complesse e, naturalmente, non solo di eventi storici formati da quelle azioni complesse, ma di un'attività volta, a differenza della ricostruzione concettuale della storia fatta attraverso analisi filosofica, di prima intenzione, a suscitare delle *emozioni*, anche contrastanti e disorientanti, nel fruitore potenziale dell'opera - è questo, anzi, il carattere distintivo dell'arte, secondo Danto. Solo la *ricostruzione narrativa* di tutto questo permette ciò. L'artista, come lo storico, deve *narrare* ciò che ha inteso fare - e la narrazione dell'artista è, da questo punto di vista, immensamente più ricca e complessa.

Esemplare, a questo proposito, è anche il caso che Danto (1985) riporta parlando della guerra tra il Regno di Prussia di Federico II Hohenzollern e l'Impero Asburgico di Maria Teresa d'Austria, iniziato nel 1756, e oggi nota come *Guerra dei Sette Anni* (che, in realtà, scoppiata tra queste due potenze militari dell'epoca, finì per travolgere anche il Regno di Francia, il Regno Unito, e l'Impero Russo). In effetti, quando il re Federico II invase la città imperiale di Dresda, dando inizio al conflitto con gli austriaci nello stesso anno, non intendeva, con la sua azione, con il suo gesto consistente nell'occupare Dresda - controllata dagli Asburgo-Lorena - dare inizio a qualcosa come la *Guerra dei Sette Anni*. Da un punto di vista empirico la decisione rappresentazionale e intenzionale di Federico II e l'inizio di quella che sarebbe, stata, *post hoc ergo propter hoc*, definita *Guerra dei Sette Anni* sono due eventi *indiscernibili*, e sono quindi lo *stesso evento*. Ma dal punto di vista intenzionale e rappresentazionale, non lo sono (Danto, 1985). Questo è proprio ciò che Danto chiama il *metodo degli indiscernibili*. Questi ultimi sono esempi categorialmente distinti, ma non empiricamente distinguibili, di azioni, eventi, oggetti, proprietà, e nell'analisi concettuale di Danto forniscono il paradigma più emblematico di quel che per il filosofo americano, dovrebbe essere lo scopo precipuo della filosofia; guardare al di là della superficie delle cose per discernere la loro natura più profonda ed essenziale, al livello delle rappresentazioni e del loro reale contatto con la realtà materiale¹². Come abbiamo visto Danto chiede ai suoi lettori di considerare la differenza tra il movimento intenzionale di un agente, consistente nel muovere un braccio - che è per l'appunto, un'azione - e lo stesso identico movimento prodotto, però, da un mero riflesso motorio. Un'azione di base è sempre un movimento corporeo causato da un'intenzione volontaria che esclude, perciò, fenomeni come i riflessi, e che *soddisfa quella intenzione*, escludendo al tempo stesso situazioni esemplificate dal medesimo agente che intenda alzare quel braccio, trovandosi impossibilitato a non andar oltre il movimento della spalla. Per Danto il metodo degli indiscernibili è, in realtà, la metà di una mela intera, la cui altra metà è fornita, come abbiamo già rilevato, dal concetto di rappresentazione. Da un punto di vista fisico, infatti, un evento storico significativo è indistinguibile da un triviale episodio nel flusso universale delle particelle elementari - che, il materialista

"rappresentazionale" Danto ammette senza esitazioni nella propria ontologia. Ciò che rende un evento umano degno di essere considerato tale è dato dal fatto che una modalità di rappresentazione – un'intenzione – *sopravviene* a quel mero accadimento atomico, per ritrovarsi dislocato in un più ampio *framework* di tipo intenzionale, nel quale l'evento in questione – divenuto azione – diviene comprensibile. Per esempio Martin Lutero potrebbe aver iniziato la Riforma (protestante) con l'intransigenza manifestata durante la Dieta Imperiale di Worms del 18 Aprile 1521, allorché egli disse: "Io resto fermo nella mia posizione, non posso fare altro"; ma questa breve affermazione sarebbe stata di ben poco interesse se fosse stata espressione sintomatica della sua cronica costipazione intestinale¹³. La differenza tra i due indiscernibili tipi ontologici soggiacenti allo stesso stato di cose fisico espresso da Lutero, riposerebbe, pertanto, nel modo in cui l'azione sopravveniente allo stesso stato di cose venne rappresentato intenzionalmente alla mente di Lutero, ai suoi contemporanei, alla sua posterità. Per lo stesso motivo, afferma Danto, è assurda la posizione di un testimone presente alla famosa defenestrazione di Praga dei due emissari dell'Imperatore, avvenuta il 23 maggio 1618, il quale avrebbe, successivamente, affermato di "aver visto l'inizio della Guerra dei 30 anni". Quello che *al momento* il testimone avrebbe visto fu "solo" un atto violento che causò, con una caduta, nei suoi primi istanti terrore, gravi lesioni e fratture multiple a due diplomatici asburgici (Danto, 1985). Per inciso non si può non essere d'accordo con Danto, soprattutto alla luce delle nostre osservazioni sul "sensazionalismo epocentrico". Se, anzi, gli *speaker* o i cronisti d'assalto, avessero negli ammonimenti di Danto un "*pivotal claim*" della loro professione, prima di cominciare un reportage o un servizio da un fronte caldo di guerra o da un *summit* economico, frasi stantie come "Oggi stiamo assistendo ad un fatto storico" sparirebbero dal nostro orizzonte uditivo - con grande soddisfazione di molti (a cominciare da chi scrive).

La storia, così, per Danto è, essenzialmente, una forma di *costruzione narrativa*, retrospettiva e strutturata a partire dalle intenzioni *in primis* dello storiografo. Non può fare né misurazioni di carattere esclusivamente fisico – perché questo taglierebbe fuori ciò che di più importante v'è nel novero umano, l'intenzionalità e la rappresentazione delle nostre scelte, dei nostri desideri, delle nostre credenze – né, tanto meno, predizioni di tipo meccanico, relativistiche o quantistiche. La storia, pertanto, nel senso stretto del termine, non è scienza, ma un tipo di racconto - si noti in questo l'influsso nietzscheano, non casuale, essendo Danto un raffinatissimo lettore "analitico" di Nietzsche. Ciò porta il filosofo americano a polemizzare non solo con le pretese della filosofia della storia "storicista" o classica, il cui carattere speculativo, dogmatico, metafisico viene sintetizzato da Danto in una sola etichetta: "sostanzialismo", ma anche con i tentativi compiuti da autori a lui più o meno contemporanei o di poco più anziani, come Carl Gustav Hempel, Patrick Gardiner e Nicholas Rescher di fornire un'analisi concettuale compatibile con le filosofie della scienza post-neoempiristiche della storia, trovando, in particolare, il nesso tra spiegazione causale (nomologico-deduttiva) e comprensione storica. In particolare per Danto è impossibile trattare la storia come una *totalità* andante da un passato ad un futuro, attraverso ben ricostruibili percorsi causali. Ciò che è utile da un punto di vista epistemologico, secondo Danto, per gli storiografi seri è concentrare la loro opera sul mero piano della narrazione storica, ovvero del discorso storiografico; «anche se è legittimo aspirare a collocare gli eventi sotto classi generali [...] la previsione del futuro non può rientrare nel lavoro dello storico e il filosofo della storia che vi si abbandona sbaglia¹⁴», in quanto «non è legittimo per il futuro fare lo stesso tipo di asserzione che è legittimo fare per il passato¹⁵», come gli esempi di Federico II, Lutero e dei messi imperiali defenestrati a Praga mostrano in modo chiaro ed eloquente.

Danto è un esempio assolutamente evidente di come si possa essere realisti coerenti e dichiarati nella propria concezione "globale" o "di sfondo" del rapporto soggetto-realtà extramentale (nel suo caso rapporto sempre mediato dal veicolo semantico della rappresentazione) e, al tempo stesso, sfociare in una concezione che *nello specifico* diviene, di contro, assolutamente costruttivistica della disciplina storica, anche se caratterizzata da un costruttivismo "esternalista" e non da un internalismo epistemico come quello di Rorty. La filosofia della storia di Danto, seppur consideri "reali" gli eventi storici e "reali" le azioni (di base o complesse) che li pongono in essere (o che coincidono, in modo indiscernibile, con essi) considera l'attività storiografica non quella tipica di una disciplina fatta *tanto* di ri-costruzione (narrativa, e non solo, anche archivistica, causale, semiotica, filologica, cronologica, ecc.) quanto di *scoperta* (come quella di un sito archeologico, o di un carteggio inedito e mai creduto esistente tra Mussolini e Claretta Petacci), ma solo ed esclusivamente del primo ingrediente, quello costruttivo (o ricostruttivo) della narrazione - anche se, ovviamente, Danto riconosce un ruolo causale anche all'euristica della storia. Solo dalla prospettiva rappresentazionale della narrazione è, però, possibile ricostruire le probabili (ma non completamente certe) intenzioni dell'agente storico, e questa è la prima delle naturali missioni epistemologiche della storia propriamente detta. La storia è pertanto, per Danto, unidirezionale e proiettiva, procede dal presente dello storico alla ri-costruzione del passato, che se non è passato - e di molto - non può essere raccontato, narrato e quindi storicizzato. L'esito di Danto è, sotto questo aspetto, squisitamente *narrativistico*¹⁶. Non è, vale a dire, la concezione metafisica complessiva dell'uomo e del suo rapporto con il mondo e, più in generale, di quest'ultimo ad essere "costruttivistica", ma la visione che Danto ha della storiografia e dell'epistemologia della storia che è, e non può essere altro che ri-costruzione narrativa. Un altro modo, forse troppo radicale, ma abbastanza chiaro di distinguere il costruttivismo "esternalista" di Danto da quello internalista di autori come Goodman e Rorty potrebbe essere quello di definire come "costruttivismo epistemologico" o "storiografico" quello di Danto, e come "costruttivismo ontologico" quello di Goodman e Rorty. In ogni caso, qualsiasi chiave denominativa si intenda utilizzare per aprire questa porta, dietro di essa si apre un paesaggio filosofico che rende il ruolo dell'ultimo dei filosofi menzionati sicuramente quello degli autori più radicali, essendo il suo - per ricollegarci a quanto detto in apertura di capitolo - proprio quella forma-limite di costruttivismo (internalistico e ontologico) che Boghossian definisce "relativismo radicale" o "costruttivismo relativista".

Se infatti, lasciando stare dinosauri ci chiedessimo se nel mondo esistano, al di là dei nostri schemi concettuali (ovvero al di là dei nostri patrimoni linguistici, sintattici e semantici) animali ben più vicini a noi, rispetto ai dinosauri, nella cronologia della storia naturale, come le giraffe, secondo Rorty noi esseri umani

descriviamo le giraffe in questo mondo, *come* giraffe, per via dei nostri bisogni e dei nostri interessi. Parliamo un linguaggio che include il termine "giraffa" perché farlo è conveniente ai nostri scopi. Lo stesso vale per parole come "organo", "cellula", "atomo" e così via - i nomi delle parti di ciò di cui le giraffe sono fatte, per così dire. Tutte le descrizioni che diamo delle cose sono convenienti ai nostri scopi [...]. Quello che separa una giraffa dall'aria che la circonda è abbastanza chiaro se si è degli esseri umani interessanti a procacciarsi della carne. Se si è una formica o un'ameba dotate di linguaggio, o un astronauta che ci descrive dall'alto, non è più così chiaro e non è così chiaro che si abbia bisogno di, o si abbia, una parola per "giraffa" nel proprio vocabolario [...] Più in generale non è chiaro che nessuno dei milioni di modi di descrivere la porzione spazio-temporale occupata da quella che chiamiamo una giraffa sia più vicino di ogni altro al modo in cui sono le cose in quanto tali¹⁷.

Non molto diverso, seppur più sfumato, del "costruttivismo relativistico" (linguistico-epistemico) di Rorty è il costruttivismo ontologico-descrittivo di Goodman. Troppo noto il suo famoso esempio delle costellazioni per non essere riportato qui:

Una costellazione è esistita sin da quando esistono le stelle che la compongono, o è stata posta in essere quando è stata selezionata e designata? [...] E che cosa potrebbe significare dire che la costellazione è sempre stata lì, prima di ogni versione? Significa che tutte le configurazioni di stelle sono sempre costellazioni che siano o no selezionate e designate come tali? Mi pare che dire che tutte le configurazioni sono costellazioni significhi che in effetti nessuna lo è: che una costellazione diventa tale solo per il fatto di essere scelta tra tutte le configurazioni, così come una classe diventa un genere solo per il fatto di essere distinta dalle altre secondo qualche principio [...] Ora, come abbiamo costituito le costellazioni selezionando e mettendo insieme certe stelle piuttosto che altre, così costituiamo le stelle segnando certi confini piuttosto che altri. Nulla detta di suddividere il cielo in costellazioni o in altri oggetti. Dobbiamo costituire quello che troviamo, sia che si tratti dell'Orsa maggiore, sia di Sirio, sia del cibo, sia del carburante, sia del sistema stereo¹⁸.

Ovviamente si potrebbe replicare a questo tipo di osservazioni - e lo faremo a partire dal *Capitolo 4*, andando proprio a guardare in quel "cassetto degli attrezzi" (per usare un'immagine wittgensteiniana) che sono le teorie fisiche e astrofisiche del XX secolo più rivoluzionarie - che se le stelle - a cominciare dal Sole, la "nostra" stella (secondo una descrizione metaforica e di familiarità, per mettere in chiaro il non apparentamento di questo aggettivo con la visione ontologica di Rorty o Goodman) non avessero assunto una data configurazione *oggettiva* (anche se non spaziotemporalmente assoluta) all'interno della galassia che esse formano, molto probabilmente sarebbe stato impossibile mapparle per quello che sono - eventi quadridimensionalmente posizionati nello spaziotempo - rispetto al nostro sistema di osservazione *nel modo in cui sono state mappate dalle carte astronomiche e astrologiche* sin dai tempi dei Sumeri e dei Babilonesi. Per quel che ne sappiamo le stelle che formano lo sfondo alle costellazioni da noi osservate potrebbero addirittura non esistere più, essendo poste a migliaia e migliaia di anni luce da noi. Certo, una cosa che colpisce l'attenzione di chi conosca anche un minimo di geografia astronomica è proprio questa: i fatti storici e le costellazioni possono essere non solo molto lontani nello spazio rispetto allo storico - che può dare una bellissima lezione sulla Battaglia di Gettysburg in un'aula dell'Università "La Sapienza" di Roma a migliaia di chilometri dalla Pennsylvania - ma sono, molto più spesso di quanto non si pensi, *entrambi* "costellazioni di eventi" *entrambi* molto lontani nel tempo.

Secondo Boghossian, argomenti di questo tipo sono paradigmaticamente esposti a tre obiezioni logiche micidiali: l'obiezione della competenza concettuale, l'obiezione della causazione, il problema del disaccordo. Dal momento che nel prosieguo, e non solo della presente sezione dedicata al problema dell'epistemologia del realismo storico ma anche, e soprattutto, in quella dedicata all'ontologia dei fatti e degli eventi storici le prime due obiezioni vengono prese e saranno prese in considerazione - quella della competenza concettuale è *de facto* uno sviluppo possibile o comunque implicito alla nostra contro-argomentazione al Mito del Dato - vale la pena riportarle.

L'argomento della causazione. L'esistenza di cose come i dinosauri - i cui resti fossili sono fatti oggetto di divertenti obiezioni "negazioniste" solo da parte di creazionisti monoteisti cristiani e musulmani particolarmente radicali nel proprio integralismo - così come quella delle stelle, degli elettroni, delle montagne, delle giraffe e, in un certo senso, persino delle pozzanghere che troviamo sotto casa dopo un violento temporale, *ci precede nel tempo*, anzi, nello spaziotempo, come eventi oggettivi. Si chiede Boghossian: come potrebbe l'esistenza di questi eventi dipendere da noi? Come potremmo creare il nostro stesso passato? Se fosse possibile avremmo scoperto la più bizzarra e mai esplorata - neppure dai fisici quantistici o dai filosofi analitici del tempo - forma di causazione retroattiva in cui «la causa (la nostra attività) viene dopo il suo effetto (l'esistenza dei dinosauri)¹⁹».

L'argomento della competenza concettuale. L'utilità stessa di un concetto, di un qualsiasi concetto, è che esso sia in grado di indicare, designare, rappresentare o descrivere (uso deliberatamente questi termini perché a ciascuno di essi corrisponde, in letteratura, una specifica, ben distinta, teoria di cosa significhi possedere una competenza concettuale) qualcosa sotto le proprie strutture di appartenenza o descrizione (logica, linguistica, neurocognitiva, ecc.). Mutuando l'esempio riportato da Boghossian ad uno che ci apparirà più familiare nel prosieguo, secondo la moderna teoria genetica e la "sintesi evolutivista" tra teoria della selezione naturale e biologia molecolare, il DNA è il mattone fondamentale della vita e della sua capacità di riprodursi. Il DNA permette a "creature" microscopiche come i virus, a organismi unicellulari come i batteri e ad organismi ben più complessi come le giraffe di riprodursi e di essere, nel bene e nel male, quello che sono, e lo fa da almeno 4 miliardi di anni. «Come potrebbe quindi essere vero che la loro esistenza dipende da noi?» Non si rischia di affermare, con l'asserire che la loro esistenza è "noi-dipendente" o "nostri concetti-dipendente", qualcosa, per l'appunto, di "concettualmente incoerente", rendendoci, così, concettualmente incompetenti proprio nel descrivere quello che possiamo descrivere con questi concetti nel momento stesso in cui lo stiamo facendo?

Il problema del disaccordo: si supponga che, concordemente alla nostra definizione di costruttivismo, i fatti da noi descritti, siano tutti "nostri concetti-dipendenti". Se così fosse sarebbe "nostri concetti-dipendente" anche il fatto che P e, concordemente con la definizione data più sopra di costruttivismo, che noi si *costruisca* concettualmente e linguisticamente il fatto che P . Inoltre - si rilegga bene tale definizione - si darebbe che tale "costruzione" avvenga in modo o, che sia, *metafisicamente contingente* (il suo contrario o una costruzione anche solo "leggermente diversa" sarebbero stati sempre possibili). Quindi in un'altra cultura, in un'altra società, in un'altro sistema concettuale o linguistico sarebbe possibile che sia stato costruito il fatto che $\neg P$ ("non P "), e questo è ben gradito in modo particolare ai costruttivisti, in generale a quelli "ontologici" e, tra questi, a quelli "relativistici" come Rorty. Ma se così fosse, scrive Boghossian, allora sarebbe possibile costruire il seguente sillogismo:

- a. Dal momento che abbiamo "costruito" il fatto che P , allora P
 - b. Dal momento che è possibile che un'altra cultura, un'altra comunità abbia "costruito" il fatto che $\neg P$, allora è possibile che $\neg P$.
- ⊢ Quindi, è possibile (in quanto possibile "costruirli") sia P che $\neg P$.

«Ma come può darsi che in uno stesso mondo siano possibili sia P sia non- P ? Come potrebbe darsi *sia* che i primi americani ebbero origine in Asia *sia* che non ebbero origine lì ma, invece, in un mondo di spiriti sotterraneo? Come potrebbe darsi *sia* che la Terra è piatta (il fatto costruito dai greci prearistotelici) *sia* che è tonda (il fatto che abbiamo costruito noi)? E così via. Il costruttivismo sociale circa i fatti sembra essere in contraddizione diretta con il principio di non contraddizione».

Il quale, come è noto afferma

$\models \neg (P \wedge \neg P)$: "Necessariamente: non si dà sia P che non P ".

Secondo Boghossian l'argomento del disaccordo, unitamente ai due precedenti, rende insostenibile la posizione costruttivista di Rorty e Goodman, denominata - come pure riportato da Rorty - costruttivismo della descrizione o *dello stampino (formale) del biscotto (contenutistico-materiale)*. Lo stesso Boghossian riconosce, però, a Rorty, il merito di aver sviluppato un argomento "rappresentazionalistico" a favore del costruttivismo, che di fatto costituisce una sorprendente evoluzione del pensiero di Rorty, che - come è noto - a partire soprattutto da *La*

filosofia e lo specchio della Natura si è sempre scagliato contro ogni forma di rappresentazionalismo. In cosa consiste tale costruttivismo "rappresentazionale" o "rappresentazionalistico"? A spiegarcelo è lo stesso Rorty:

Né io né altri antirappresentazionalisti abbiamo mai messo in dubbio che le cose che ci sono nell'Universo siano, in maggioranza, causalmente indipendenti da noi; ciò di cui dubitiamo è che possano essere indipendenti da noi rappresentazionalmente. Per avere questa indipendenza rappresentazionale, X deve possedere una proprietà intrinseca (cioè tale che, in qualsiasi modo lo si descriva, ce l'ha comunque) che alcuni dei nostri termini descrivono meglio di alcuni altri; ma poiché non vediamo come si possa decidere quali descrizioni di un oggetto raggiungono ciò che gli è "intrinseco", anziché le sue proprietà estrinseche e puramente "relazionali" (quelle per esempio relative al modo di descriverlo), siamo pronti a mettere da parte la distinzione intrinseco-estrinseco, la tesi che le credenze sono rappresentazionali e tutta la diatriba sulla dipendenza o indipendenza rappresentazionale. Questo significa mettere da parte l'idea di "modo in cui le cose sono *comunque* (l'espressione è di Bernard Williams), che siano o non siano descritte e (se lo sono) comunque lo siano²⁰.

Questo passo viene spiegato da Rorty stesso in questo modo. Si consideri che in questa stanza, dice Rorty, non ci siano delle sedie. Secondo Rorty la proposizione P che descrive il fatto che P per cui "Non ci sono sedie in questa stanza" (d'ora in poi chiameremo questo tipo di fatti o stati di cose "fatti negativi") non può essere vera o falsa *grazie al modo di essere delle cose, alla natura della realtà*. Secondo Rorty si potrebbe dire che la proposizione

G "Grazie al modo di essere delle cose, alla natura della realtà *non ci sono sedie in questa stanza*"

potrebbe essere intesa, o "rappresentata" come "abbreviazione" di G' :

G' "Grazie al modo in cui sono usate le nostre normali interpretazioni delle cose e alle interazioni causali che con tali cose abbiamo *non ci sono sedie in questa stanza*"

o di G''

G'' "Semplicemente grazie al modo di essere delle cose, e prescindendo completamente da come le descriviamo *non ci sono sedie in questa stanza*"

Secondo Rorty, stando alla *prima interpretazione* (G'), allora le «proposizioni vere sulla presenza o meno di sedie in quella stanza, l'esistenza dei neutrini, la questione se il rispetto della dignità dei nostri simili sia desiderabile e qualsiasi altra cosa» sono vere "grazie al modo di essere delle cose". Se invece si accetta la seconda interpretazione (G''), Rorty ritiene invece che nessuna proposizione sia vera "grazie al modo di essere delle cose". Ora, possiamo chiederci: in cosa l'antirappresentazionalismo antirealista di Rorty si distingue *sostanzialmente* per non dire *intrinsecamente* dal materialismo rappresentazionale di Danto? Anche Danto sarebbe stato d'accordo con il negare la verità di (G''), ma questo non ha *mai* impedito al filosofo della storia Danto di negare che eventi come l'occupazione di Dresda, il rifiuto di Lutero di accettare la richiesta dell'Imperatore Carlo V di piegarsi alla volontà di Papa Leone X a Worms, o la defenestrazione di Praga siano, tuttavia, eventi *assolutamente reali* e a prescindere da quello che noi ne pensiamo. Solo che per poter "parlare di" tutti questi eventi - su questo Danto e Rorty, il rappresentazionalista Danto e l'antirappresentazionalista Rorty, finiscono fatalmente, non contingentemente (almeno sul piano delle loro rispettive metafisiche) per essere d'accordo - noi abbiamo bisogno di "interpretazioni" (Rorty) e di "teorie o schemi concettuali di come questi eventi si connettano con noi" (Rorty) o di "rappresentazioni fondanti un veicolo semantico" (Danto). È evidente che o uno dei due filosofi ha sbagliato a definirsi (anti)realista sulla "datità" del mondo, oppure l'altro sia

caduto in una colossale forma di *self deceitment*, cioè di autoinganno. Non a caso (G") è quello che Danto definisce *realismo diretto*, o per lo meno una forma di *realismo diretto*.

Chiameremo, così, le proposizioni esprimenti verità sul rapporto gnoseologico e cognitivo tra noi, esseri umani e gli stati di cose nel mondo formule di *realismo meta-intenzionale o praeter-intenzionale* e, tra due paragrafi, mostreremo come sia possibile, restando dalla prospettiva del soggetto o dei soggetti dell'intenzionalità rappresentazionale, "stoppare" le pretese del costruttivismo "debole" (Danto) o "radical-relativistico" (Rorty), e con esso *tutte le conseguenze che tali costruttivismi possono avere per la nostra definizione di attività di ricerca storica* sul piano della descrizione della relazione intenzionale che noi, soggetti epistemici umani, possiamo intrattenere con gli stati di cose esterni a noi, nello spazio e nel tempo.

3.2. Costruttivismi storici. Una ricerca di "exempla"

Intanto, il costruttivismo ontologico di Rorty, o "relativistico", così definito, rispetto al dato storico e rispetto ai fatti storici, è sicuramente presente, proprio negli stessi anni in cui Danto scriveva la prima edizione della sua monografia sulla filosofia analitica della storia, in storiografi e teorici della storia come Edward J. Carr, attivo in Gran Bretagna nel XX secolo, e acuto studioso dell'URSS e del comunismo sovietico, quando l'autore britannico scrive che «Credere in un duro nocciolo di fatti storici esistenti oggettivamente e indipendentemente dallo storico che li interpreta, è un errore assurdo, che tuttavia è molto difficile da estirpare». (Carr, 1966/2000, 15-6). Quando lo storiografo inglese si domanda se questi fatti, considerati a partire non solo dalla loro mera fisicità, ma anche rispetto al rilievo storico che possono avere per il periodo della società analizzata o delle civiltà umane, considerate nel loro complesso, possano formare *un duro nocciolo* pre-ermeneutico e, quindi *non concettualmente o informazionalmente incapsulato*, la sua risposta diviene indubabilmente negativa, dal momento che è lo storico, per Carr, in base a quelle che sono delle esigenze *a propria volta mai esterne all'attività storiografica* ad operare una scelta ermeneutica, e quindi molto più di una sorta di *filtraggio* degli eventi rilevanti quanto, semmai, una vera e propria operazione di "costruzione dei fatti".

Si vuol dire che i fatti parlano soltanto quando lo storico li fa parlare: è lui a decidere quali fatti debbano essere presi in considerazione, in quale ordine e in quale contesto. Un personaggio di Pirandello, mi pare, dice che un fatto è come un sacco: non sta in piedi se non gli si mette qualcosa dentro. L'unico motivo per cui ci interessa sapere che nel 1066 si combatté una battaglia ad Hastings è che gli storici lo considerano un avvenimento storicamente importante [...]²¹.

Naturalmente è difficile negare che la storia, come ogni campo di ricerca, sia un processo di analisi ricco di risorse metodologiche che sono in continuo sviluppo, uno sviluppo che permette, col passare del tempo non solo della storia ma anche dell'evolversi della storiografia, di arricchire, espandere, ampliare gli interessi e quindi *le stesse prospettive ermeneutiche ed epistemologiche della storiografia*. È, tuttavia, questo, già sufficiente per negare, costruttivisticamente, di là da un complesso metodologico in continua evoluzione, la sussistenza di eventi fisici e materiali tutti da cercare, trovare e, spesso, ritrovare, scoprire, ricostruire, conservare, revisionare criticamente? È sufficiente la fiducia in questo "continuo cambiamento delle prospettive storiografiche" influenzato, anche esso - ovviamente - dagli stessi cambiamenti storici, a far nutrire dei dubbi sulla realtà passata, avvenuta e perdurante di eventi che possono *sempre* essere "oggettivamente" individuati *in sé e per sé*, anche al di là dell'adozione di questo o quello "schema concettuale"? Se alcuni eventi sono accaduti il 4 novembre, il 5 maggio, il 24 maggio e il 25 aprile di quattro rispettivi, diversi anni (1918, 1821, 1915, 1945), essi corrispondono a quattro diversi eventi che non possono esser

resi oggetto d'una "reinterpretazione" per cui essi sarebbero accaduti il 5 novembre, il 6 maggio, il 23 maggio e il 21 aprile dei rispettivi anni. Lo schema concettuale "cronologia" non è fatto di continue reinterpretazioni, ma di stati di cose nomologico-naturali, come, ad esempio, i meccanismi astronomici che sono alla base dei calendari solari o lunari, e tali meccanismi non sono, a propria volta, il risultato di "composizioni descrittive" come, ad esempio, la costruzione di costellazioni nella volta celeste, ma sono frutto di calcoli accurati, basati a propria volta su due forme di stati di cose differenti tra loro ma interdipendenti - nella propria, costitutiva, oggettività - gli stati di cose "nomologici", in questo caso le leggi fisiche che regolano il movimento delle stelle e dei pianeti, e gli stati di cose logico-matematici, vale a dire le leggi che regolano in modo prescrittivamente indefettibile l'essere stesso dei numeri, delle serie numeriche, degli algoritmi, dell'algebra, della geometria, della topologia, ecc.. Ration per cui corrive obiezioni come: «la rivoluzione d'ottobre avvenne, in realtà, a Novembre, e questo significa che già contare i mesi e i giorni significa *interpretare*», andrebbero rispedito comicamente al mittente, perché persino gli studenti delle scuole medie primarie sanno bene che *Rivoluzione d'Ottobre* è solo un modo di dire con cui un evento del calendario giuliano adottato in alcuni paesi slavi resta, nella nostra memoria storica, con quel nome, anche se noi registriamo la nostra cronologia con il calendario gregoriano adottato dalla seconda metà del XVI secolo in poi in quasi tutto il mondo (esclusi i paesi a calendario lunare o giuliano), per il quale essa accadde a Novembre.

Lo storico che, ad esempio, sia disposto a seguire un modello realista *sia sugli eventi che su quello che essi possono trasmettere in termini di informazione*, la loro "fattività", non può accettare come un *dogma epistemologico* che l'osservazione con cui Immanuel Kant scelse di principiare ambedue le edizioni (1781 e 1787) dell'*Analitica Trascendentale* nella sua *Critica della Ragion Pura*: «*Le intuizioni senza concetti sono cieche, i concetti senza contenuto sono vuoti*» (Kant, A51/B75, 1967), sia unicamente da intendere come una forma di dualismo "schema-contenuto" o per usare la comoda metafora rortiana e goodmaniana "stampino da biscotto/pasta contenutistica". L'osservazione di cui sopra, infatti, molto probabilmente, nelle intenzioni del filosofo di Königsberg non voleva di certo divenire un *mantra* costruttivistico, ma semplicemente stabilire un nesso imprescindibile tra i due livelli trascendentalmente gerarchici della ricettività sensibile e della spontaneità concettuale. Lo storico realista "esternalista", sa bene, contro l'interpretazione "stampino da biscotto" (che è poi quella di McDowell, vista nel paragrafo precedente), che certe intuizioni, soprattutto nel campo della ricerca empirica in storia, *vedono benissimo*, e non solo di giorno, con bel tempo e molta luminosità nell'aria ma grazie all'ausilio d'una volontà scientifica deontologicamente ispirata a criteri di controllo dell'autenticità delle fonti, della loro attendibilità, criteri di *realtà* prima ancora che di "verosimiglianza", che 580 anni fa potevano essere forniti dalla filologia delle lingue classiche, dalla lessicografia, dalla paleografia diplomatica (il che permise a Lorenzo Valla e a Niccolò Cusano di scoprire il colossale *fake*, per usare un ironico anacronismo, della falsa Donazione di Costantino) e che oggi, oltre a precedenti, possono avere nella datazione dell'isotopo Carbonio 14 un utile strumento per stabilire, ad esempio, che il Velo della Sindone, esposto a Torino, molto probabilmente non può risalire all'epoca in cui visse il *rabbi* Yeoshua Ben Jossef da Nazareth, ovvero Gesù.

Edward Carr, inoltre, scrive da appassionato scrittore di storia russa, e da raffinato conoscitore del pensiero marxiano, in un Regno Unito, quello del secondo dopoguerra, dove la filosofia della scienza di Popper (in ogni caso rigorosamente realista, come lo stesso Popper ebbe modo di affermare più volte) aveva appena cominciato a scalzare la posizione di rilievo dell'empirismo

classico o logico di autori come Alfred J. Ayer. È, quindi, perfettamente comprensibile la sua reazione ad una filosofia in fin dei conti ancora basata sulla distinzione *humana*, ripresa e difesa praticamente da tutti gli empiristi logici, continentali e britannici, da Carnap ad Ayer, tra *relations between ideas* e *matters of fact*²². Per questo motivo, Carr arriva a teorizzare la sostanziale espulsione dell'epistemologia (neo)empirista dalle scienze storico-sociali, definendo l'empirismo come il «convincimento che i problemi possano essere risolti ricorrendo a un metodo avalutativo di tipo scientifico: ossia che esistano una soluzione oggettivamente giusta e un determinato procedimento per raggiungerla, trasferendo in pratica nel campo delle scienze sociali un preteso assunto della scienza». [(Carr, 2000), in (a c. di Davies, 2000, p. IX)]. Inoltre nell'accesa critica contro un "metodo avalutativo" non può certo nascondersi completamente una sincera acrimonia nei confronti di un altro metodologo delle scienze sociali e della storia, come Max Weber, che si schierò sempre contro il positivismo e le sue concezioni della storia e delle scienze sociali²³. Non serve essere filosofi per capire che l'opinione di Carr nei confronti dell'empirismo o del weberismo, qualunque cosa egli intendesse con l'etichetta filosofica "empirismo", fosse alquanto confusa. Lo scambio tra *empirismo* e *realismo* è abbastanza evidente, nella definizione finale, ma questo sembrerebbe derivare più da un eccesso di zelo antiempiristico del Carr, che da una sua effettiva, quanto incresciosa, ignoranza filosofica²⁴. Il fatto è che, dal costruttivismo epistemico a quello ontologico il passo può divenir breve. Nel furore anti-realista di Carr sembra di trovare il più famoso dei *Frammenti postumi* (Nietzsche, 1992.1885/7, 7[60]):

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun fatto in sé; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. *Tutto è soggettivo*, dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. È infine necessario mettere ancora l'interpretazione dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi.

Dopo Carr nella lista degli storici di grandissimo spessore del XX secolo troviamo, nientemeno, che l'esponente della terza generazione della scuola storiografica degli *Annales d'Histoire*, Jacques Le Goff, quando in (Le Goff, 1998, X – XI; in Bloch, 1998) scrive:

Se lo storico non può lavorare senza testimonianze, queste testimonianze non diventano documenti se non per l'importanza che lo storico accorda loro e per il lavoro ch'egli attua su di esse. Propriamente parlando, non vi sono fonti, o piuttosto, perché le sorgenti affiorino, bisogna che lo storico si trasformi in raddomante; i fatti non sono dei fenomeni oggettivi esistenti senza lo storico, ma sono il risultato del lavoro e della costruzione da parte dello storico, *creatore dei fatti storici*. Affinché il lavoro dello storico funzioni e affinché la storia si faccia, occorre che lo storico ponga delle domande alle testimonianze, di qui l'importanza del questionario: è la ... concezione della storia-problema propria delle "Annales".

Va sicuramente riconosciuto a Le Goff il merito indubbio di aver saputo dire in modo molto diretto quello che altri autori della critica storica e della filosofia della storia non sono riusciti, in maniera altrettanto sincera, a confessare e a professare in maniera altrettanto cristallina: un sincero *kerygma* metodologico di fede nel più radicale costruttivismo non solo epistemologico ma, soprattutto ontologico. Nessuno nega l'importanza delle domande, e - men che mai - nessuno (soprattutto se ispirato da qualche forma di realismo scientifico) oserebbe mai, senza mostrare di avere una strana idea di che cosa sia la scienza "in generale", negare al ruolo delle domande, dei problemi, delle osservazioni interrogative, un ruolo di primissimo piano nell'impostazione dell'attività della ricerca. Ma le domande, a propria volta, da dove nascono? Come possiamo sostenere - si vorrebbe ri-domandare al grande storico francese, recentemente scomparso - che le

domande siano, a propria volta, completamente estranee a quello che i *dati esterni* alla nostra capacità di conoscerli o meno, una colta colti per quello che sono possono suscitare in noi? Dove erano le domande di Champollion e della sua équipe di archeologi prima che egli scoprisse la stele di Rosetta?

Le posizioni di Carr e Le Goff sono sostanzialmente identiche a quelle di Rorty, anzi, sono praticamente identiche al costruttivismo di Rorty applicato con tutta la disinvoltura epistemologica possibile a considerazioni di grande importanza rispetto a quello che dovrebbe essere la teoria della conoscenza della storia, intesa sia come oggetto (la storia degli eventi) sia come attività di registrazione e ricostruzione (la storiografia). Il costruttivismo di Carr e Le Goff - ampiamente diffuso soprattutto tra gli storiografi di *una certa* scuola storicista o di *una certa* ascendenza storicista sicuramente connessa con questa scuola - quella di Dilthey, Wildeband, e quindi con quella di Weber, e allo stesso modo con lo storicismo, affine a quello del primo autore, di Heinrich Rickert, ereditata da pensatori come Heidegger e Gadamer in Germania e da Croce e altri in Italia, è una concezione largamente diffusa nella teoria della storiografia, e, di fatto, *assorbe nella storiografia e nella sua attività rappresentazionale, ermeneutica, costruttiva* o la possibilità stessa di poter "rappresentare" qualcosa come un *evento* - ecco il costruttivismo "debole" o "realistico" di Danto, o la possibilità stessa di poter definire come esistenti gli eventi storici.

Con storiografi "esemplari" come Carr o Le Goff siamo, così, arrivati, dopo aver illustrato in maniera dettagliata il Mito del Dato in epistemologia, e le sue ricadute negative sulla possibilità ontologica del fatto, trasformato in un "Muro" (*Infra*, Capp. 1-2) all'enunciazione del "Mito del fatto storico". Il percorso evolutivo (o involutivo) è abbastanza semplice da ricostruire: la *Nouvelle Histoire* degli *Annales* nasce come un laboratorio di ricerca principalmente critico nei confronti non solo dello storicismo storiografico di origine tedesca e austriaca, ma anche - e soprattutto - del positivismo storiografico tardo-ottocentesco. Quest'ultimo, lungi dall'essere un movimento culturale ispirato al realismo ontologico²⁵ aveva comunque affermato praticamente con ogni suo autore il primato gnoseologico dei "fatti", al punto tale che, in piena Età Vittoriana, e quindi durante l'Apogeo del Positivismo accademico e scientifico, un romanziere liberale appassionatamente innamorato delle questioni sociali come Charles Dickens, non aveva resistito alla tentazione di rappresentare questo positivistico "culto dei fatti" in uno dei personaggi letterari più famosi dell'Ottocento inglese, l'iper fattualista, positivista e utilitarista Thomas Gradgrind, padrone della fabbrica dove è ambientato *Hard Times* (1854), personaggio il cui *mantra* è fin troppo noto per non essere ricordato: «*What I want, is Facts*» [...] «*"Fact, fact, fact!" - said the gentleman. And "Fact, fact, fact!" repeated Thomas Gradgrind*». La parabola del "culto dei fatti", attraverso l'invettiva nietzscheana arriva, così, ad atterrare rovinosamente sul terreno dei dibattiti coevi agli autori delle *Annales*, e da qui viene sviluppato, attraverso la metabolizzazione concettuale dei teorici delle "scienze dello spirito" Dilthey, Wildeband e i loro eredi per divenire, così, un patrimonio comune a tante scuole di pensiero storiografico, anche molto diverse tra loro, in quella che sarà (e che è stata, mentre stiamo scrivendo) la teoria storicistica più invalsa della storiografia del XX secolo. Con le opportune eccezioni, ovviamente, come vedremo più avanti.

3.3. Conseguenze della critica al costruttivismo per la filosofia della storia.

Il Costruttivismo, semplicemente, come tentativo di sostituire la realtà con una "rappresentazione costruttiva o costitutiva della realtà" o con un sempiterno e onnipresente "rapporto-mediato-dal-

nostro-linguaggio-con-quel-che-c'è-fuori-di-noi" - il numero di trattini potrebbe aumentare a dismisura come in una funzione a crescita geometrica - semplicemente non funziona. Eppure se guardiamo ad una disciplina filologica e lessicografica delle cui ricerche anche la filosofia (ermeneutica o analitica) più caratterizzata da un metodo platonicamente dialogico o analiticamente "focalizzato sui problemi" non può mai fare completamente a meno, e cioè alla storia della filosofia, ci si rende immediatamente conto di quanto le concezioni costruttivistiche o para-costruttivistiche, rappresentazionalistiche (o gli "anti-rappresentazionalismi" *sui generis*, alla Rorty) abbiano avuto nel XX secolo di qua e di là dell'Oceano Atlantico un vero e proprio "Cambriano teoretico", una vera e propria esplosione, cioè - come nell'omonima età geologica analizzata e classificata dai paleontologi - di specie e sottospecie di paradigmi filosofici, epistemologici, metafisici, in gran parte coincidenti - e non solo cronologicamente - proprio con quella che Richard Rorty battezzò la grande *Linguistic Turn* del XX secolo. Di questo "Cambriano teoretico", però, non sarebbe corretto affermare che le origini siano da rintracciare in un solo filone filosofico, in una sola tradizione di pensiero (analitica o continentale) in tutti i casi che abbiamo di fronte, e infatti non è così. Per esempio nella casistica della filosofia americana da noi portata sotto la lente di ingrandimento salta agli occhi il ruolo svolto da colui che per la filosofia analitica americana è stato sicuramente l'equivalente - assieme ai suoi amici e seguaci della generazione a lui successiva, come William James e John Dewey - di quel che è stato Gottlob Frege per la nascita della filosofia analitica in Europa: Charles S. Peirce. Questo era già stato abbondantemente evidenziato nel finale del *Capitolo 2*, ma vale la pena sottolineare di nuovo tutta la portata del concepire la realtà in un senso pragmatistico-costruttivistico e il constatare cosa sia la realtà (passata, presente e possibile) semplicemente data come "mente-indipendente", così come si evince da un confronto tra ciò che abbiamo proposto di definire come "realismo externalista" e le due forme di costruttivismo, rappresentazionale o pseudorappresentazionale, che abbiamo analizzato in questo capitolo. L'influsso di Peirce è *doppiamente* presente; è presente nella concezione rappresentazionale di Danto, perché - che Danto se ne sia reso conto o meno - è un dato di fatto che così come Peirce ha sempre rivendicato con forza la propria adesione al realismo scientifico, in un modo molto simile a quello di Danto (che si è sempre autodefinito un "materialista rappresentazionale"), entrambi sposano una concezione "triadica" del rapporto soggetto-realtà, concezione triadica che in Peirce è stabilmente presente in tutte le sue definizioni standard di semiosi e di semiosi illimitata, dove questa viene definita opportunamente come relazione a tre tra un segno, un suo oggetto e il suo interpretante (che non è ancora un "soggetto", ma tutto ciò che il segno è in grado di provocare nell'interprete soggettivo con i suoi rinvii o rimandi semiosici):

Un segno, o *representamen*, è qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche rispetto o capacità. Si rivolge a qualcuno, cioè crea nella mente di quella persona un segno equivalente, o forse un segno più sviluppato. Questo segno che esso crea lo chiamo *interpretante* del primo segno. Il segno sta per qualcosa: il suo oggetto. Sta per quell'oggetto non sotto tutti i rispetti, ma in riferimento a una sorta di idea che io ho talvolta chiamato la *base* (ground) del *representamen*²⁶.

È sufficiente sostituire in quello che Peirce definisce, in un altro saggio, la teoria del Pensiero-Segno-Uomo, con "materialismo" la nozione di "realismo" e con "rappresentazionale" la nozione di "semiotico", per ritrovare intatto un curioso isomorfismo esplicativo tra la teoria del Pensiero-Segno-Uomo di Peirce e la teoria rappresentazionale della realtà di Danto, dove il *representamen* gioca il ruolo di rappresentazione, l'oggetto il riferimento reale del *representamen* e l'interpretante il ruolo del "veicolo semantico" definito da Danto²⁷.

Ovviamente questo non depone assolutamente a sfavore dell'originalità delle teorie del filosofo novecentesco rispetto all'autore ottocentesco, ma deve comunque far riflettere, perché le concezioni dell'uno, per *necessità logica* (avendo qui a che fare con due autori estremamente coerenti dal punto di vista logico e del conseguente rigore che esso comporta) si riflettono inevitabilmente nella speculazioni dell'altro. Per Peirce, in particolare, adottato il paradigma del Pensiero-Segno-Uomo, e la conseguente teoria rappresentazionalistico-inferenzialista anti-cartesiana (altra importantissima similarità con Danto, l'anticartesianesimo) «l'Inconoscibile è inconcepibile²⁸» e qui, come è ben noto, nonché riconosciuto *in primis* dallo stesso autore, realismo scientifico e idealismo metafisico convergono, anzi, collassano vicendevolmente - e per Peirce virtuosamente - l'uno nell'altro in quanto, se ogni segno è un "veicolo semantico" o, per dirla con Peirce "concettuale" si ha che

Il principio posto ora in discussione è direttamente idealistico, poiché, dal momento che il significato di una parola è il concetto che essa veicola, l'assolutamente inconoscibile non ha significato, perché non vi si attacca nessun concetto: perciò «inconoscibile» è parola senza significato; e per conseguenza qualsiasi cosa sia designata da qualsiasi termine come «reale» è conoscibile in qualche grado, e così è anche della natura di una cognizione, nel senso oggettivo di questo termine²⁹.

Un contrassegno, di contro, dell'esternalismo, come abbiamo potuto constatare al termine della nostra argomentazione critica contro il Mito del Dato è che possono esistere "contenuti" assolutamente non conoscibili, *anche in linea di principio* inconoscibili, ma - ciò non di meno - perfettamente reali e oggettivi. Questa ultima citazione di Peirce è, in maniera ancor più chiara delle precedenti riguardo i curiosi tratti di similarità con alcuni aspetti della teoria di Danto, un tratto inconfondibile e assolutamente distintivo di ogni concezione costruttivistico-internalista della conoscenza, e questo è particolarmente evidente in Rorty. Per Rorty, abbiamo visto, che in una stanza possano o non possano esservi sedie è un problema completamente analogo, simile, di egual natura del considerare l'esistenza (nel giurassico) dei dinosauri. Di conseguenza, secondo questo filosofo, tutti i problemi di conoscibilità possiedono la stessa forma, essi sono problemi, in ultima analisi di concepibilità, e la concepibilità è data soprattutto dalle strutture linguistiche da noi utilizzate. «I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo» scriveva Wittgenstein nella proposizione 5.6 del *Tractatus* (e quindi quasi 30 anni prima della pubblicazione, postuma, delle *Ricerche filosofiche*, l'opera che ha tanto ispirato il costruttivismo di Rorty). L'assolutamente inconoscibile - che è un limite *necessario* per la concepibilità stessa di una "realtà mente-indipendente", diviene quindi, per definizione inconcepibile. Ma se è inconcepibile non può essere definito in modo sensato, pertanto possiamo tranquillamente sbarazzarcene. Eppure l'inconoscibile esiste, e la storiografia, essendo scienza, lotta con esso tutti i giorni della sua esistenza scientifica.

Questo appena considerato è un dato di fatto con cui l'esperienza dello storico, dello storiografo, e più in generale di chiunque svolga una qualche disciplina storica non può - ahinoi - confrontarsi e confrontarsi quotidianamente. Le azioni umane e gli eventi portati alla realtà da queste azioni nel passato, prossimo e remoto, spesso hanno cospirato per nascondere - non serve sposare teorie "Cospirative" della realtà *a là* Karl Popper per riconoscerlo - qualsiasi traccia di altre azioni e altri eventi, alcuni davvero terrificanti. Per esempio è un fatto storico assolutamente acclarato che i nazisti che gestivano i Campi, soprattutto quelli di sterminio, quindi *in primis* Auschwitz-Birkenau, appena fu chiara l'imminenza della sconfitta distrussero con il fuoco e l'esplosivo qualsiasi traccia dei fabbricati dove le vittime del loro massacro erano state ammassate per essere uccise con lo *Zyklon B* o bruciate nei forni crematori. Per "fortuna" (anche se il peso di questa fortuna è davvero triste) quel tentativo di occultamento, come è noto, fallì, e durante un noto Processo a carico di uno

"storico" negazionista, David Irving, una missione archeologica allestita allo scopo di verificare l'esistenza di strutture atte a ricevere delle camere a gas, dopo aver delimitato a Osviecjim (la cittadina polacca presso la quale sorgeva il famigerato *lager*) un sito archeologico portò alla luce delle prove oggettive del fatto che Irving avesse affermato *sapendo di mentire* delle proposizioni assolutamente false. Ma per quel che ci è dato congetturare - si pensi alla vicenda storica della Strategia della Tensione in Italia - gli *omissis*, i depistaggi, le distruzioni di prove oggettive, o addirittura la morte misteriosa di testimoni o custodi di fonti primarie può rendere davvero, in un senso assolutamente drammatico, inconoscibile la realtà storica soggiacente alle cause, alle "ragioni", agli scopi immediati o reconditi, e soprattutto ai mandanti di alcune tra le peggiori stragi della storia italiana. Una realtà che, a quel punto può essere solo immaginata, sospettata (o temuta da chi nutra il timore di non aver nascosto o distrutto tutto quello che c'era da celare), ma non "concepita" in modo rappresentazionale. La natura "esterna", perciò, della realtà dei fatti non può essere ridotta ad un problema di competenza (anche specie-specifica) concettuale o di "concepibilità dell'inconoscibile", come giustamente fa notare Boghossian. Eppure Rorty intende proprio questo:

[...] Persone come me, Goodman o Putnam - persone per le quali non esiste un modo di vedere del mondo indipendente da ogni descrizione, un modo di essere "in base a nessuna descrizione" - sono sempre tentate di usare metafore formamateria di tipo kantiano. In effetti, siamo tentati di dire che prima che il linguaggio desse forma alla materia amorfa (cioè a una gran massa di roba "*ding-an-sichica*", tutto contenuto e niente schema) non c'erano oggetti; ma non appena diciamo una cosa del genere ci troviamo addosso l'accusa (plausibile) di fare un'asserzione causale falsa, cioè che è stata l'invenzione del "dinosauro" a far esistere i dinosauri, di essere, per usare il termine dei nostri avversari, degli "idealisti linguistici"³⁰.

Resta pertanto da trattare, o meglio, da prendere in considerazione in rapporto agli scopi della nostra ricerca l'ultimo autore indicato da Rorty come il membro della triade dei costruttivisti: Hilary Putnam. In quel che segue, pertanto, partiremo proprio dal riconsiderare quella «gran massa di roba "*ding-an-sichica*» come si è scelto opportunamente di tradurre l'inglese di Rorty - cercando di non fare troppa violenza alla *cosa in sé* di Immanuel Kant, cioè al suo concetto di *noumeno*, parlando proprio del mondo in cui si è dapprima evoluta e poi svolta la vicenda della storia umana, l'oggetto della scienza storiografica. Quello che proponiamo di chiamare "il mondo-senza-di-noi" o, se si preferiscono espressioni quasi-meinonghiane, un "paesaggio noumenico".

Parlare di questioni riguardanti la "datità" (non solo storica, evidentemente), ovvero *cosa* fuori dalla nostra pelle, dai nostri organi di senso, e più in generale, fuori dalla nostra sensibilità e dal nostro intelletto, in due parole dalla nostra soggettività, formi il tessuto del mondo, ovvero l'aggregato e l'aggregarsi di *cosa* strutturi ciò che chiamiamo "realtà" - lo si chiami pure "il mondo-senza-di-noi" - porta, inevitabilmente, ad una traslazione problematica. Non si tratta di uno scorretto "cambio di discorso", perché il "problema" è ancora - e ciò è ben presente nella sua esposizione - lo stesso: di cosa si sta parlando quando si parla di realtà (di cui, quindi, quella storica sarebbe solo un sotto-dominio), di realtà *data* come avvenuta e come "statuita" dal suo accadere, anche se si tratta di un già-accaduto, non di un accadere presente? Ma la traslazione è, nondimeno, sotto gli occhi di tutti, ed è il passaggio da un combattere su un solo "fronte" problematico, il fronte *epistemologico*, da una prospettiva cioè riguardante *cosa possiamo conoscere e come possiamo conoscerlo*, all'apertura di un secondo fronte retorico - secondo non per importanza, quanto per ordine temporale di contemplazione teorica - quello *ontologico*, ovvero la prospettiva di *cosa siano gli enti che costituiscono la realtà* (che poi, nell'approfondimento più precipuo di questa dissertazione diverrebbe a propria volta quella degli avvenimenti *storici*).

Questo cambio di prospettiva, però, può avvenire nel modo più attento e prudente possibile, ovvero sotto forma di "un'aggiunta" di domande, non di un abbandono delle prime (che hanno generato, vieppiù, le seconde) e, in più, rispettando una precisa "consegna" teoretica: quella riguardante l'immagine della realtà del mondo che abbiamo ereditato dagli ultimi 120 anni di storia della scienza (naturale). Questo è un punto nodale. La filosofia della storia se vuole autoimporsi un "divieto di autoreferenzialità" - una sorta di rispetto dei limiti, per così dire, "kantiani", del suo corretto esercizio all'interno della sua più appropriata sfera di azione - e se intende davvero scoprire nuovi aspetti problematici della ricerca storica e storiografica e dei suoi oggetti di analisi e tentare di rispondere a questi problemi, non potrà mai prescindere e in nessun modo da come il dibattito scientifico sulla natura spazio-temporale della realtà fisica abbia cambiato, dal XIX secolo in poi, in un modo pressoché radicale la nostra immagine della natura delle realtà fisiche di cui, in ogni caso, la vicenda antropica fa parte da millenni.

A questo punto va compiuto un coraggioso sillogismo: la realtà storica appartiene, come territorio interno o come sottoinsieme, alla realtà naturale, fisica, cosmologica e biologica. Ma l'immagine del mondo fisico, cosmologico e biologico, è cambiata enormemente, per esempio - e tra le altre cose - grazie a delle teorie come quelle della Relatività Ristretta e Generale di Einstein, o a quelle della meccanica quantistica, o alla teoria dell'Evoluzione. Di conseguenza è doveroso tener conto di come sia possibile re-inquadrare gli enti che formano l'orizzonte del mondo storico all'interno di questa, ormai consolidata, immagine del mondo, che parla dello stesso mondo di cui noi abbiamo una condivisa - e utilissima - immagine manifesta. Non esiste, in altre parole, un "dualismo di mondi" come avrebbe, prima di Sellars, argomentato Arthur Eddington, tra il mondo-con-noi e il mondo-senza-di-noi, il mondo della scienza e il mondo dei fenomeni, il mondo della natura e il *lebenswelt* husserliano³¹. Le alternative antinaturalistiche alla conclusione del sillogismo di cui sopra pongono ogni analisi concettuale su cosa siano i "costituenti ontici" della storia al di fuori di un discorso *scientificamente* prima ancora che metafisicamente possibile. Questa conclusione, va da sé, taglia fuori dalla nostra portata argomentativa ogni possibile scambio critico con chi consideri già sul piano metafisico le *scienze storiche* come vertenti su oggetti di studio formanti un ambito ontologico incommensurabilmente diverso da quello delle scienze naturali, l'atteggiamento tipico di quegli "storicisti" che, lungo il *mainstream* di autori come Wilhelm Dilthey, Th. Wildebrand, Benedetto Croce, Hans Georg Gadamer o Paul Ricoeur, hanno, seppur con diversi approcci e conclusioni contrastanti, sostenuto l'irriducibilità del "sapere storico" ad un "sapere fattuale" e, *a fortiori*, ad un sapere omogeneo con quello rivendicato nei suoi metodi e nei suoi orizzonti dalle scienze naturali o "esatte".

3. 4. Conclusioni: il realismo in azione con gli anacronismi.

Ciò che è vero di una cosa continua sicuramente a essere vero di quella cosa, qualunque sia il nome che le diamo³²

Gli storici e gli storiografi discutono spesso tra loro dell'opportunità o meno di utilizzare un termine - più delle volte un aggettivo o un sostantivo indicante un processo o un "-ismo", vale a dire una dottrina o una posizione ideologica - con riferimento ad una determinata epoca storica del passato. Un caso esemplare di presunto riconoscimento di un "anacronismo" è quello di Renzo De Felice, che ha argomentato a discarico, sul piano delle responsabilità politiche (ed eventualmente giuridiche) del ventennio mussoliniano, per cui il fascismo come regime e come ideologia non avrebbe rappresentato un esempio di *totalitarismo* almeno fino all'autunno del 1938, allorché approvando le Leggi Razziali, Mussolini avrebbe imboccato la strada di un regime e di uno stato

totalitari, e quindi di un, comunque "imperfetto", totalitarismo. Una tesi in realtà concepita *in primis* dalla filosofa tedesca Hannah Arendt³³. Di qui la conclusione, quasi inevitabile, per cui il razzismo fascista del 1938-45 sarebbe stato in ogni caso ben più mitigato di quello nazista, sia nella prassi che nell'accoglienza pragmatica da parte della popolazione italiana. In *Fascismo; Storia e interpretazioni* Emilio Gentile (allievo di De Felice), smonta la tesi per cui *totalitario* riferito al fascismo sarebbe un indebito "anacronismo" attributivo se riferito al fascismo prima del 1938 (e di certo tale razzismo, fortemente connotato sul piano "biologista" non comparve dal nulla³⁴)

L'uso che del concetto di "totalitarismo" hanno fatto taluni politologi e storici, limitandone l'applicazione allo stalinismo e al nazismo – per ragioni che spesso rivelano, se attentamente verificate una grave carenza di conoscenza della storia del fascismo e della sua natura come partito e come regime – ha fatto dimenticare che il concetto di "totalitarismo" è nato con il fascismo e dal fascismo. Che all'origine della esclusione del fascismo dalla categoria del totalitarismo, vi sia sostanzialmente una carenza di conoscenza della realtà storica, lo dimostra il caso di Hannah Arendt. Nel suo libro sulle origini del totalitarismo [...] essa affermava perentoriamente che fino al 1938, il fascismo non fu totalitario ma fu soltanto una ordinaria dittatura nazionalista sorta dalla crisi di una democrazia di partiti. Questo giudizio è stato poi fatto proprio da altri politologi e storici del fascismo, come Alberto Aquarone e Renzo De Felice, ed è tuttora considerato alla stregua di una verità indiscutibile. In realtà, il giudizio di Arendt si basava su una scarsa conoscenza di quel che il fascismo era stato, come dimostra la mancanza di dati storici concreti nella sua riflessione sul fascismo e la totale assenza di riferimenti bibliografici alle opere storiche sul fascismo e sul totalitarismo fascista. (Gentile, 2002, 64)³⁵

Prosegue Gentile osservando che la mera constatazione fattuale di quanto appena verificato non ha impedito, «né tuttora impedisce», che il giudizio di Arendt sul fascismo italiano venga ripetuto «*pedissequamente* da quanti ancora oggi, fra politologi e storici, sulla sua scia, sostengono che il fascismo non fu totalitario, evitando ogni serio confronto con il progresso delle conoscenze storiche e con le nuove riflessioni sul totalitarismo fascista che da esse derivano» (Gentile, 2002, 65).

Come poteva De Felice, trascurare il fatto che i termini e i concetti *totalitario* e *totalitarismo* furono creati proprio in Italia e per parlare proprio del fascismo?(*Ivi*, p.66)³⁶. Oggi noi sappiamo anche chi fu il più probabile creatore di questi due termini, ossia Giovanni Amendola, deputato liberale ex-giolittiano, lo stesso Giovanni Amendola che, seguendo la sorte di un altro liberale, Piero Gobetti, morì poco tempo dopo aver subito un brutale pestaggio fascista. Sappiamo anche che egli usò per la prima volta l'aggettivo *totalitario* sin da subito, alla prima comparsa del fascismo come partito e movimento candidato alla guida del paese, già dall'autunno del 1923 per commentare il primo anniversario della "Marcia su Roma". A fugare ogni dubbio in merito, vi è la piena consapevolezza che, in seguito, la stessa intelligenza fascista, a partire da Mussolini stesso (che se ne appropriò in occasione del suo pubblico intervento al IV Congresso del Partito Nazionale Fascista, giugno 1925) e poi dalla cupola dei militanti più in vista, maturò rispetto alla potenza totalizzante dell'aggettivo *totalitario*, che così, da insulto di matrice liberaldemocratica finì per essere assunto dagli insultati a estrema lusinga, come è attestato dalle parole di uno dei segretari del Partito Nazionale Fascista, Forges Davanzati che dichiarò nel 1926 «Sì, siamo totalitari! Siamo totalitari e vogliamo esser tali dal mattino alla sera!³⁷». Ecco perché *pochi* anni dopo Giovanni Gentile, prestanome all'occorrenza di Mussolini, scrisse che «per il fascista tutto è nello Stato e nulla di umano e spirituale esiste e tantomeno ha valore fuori dallo Stato. In tal senso il fascismo è totalitario³⁸». Ciò spinge alcuni studiosi a sostenere che il fascismo

si differenziava nettamente da un puro e semplice regime autoritario di tipo ottocentesco che si limitasse a impedire l'espressione delle opposizioni. Non cercava solo l'obbedienza passiva, *ma una mobilitazione attiva*, che venne organizzata dall'alto. [...] accettando il dato di fatto della partecipazione delle masse popolari alla vita della nazione, ma inquadrandone le forme subalterne di partecipazione in maniera capillare e cercando da esse un consenso attivo alla politica del regime.(Santomassimo, 2002.)

Posizione che Emilio Gentile sviluppa in tutti i suoi volumi sul tema, in particolar modo nel *Culto del Littorio* (Gentile, 2012) dove il fascismo viene così ridefinito come *religione totalitaria*,

anche grazie allo studio attento e comparativo di una mole documentale di dati visivi. Il fascismo, secondo le ricostruzioni storiche di Emilio Gentile e altri storici cattura in sé e nella propria esperienza storica tutte le caratteristiche del totalitarismo. Ma De Felice parve non accorgersi di questi rilievi e andò per la sua strada. In una non involontaria incursione nell'attualità lo storico abruzzese scrisse apertamente «delle dittature militari di questi ultimi due decenni in Grecia, Cile, Argentina, che pure tanto spesso sono state e vengono definite fasciste» osservando come «Oggi, in sede scientifica, pressoché nessuno ha più dubbi sul fatto che tali regimi non debbano essere annoverati tra quelli fascisti, ma considerati classici regimi conservatori e autoritari³⁹». A comportarsi come ricercatori "realisti" in questo caso troviamo Emilio Gentile, Santomassimo e Franzinelli, da una parte, mentre De Felice e la Arendt avrebbero, il primo partendo dalla seconda, commesso un errore di *interpretazione concettuale* basandosi su un notevole eccesso di ricostruzione narrativa. Un errore che, però, l'epistemologo "costruttivista" della storiografia, soprattutto nella sua variante "relativista" non giudicherebbe neppure tale. Per i suoi bisogni e i suoi fini - revisionistici - di natura non solo storiografica ma anche e soprattutto ideologica, De Felice avrebbe scelto di non considerare "totalitario" il regime fascista fino ad una data dopo la quale sarebbe stato quanto meno "clamoroso" non farlo, ovvero l'autunno del 1938, allorché divenendo razzista, il regime mussoliniano avrebbe in modo "totalizzante" imposto ai propri cittadini un controllo "totale e mobilitante" delle origini etniche dei concittadini "non ariani". A questo punto lo storiografo informato ad una concezione ontologica ed epistemologica di tipo costruttivista potrebbe, però, obiettare: che cosa si intende per "razzismo"? Quando è che "razzismo" si può usare come termine non-anacronistico per definire un regime, un'ideologia, un periodo storico del passato? Veniamo, dunque, a quest'ulteriore "-ismo".

Razzismi. Nel 1492, come è noto, Isabella di Castiglia espulse tutti gli ebrei sefarditi, cioè gli appartenenti alle comunità israelitiche della penisola iberica (come veniva e viene ancora chiamata in ebraico, *Sefarad*) dai confini del proprio regno e dei suoi possedimenti europei e oltremare. Presto si insinuò il sospetto che, nonostante la perentorietà del famoso *Editto dell'Alhambra*, in base al quale era concesso un "ragionevole" periodo di tempo a tutti gli ebrei per convertirsi al cattolicesimo e aver salva, oltre alla propria vita, anche la possibilità di rimanere sudditi spagnoli, moltissimi ebrei avessero in realtà simulato una conversione di facciata, restando fedeli e osservanti della fede dei padri. Così, l'individuazione dei *conversos* (gli ebrei convertiti al cattolicesimo e battezzatisi in seguito all'editto di Isabella) che avrebbero potuto essere in realtà *marranos*, cioè dei "maiali", fu affidata al criterio dell'appartenenza o "limpiezza" *de sangre*, come recitano testualmente i documenti dell'epoca, in cui veniva esposta la metodologia che inquirenti e membri della Santa Inquisizione avrebbero dovuto utilizzare per trovare e interrogare i finti convertiti⁴⁰. Ora, passare da un criterio antiebraico di natura religiosa ad un criterio antisemita di natura biologico potrebbe, con molte buone ragioni, essere definito un passaggio gravido di conseguenze politiche, oltre che doxastiche, assiologiche o, per dirla marxianamente, *ideologiche*, perché significherebbe passare da considerazioni basate su di un antiebraismo di matrice cristiana tradizionalista, e quindi religioso, a un antisemitismo fondato sulla richiesta della purezza *de sangre*, e perciò *razzista*.

C'è però un problema. Secondo alcuni storiografi dell'età moderna il razzismo *propriamente detto*, prima della pubblicazione del *Saggio sulle origini della diversità delle razze* di Arthur De Gobineau (1849) non può essere considerato una "ideologia (pseudo)scientifica" ancora dotata di un proprio, e consapevole, *corpus teorico*. Altri studiosi, come Eric Voegelin, ad esempio, si spingono coraggiosamente ad intrecciare i sentieri della storia del razzismo con quello del termine "razza",

che non avrebbe cominciato a circolare nel lessico intellettuale europeo prima delle pubblicazioni di John Ray, Francis Whilloughby, e di Carlo Linneo, per acquisire un significato praticamente simile a quello contemporaneo con Carus (Voegelin 1933, 2006). Un'altra linea di ricerca osserva che, però, il termine *racism* da cui l'italiano *razzismo* non sarebbe stato, vieppiù, utilizzato prima del 1903 e poi negli anni '20 e '30 del XX Secolo per indicare, dapprima in modo denigratorio e spregiativo, le posizioni estreme di chi, a partire dagli studi di "scienziati" e filosofi tra cui Gobineau avevano già affermato la *naturale* diseguaglianza dei gruppi umani. Dapprima, si usava già il termine *racialism*, ma il primo intellettuale (praticamente ignorato nella propria epoca) a pubblicare un saggio antirazzista, ("*Razism*") fu un medico, psicologo e sessuologo tedesco, militante omosessuale e paladino dei diritti delle donne, Magnus Hirschfeld nel 1938 (l'anno delle Leggi Razziali di Mussolini)⁴¹.

Di conseguenza esso, quantomeno dapprima della fase iniziale del Positivismo il concetto di "diseguaglianza naturale delle razze" non sarebbe neppure *esistito* perché non poteva neppure sussistere uno stato di cose mentale, intenzionale, individuale o collettivo individuabile come il razzismo o la credenza razzista che alcune razze umane fossero *ipso facto* perverse, meschine e infingarde, o inferiori e subumane, irrimediabilmente primitive, bestiali o "scimmiesche", solo per citare alcuni dei più odiosi pregiudizi del razzismo di ogni epoca e latitudine, o, come nel caso della tesi di Gobineau, irrimediabilmente inferiori. Questa giusta osservazione, però, ci lascia con un grosso problema tra le mani: come non definire se non come un atteggiamento razzista quello di Isabella di Castiglia e dei suoi giuristi, teologi e inquisitori, che furono intenzionati con raro zelo poliziesco, a catalogare tutti gli ebrei di Spagna per poterli sottoporre a indagine - spesso sfociante in interrogatori e tortura - per scoprire l'eventuale falsa conversione attraverso il criterio della *limpieza de sangre*? I razzismi contemporanei, hanno, poi, come è noto provocato degli inauditi e terrificanti *genocidi*. Di nuovo, il costruttivista storiografico chiede, stavolta: cosa sono i genocidi?

Genocidi. Oggi nessuno storico o storiografo immune da forme particolarmente arroganti di negazionismo potrebbe mai negare che l'intera conquista da parte degli europei delle Americhe, meridionale, centrale e settentrionale, sia avvenuta contemporaneamente a dei veri e propri massacri di massa, da cui sono derivati come effetti permanenti vere e proprie estinzioni di popolazioni di cui, in certi casi, non conosciamo quasi più quasi nulla, a partire dalla lingua e dalle usanze. Come non chiamare tutto questo *genocidio* o – concetto alquanto differente - "etnocidio"? Purtroppo, però, il concetto di genocidio non venne introdotto che nel 1944 da Raphael Lemkin (giurista polacco studioso ed esperto del genocidio armeno) nel famoso testo, divenuto un classico della storiografia e del diritto internazionale di guerra, *Axis Rule In Occupied Europe*, volume dedicato all'Europa sotto la dominazione delle forze dell'Asse, intendendo con questo termine la *distruzione di un gruppo nazionale o di un gruppo etnico* (Lemkin, 1944). Lemkin, da sopravvissuto alla Shoah, vide la necessità di un nuovo termine per descrivere l'Olocausto, e fece, ovviamente, riferimento al *genocidio* armeno, che da allora venne considerato il primo genocidio dell'età moderna, per indicare il primo precedente, ignorato dalla comunità internazionale, dei genocidi nazisti. L'11 dicembre 1946, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite riconobbe il crimine di genocidio con la risoluzione 96 come *una negazione del diritto alla vita di gruppi umani, gruppi razziali, religiosi, politici o altri, che siano stati distrutti in tutto o in parte*. Il riferimento a gruppi politici, un'aggiunta rispetto alla proposta di Lemkin, non venne accettata dall'URSS che fece, ovviamente, delle forti pressioni per una formulazione di compromesso⁴². Il 9 dicembre 1948 fu adottata, con la risoluzione

260 A (III), la *Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio* che, all'Articolo 2, definisce il genocidio come:

Uno dei seguenti atti effettuato con l'intento di distruggere, totalmente o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso in quanto tale: Uccidere membri del gruppo; Causare seri danni fisici o mentali a membri del gruppo; Influenzare deliberatamente le condizioni di vita del gruppo con lo scopo di portare alla sua distruzione fisica totale o parziale; Imporre misure tese a prevenire le nascite all'interno del gruppo; Trasferire forzatamente bambini del gruppo in un altro gruppo.

Se pensiamo a tutte le crudeli, inumane, bestiali angherie sopportate dai membri delle nazioni native d'America, alcune delle quali quasi completamente scomparse, altre ancora sopravvissute in povere realtà come quelle delle Riserve, dopo milioni di morti causati da malattie, guerre di sterminio, deportazioni, alcolismo, miseria – di cui spesso i bambini e le donne furono le vittime più deboli e indifese – non è possibile non utilizzare il termine "genocidio" per definire quello che gli europei, gli spagnoli, i portoghesi, i francesi, ma soprattutto i britannici prima e gli statunitensi dopo, hanno effettivamente perpetrato contro i popoli americani autoctoni. Ma *la regola dell'anacronismo intesa "costruttivisticamente" nol consente*, o meglio non consentirebbe l'uso di *genocidio* per parlare di tutto questo, perché il libro di Lemkin e la risoluzione 260 A - III sono rispettivamente del 1944 e del 1948. L'argomento che potrebbe essere portato a sostegno di questa *censura semantica* è di una semplicità banale e colossale: se si potessero utilizzare termini come *razzismo* o *genocidio*, per parlare della Spagna di Isabella e della frontiera degli USA delle Guerre Indiane dei generali Sherman e Custer o del massacro di Cajamarca, dove 168 spagnoli male armati e reduci di un viaggio da Panama al Perù fecero letteralmente a pezzi migliaia di guerrieri andini dell'ultimo Inca Atahualpa, allora cosa vieterebbe di usare un termine come *ideologia* per definire sistemi di credenze affermatesi prima ancora che esistesse un'intuizione, non tanto un concetto, di "falsa coscienza della realtà" come la definì, classicamente, Marx ne *L'ideologia tedesca*? Si potrebbe addirittura arrivare a sostenere che Cesare fosse un bonapartista *antelitteram* o peggio ancora che Bonaparte fosse un imperialista (sicuramente il pronipote, Napoleone III lo fu, perché il termine *imperialisme* cominciò a circolare in Francia dopo la proclamazione dell'Impero). Il cristianesimo medievale verrebbe bollato come *fondamentalista*, dimenticando che il termine *fondamentalista* venne coniato non prima del periodo che va dal 1880 al 1918 e dopo la pubblicazione del famoso libro di una chiesa battista del Sud degli USA *The Fundamentals*, cioè *I fondamentali*. L'intera politica espansionistica della Repubblica Romana, prima, e poi dell'*Imperium*, potrebbe addirittura essere definita "imperialista", dati i suoi caratteri di progressiva accelerazione della propria aggressività militare ai danni dei popoli confinanti, delle proprie politiche di assimilazione, per non parlare del crescente autoritarismo che fece di un console come Cesare un dittatore, di un dittatore senatoriale come Augusto un *Princeps*, di un Principe come Vespasiano un *imperator* – e considerato che, a rigor di termini, le prime *democrazie*, sebbene molto diverse dalle nostre, erano già comparse con le *poleis* greche. Ergo, se erano già comparse le democrazie classiche, perché non considerare, dopotutto, l'autoritarismo dei consoli, delle dittature, dei principi e degli imperatori come forme di *fascismo ante litteram*? Tutto questo sarebbe ovviamente assurdo. Storici come il già citato Emilio Gentile ritengono che sia persino anacronistico definire "fascista" la protoideologia interventista di Mussolini e dei suoi alleati politici tra il 1914 e il 1918 (Gentile, 2002). Figuriamoci gli antichi romani.

La contestualizzazione epocale è un fattore esplicativo essenziale per una corretta storicizzazione. L'epocentrismo e il suo sensazionalismo (*Infra*, Capitolo 1), come abbiamo visto, non lo è altrettanto, anzi è agli esatti antipodi di questo atteggiamento. Usare termini come

razzismo, *genocidio*, e altre espressioni per parlare di stati di cose fondati su eventi precedenti alla realizzazione fisica e culturale degli eventi che avrebbero ispirato il razzismo e il genocidio, potrebbe, da questo punto di vista, essere definito un classico caso di epocentrismo. Ma il doppio problema resta: Isabella e i suoi inquisitori furono o non furono dei razzisti *anche solo ante litteram*? Cortes, Pizarro, i generali Sherman e Custer furono o non furono autori di genocidi paragonabili a quelli degli armeni, degli ebrei, dei *kulaki*, degli oppositori di Pol Pot e di Suharto? La Crociata contro gli albigesi, che provocò la scomparsa di una religione cristiano-gnostica di origine orientale dall'Europa occidentale medievale fu o no un etnocidio di portata colossale, le cui fattezze demoniache ci è dato rinvenire in quello che negli ultimi anni il cosiddetto Califfato Islamico dell'IS o Isis ha tentato di fare ai non-sunniti di Iraq e Siria? Che tipo di risposta possiamo dare a questo problema? Come è noto gran parte degli americani nativi vittime del genocidio dei secoli XV-XIX furono uccisi da virus e batteri. Già, obietta a questo punto il costruttivista, ma "batterio" è un termine che, ad esempio, ai tempi di Cristoforo Colombo non solo non si usava, ma non si usava per il semplice motivo che non gli corrispondeva alcun concetto.

Batteri. Il sociologo costruttivista della scienza Bruno Latour (1988) ha notoriamente sostenuto l'idea che Ramses III non sarebbe mai potuto morire di tubercolosi perché, come è noto, alla sua epoca non solo non era stato isolato il batterio della tubercolosi, ma non esisteva neppure un germe metaforico della futura, moderna, batteriologia. In breve, dal momento che il concetto stesso di *batterio* all'epoca in cui Ramses III visse e si ammalò sarebbe stato un *anacronismo*, non solo non si dovrebbe usare, ma, a rigore, neppure avrebbe senso pensare di usarlo, perché *nel contesto teorico della scienza medica egizia non esisteva neppure un concetto come quello di infezione batterica*, quindi neppure i batteri. L'esempio di Latour è dirimente, perché ci aiuta a capire come una concezione realista degli eventi e del passato storico debba orientare l'uso di pseudocronismi e anacronismi semantici e/o ontologici.

Se infatti Latour avesse (avuto) ragione, sarebbero parimenti da considerarsi anacronistiche spiegazioni ricorrenti a concetti teorici come quello del batterio *yeltsinea pestis* per spiegare causalmente la Peste Nera del 1347-8, dal momento che il concetto di batterio portatore della peste fu un'inconcepibile idea sino all'isolamento e alla classificazione dei primi microrganismi riconosciuti tali, effettuata da studiosi europei tra cui, tra molti altri, lo stesso Louis Pasteur, alla fine del secolo XIX, e sarebbe anacronistico spiegare con questo e altri meccanismi praticamente tutte le pestilenze del passato. E che dire dei *terremoti*, visto e considerato che prima della teoria di Wegener della deriva delle placche continentali praticamente *non esisteva una spiegazione causale realista* e, soprattutto fattiva, nel senso che abbiamo chiarito di questo termine, della meccanica dei sismi terrestri? In tutti questi casi, per il realismo storiografico e, più in generale, per qualsiasi realismo externalista, il ricorso all'argomento latouriano, che qui proponiamo di chiamare *argomento dell'anacronismo ontologico*, sarebbe, oltre che falso totalmente fuorviante. Ma la questione si complica se, anziché parlare di entità, eventi, o stati di cose naturali o di origine naturale come le pestilenze e i terremoti, passiamo a parlare di stati di cose come le mentalità, i sistemi di valore e di credenza, le ideologie – nel senso più fluido e lasco che questo termine possa avere, al di là delle definizioni datene da autori come Marx o i teorici francofortesi.

Per dirimere la questione, e per farlo in modo realista e anti-costruttivistico, diviene opportuno, anzi, necessario, distinguere tra due diversi tipi di pseudocronismi: lo pseudocronismo *ante o post-litteram*, o "anacronismo propriamente detto", e lo pseudocronismo *ante o post-rem* o *ante o post-factum*, che chiameremo *anacronismo ontologico*. Possiamo considerare ai nostri scopi, per

semplificare, con taglio realista, le teorie e i concetti scientifici *altamente resistenti alle prove di confutazione* alla stregua di fatti ed enti reali e oggettivi, anche se i concetti, compresi quelli scientifici, hanno un'origine mentale, intenzionale, culturale, individuale o collettiva che sia, e quindi assimilarli agli oggetti, agli eventi e agli stati di cose della realtà. Se la distinzione è sensata, ne derivano delle conseguenze decisive per il nostro problema.

Una cosa, infatti, sarebbe considerare alla Latour uno pseudocronismo *ante rem* o *ante factum* una perfetta spiegazione scientifica di un meccanismo causale di tipo biologico in grado di provocare nel passato storico gli stessi effetti che potrebbe provocare – e che provoca, purtroppo – ancora oggi, come avviene con il batterio della tubercolosi. Per il realismo questo è, come hanno dimostrato ampiamente Paul Boghossian (2006) e Maurizio Ferraris (2012) del tutto sbagliato e fuorviante. Il realismo, pertanto, compreso il Nuovo Realismo (e gli externalismi in genere) considera non solo accettabile ma imprescindibile considerare le cause fondate su spiegazioni ontologicamente efficaci in base a stati di cose naturali o, addirittura, logico-matematici. Così facendo il realismo li identificherà non come degli anacronismi *semantici*, ma semplicemente come *meccanismi sconosciuti* all'epoca della loro azione causale, quanto perfettamente oggettivi e, pertanto, veicolanti una genuina fattività, potenzialmente esplicativa in quanto già dotata di tutte e sole le potenzialità di meccanismo causale. Se per un caso del tutto remoto dalla nostra immaginazione (e speriamo dalla nostra contingente situazione storica) l'umanità dovesse andare incontro tutta assieme e repentinamente ad un nuovo medioevo (non necessariamente in modo metaforico) o ad una nuova età di barbarie e tribalismi, dimenticando gran parte, se non tutto, il proprio patrimonio scientifico e culturale, quella spiegazione continuerebbe ad essere *la spiegazione oggettiva di cosa sia l'ammalarsi di tubercolosi*, giammai un anacronismo *post litteram*. Per ogni concezione realista ed externalista - quindi anti-costruttivistica - della realtà storica non possono esistere spiegazioni sbagliate in quanto *ante-rem*, a meno che non si dimostri – il che non è il caso dei batteri – che quella *res*, o quel *factum non fosse la sua spiegazione in termini oggettivi e causali* - o che in quanto "res" o "factum" non fosse ancora esistente nel mondo reale. Speriamo, in ogni caso, un giorno di poter considerare realisticamente del tutto anacronistica una spiegazione causale di certi sintomi come quelli della tubercolosi: nel caso limite potrebbe significare che quel batterio si è, finalmente, estinto *nella realtà*. In poche parole: parlare di batteri, costellazioni, terremoti, leggi naturali riferendone la realtà in epoche anteriori alla loro scoperta è un pseudoanacronismo, ovvero un anacronismo semantico che si pretende di elevare a qualcosa d'altro. Considerarlo uno pseudocronismo *ante rem* o un anacronismo ontologico è l'errore tipico dei filosofi costruttivisti.

Analogamente non v'è dubbio che i genocidi siano stati commessi in ogni epoca, e quindi considerare quello degli Armeni come il "primo", può andar bene se per "primo" si intenda "il primo del XX secolo" (e a rigore non fu neppure il primo, considerando il genocidio commesso dai tedeschi sotto il Kaiser Guglielmo II ai danni degli Herero in Africa). Ma si guardi, allora, la tabella, preparata dallo storico, biologo e geografo Jared Diamond (1994, 348-52), e ai suoi impressionanti dati "comparativi" nella pagina sottostante. I genocidi, propriamente detti, dall'inizio dell'era moderna - applicando alla ricerca proprio i prerequisiti accolti dalle teorie di Lemkin nella risoluzione 260 A - III, 1948, dell'ONU - sarebbero stati *almeno* quaranta. Se adottassimo, costruttivisticamente, per *genocidio* lo stesso criterio che i costruttivisti alla Latour vorrebbero imporre o suggerire per "batteri" (*et similia*) intere estinzioni etniche o improvvisi cambiamenti demografici dal 1492 ad oggi improvvisi sarebbero semplicemente inspiegabili sul piano storico.

Ovviamente, studiosi come Pinker (2013) obietterebbero che nel XX secolo questi genocidi hanno causato la morte di appena il 3% della popolazione mondiale, quando nel XVII secolo i *soli morti militari in combattimento* delle guerre come la Guerra dei 30 anni o le Guerre del Nord di Gustavo Adolfo Wasa o Pietro il Grande o le guerre di Luigi XIV avrebbero causato in morti più del 5% della popolazione mondiale. Ma questo modo "quantitativamente perspicuo" di analizzare il rapporto tra violenza, morte e impatto demografico si limita a misurare il tasso di mortalità delle guerre rispetto alla base populazionale complessivamente considerata *rispetto all'epoca*. Più dubbia è, invece, la sua capacità di misurare il "tasso di violenza" che in un comportamento come quello genocidiario (soprattutto come quello di impostazione ideologico-totalitario, tipico dei regimi e delle società di massa del XX secolo) trovano un proprio tratto "apicale". Questo aspetto è stato inspiegabilmente sottovalutato dallo psicologo neodarwiniano Pinker nel suo famoso saggio, nel quale, infatti, egli ha sostenuto che la nostra epoca è in assoluto la meno violenta della storia umana (*Ivi*, Introduzione). La tabella che il lettore ha a disposizione nelle pagine seguenti offre dei dati per ritenere questo tipo di affermazione e lo sviluppo di queste tesi in interi volumi come classici casistiche di quello che nel *Capitolo 1* abbiamo proposto di chiamare *sensazionalismo epocentrico*⁴³. Nel *Capitolo 7*, inoltre forniremo una tabella dell'impatto antropico sulla superficie terrestre che consente di capire in modo intuitivamente diretto come eseguire analisi comparative su basi demografiche così diverse come la popolazione mondiale prima della I Rivoluzione industriale e dopo il XVIII secolo, abbia molto poco senso - mentre, di contro, i genocidi sono comportamenti oggettivamente definibili come tali a partire da una precisa caratterizzazione concettuale e pragmatica, valida in tutte le epoche in cui esistano i mezzi per perpetrarli e portarli a termine, e corrisponde a qualcosa che, con tutte le approssimazioni e gli errori di sottostima o sovrastima che possono pur essere commessi, grazie ai documenti storici, alle fonti primarie o secondarie della cronaca locale e non, o della storiografia dell'epoca, può essere sottoposta a procedure di "falsificazione popperiana" al fine di ottenere una conferma indiretta o, come si dice, una "corroborazione empirica". Inoltre, non dimentichiamo, che, nel caso del Genocidio Nazista di Ebrei, Zingari, Slavi, omosessuali siamo di fronte alla prima vera e propria pianificazione scientifica di un simile atto e su scala continentale; un "dettaglio" assente persino in genocidi politici di grande portata come quelli staliniani, che rende la tesi del libro di Pinker sulla "violenza relativamente ridotta" della nostra epoca una colossale esternazione sensazionalistica (per tacere del fatto che la tabella di Diamond non ha potuto utilizzare i dati provenienti dalla Repubblica Popolare Cinese, per poter inserire le conseguenze del "Grande Balzo in Avanti" della Cina di Mao - che avrebbe provocato decine e decine di milioni di morti per fame - in quanto dati non verificabili e ancora oggi sottoposti a parziale censura).

I Genocidi dell'Era moderna, dalla fine del XV secolo alla fine del XX				
x = fino a 10.000 morti				
xx = dai 10.000 ai 100.000				
xxx = dai 100.00 al 1.000.000				
xxxx = dal 1.000 ai 5.000.000				
xxxxx = dai 5.000.000 a oltre i 20.000.000 .				
Dal 1492 al 1900				
Morti	Vittime	Responsabili	Luogo	Datazione
1 - xx	Aleutini	Russi	Isole Aleutine	1745-70
2 - x	Indiani beothuk	Francesi, micmac	Terranova	1497-1829
3 - xxxx	Nativi nordamericani	Americani "Wasp"	Stati Uniti	1620-1891

I Genocidi dell'Era moderna, dalla fine del XV secolo alla fine del XX				
x = fino a 10.000 morti				
xx = dai 10.000 ai 100.000				
xxx = dai 100.000 al 1.000.000				
xxxx = dal 1.000 ai 5.000.000				
xxxxx = dai 5.000.000 a oltre i 20.000.000 .				
4 - xxxx	Nativi caraibici	Spagnoli	Indie Occidentali	1492 - 1600
5 - xxxx	Nativi meso e sud-americani	Spagnoli	America centrale e meridionale	1498 - 1824
6 - xx	Nativi Araucani	Argentini	Argentina	1870 - 1880
7 - xx	Protestanti	Cattolici	Francia	1572 - fine del XVII secolo
8 - xx	Boscimani, ottentotti	Boeri	Sudafrica	1652 - 1795
9 - xxx	Aborigeni australiani	Caucasici australiani	Australia	1788 - 1928
10 - x	Tasmaniani	Australiani caucasici	Tasmania	1800 - 1876
11 - x	Moriatori	Maori	Isole Chatham	1835
Dal 1900 al 1950				
12 - xx	Herero	Tedeschi	Africa Sudoccidentale	1904
13 - xxxx	Armeni	Turchi	Armenia	1915-22
14 - xxxxx	Oppositori politici di ogni tipo	Russi e sovietici	URSS	1929-1939
15 - xx	Ufficiali delle Forze Armate Polacche	Russi	Polonia (Katyn)	1940
16 - xxxxx	Ebrei, zingari, polacchi, russi	Tedeschi nazisti e collaborazionisti fascisti	Europa Occupata	1939 - 45
17 - xxx	Serbi	Croati	Jugoslavia	1941 - 1945
18 - xxx	Minoranze etniche	Russi	Russia	1943 - 1946
19 - xxx	Indù, Musulmani	Musulmani, Indù	India, Pakistan	1947
1950 - 1995.				
20 - xx	Indios (Guarani e altri)	Brasiliani	Brasile	1957 - 68
21-x	Minoranza araba	Maggioranza Bantu	Zanzibar	1964
22 - x	Indios Aché	Paraguaiani	Paraguay	1970 - 80
23 - x	Civili cileni	Forze armate e servizi segreti cileni	Cile	1973-1988
24 - xx	Civili argentini	Forze armate e servizi segreti argentini	Argentina	1976 - 1983
25 - xx	Musulmani, cristiani	Cristiani, musulmani	Libano	1975 - 1990
26 - x	Ibo	Nigeriani del nord	Nigeria	1966
27- xx	Oppositori politici	Dittatura	Guinea Equatoriale	1977 - 1979
28 - x	Oppositori politici	Impero	Repubblica Centro-Africana	1978 - 1979
29 - xxx	Sudanesi del sud	Sudanesi del nord	Sudan	1955 - 1972
30 - xxx	Ugandesi	Idi Amin Tata	Uganda	1971 - 1979
31 - xxxx	Bengalesi	Esercito Pakistano	Bangladesh	1971
32- xx	Tutsi	Hutu	Ruanda	1962 - 1963

I Genocidi dell'Era moderna, dalla fine del XV secolo alla fine del XX				
x = fino a 10.000 morti				
xx = dai 10.000 ai 100.000				
xxx = dai 100.000 al 1.000.000				
xxxx = dal 1.000 ai 5.000.000				
xxxxx = dai 5.000.000 a oltre i 20.000.000 .				
33- xxx	Hutu	Tutsi	Burundi	1972 - 1973
34 -x	Minoranza araba	Maggioranza Bantu	Zanzibar	1964
35- x	Tamil, Cingalesi	Cingalesi, Tamil	Sri Lanka	1985
36 -xxx	Comunisti e minoranza cinese	Indonesiani	Indonesia	1965-67
37 - xxx	Cambogiani	Khmer rossi di Pol Pot	Cambogia	1975-79
38 -xx	Abitanti di Timor est	Indonesiani	Timor est	1975-76
39 -xx	Bosniaci	Serbi e Croati	Ex Jugoslavia	1992 - 1995
40 - xxx	Tutsi	Hutu	Ruanda	1994-95

Un altro sarebbe, invece, il caso in cui si intendesse spiegare, per tornare a parlare del razzismo, il comportamento di Isabella di Castiglia utilizzando *ante literam* (in questo caso, vieppiù, un'idea priva di alcun fondamento scientifico) il concetto tenuto a battesimo dagli autori di enciclopedie e dizionari nel XX secolo, sulla scia degli studi dell'età positivista. *Razzismo* a ben vedere, seguendo questa impostazione, non sarebbe solo un concetto della metà del XIX secolo, ma un *cluster concettuale* nato da una certa cultura e orientato, per propria natura a condizionare individui e masse venute al mondo dai tempi coevi a quella cultura a tempi ad essi successivi – per arrivare, purtroppo, fino ai nostri giorni. *Razzismo* è un "insieme ibrido" (strano contrappasso concettuale) di comportamenti e mentalità, entrato in azione come meccanismo causale di tipo storico anche grazie alla consapevolezza pseudoscientifica offerta dal credere come vere le teorie degli pseudoscientziati razzisti⁴⁴. Potremmo parlare, allora, nel caso della regina di Spagna, di presunto *protorazzismo*, o di odio etnico su base religiosa (il sentimento prevalente di antiebraismo era, pur sempre, provocato dall'insegnamento di larga parte della teologia cattolica dell'epoca nei riguardi dell'atroce *deicidio* commesso dagli israeliti nei confronti del loro, peraltro correligionario, Gesù di Nazareth). Ma usare *tout court* il termine *razzista* o il concetto di razzismo per spiegare il comportamento di quella spietata regina potrebbe risultare quantomeno imprudente. Viceversa, seguendo l'impostazione ontologica ed eziologica inversa, potremmo attribuire a Giulio Cesare l'adesione mentale ad una concezione politica come l'autoritarismo, o potremmo anche considerare il senso di solidarietà fraterna del mettere *ogni cosa in comune* dopo aver venduto tutti i propri beni, per farne parte ai più poveri della comunità (*omnia in commune habent*) una forma di adesione ad una concezione sociale di stampo comunista da parte dei primi cristiani della Chiesa di Gerusalemme – così descrittaci dai famosi versi degli *Atti degli Apostoli* della *Bibbia dei Settanta* in latino, che il "protocomunista" Thomas Muntzer avrebbe gridato al popolo convenuto alla sua esecuzione prima che il boia gli menasse lo spadone sul collo. Eppure, come è noto, alcuni libri di testo, soprattutto di storia della filosofia antica, continuano a definire le teorie platoniche sulla condivisione dei beni, dei servizi e delle persone esposte in *Politeia (Repubblica)* come prove di un suo presunto "comunismo" *tout court* e si parla, in questi casi, di *comunismo platonico* (o comunque di "statalismo" platonico). La causa di questi ed altri anacronismi ermeneutici è, in questo caso, l'enorme influsso esercitato dell'individualista metodologico Karl Popper sulla storiografia filosofica contemporanea, non avendo esitato lo stesso Popper ad inserire Platone tra gli antesignani dei *nemici* della *Società*

aperta (Popper, 1973-74). Una considerazione differente meriterebbe, invece, sulla scia del ragionamento fatto con i genocidi e con gli organismi unicellulari patogeni, di essere svolta con gli orientamenti sessuali. Michel Foucault, in quella pietra miliare della riflessione costruttivistica sulla sessualità che è *La cura di sé, saggio sulla sessualità* (2001)⁴⁵, sostiene con forza che l'omosessualità *come fatto o evento* non sia *punto* esistita prima della sua definizione in età moderna da parte di una ben irregimentata cultura clinica, diffusasi come dominante anche grazie ai successi culturali della psichiatria freudiana. Di qui la conclusione per cui, secondo Foucault, considerare, ad esempio, omosessuali gli antichi greci sarebbe ciò che qui si è indicato come *anacronismo ontologico*. Salta agli occhi la profonda implausibilità della posizione (costruttivistica) di Foucault, una posizione che, estrapolata dal suo raffinato contesto speculativo post-strutturalista e adottata da menti scaltre e prive di scrupoli dentologici potrebbe essere addirittura utilizzata per sostenere l'inesistenza psicologica e sessuologica della preferenza omosessuale sul piano della realtà *clanicamente non patologica*, come, ad esempio, tentano di fare da alcuni anni i sostenitori delle cosiddette "terapie riparativiste", compiendo la mossa tattica di autodefinirsi "costruzionisti"⁴⁶.

Gli anacronismi *ante rem*, così sono semplicemente degli pseudoanacronismi, più esattamente delle pretese costruttivistiche di far cadere la naturale inemendabilità della realtà dei fatti dalla mente umana sotto la legislazione logocentrica del pensiero umano. Gli altri anacronismi, di fatto, rappresentano una violazione del Principio (R₅) di non-inerzia meta intenzionale degli stati di cose (cfr. *Infra* Capitolo 2) rispetto ai quali la mente elabori dei "contenuti" intenzionali del tipo C

(R₅) *Per tutti i contenuti del tipo c, ciascuno interno al proprio contenitore di formato mentale del tipo C, detti contenuti sono causalmente neutrali in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazionale che rappresentano se e solo se, per tutti i contenitori di formato mentale del tipo, un contenitore X è causalmente neutrale in modo asimmetrico rispetto alla realtà informazionale verso cui è diretto; cioè se quest'ultima consiste in uno stato di cose meta (praeter)intenzionalmente non-inerte.*

In questo caso il contenuto e il contenitore in questione, sono quelli del *documento storiografico*, mentre per "realtà informazionale" si intende il *documento storico, ovvero la fonte primaria* o uno stato di cose del passato. Più precisamente per "documento" storico si indica, seguendo un'invalsa definizione, qualsiasi traccia, oggetto, monumento, resto, rilievo, produzione letteraria o storiografica *del passato* avente come contenuto intenzionale il riferimento *scritto* a stati di cose *almeno coevi*, o in ogni caso passati alla propria produzione o creazione, mentre per *documento storiografico* o *fonte secondaria*, si intende un documento del tipo "ricerca" filologico-storiografica avente come oggetto di analisi i documenti storici di cui sopra, considerati come *fonti primarie*⁴⁷. In base a queste due definizioni è possibile operare una doppia sostituzione di "contenuti" e "contenitori di formato" in (R₅) che ci porta ad avanzare la seguente definizione di un importante principio di non-inerzia documentale dei reperti storici e dei documenti storici del passato.

I documenti storici sono entità oggettive formanti un'ontologia e una metafisica che, per essere prese seriamente in considerazione e passate scientificamente al vaglio dell'analisi storica, necessitano di un atteggiamento ontologicamente realista, per il quale, cioè, la realtà dei fatti esisterebbe indipendentemente dalla capacità o meno degli analisti storici di conoscerla o meno, in quanto posta in essere non dagli storici (ovvero gli attori storiografici) ma dagli agenti storici stessi. Ovviamente il documento storico ha con la sua conoscenza, in virtù di (R₅) un rapporto di "realismo a-simmetrico", perché nella misura in cui un documento storico può rimanere, in linea di principio, del tutto irraggiungibile alla sua scoperta e alla conoscibilità dei posteri, esso per esistere necessita, *per definizione*, dell'atto causale di almeno due agenti che lo pongono in essere. Queste due entità individualmente necessarie, ma solo congiuntamente sufficienti, sono l'attore storico, ovvero il

soggetto/i soggetti dell'azione storica registrata dal documento, e l'attore storiografico, cioè il soggetto testimone o l'oggetto di una registrazione documentale, che possono essere a propria volta una persona incaricata come cronista o storiografo o un supporto materiale anche inintenzionale o privo di una mente soggettiva, come un reperto involontario. In questo modo, i documenti storici formerebbero un proprio peculiare livello di realtà ontica e, in quanto tali, essi sarebbero innanzitutto *iscrizioni*, dotate di vari livelli e gradi di *referenzialità semiotica*, ossia di riferimenti e obbiettivi più o meno volontariamente (molto più spesso preter-intenzionalmente) registrativi e comunicativi (Ferraris, 2009). La metodologia storiografica realista, così, tende ad individuare nella ricerca, nella scoperta, nella classificazione documentale delle testimonianze e nel rintracciamento per loro tramite dei pertinenti nessi causali tra diversi fatti ed eventi storici, lo scopo precipuo delle scienze storiche. La storia delle vicende umane, per questo approccio, non è solo e semplicemente una *storia di eventi umani* (lo è, ma non in via esclusiva), ma è più in generale la storia di ogni tipo di *fatto documentale e documentante* implicante il concorso attivo delle culture e delle società espresse da una specie nota come *homo sapiens-sapiens* nel suo impatto con l'ambiente circostante. Per lo *storiografo realista*, pertanto, la scoperta, spesso inattesa o serendipicamente non ricercata, può rappresentare e di fatto, più spesso, rappresenta, *il punto di partenza* della ricerca stessa. Questo è un punto di non secondaria importanza nel nostro confronto (è l'elemento di "sorpresa" o imprevedibilità" che è base della natura realista della "scienza", distinta da ciò che Maurizio Ferraris (2009, 2012) chiama "esperienza"). Riassumendo, il realismo storiografico, contrapposto al costruttivismo non sarebbe altro che quell'ontologia storiografica che rispetta due principi ontologici (e metodologici) fondamentali, direttamente derivabili da (R₅):

1. Il postulato di inerzia causale tra fatti e documenti storici:

Niente altro può interagire causalmente con un fatto o con un evento storico se non un fatto o un evento storico; i documenti storici (o fonti primarie) non possiedono intrinsecamente questo potere causale, e ad essi l'inerzia causale dei fatti o degli eventi storici risulta essere "impermeabile", a meno che un documento, una testimonianza, o un reperto storico non venga – ad un livello socio-istituzionale – investito di un "potere deontico" superiore, come quello di una argomentazione giudiziario o politico per mettere in moto un nuovo evento storico o stabilire un nuovo stato di cose.

2. Il Postulato di limitazione ontologica del documento *storiografico*.

Come fatto euristico, cioè come scoperta e crescita della conoscenza, il documento storiografico (o fonte secondaria) non può avanzare pretese di autoelevazione ontologica a documento storico (fonte primaria) fatto o evento storico, ma deve essere riconosciuto come tale da un'altra ricerca o analisi storica.

(1-2) formano, assieme, il vincolo formale cui una teoria realista dei fatti e dei documenti storici deve attenersi⁴⁸. La definizione di un tipico comportamento osservato come ricorrente nei più tragici macroeventi tipici della storia (recente), come può essere quella di *genocidio* di Lemkin, o la teorizzazione della *superiorità razziale* da parte di De Gobineau, con tutto quello che ne è seguito (anche col successo delle sue teorie), fa ricadere questi due concetti nella categoria dei documenti storici. In quanto tali, per (1) non possono autoelevarsi a *stati di cose storici* e, di conseguenza, non possono "pretendere" di interagire causalmente con la realtà passata da cui essi sono stati generati come tracce, se non dopo esser stati riconosciuti aver avuto un potere causale oggettivo nella storia del *loro* tempo e dei tempi *successivi*. Il che è avvenuto *ma non prima della loro elaborazione in documenti*, ovvero, utilizzando la ben nota definizione datane da M. Ferraris, non prima della loro elaborazione in "atti iscritti" (Ferraris, 2012). Di conseguenza non possono costituire un metro per dichiarare "oggettivi" o non, stati di cose o eventi a loro anteriori, ma solo gli stati di cose o gli eventi che essi "tracciano" o "indicano" con un rapporto di *relazione informazionale*.

Per il Postulato (2), invece, le fonti primarie come le *fosse comuni* e le cronache del proprio tempo sono stati di cose ed eventi storici, non stati di cose storiografici, come un testo di storiografia

posteriore. Caduto il Mito del Dato, cade così anche il conseguente *Mito della fonte primaria*, di cui - rischiando di sbagliare - il ricercatore storiografico realista non può mai fare a meno - come avevamo promesso di poter dimostrare alla fine del *Capitolo 1*.

Il caso della definizione *genocidio* ha reso possibile, con il libro di Lemkin e la sua successiva adozione a riferimento da parte dell'ONU per elaborare una risoluzione giuridica internazionale, il *riconoscimento* di qualcosa che gli esseri umani avevano già conosciuto e molto bene. Nel caso di *razzismo* il problema è ben più complesso, come abbiamo avuto modo di vedere, anche se a ben vedere nulla impedisce, grazie ai documenti storici, ovvero i reperti *coevi*, di individuare nell'*Editto de l'Alhambra* e nelle successive adozioni del metodo della *Limpieza de Sangre* dei comportamenti sicuramente "protorazzistici".

In sintesi non tutti gli anacronismi sono uguali; per il realismo, anzi, alcuni anacronismi non sono o non sarebbero neppure tali, a ben vedere, e il nominalista Quine, citato in epigrafe, avrebbe sicuramente condiviso questa tesi. Non ci sarebbe nulla di anacronistico nell'essere in grado di tornare indietro nel tempo – si perdoni la paradossalità dell'esempio – fino al giorno in cui cadde un meteorite sulla Terra iniziando il processo di estinzione dei grandi rettili (67-63 milioni di anni fa) e affermare *quello che è appena caduto è un meteorite e quella che sta per iniziare è un'estinzione di massa* (la seconda, dopo quella provocata da un altro meteorite che avrebbe colpito la Terra 250 milioni di anni fa nell'Atlantico meridionale, provocando la cosiddetta "grande moria") - prevenendo l'argomento degli indiscernibili di Danto. *Nessun essere vivente dell'epoca avrebbe potuto capire la fattività delle stringhe di informazione perfettamente oggettiva veicolata da quell'affermazione* ma ciò non di meno quella proposizione sarebbe altamente vera in quanto *truth maker* di un reale stato di cose.

Note al Capitolo 3.

¹ Cfr. Boghossian (2006, 27-42)

² Per una rassegna dettagliata e al tempo stesso sintetica su costruttivismo e costruttivismo sociale si veda Mallon (2013) in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Cfr. <https://plato.stanford.edu/entries/social-construction-naturalistic/>

³ Questa definizione cattura in sé una parafrasi, opportunamente estesa, delle definizioni di costruttivismo che troviamo in Boghossian (2006, 39-40)

⁴ Cfr. Boghossian (2006, 61-76)

⁵ Si pensi ad esempi come quello di Bellarmino e Galileo, o agli esempi dei dinosauri, solo per ricordare due *topoi* tra i più classici delle argomentazioni di Rorty. Ma l'esempio sicuramente più clamoroso, degno perciò di una nota, è quello Latour (1998, 84 - 5) citato in Sokal, Bricmont, (1998, 96-7)

⁶ Cfr. Rorty, (1999, XXVI)

⁷ *Ivi*.

⁸ Rorty, (2004, 251)

⁹ «Avendo neutralizzato le sue idee e, allo stesso tempo, fatto di queste idee i soli oggetti di esperienza, [Descartes] scopri, con costernazione, che il Mondo Esterno era irrimediabilmente perduto» (Danto, 1968, 173).

¹⁰ Ha affermato Danto: «A un certo punto del mio percorso mi venne in chiaro come la totalità della filosofia fosse in qualche modo connessa con la nozione di rappresentazione [...] come le nostre storie individuali non siano che le storie delle nostre rappresentazioni e del loro mutare nel corso delle nostre vite; come le rappresentazioni formino sistemi che, a loro volta, costituiscono una immagine del mondo; come la storia umana sia la storia del modo in cui tale sistema di rappresentazione cambia attraverso il tempo; come il mondo e il nostro sistema di rappresentazioni siano interdipendenti, nel senso che talvolta cambiamo il mondo perché si conformi alle nostre rappresentazioni e talaltra cambiamo le nostre rappresentazioni affinché si conformino al mondo». Cfr. Danto (2008, 11).

¹¹ «L'azione di base che consiste nella alzata del braccio di *m* è identica [...] alla serie fisiologica che termina nella alzata del braccio di *m*» (Danto, 1973, 72).

¹² Il metodo degli indiscernibili venne utilizzato per la prima volta nel suo saggio *Basic Actions* (Danto, 1965b) e poi applicato in *Analytical Philosophy of Action* (Danto, 1973).

¹³ Cfr. Bainton (2013). Di aneddoti sulla stipsi di Lutero sia le biografie che le cronache sono fin troppo pieni. Basti ricordare al lettore che la frase più irriverente (e volgare) attribuita al padre della Riforma reciti testualmente: «*Aus einem traurigen Arsch fährt nie ein fröhlicher Fusz*» di cui lasciamo molto volentieri la traduzione al lettore germanofono. Al riguardo il pubblicista e storico

della cultura Mario Süßenguth (Süßenguth, 2016) ci ha lasciato un libro molto divertente e ricco di curiosità sulla vita di Lutero e sulle sue meno conosciute idiosincrasie.

¹⁴ Cfr. (D'Orsi, 2002, 30)

¹⁵ Cfr. (Danto, 1965, 1985)

¹⁶ Cfr. Vaselli (2016, Introduzione)

¹⁷ Cfr. Rorty (1999, XXVI)

¹⁸ Cfr. Goodman (1996, 156)

¹⁹ Cfr. Boghossian (2006, 56)

²⁰ Cfr. Rorty, (2003, 80)

²¹ L'opera di Luigi Pirandello, cui Carr si riferisce nella sua invettiva antiempiristica (leggi: antirealista) più sopra citata è *Sei personaggi in cerca di autore* (1921) in cui, ad un tratto, nel drammatico episodio della separazione fra il Padre e la Madre, Pirandello fa esclamare al primo che i fatti sono solo in apparenza inoppugnabili, perché «un fatto è come un sacco: vuoto, non si regge. Perché si regga, bisogna prima farci entrar dentro la ragione e i sentimenti che l'han determinato. Leggendo la *Prefazione*, aggiunta qualche anno dopo al libretto della *piece*, dallo stesso Pirandello, il lettore può restare sorpreso dal leggere quasi subito che, per Pirandello, *Tutto ciò che vive, per il fatto che vive, ha forma, e per ciò stesso deve morire: tranne l'opera d'arte, che appunto vive per sempre, in quanto è forma*» Cfr. (Pirandello, 2000).

²² Cfr. Carnap, Hahn e Neurath (1929, 35) cit. in (a cura di Santambrogio, 1992, 180): «La tesi fondamentale dell'empirismo moderno sta precisamente nel rifiuto della possibilità della conoscenza sintetica a priori. La concezione scientifica del mondo non riconosce altro che gli asserti empirici sulle cose, di qualunque tipo esse siano, e gli asserti analitici della logica e della matematica».

²³ In effetti sembra proprio che il Nostro ce l'abbia con Weber, il quale ne *Il metodo delle scienze storico-sociali*, scrive che queste ultime possono esclusivamente constatare o descrivere la realtà empirica e rispondere a questioni come: «[...] se un fatto concreto si volga così o altrimenti; perché il suo contenuto concreto si sia configurato così e non altrimenti; se ad un dato contenuto possa succederne un altro secondo una regola del divenire di fatto e con quale grado di probabilità». E ancora: «quando ciò che vale normativamente diventa oggetto di un'indagine empirica, perde, come oggetto, il carattere normativo: viene considerato come *esistente*, non come *valido*». Cfr.

²⁴ Al contrario, la preparazione filosofica di Carr è talmente solida da permettergli di citare Georgy Lukàcs, il quale, attaccando lo storico "narrativo" Ranke, veniva fatto oggetto di un profilo alquanto caricaturale, dal quale lo storico tedesco usciva descritto come uno per cui (secondo Lukàcs) «la storia diventa così una raccolta di curiosità» (Lukàcs, 1977, 235, Ranke, 1973)

²⁵ Vale la pena ricordare che, uno dei più illustri filosofi del positivismo britannico, John Stuart Mill, fu un critico feroce delle tesi realiste riguardo la causalità e la causazione, sviluppando in modo originale, i prodromi teoretici anti-causalisti dello scetticismo humeano, e anticipando le teorie di David Lewis sulla causazione.

²⁶ Cfr. Peirce (2003, 147)

²⁷ È addirittura lo stesso Peirce ha suggerirci una lettura rappresentazionalistica della sua teoria quando scrive: «L'oggetto della rappresentazione non può essere altro che la rappresentazione di cui la prima rappresentazione è l'interpretante. Una serie infinita di rappresentazioni, ognuna rappresentante quella che le sta dietro, può essere concepita come limitata da un oggetto assoluto. Il significato di una rappresentazione non può essere altro che una rappresentazione. In realtà, non è altro che la rappresentazione stessa concepita come spogliata di vestimenti non pertinenti. Ma questi vestimenti non possono mai essere spogliati del tutto; vengono solo cambiati con qualcosa di più diafano. C'è dunque una regressione infinita. Infine, l'interpretante non è altro che un'altra rappresentazione alla quale la torcia della verità viene passata; e in quanto rappresentazione ha ancora un interpretante. Toh, un'altra serie infinita» Cfr. Peirce (2003, 163)

²⁸ *Ivi*, p. 106.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. Rorty (2003, 81)

³¹ Cfr. Varzi e Casati (2002) a questo proposito.

³² Quine (2004, 87)

³³ Vale a dire comunque convivente con la monarchia e con settori fortemente influenti della società italiana, come la Chiesa Cattolica, a differenza di quanto stava avvenendo, ad esempio, da quasi venti anni in URSS e da cinque anni nella Germania di Hitler.

³⁴ Cassata (2008)

³⁵ Aggiunge Gentile: «Le uniche fonti, sulle quali Arendt basava un così impegnativo giudizio sulla natura non totalitaria della dittatura fascista erano una pubblicazione propagandistica in lingua inglese, di un centinaio di pagine, edita dalla Confederazione fascista degli industriali, un libretto con quattro discorsi di Mussolini sullo Stato corporativo tradotti in inglese, e una breve considerazione che Franz Neumann dedicava nella sua pur pregevole opera sul nazionalsocialismo, *Behemoth*, al rapporto tra stato e partito nel regime fascista, formulando a sua volta un giudizio basato unicamente su una affermazione mussoliniana!». (*ibidem*)

³⁶ Storicamente [...] i termini "totalitario" e "totalitarismo" furono inventati e adoperati da intellettuali e politici antifascisti, fra il 1923 e il 1925, e quindi ancora prima della nascita del regime a partito unico, per definire l'ideologia, la politica e i metodi di lotta del Partito fascista, che, per la sua stessa natura di partito armato con esplicita vocazione dittatoriale, voleva conquistare il monopolio del potere politico e imporre la sua ideologia come una nuova religione laica, negando diritto di esistenza a qualsiasi altro partito e ideologia che fossero incompatibili con la sua concezione integralista della politica. (*Ivi*, 66)

³⁷ Forges Davanzati (1926)

³⁸ Gentile (1932, 835-840)

³⁹ De Felice (1983, XIII)

⁴⁰ Baer (1961-66) Carrasco, Moliné-Bertrand, Perez (2011).

⁴¹ Una voce del *Oxford English Dictionary* (2008) definisce «*racialism*» semplicemente come «*An earlier term than racism, but now largely superseded by it*» e lo menziona in una citazione tratta da un testo del 1902. L'edizione dell'*Oxford English Dictionary* dell'anno successivo menziona l'abbreviazione di *racialism* in *racism* in un passaggio del 1903. Ma esso fu per la prima volta definito da questo dizionario come «*[t]he theory that distinctive human characteristics and abilities are determined by race*», non

prima del 1936 in relazione ad un uso documentato nella lingua inglese. In più l'*Oxford English Dictionary*, sempre nel 1936, individua in *racism* un sinonimo di *racialism*: «*belief in the superiority of a particular race*». Due anni dopo, nel 1938 il termine *razism* venne utilizzato dal sessuologo, scrittore e militante omosessuale Magnus Hirschfeld nel titolo del suo omonimo saggio *Razism*, il quale mise per la prima volta, profeticamente, sullo stesso piano la discriminazione e la segregazione su base razzista di popolazioni e culture con le discriminazioni contro gli omosessuali. Solo dalla fine della Seconda Guerra Mondiale il *razzismo* ha acquisito la stessa connotazione "suprematista" dapprima associata al termine *racialism*. A partire dal Processo di Norimberga *racism* implicava ormai non più la semplice credenza basata su sedicenti teorie scientifiche nella naturale differenza dei gruppi *razziali* umani, bensì anche «*racial discrimination, racial supremacism and a harmful intent*». Il termine "race hatred" venne anche utilizzato dal sociologo Frederick Hertz alla fine degli anni '20. Cfr. Hirschfeld (1973); Miles (1989, 42); Fredrickson,(2002, 5).

⁴² Si era ancora lontani dalla destalinizzazione e dalla denuncia dei crimini staliniani da parte di Kruscev, destinata a non essere avviata se non prima del 1958 – 60

⁴³ Pinker (2013)

⁴⁴ Magari incrociando queste pseudoteorie con genuine teorie scientifiche, come il darwinismo sociale, come ebbero a fare il Rudyard Kipling autore della poesia-pamphlet *Il fardello dell'uomo bianco*, e il suo amico Arthur Conan Doyle, entrambi persuasi della fondatezza darwiniana della superiorità razziale dei bianchi nordici sulle razze scure, considerate *meno adatte e meno evolute* delle prime.

⁴⁵ Cfr. Foucault (2001, Vo. 1). Boghossian esprime in modo esemplare l'atteggiamento realista di fronte a posizioni costruttivistiche così radicali, quando osserva: «La letteratura costruttivista contiene molte altre tesi controverse sulla presunta dipendenza dei fatti dalla descrizione. Michel Foucault, per esempio, ha notoriamente sostenuto che, prima di usare il concetto OMOSESSUALE per descrivere alcuni uomini, non c'erano omosessuali ma solo uomini che preferivano avere rapporti sessuali con altri uomini. Ho dei dubbi su questa particolare tesi di Foucault, ma non ho dubbi sul fenomeno in generale». Cfr. (Boghossian, 2006, 46)

⁴⁶ Cfr. Rigliano, Ciliberto, Ferrari (2012, 1-16, 35 -96): A pagina 177: «[I riparativisti] non potendo più dunque sostenere le aberrazioni antiscientifiche dei padri fondatori, scelgono di differenziarsi dalle pretese assolute di conversione, salvandone però le premesse antiscientifiche, anzi esplicitandole, forti di un continuo e generico riferimento a una "prospettiva costruzionista". [...] Questo fantasma di sociocostruzionismo viene proposto solo come alternativa all'"essenzialismo", per affermare in sostanza che, secondo qualcuno l'orientamento sessuale è innato, mentre altri ritengono che l'identità sessuale dipende dal contesto sociale: preso atto di questo tutto è possibile».

⁴⁷ Sul difficile rapporto tra la ricerca oggettiva delle fonti primarie distinte da quelle, meno dirette ma non per questo meno importanti delle prime, secondarie, valgono i Capp. 1-4 e 6 di (a cura di Caffiero e Procaccia, 2008).

⁴⁸ Come già sostenuto in Vaselli (2014, 153-69; 2012, 211-233)

Seconda Parte

Un'ontologia naturalizzata per la scienza storica.

Capitolo 4. Un mondo di eventi.

4. 0. *Il mondo-senza-di-noi e il suo "paesaggio noumenico".*

Si prenda ora in considerazione il seguente, ben noto, interrogativo, dato nell'enunciato (1):

1. Come apparirebbe il mondo se l'intera specie umana non esistesse, e con essa non esistesse una rappresentazione del mondo, la sua pensabilità, la possibilità di riferirci ad esso e alle sue parti con un linguaggio come quello umano?

E la si confronti con questa sua, solo apparente, parafrasi:

2. Come potrebbe apparire questo stesso mondo nel quale sappiamo di trovarci *se l'umanità, la sua storia e tutto quello che essa ha prodotto non fossero mai esistite?*

Notoriamente, un modo di re-impostare (1) per darle una risposta degna di nota è stato quello seguito da Immanuel Kant nella *Critica della Ragion Pura*. Nella sua prima *Critica* Kant, come è noto, scelse di sviluppare una forma di "realismo empirico" estremamente moderato in base al quale ciò che chiamiamo "realtà" sarebbe una *realtà fenomenica*, strutturata cioè in fenomeni, "limitata" nella sfera della *esperibilità* da un "concetto limite", ossia da un confine meta-empirico, i *noumeni*, o "cose in sé" - e non essendo questa ricerca un lavoro sulla filosofia di Kant devo fermare qui la sintetica ricostruzione in briciole del suo profondissimo pensiero. Kant pubblicò le due edizioni della *Critica della Ragion Pura* nel 1781 e nel 1787, tra i settantotto e i settantadue anni, cioè, prima che Charles Darwin pubblicasse *L'Origine della Specie* (1859), e quindi quasi ottanta anni prima che il mondo della scienza e della cultura cominciasse a prendere dimestichezza con l'idea che il nostro pianeta fosse stato abitato da forme di vita animali, primitive e non umane, non migliaia, o centinaia di migliaia, ma addirittura *milioni* di anni prima della comparsa della specie *homo sapiens*. Il mondo diveniva così da luogo preparato per l'avvento dell'uomo, un luogo già abitato (in modo del tutto naturale) da specie completamente estinte, specie a cui il Mondo non può più apparire, e per sempre, in alcun modo¹. Questa circostanza non può non aver avuto un impatto decisivo sulla cultura del XIX secolo, e ciò è avvenuto sotto forma di una "rivoluzione kuhniana" travolgente quanto possente, che ha finito per modificare in poche generazioni l'«immagine manifesta» della realtà, nel senso sellarsiano, e in un modo irreversibile, rispetto all'immagine manifesta dei tempi di Kant. La realtà kantiana è una realtà pre-evoluzionistica, dove è letteralmente inconcepibile pensare il mondo in assenza dell'uomo e del suo io "legislatore della natura", e dove, nella *Critica del Giudizio*, Kant riscoprirà, persino, la necessità di spiegare in cosa consista l'apparenza di un finalismo pervasivo nel mondo naturale. Dopo Darwin, invece, la realtà cessa di coesistere sul piano temporale e storico con l'esistenza, e la sua durata, di *homo sapiens*, e perde ogni speranza di essere spiegata finalisticamente, e il tempo assiste alla sua prima grande "dilatazione scientifica", cui seguirà quella cosmologica einsteiniana. La storia umana, in particolare, da allora non è più quella di una parte della realtà più giovane di sei giorni terrestri appena rispetto alla creazione dell'universo – volendo seguire la narrazione letteralistica del *Tanakh* ebraico, dell'Antico Testamento cristiano e del Corano. Se ai tempi di Kant l'ontologia della natura è ancora quella di Linneo, analiticamente tassonomica ma ontologicamente fissista, dopo i decenni di riflessione sulla realtà paleontologica della stratigrafia fossile, inaugurata da Buffon e portata avanti da Lamarck e quindi da Wallace e Darwin (nel secolo che va dal 1750 al 1850) l'immagine temporale dello spazio della vita cambia radicalmente. Gli uomini colti dell'età del positivismo scoprono di vivere in un mondo immensamente più antico di quanto pensassero, un mondo che li ha

preceduti nel venire all'essere, e non di poco meno di una settimana bensì di milioni di anni, milioni di anni che nel secolo successivo diventeranno miliardi.

Se infatti guardiamo all'enunciato (2) in esso troviamo che la realtà dell'esistenza della specie umana, ovvero dell'esistenza delle menti che pongono in essere le teorie fisiche e biologiche della natura per indagare l'esistenza di quest'ultima, non può certo essere stata il frutto di un incantesimo o di un prodigio creazionistico, ma è *parte* di una realtà ad essa preesistente, perché è parte di una *storia* iniziata persino prima della preistoria umana. Tutto questo risulta essere, ogni volta che viene constatato, come se fosse la prima, *meravigliosamente sbalorditivo* per chi professi qualche forma di realismo "non moderato", ma può creare e crea, di fatto, ancora oggi molti problemi a chi volesse replicare anche alla seconda domanda (2) con una risposta sicuramente più adatta alla prima (1): «Un mondo in cui l'umanità non fosse mai comparsa semplicemente *non sarebbe apparso a nessuno*, sarebbe stato un puro nulla. Semplicemente *non sarebbe stato*». Kant, probabilmente, se ancor oggi esistesse, farebbe parte di questo partito filosofico e potrebbe – ma siamo nel campo delle ipotesi controfattuali – persino proporre di definire come un ossimoro il "paesaggio senza spettatori umani" di cui stiamo discettando: "paesaggio noumenico". Chiedersi cosa si possa provare nel contemplare un paesaggio di questo tipo, per la filosofia kantiana, significherebbe fabbricare *intrinsecamente* un paradosso, perché si sta parlando di *un paesaggio per definizione inaccessibile*². Ma concepire la domanda (1): «Come sarebbe (stata) la realtà se non vi fosse (stata) *in essa* alcuna mente in grado di percepirla, nominarla, concepirla?» è cosa ben diversa dal concepire (e tentare di rispondere) alla domanda (2): «Il mondo nel quale l'umanità è comparsa e si è poi evoluta sarebbe stato lo stesso se non vi fossimo mai comparsi ed evoluti come è effettivamente accaduto?». La prima è una domanda non asseribile perché è ossimorico domandarsi cosa possa concepire X senza esistere (viene in mente la parodia di un *obituary* di un filosofo immaginario uscito dalla penna di Woody Allen: *La non esistenza: come comportarsi quando se ne è improvvisamente colpiti*³), e a una domanda che non può neppure essere posta non si capisce bene come si possa rispondere sensatamente. La seconda domanda, invece, presuppone *ipoteticamente* la non esistenza controfattuale della specie umana e delle specie da cui si è evoluta nello stesso mondo nel quale viviamo e che noi ben conosciamo, che è, innanzitutto, un mondo reale, il mondo della natura fisica dove l'uomo si è evoluto. Il problema - metafilosofico, se si preferisce - adesso è: quale delle due domande è più fondamentale rispetto all'altra, per poter anche solo concepire la "possibilità" dell'altra?

Intanto, alla domanda (2), che è una parafrasi di una situazione del tipo "Come è un mondo mente-indipendente senza almeno uno sguardo come l'Occhio di Dio" siamo oggi in grado di dare una risposta semiseria ma non del tutto scorretta, e quantomeno scontata: un mondo-senza-di-noi "apparirebbe" come appare, di solito, agli apparati sensoriali-motori e neurocognitivi delle altre specie di animali "superiori": scimmie, delfini, canidi, e altri mammiferi, posto, per ipotesi, che in siffatto "mondo" queste specie possano continuare ad esistere *tutte* senza di noi. A chi volesse obiettare, recuperando gli argomenti filosofici di un'altra opera classica della filosofia della mente, ovvero *Che cosa si prova ad essere un pipistrello* di Thomas Nagel (2013), che in questo modo il problema dell'inaccessibilità del "mondo-senza-di-noi" *sarebbe solo spostato dal luogo dell'incontro tra la nostra mente e il mondo, al luogo dell'incontro tra altre menti (quelle animali) e il mondo stesso, inciampando nell'inaccessibilità delle menti animali alla nostra rappresentazione cosciente*, si potrebbe contro-obiettare che, almeno, così, in qualche modo avremmo, in ogni caso, fissato un punto fermo che a nessun filosofo "realista-moderato" alla Kant verrebbe mai in mente di

mettere in discussione: ossia che a *qualcuno*, meglio ancora a *qualcosa*, come a certi tipi di animali, "la realtà apparirebbe in qualche modo", anche se si trattasse *e in linea di principio* di un modo per noi assolutamente sconosciuto (come i *qualia* della coscienza d'un pipistrello).

In realtà, la domanda (1) ovvero il problema del mondo-senza-di-noi, è un mascheramento gnoseologico di un problema ben più profondo, di tipo metafisico o, per essere ancor più precisi, ontologico, rappresentabile solo in (2). Noi non ci stiamo domandando se un siffatto mondo potrebbe avere comunque un "aspetto", costituendo un "paesaggio noumenico" - che, molto giustamente, tanto Kant quanto un filosofo pragmatista-kantiano come Hilary Putnam potrebbero giudicare un *pessimo* tipo di ossimoro o di *contradictio in adiecto* - ma che *cosa sarebbe* questa "noumenica" realtà in sé *anche se in linea di principio non fosse accessibile a nessun tipo di mente come la nostra*. Qui, di fatto, viene alla luce un problema nel problema: di qualunque tipo di realtà possa mai trattarsi quella contenuta nella risposta alla domanda "smascherata", *sarebbe la stessa realtà nella quale la nostra specie si trova a combattere per la propria sopravvivenza da più di centocinquantamila anni?* La risposta è, quasi trivialmente, no. Un mondo in cui *homo sapiens-sapiens* non si fosse mai evoluto con gli stessi apparati neurocognitivi e tecno-culturali in grado di utilizzare oggi, non sarebbe lo stesso mondo in cui viviamo noi, e di conseguenza, la stessa realtà, seppur in una sua microscopica porzione - la biosfera terrestre, ma non più antropizzata - sarebbe diversa da come è oggi *e lo sarebbe per costituzione materiale, ancor prima che per definizione concettuale*. Questo spostamento dal piano dell'a-priori trascendentale del noumeno, all'a priori materiale⁴ della costituzione fisica e storica, ha delle conseguenze enormi per il nostro modo di interrogarci. Non siamo più costretti a lottare con un impossibile e paradossale problema di "immaginazione dell'inimmaginabile" ma possiamo, una volta così riformulato il problema, tentare di ridefinirlo in termini di *rappresentazione controfattuale della realtà*: «Come si sarebbe evoluta la biosfera se non fosse stata antropizzata da *homo sapiens-sapiens?*». In poche parole da un interrogativo metafisico e ontologico – già frutto di uno smascheramento – saremmo passati ad un problema per metà ontologico e per metà di logica modale, o, se preferite, di metafisica analitica dei mondi possibili. Da un paradosso irrisolvibile, fin troppo facilmente destinato a trascendere in un'aporia saremmo passati ad un problema – per quanto complesso, forse astruso – di genuina filosofia analitica *irrisolvibile per forti limitazioni empiriche* (i.e. la nostra inaccessibilità empirica ad altri mondi possibili, generati da altre "linee-causali" o catene di cause ed effetti dove, a bene vedere, *homo sapiens-sapiens* non è né tra le cause né tra gli effetti oggettivamente istanziati dalla storia naturale del mondo), e, per di più, ad un problema con cui potrebbero misurarsi, in modo non sterile, storici, archeologi, biogenetici e paleontologi.

Il realista externalista oggettivo ovviamente crede che (2) sia fondamentale per poter concepire (1) *e non viceversa* – e questo è uno di quei casi in cui le strade del realismo e quelle dell'empirismo potrebbero fecondamente tornare ad essere le stesse. Seguendo, invece, la probabile (e controfattuale) risposta kantiana al problema del mondo-senza-di noi, fingendo che in essa non si stia già rispondendo a (2), avremmo, comunque, come conseguenza della, anche solo parziale, moderata, *fenomenica*, "mente-dipendenza" del mondo, che gli enti che chiamiamo, normalmente "fatti" *non esisterebbero che nelle nostre conoscenze del mondo*, sia descrittive che esplicative. Il mondo intero, anzi, sarebbe divenuto "fattivo" solo grazie alla nostra rappresentazione concettuale (in particolar modo scientifica) di esso. In questo senso, non solo la verità *non farebbe parte del mondo extrascientifico, extralinguistico ed extramentale*, e sarebbe una proprietà esclusiva degli asserti, delle credenze, delle conoscenze delle cose – il che è corretto – ma conoscere una parte del

mondo o spiegarla significherebbe "portare in vita" *nuovi* fatti, all'interno di esso esso e sempre *dall'interno* di esso.

Questa risposta al nostro problema del mondo-senza-di-noi è l'internalismo epistemico introdotto nel *Capitolo 3*. Esso è una delle risposte più assertivamente negative alla domanda se sia possibile conciliare il realismo fattuale, l'idea, cioè, che il dato dei "fatti" sia un dato oggettivo, reale, con la nostra concezione scientifica del mondo. Un esemplare internalista epistemico è, abbiamo visto, Richard Rorty, anche quando scrive che:

Gli idealisti a volte dicono: "Se non ci fossero menti, non ci sarebbero stelle". I pragmatisti dicono soltanto: "Se non ci fossero menti, non ci sarebbe nessuno ad usare la parola "stella". Gli oppositori come Russell domandano: ma non sarebbe forse *vero* che ci sono stelle? I pragmatisti rispondono con un'altra domanda: che cosa si suppone significhi "essere vero" in un mondo in cui non ci sono asserzioni che possano essere vere né menti che possano avere credenze vere? (Rorty, 1991, 3).

Tale concezione ha avuto un grande successo in filosofia analitica, come abbiamo potuto constatare. Per tale prospettiva, la "realtà" extramentale ed extralinguistica non è "completamente indipendente" dai nostri schemi concettuali, categoriali, teorici (si pensi a come un altro filosofo profondamente influenzato da Peirce - e da Wittgenstein - N. R. Hanson⁵, l'abbia estesa, assieme a T. Kuhn alla filosofia della scienza, arrivando a sostenere che i cieli del passato storico *non fossero* gli stessi cieli della nostra epoca). In più, secondo alcuni costruttivisti, sul piano ontologico, poiché detta realtà cambia completamente con l'intervenire degli eventi da essa prodotti o subita, ciò che *resta* di quel che essa era prima di subire questo o quel cambiamento persiste solo grazie alla nostra: (i) *precomprensione percettiva* di quel che è e quindi nella nostra (ii) *comprensione concettuale* di ciò che eventualmente è stata, che per autori come Sellars, o John McDowell, come abbiamo già visto nei capitoli precedenti è *già in atto nel compiersi* di (i), e si trasferisce più o meno immediatamente nella (iii) *comprensione linguistica* di ciò che fosse tale realtà prima di questo cambiamento per trasformarsi, pertanto, in (iv) una *dimensione epistemica*, prima che essa possa diventare quello che poi è divenuta, come *conoscenza proposizionale*, opportunamente strutturata grazie ai nostri concetti. Dopodiché, però, senza trovarsi "all'interno" di detti concetti, essa semplicemente non sarebbe nulla di pensabile, dicibile, conoscibile, *ergo* non sarebbe nulla di concepibile, perché, come avrebbe detto Peirce, l'inconoscibile è inconcepibile. Il "Mito del Dato" non è un punto di partenza, quindi, ma di arrivo, e obbligato, per tutti gli internalisti epistemici, seguendo un sentiero che inizia con Kant e la sua risposta a (1), concepita come la domanda "fondamentale".

Le fasi (i-iv) di cui sopra, in ogni caso, e non necessariamente nell'ordine qui elencato, descrivono in buona sostanza "l'essere di quel che è stato", per gli autori internalisti, ossia la natura degli stati di cose come precipuamente *linguistica ed epistemica*, in ogni caso *interna* alla nostra comprensione della realtà autonoma dalla mente, al pensiero, al linguaggio, alle nostre potenzialità conoscitive, mai *esterna* ad essi. Per molti internalisti, infatti, la realtà è un "paesaggio desertico" – come amava dire Quine (2004, 16), e anche se facessimo l'ipotesi che oltre alla sabbia di questo deserto esistesse un oceano d'acqua in grado di bagnarla su di una infinita riva (senza esagerare, però, con complicazioni ontologiche come il *plancton*, i pesci, le alghe e tutto il resto), tutto ciò che a noi appare essere pre-strutturato negli stati delle cose che tale realtà sembrerebbero popolare, prima di divenire ciò che è, non sarebbe altro che il contenuto dei nostri secchielli e delle nostre palette, con cui la scienza naturale, sociale e la loro filosofia costruiscono da millenni tanti bellissimi castelli di sabbia in riva a quel mare – volendo sostituire con una metafora ludica quella salottiera degli stampini per biscotti noumenici.

Così, per l'internalismo epistemico, i fatti non sono altro che i *minima cogitabilia* della nostra conoscenza proposizionale ed enunciativa. Per tale prospettiva l'idea che esista, e in un modo completamente indipendente dalla nostra capacità di conoscerla, un'entità che potremmo chiamare "stato di cose" o "fatto" è un puro non senso, non perché gli esseri umani non producano, per riprendere un noto esempio di Markus Gabriel (2013), il fatto per cui "gli uomini producono automobili" (il che è vero, è un fatto reale), quanto semmai perché è grazie alle nostre razionalmente accettabili categorie concettuali e linguistiche di *esseri umani, produrre, automobili* che "gli esseri umani producono automobili" è un fatto reale e conoscibile. Senza le pale e i secchielli della costruttivistica concettualizzazione, la sabbia e il mare della realtà non potrebbero mai diventare dei fatti. Alcuni autori influenzati dall'internalismo epistemico arrivano, così, a sostenere la natura *pleonastica* dell'espressione "fatto" o dell'espressione tipicamente correlata ad essa di "è un fatto che...", facendo notare che la comunicazione umana, la conoscenza, il linguaggio, la scienza tutta, potrebbero perfettamente funzionare anche se facessimo a meno di parlare degli eventi reali del mondo naturale o sociale, o di quelli immaginari della letteratura in termini di *fatti*. Il filosofo Diego Marconi commentando Volpe (2005, 349), favorevole a questa "interpretazione pleonastica", fa notare, però, che così facendo si espellerebbe dalle nostre pratiche linguistiche (e quindi comunicative, epistemiche, cooperative, ecc.) praticamente *tutto ciò che sia* dichiarativo. Un prezzo decisamente troppo alto da pagare anche per un l'amore più appassionato per i deserti. La "fattività" così, qualsiasi cosa sia, non risulta di facile *quinezzazione*, non si risolve con lo "spazzarla via" usando la sua presunta inutilità pleonastica per "tenere il deserto pulito".

Un filosofo kantiano un po' sprovveduto (a differenza di un Hilary Putnam) ovviamente, non resterebbe mai soddisfatto da questa ipotesi risolutiva. Per lui parlare di "mondo", significa parlare - come dargli torto - di un orizzonte dotato di strutture e confini spaziali e temporali. Nulla di ciò che potremmo definire "un mondo" potrebbe esistere al di fuori di ciò che chiamiamo "riferimento spaziale" o di una qualche "coordinata temporale".

Si dà il caso, però, che per Kant, e per tutta l'epistemologia che segue l'impostazione trascendentale del criticismo, spazio e tempo siano forme a priori della sensibilità umana, pertanto in assenza di una specie come la nostra, sarebbe in linea di principio impossibile parlare di un mondo, perché mancherebbero due ingredienti fondamentali di qualsivoglia tipologia di quel che si potrebbe mai definire un "mondo": lo spazio e il tempo. Questo non dovrebbe e non deve meravigliarci. La fisica che Kant studiò approfonditamente - non dimentichiamo, infatti, che la formazione principale del filosofo di Königsberg era scientifica - e che egli continuò a difendere nei suoi presupposti teorici più basilari, era la *meccanica newtoniana*, basata su diversi postulati-base che lo stesso Kant tentò semplicemente di ricollocare, senza mai metterli seriamente in discussione, dal "mondo esterno" nella sfera "interna" e *a priori* dell'*Estetica trascendentale* (premessa ineludibile di quella che poche pagine più avanti, nell'*Analitica* sarà l'esito della cosiddetta "Rivoluzione Copernicana" di Kant). Ma lo spazio e il tempo così intesi sono comunque "assoluti" (scorrono in modo assolutamente oggettivo per Newton, non essendo una aristotelica "misura del cambiamento", anche se "assoluti" diviene per Kant, sinonimo di "dati a priori come forme a priori della ricettività"). Lo spazio fisico così inteso è euclideo, e in esso la gravità e la luce si propagano praticamente a velocità infinita, una velocità che è il risultato di una divisione, di un quoziente, tra due assoluti, lo spazio e il tempo. Ma, *oggi*, duecentoventi anni dopo la pubblicazione della seconda edizione della *Critica della Ragion Pura* (1787, Königsberg), dopo che questo modello fisico dello spazio e del tempo (quello newtoniano) è stato praticamente falsificato e

superato da quasi un secolo dalle teorie della relatività ristretta e generale di Einstein, possiamo ancora considerare la possibile *obiezione trascendentale* del kantismo, per cui essendo spazio e tempo *forme a priori della sensibilità* (umana) in assenza di un soggetto trascendentale dotato di siffatte forme a priori, non potrebbe neppure darsi (sensatamente) un mondo? Se accettassimo questa "internalizzazione" dello spazio e, soprattutto, del tempo, le conseguenze sarebbero davvero imbarazzanti per la nostra comprensione storica della realtà, sia *scientifica* che *manifesta*, il condizionale controfattuale di (2) da ipotetico diverrebbe, così, falso, facendo "collassare" logicamente (2) in (1), con tutte le conseguenze che il filosofo del tempo Mauro Dorato può trarre qui sotto:

[...] equiparare il tempo ad un costrutto umano o a un modello da noi costruito per rendere intellegibili i fenomeni, è in ogni caso molto vicino a considerarlo, al modo di Kant, come un'entità "trascendentalmente ideale ed empiricamente reale". Il problema però è che la posizione di Kant ci spinge a considerare persino l'ordine temporale dei fenomeni come dipendente dalla mente, e non solo la distinzione tra passato e futuro, e dunque per esempio a ritenere il fatto che la vita sia comparsa sulla terra *dopo* la formazione del sistema solare come un qualcosa la cui costituzione dipende da esseri coscienti! Considerando che noi percepiamo dei fatti fisici costituiti da eventi di poco successivo l'uno all'altro, la tesi di Kant sulla natura trascendentale del [...] tempo sembra errata, perché conduce ad affermare il controfattuale falso che senza esseri coscienti l'enunciato di cui sopra sui rapporti temporali tra comparsa della vita e formazione del pianeta Terra sarebbe privo di senso⁶.

In questo capitolo, con cui ha inizio la seconda sezione della nostra ricerca, cominceremo a mostrare cosa realmente significhi rispondere non solo negativamente, come Dorato suggerisce (giustamente) di fare, ma cosa significhi accettare fino in fondo le conseguenze della scoperta che il mondo dove Kant concepì la propria epistemologia – madre di tutte le epistemologie "internaliste" – *non* è il mondo che teorie fisiche perfettamente corroborate da più di un secolo di osservazioni ed esperimenti hanno mostrato essere il mondo naturale di cui parlano (o congetturano) gli enunciati (1) e (2). Per farlo dovremo entrare in un mondo che già prima di noi (e poi assieme a noi) è sempre *stato* (sembra un gioco di parole) "fatto di eventi".

4. 1. Un evento fatto di eventi.

Ripartiamo da dove eravamo rimasti: come possiamo considerare l'immagine di un mondo-senza-di-noi molto tempo dopo Kant e prima che lo stesso costruttivismo, esternalista o internalista, venissero a farci compagnia, e dopo che alcune teorie scientifiche particolarmente ricche di conferme, corroborazioni e falliti tentativi di falsificarle ne hanno cambiato radicalmente la struttura teorica? La già menzionata Teoria della Relatività, per esempio, (nelle sue due versioni, Ristretta e Generale), contrariamente a quanto possa far pensare frettolosamente lo stesso nome che porta, non è una teoria *filosoficamente*, ossia epistemologicamente e ontologicamente "relativistica", nel senso protagoreo dell'"Uomo-Misura" o in quello nietzscheano del prospettivismo o in quello rortiano del costruttivismo relativistico⁷, solo per fare qualche esempio. Essa, al contrario fissa – in un senso molto diverso da quello kantiano – un *limite* oggettivo e reale, così come non oltrepassabile, nella velocità della luce *c*, velocità che non può essere superata da nessuna radiazione o da nessun corpo, contraddicendo quasi tutti i postulati-base della meccanica newtoniana di cui si diceva qualche pagina fa. La luce – che la si voglia intendere come un fascio di particelle o come uno spettro di lunghezza d'onda e frequenza della radiazione elettromagnetica – è assolutamente oggettiva, in un senso per cui "oggettivo" diviene di immediata irriducibilità a qualsivoglia categoria intersoggettiva e a priori del soggetto trascendentale kantiano. La luce di Einstein non è un "concetto puro a priori", ovvero una "categoria" nel senso di Kant, bensì lo stato di un *evento* (la radiazione

elettromagnetica) della natura, che non dipende da noi e da nessun altro "legislatore della Natura" che non sia la Natura stessa con le sue leggi (leggi che, per l'immanentista-spinoziano Einstein, come egli ebbe più volta il coraggio di autodefinirsi, sono state concepite da un Dio che «non gioca a dadi con l'Universo», come ci è dato sapere da una famosa lettera a Leo Szilard)⁸. Qualsiasi aspetto possa avere un mondo-senza-di-noi, se questo mondo facesse parte di un universo-senza-di-noi sensatamente definibile "universo fisico", sarebbe comunque un mondo *luminoso*, non solo nel senso "disposizionalistico" di essere "potenzialmente disponibile come fosforescente e/o trasparente o non-opaco", ad appropriati (eventuali) organi di senso, ma nel senso fisico per cui in esso vi sarebbe la luce, e quest'ultima possederebbe *comunque* tutte le sue proprietà fisiche, tra cui, *in primis* quella di essere lo stato dell'energia e della materia più veloce in natura. Come ora vedremo, inoltre, questa non è (ovviamente) l'unica conseguenza che può avere il prendere coscienza della rilevanza di questa teoria fisica, sia per la filosofia e, in particolare, sia per il dibattito sul realismo filosofico che per l'ontologia analitica.

Infatti, di là dalle considerazioni appena svolte in merito all'«assoluto oggettivo» della luce come limite oggettivo alla velocità di ogni cosa in natura, una delle conseguenze più rilevanti della "scoperta" e della dimostrazione delle relatività ristretta e generale di Einstein è stato un nuovo modo di considerare – e di "superare" – i "punti-massa" che formano gli "oggetti fisici" e, più in generale, il concetto stesso di "oggetto fisico" che compone il mondo della fisica cinematica e dinamica, senza per questo rinunciare ad una fondazione ontologica completamente compatibile con il materialismo naturalistico⁹. La meccanica newtoniana, ovvero quella pre-einsteiniana, aveva, infatti, ereditato dal "paradigma" Galileiano-Kepleriano, tutta una serie di concezioni dello spazio, del tempo e degli oggetti fisici ancora fortemente impregnati di aristotelismo – questo nonostante Newton, come è noto, fosse stato profondamente influenzato dal neoplatonismo di Cambridge, anche in modo critico e dialettico (in particolare dalle continui discussioni con autori come Samuel Clarke), e dalle sue ansie metafisiche di origine religiosa, influssi che sono stati oggetto da lunghissimo tempo di approfonditi studi storiografici, ermeneutici e filosofici su cui non ci dilungheremo in questa ricerca¹⁰. Una di queste visioni di origine aristotelica, ma preservato dalla meccanica newtoniana, è sicuramente quella di oggetto-fisico dato come *sostanza materiale*, collocato/situato in uno spazio e in un tempo, come abbiamo visto, assoluti, e dotato di duratura *persistenza intrinseca* spaziale nel tempo. Oggi è conoscenza ampiamente accettata e riconosciuta come un risultato di grande importanza – un risultato che ha anche stimolato delle notevoli riflessioni filosofiche e di ontologia della fisica, come quella di A. N. Whitehead, (che arrivò, come vedremo, a riformulare un *proprio* principio di relatività) – il fatto che stante l'equivalenza della massa e dell'energia all'interno di un quadro teorico che prenda in considerazione la velocità della luce come limite non oltrepassabile, dalla considerazione degli *oggetti-massa*, si sia passati alla considerazione degli *eventi quadridimensionali*, "semplicemente" rinunciando all'idea per cui due eventi dati nello spaziotempo possano avere, rispetto ad esso, una simultaneità "assoluta". Einstein, infatti, dopo aver formulato la teoria della Relatività Ristretta si propose di dar conto del comportamento dei sistemi accelerati, che non erano stati trattati in questa sua teoria elaborata nei primi anni del XX secolo. Egli mosse dall'eguaglianza, già riconosciuta nella fisica classica, tra la massa inerziale (definita in base alla seconda legge della dinamica di Newton) e la massa gravitazionale (misurata facendo uso della legge di gravitazione universale dello stesso fisico inglese) e sviluppò, così, una nuova organizzazione della conoscenza fisica che giustifica il principio dell'equivalenza di tutti i sistemi di riferimento, compresi quelli accelerati, allo scopo di poter descrivere la Natura in un nuovo quadro unificato. Ma l'assioma di inva-

rianza delle leggi della Natura rispetto a qualsiasi sistema di riferimento – una delle pietre angolari della Rivoluzione Scientifica del XVII secolo, il principio che aveva portato Newton a considerare (in una ben nota affermazione) la propria meccanica il frutto di un'impresa condotta sulle spalle di "giganti" che lo avevano preceduto (Copernico, Galileo, Keplero)¹¹ – non convincendo Einstein, portò lo scienziato di Ulm ad abbandonare il presupposto newtoniano del carattere euclideo dello spazio fisico. La struttura geometrica dello spazio-tempo, non più assoluto ed euclideanamente "isotropo", divenne elastica e interdipendente dai termini componenti (lo "spazio" e il "tempo" concepiti assieme), e risultò, così, coordinata alla presenza dei campi gravitazionali e, in base a questi, finì per rispondere agli assiomi di una geometria non-euclidea anziché a quelli di Euclide, e, per la precisione agli assiomi della geometria di Riemann-Minkowski (oggi detta anche di Riemann-Minkowski-Klein). Il nuovo sistema di riferimento non fu più lo spazio euclideo *più* il tempo, considerati come "assoluti" (meccanica newtoniana), bensì lo spazio-tempo quadridimensionale (St^4). Già a questo punto possiamo dire che lo spazio-tempo di Riemann-Minkowsky-Einstein non possono coincidere con lo spazio e il tempo di Kant. Questi ultimi sono forme a priori della sensibilità o *intuizioni pure*, laddove St^4 è quanto di più lontano da una rappresentazione intuitiva possa esserci.

(St^4) è *curvo* come lo sono gli spazi della geometria di Riemann e di Minkowski e con le due teorie di Einstein di fatto, le geometrie non euclidee di Riemann e Minkowski cessavano di essere delle mere astrazioni matematiche elaborate per superare il secolare problema della non dimostrabilità del quinto (pseudo)postulato di Euclide (un meraviglioso caso di serendipità scientifica, in effetti!), e venivano, nei fatti, "investite" di un nuovo significato *fisico*. Il campo gravitazionale da allora non fu più visto come una presenza *nello spazio*, ma come una struttura geometrica di (St^4). Anche la dualità di materia e campo (gravitazionale, elettromagnetico), così, secondo questo nuovo quadro unificato, può oggi essere considerata come superata, *via* il concetto di *densità del campo*, perché la materia stessa può essere intesa come una particolare struttura del campo. In un modo imprevedibile, quello che era stato il sogno di René Descartes – geometrizzare la fisica ed identificare entrambi, fisica e geometria, in un'unica "scienza della *res extensa*" – veniva così coronato di successo da una teoria assolutamente non cartesiana (in quanto non classica e non euclidea, come lo era invece anche lo spazio di Descartes) come la Relatività Generale – Descartes con la sua celeberrima teoria dei vortici esposta ne *Le Monde, o Traité de la Lumiere* (1637), aveva tentato di dimostrare che la materia, con le sue differenti "densità", non fosse altro che essere un "modo di essere" dello spazio. Tutto questo portò il già citato Whitehead, quasi contemporaneamente ad uno dei più grandi critici della teoria della relatività, il francese Henri Bergson, a far notare che in questo modo, però – circostanza che Whitehead riteneva, a differenza di Bergson, un punto di forza della teoria di Einstein – la teoria della relatività "correttamente" interpretata da un punto di vista logico-matematico finisse per "dissolvere" la centralità del concetto di "oggetto-corpo" o "punto-massa" *nello spazio* a tre dimensioni più il tempo, a vantaggio di quella di *evento quadridimensionale*, assurgendo così (St^4) a nuovo costituente oggettivo della realtà cosmologica e il concetto di evento a "costituente fondamentale" di una nuova ontologia fisica. Questa conclusione influenzò moltissimo un altro importante esponente della scuola di Cambridge, Charles Dunbar Broad, operante a Cambridge negli stessi anni in cui uno dei suoi maestri, lo stesso Whitehead, pubblicava le sue opere più importanti come *The Concept of Nature*, o *Process and Reality*, e, non a caso, si deve proprio a Broad una delle formulazioni più originali in ontologia analitica della centralità del concetto di evento come "ente fondamentale" della natura fisica¹².

Secondo Whitehead, dopo le scoperte di Einstein si vengono a scontrare due modi differenti di intendere la Natura, due scenari metafisici diversi. Se intendiamo la natura come insieme di oggetti materiali e, quindi, lo spazio e il tempo come tipi di relazioni tra questi "oggetti", allora vuol dire che la materia e la natura corpuscolare dell'oggetto sono in una sorta di posizione metafisicamente privilegiata. Di conseguenza, l'indagine sulla natura prende le mosse dalla materia, la quale, essendo un punto di partenza non ulteriormente discutibile, assume la vera e propria caratteristica di assioma fondamentale. Se invece (St^4) deve essere una caratteristica degli oggetti, allora esso condurrà con gli oggetti la loro stessa contingenza e, di conseguenza, risulterà impossibile *ipso facto* definire un criterio di congruenza, una teoria della misurazione, una razionalità fondante dell'esperimento scientifico. Ciò è sintetizzato dallo stesso Whitehead in una sua famosa osservazione: «Io non riesco a capire che significato possa essere attribuito alla distanza tra il Sole e Sirio se la natura *intima* dello spazio dipende dall'intervento causale di *oggetti* dei quali non sappiamo nulla (corsi nostri)¹³». Non si tratta solamente del timore che eventuali oggetti non considerati entrino a perturbare l'osservazione e a cambiare la distanza tra il Sole e un'altra stella di un altro sistema planetario (Sirio) mutandone una delle "modalità di relazione". Il problema è ancora più radicale: se si intendono lo spazio e il tempo come connessioni tra oggetti, risulta inconcepibile il concetto stesso di misurazione; «in sostanza la concezione e definizione delle misure che Einstein assume poggierebbe su una insostenibile circolarità – in quanto le misure dipenderebbero da quegli stessi oggetti fisici "contingenti", le cui qualità (per esempio la lunghezza) esse dovrebbero determinare, e che prima dell'operazione di misura sono ovviamente sconosciuti»¹⁴. Se, infatti, abbiamo intenzione di posizionare una massa di materia e la sua immagine nello spazio, diventa necessario che lo spazio abbia una struttura uniforme indipendente dalla materia. Ma allora sarebbe possibile interpretare il risultato dell'esperimento della famosa osservazione di Arthur Eddington della deflessione dei raggi solari in corrispondenza del Perielio di Mercurio, in un modo che non ci costringa a dire "lo spazio è curvato". *L'evidenza sperimentale dell'idea che i raggi di luce vengano curvati nelle vicinanze del Sole è che l'immagine visiva di una stella distante è spostata a causa dell'intervento del Sole. Ma come possiamo parlare di spostamento se non poniamo due immagini visive nello stesso spazio?* Dal momento che una viene osservata in presenza dell'intervento del sole e l'altra durante la sua assenza, si richiede che lo stesso spazio abbia un carattere uniforme indipendente dalla materia¹⁵ – ricadendo così nella concezione "newtoniana" dello spazio (e di conseguenza anche del tempo). Se, invece, intendiamo la Natura come costituita da eventi "minkowskiani" allora dobbiamo perfezionare filosoficamente l'interpretazione di Einstein e della sua teoria, poiché lo spazio-tempo sarà quella struttura uniforme (poiché a curvatura costante) che fa da sfondo all'esperienza e ai criteri di parallelismo e congruenza, *e che non partecipa della contingenza degli eventi*. Lo spazio e il tempo, separatamente, rimarranno certamente degli "aggettivi" dell'evento (insieme alla materia), in quanto saranno comunque ben lungi dall'essere delle strutture assolute, continuando a sussistere, per esempio, le cosiddette *contrazioni e dilatazioni lorentziane* previste dalla Relatività Ristretta¹⁶.

Lo stesso concetto di evento, che nei testi successivi di Whitehead ricoprirà un ruolo fondamentale, prende certamente ispirazione dalla terminologia minkowskiana, per la quale (St^4) è popolato, appunto, da eventi¹⁷, non più solo da masse-energia. Ration per cui l'evento dell'ontologia di Whitehead è un po' differente da quello della fisica relativistica. Quest'ultima, infatti, secondo il filosofo e matematico britannico attribuisce ancora troppa importanza alla *componente materiale* dell'evento. Lo spazio e il tempo, certamente, non sono più strutture indipendenti le cui caratteristiche sono date (materialmente o trascendentalmente) a priori rispetto all'accadere degli eventi; essi

dipendono dal tipo di evento (dalla velocità del sistema di riferimento) al punto che possono essere considerati degli attributi dell'evento stesso – e fin qui abbiamo una perfetta coincidenza con l'evento inteso alla Whitehead. Tuttavia la materia, la particella-oggetto dell'osservazione, secondo Whitehead, sembra mantenere uno *status* privilegiato dal momento che è essa, nella Relatività Generale, a preordinare in un qual certo senso le caratteristiche dello spazio e del tempo. In questo modo spazio e tempo tornerebbero ad essere caratteristiche della materia, la quale assurgerebbe al ruolo di punto di partenza dell'indagine fisica. L'evento whiteheadiano, invece, anche per sopperire al decisivo problema della misurazione, non ha un punto di partenza assiomatico che implichi uno *status* privilegiato della materia. Certamente, anche in questo caso si ha bisogno di un punto di partenza sostanziale del quale le manifestazioni fisiche basilari (spazio, tempo, materia, energia) siano gli attributi o caratteristiche di uguale dignità e importanza. Ebbene, secondo il filosofo britannico - che in questo rompe parzialmente con l'impostazione einsteiniana – il punto di partenza è da considerarsi *l'evento in quanto entità metafisica fondamentale*, ossia come "mattone ineliminabile" dell'ontologia fisica.

Ora, in questa sede non è possibile approfondire più di così la concezione che portò il filosofo di Cambridge, nonché coautore dei *Principia Mathematica*, e lui stesso matematico, fisico e cosmologo di chiara fama, a elaborare una "Propria teoria" della relatività - destinata, in ogni caso, ad avere uno scarsissimo impatto sul dibattito *scientifico* rispetto alle proposte di Einstein e dei suoi seguaci. Quello che più preme, in questa sede, è prendere in considerazione la natura ontologicamente rivoluzionaria degli apporti della Teoria della Relatività Ristretta Generale alla nostra concezione del divenire (storico) del mondo, rispetto ai quali *alcune* osservazioni di Whitehead risultano particolarmente stimolanti. L'"evento di Whitehead", infatti, deve comunque pur contenere caratterizzazioni temporali, spaziali e materiali; ma deve anche possedere una caratteristica ulteriore: *deve contenere il proprio passato*, per usare le parole dello stesso filosofo¹⁸. Questo sta a significare che l'evento, che diventerà così importante per l'ontologia di Whitehead, deve evitare, innanzitutto, il ridursi a sostanza, mantenendo, invece, la caratteristica di punto di incontro di relazioni - il che fa della sua proposta teorica una vera e propria concezione neo-leibniziana. Proprio perché Whitehead non accetta l'idea della *simple location*, o il fatto che il mondo sia costituito da oggetti sostanziali posizionati in un dato punto dello spazio e del tempo, egli elabora l'idea di un evento che sia *con-crescenza*, risultato (temporaneo) di una rete infinita di relazioni che lo hanno determinato. Questa rete infinita di relazioni è il *processo*, vale a dire la totalità degli accadimenti dell'universo dal suo venire all'esistenza fino al momento della concrescenza stessa. Di contro il singolo evento è il concretizzarsi di tale rete di relazioni, ovvero il suo divenire *soggetto*, punto di incontro delle relazioni. Un'idea molto simile è stata riproposta in termini leggermente diversi da Maurizio Ferraris:

Gli individui sono fatti di spaziotempo, e della registrazione che li rende possibili; di qui la loro natura quadridimensionale. I punti dello spazio, proprio come gli istanti del tempo, sono tenuti insieme da una memoria, che nello spazio assicura la compresenza di punti, linee e superfici, mentre nel tempo permette che il presente ricordi il passato, qualificandosi appunto come presente. A livello ontologico il quadridimensionalismo come iscrizione della traccia (perché questo, in ultima istanza, è il quadridimensionalismo: che insieme al lungo, al largo e al profondo ci sia anche il passato) assicura l'evoluzione, ossia lo sviluppo delle interazioni. In secondo luogo, a livello epistemologico, quello in cui la memoria ricorda al di là della semplice ripetizione della materia, il quadridimensionalismo permette la *historia*, la *ricostruzione dello sviluppo temporale degli individui*. [...] La domanda ontologica "che cosa c'è?" può allora venire articolata in due domande distinte: da una parte "che cosa c'è per noi in quanto osservatori interni allo spaziotempo"; dall'altra "che cosa ci sarebbe per un osservatore privilegiato, che osservasse lo spaziotempo dal di fuori?"

Uno spazio-tempo osservato dal-di-fuori potrebbe essere uno spazio-tempo anantropico, cioè privo di "presenza interna" di osservatori, e avremmo così una prospettiva "oggettiva" su quel paesaggio

“noumenico” di cui parlavamo nel § 4.0. Ma in più

Dall'interno dello spaziotempo incontriamo entità tridimensionali che si estendono nello spazio e persino nel tempo. Dal di fuori, invece, si osserverebbero entità quadridimensionali estese sia nello spazio sia nel tempo. [...] Questo può apparire controintuitivo, giacché la nostra rappresentazione degli individui è tridimensionale. A ben vedere, però, la quadridimensionalità fa parte di individui comuni, che rientrano nella nostra esperienza più ordinaria. Una bottiglia del latte o un passaporto recano una data di scadenza, i mobili di antiquariato e i vini pregiati comportano tra le loro proprietà interne il fatto di essere vecchi, distinguiamo le persone anziane dai malati perché attribuiamo il loro camminare claudicante al tempo passato, i ruderi hanno valore solo in ragione del tempo di cui sono testimonianza, i cerchi concentrici degli alberi tagliati sono una manifestazione spaziale della loro durata temporale.¹⁹

In questo modo qualsiasi evento (anche quelli apparentemente "statici", come il perdurare in una posizione da parte di una roccia, immagine che sarà ripresa in un noto esempio filosofico proprio da Charles Broad), contiene anche il proprio passato, quest'ultimo concepito in quanto rete di relazioni sottostanti che ne hanno determinato l'accadere. A propria volta, l'evento stesso diviene oggetto di relazione per altre concrenze, e così via in un processo infinito. Le concrenze del processo vengono dette da Whitehead *prensioni*, e la loro caratteristica sarà quella di costituire un continuo passaggio dalle componenti oggettive a quelle soggettive. La teoria fisica che dovesse rispecchiare un tale scenario dovrebbe certamente tenere presente la struttura delle prensioni e la loro ontologia.

Quello che ora possiamo chiederci: è realmente necessario staccarsi dall'intero impianto della teoria della relatività di Einstein – una teoria che ha ricevuto nel corso della propria vicenda e della propria fortuna scientifica un numero impressionante di corroborazioni sperimentali ed osservative – per catturare queste interessanti intuizioni fatte proprie da uno dei suoi critici più mordenti? A parere di Carlo Rovelli, uno dei più illustri fisici viventi, assolutamente no. Se Rovelli (che non cita, curiosamente, *mai* il filosofo inglese) ha ragione, Whitehead a propria volta aveva perfettamente ragione a sostenere che, dopo Einstein, non possiamo più pensarci come abitanti di un mondo di oggetti, ma dobbiamo pensarci, piuttosto come creature che abitano un cosmo formato e costituito da eventi spaziotemporali:

Tutta l'evoluzione della scienza indica che la migliore grammatica per pensare il mondo sia quella del cambiamento, non quella della permanenza. Dell'accadere, non dell'essere. Si può pensare il mondo come costituito di *cose*. Di *sostanze*. di *enti*. Di qualcosa che *è*. Che permane. Oppure pensare che il mondo sia costituito di *eventi*. Di *accadimenti*. Di *processi*. Di qualcosa che *succede*. Che non dura, che è continuo trasformarsi. Che non permane nel tempo. [...] Pensare il mondo come un insieme di eventi, di processi, è il modo che ci permette di meglio coglierlo, comprenderlo, descriverlo. È l'unico modo compatibile con la relatività. Il mondo non è un insieme di cose, è un insieme di eventi. [...] Le unità semplici nei termini delle quali comprendere il mondo non stanno in un qualche punto dello spazio. Sono - se ci sono - in un *dove* ma anche in *quando*. Sono spazialmente ma anche temporalmente limitate: sono eventi.²⁰

Non è necessario, però, seguire fino in fondo l'approccio *eliminativistico* di Rovelli, per il quale si avrebbe così una "distruzione del tempo". Al contrario l'ente-evento di Whitehead può continuare a possedere una doppia natura, materiale e dinamica e, al tempo stesso, contribuire al superamento della vecchia metafisica sostanzialistico-aristotelica (il sogno del "neoplatonico di Cambridge" Whitehead) se annettiamo ad esso una caratteristica che altre tradizioni di ricerca della fisica sperimentale del XX secolo annettono ai processi naturali: l'informazione²¹ (*Infra*, Capitolo 4). Ma prima di far ciò bisogna mostrare il "rivale #1" in ontologia analitica degli eventi: gli stati di cose.

4. 2. *Il dualismo eventi/stati di cose*

Un'interessante tipologia di Dato (esperienziale, percettivo, gnoseologico, storiografico), nel senso post-Sellarsiano (ovvero emendato, come abbiamo visto nel *Capitolo 2*, dal falso Mito del

Dato), è, d'altra parte proprio il "fatto", altrimenti noto in ontologia analitica (secondo una non troppo controversa maniera filosofica di parafrasarne il significato) come "stato di cose". Che cos'è uno stato di cose? Cosa sono gli enti individuali e sociali del passato storico, stati di cose-fatti o gli eventi alla Einstein-Minkowski, (o alla Whitehead-Broad) con cui ci siamo appena confrontati? Perché mai questa domanda potrebbe costringerci a trovare delle conclusioni platealmente alternative tra loro, mettendoci di fronte ad una ferrea "disgiunzione ontologica", per giunta sotto forma di domanda?

L'esempio più evidente della diversità tra "stato di cose" o "fatto" e *evento*, in filosofia analitica potrebbe essere fornito dall'assumere un avvenimento storico a caso, poniamo quello di J. F. Kennedy che viene bersagliato a distanza da ignoti attentatori nascosti dietro una staccionata, o, a voler dar retta ai risultati delle indagini della "Commissione Senatoriale Warren", da Lee Harvey Oswald, a Dallas, il 22 Novembre del 1963. Per una tradizione che va da autori come Wittgenstein, Ramsey, Vendler, Bennett, Mellor, fino ad arrivare a D. Armstrong, l'enunciato $F(e)$:

F(e) Qualcuno colpisce ripetutamente a morte con delle fucilate John Fitzgerald Kennedy

Starebbe ad indicare un *fatto*, ovvero uno *stato di cose*. Come chiariscono Achille C. Varzi ed Enrico Casati, i quali illustrano (senza aderirvi) una concezione che, nel prosieguo, chiameremo *fattualismo platonico*, gli stati di cose intesi secondo una prolifica filiazione di alcuni degli autori che abbiamo menzionato

sono senza luogo e senza tempo: che Bruto abbia inferto quella pugnalata a Cesare è uno stato di cose oggi come allora, a New York come a Roma. Sul piano linguistico, la differenza si esprime nel fatto che nelle lingue romanze gli eventi vengono designati mediante sintagmi nominali perfetti mentre gli stati di cose sono denominati da clausole proposizionali, cioè espressioni in cui il verbo è ancora vivo e attivo (Varzi, e Casati, 2002, 155)²².

Ludwig Wittgenstein definì gli stati di cose *relazioni logiche tra oggetti*, considerando questi ultimi come «la sostanza del mondo», e quindi i fatti come quello che *accade* a questi oggetti, e secondo il filosofo viennese il mondo è, in questo senso, «Tutto ciò che accade». Uno stato di cose o *fatto*, per una tradizione che risale per lo meno a *questo* Wittgenstein (1967, §§ 1-2; 2.04, 2.063; 5. 135, 5. 1361), può sussistere, non sussistere o essere ipotetico, e veicolerà una proposizione *vera* nel primo caso, *falsa* nel secondo, *possibile* nel terzo. Uno o più eventi possono corrispondere tramite una proposizione ad un fatto; ma nessuna *mera* corrispondenza è sinonimo stretto, tanto in logica quanto in ontologia, di una "identità". Viceversa, il contenuto concettuale descritto in E :

(E) <I numerosi colpi di fucile sparati a distanza a J. F. Kennedy e l'uccisione di quest'ultimo causata da esse > a Dallas il 22 Novembre 1963

rappresenta un numero (pressoché indefinito) di, eventi $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$, dove ognuno di essi sta per un mutamento spazio-temporale (se si accetta l'invalsa concezione quadridimensionalista dell'identità degli eventi che abbiamo visto nel crinale Whitehead-Broad) occorso nei punti-sequenza di spazio-tempo corrispondenti a "JFK", "gli attentatori di JFK" e, non di meno, "le armi da fuoco degli attentatori di JFK" (difficilmente identificabili secondo molti storici con un Mannlicher-Carcano del 1891 a otturatore cilindrico-scorrevole a colpo singolo, contrariamente a quanto sostenuto, invece, dalla "Commissione Warren"), *ecc.*, il 22 Novembre 1963 a Dallas (che è, però, anche essa, come "città" un gigantesco evento fisico).

Un evento, così, nella prospettiva di una ben precisa interpretazione analitica, non sarebbe altro che l'occorrere di un *cambiamento di stato* nella materia e nell'energia fisiche nello spazio-tempo,

come un fulmine, un bacio, un cortocircuito, un colpo di vento, o persino come un sasso, se quest'ultimo venisse considerato, come abbiamo visto in Whitehead o in Broad come la persistenza indefinitamente lunga nello spaziotempo di un solo evento (Broad lo avrebbe chiamato "evento monotono"), in quella che viene anche denominato visione *perdurantista* degli eventi. La concezione dell'evento perdurantista, vale a dire la concezione che in filosofia analitica del tempo e in ontologia analitica "raccoglie" l'eredità filosofica e semantica delle osservazioni di Whitehead, Broad, ma anche di autori come W. V. O. Quine, David Lewis, Donald Davidson e Theodor Sider, può essere definita anche come la visione per cui gli individui, le persone, gli oggetti, avrebbero (al pari degli eventi e al pari delle loro porzioni spaziali) *parti temporali*, persistendo o perdurando nel tempo in virtù del susseguirsi di queste porzioni. In questa dissertazione ne sposteremo le intuizioni-base, cercando di svilupparle in direzioni utili per la nostra disamina di cosa siano, in ultima analisi, gli enti dell'ontologia storica.

La concezione alternativa, quella che vede negli eventi mutamenti temporali e temporanei che occorrono ad oggetti tridimensionali identici con sé stessi nel tempo (e che pertanto possiedono solo parti spaziali essendo interamente presenti in sé stessi momento dopo momento), vale a dire la concezione "sostanzialistica" tanto avversata da Whitehead, viene invece, detta *endurantista* o *tridimensionalista*, e per essa gli eventi sono mutamenti che avvengono nel tempo a oggetti (i punti-massa stigmatizzati da Whitehead) che conservano la loro identità con sé stessi nel *continuum* spazio-temporale²³. Riassumendo: un tipo di ente sarebbe il *fatto* che, ancor oggi, come ieri, come tra 100 anni, sussisterebbe qui, su Marte, a New York, su Proxima del Centauro, L. H. Oswald o qualcun altro molto più furbo di lui avrebbe ucciso Kennedy a fucilate, ossia un fatto sempre ed ovunque vero; un altro, diverso, tipo di ente sono i colpi di fucile e le pallottole che uccidono JFK, che sono *eventi*.

Un evento, inoltre, in sé e per sé, non è portatore né di verità né di falsità, perché, in quanto ente particolare può avere, al massimo, un *riferimento de re* o cosale, ma non *de dicto*, cioè enunciativo (Bennett, 1988), e di conseguenza può connettersi correttamente al proprio riferimento ma senza avanzare "pretese aletiche" o epistemiche, dal momento che la conoscenza è, per una definizione che potremmo far risalire almeno al *Teeteto* di Platone, "una relazione aletica", implicante cioè, uno speciale rapporto con la verità di quel che si conosce, ossia una relazione fattiva (Mulligan, 2005, 1-3). Le entità minime portatrici di valori di verità, da B. Bolzano e G. Frege in poi, sono le entità extra-linguistiche che, sul piano dell'intenzionalità, possono fungere da contenuti espressivi di enunciati o da fattori semioticamente corrispondenti o riducibili ad essi (Frege, 1988, 58 – 77; Coffa, 1998). Come abbiamo osservato nel *Capitolo 2*, e come ora ribadiamo, l'unità minimamente dotata sia di un senso che di un riferimento, nella tradizione logica e filosofica che da Frege, Husserl, Russell, Moore arriva a noi attraverso Wittgenstein, Ramsey, Ayer, e al circolo di Vienna, e altri autori della *early analytical philosophy* è, e resta, da questo punto di vista, la *proposizione* (Dummett, 2001). La conoscenza epistemologicamente fondata, compresa quella storica, di conseguenza, è, pertanto, proposizionale. Questa è la *Received View* del dualismo analitico fatto/evento reso in estrema sintesi. Essa è talmente accettata e consolidata da costituire addirittura la base di alcune tra le più interessanti dispute in metafisica analitica degli ultimi anni²⁴. Questa concezione, ovviamente, presenta dei problemi ben noti, tanto ai "nemici" quanto agli "amici" degli stati di cose. Un noto avversario degli stati di cose che ha presentato degli ottimi argomenti a favore dell'adozione di un'ontologia basata su una quantificazione e un correlativo "impegno ontologico" esclusivamente concentrato sugli eventi è stato, per esempio, D. Davidson (1970c, 1985).

Davidson aveva un'esigenza logico-formale ben precisa, formulare un modello in grado di rendere trattabile la forma logica del "discorso indiretto" e la forma logica degli enunciati indicanti azioni - che sono molto preziosi per chiunque intenda fornire un'analisi dettagliata dal punto di vista logico degli enunciati storici, evidentemente - e tentò di farlo elaborando due distinti modelli. Si consideri l'enunciato (diverso dall'esempio di Davidson):

(p) *Leo pedalò per Roma in bicicletta il 17 Luglio 2017 verso le sei del pomeriggio.*

E adesso si analizzi il problema di come rendere conto dell'implicazione semantica – cioè del valore di verità che "soddisfa" il significato di questo enunciato e, il valore di verità di

(q) *Leo pedalò*

e l'enunciato

(r) *Ciò avvenne verso le sei del pomeriggio*

e l'enunciato

(s) *Ciò avvenne a Roma.*

Il problema di Davidson era il seguente: tutte le implicazioni di p per q , r , s , devono poter soddisfare un'analisi "decitazionale" del tipo di Alfred Tarski, devono cioè, essere in grado di fornire tutte le condizioni formali di verità di p rispetto ad un linguaggio oggetto O – il linguaggio di primo ordine in cui p è formulato – e rispetto ad un "metalinguaggio" in cui rispetto ad O , p viene "de-citato". Questo significa elaborare un'analisi canonica tarskiana della forma logica di p . Una soluzione cui pensò Davidson fu quella di sviluppare una descrizione dei verbi di azione dotandoli di una "-arietà" o "-adicità" variabile, ossia un numero variabile di posti per "argomento di funzione" a seconda dei "complementi", cioè delle determinazioni dell'azione e della maniera in cui l'azione viene a svolgersi. Ma Davidson mostrò subito la limitatezza di tale "soluzione", perché non si dispone di soluzioni formali – tranne il postulare specifici significati per tipo di azione, il che non è certo una soluzione ontologicamente parsimoniosa – in grado di analizzare in modo completo l'implicazione di un predicato ad arietà "1", cioè "monadico" da parte di un predicato ad arietà "2" o arietà "3" o arietà " n " (ossia diadico o triadico, e così via). Quello di formulare postulati o assiomi di significato *ad hoc* per ciascun tipo di determinazione lessicale – per evitare di passare da "pedalare di fretta" a "correre" o per evitare di passare a "andare d'accordo" a "essere amici" – farebbe crescere i termini del vocabolario (cioè il lessico) senza controllare cosa, nel mondo fuori dal lessico – ciò di cui la descrizione decitazionale "tarskiana" intende parlare – stia effettivamente sussistendo come esistente. Si rischia una "esplosione lessicale" di termini, e quindi che la teoria non sia formalmente "finita" o "trattabile in un numero finito di passi", il che per un'analisi logica è alquanto indesiderabile. Davidson propose, così, una soluzione radicalmente diversa ed innovativa, in base alla quale p descrive sicuramente un'azione compiuta da Leo. Ma il pronome "ciò" che ricorre in q e in r e in s , va ad indicare sicuramente un *termine singolare* indirizzandoci ad una "specifica" ed unica azione. Non solo, ma, per esempio, "ciò avvenne a Roma" non possiede alcun tipo di riferimento al soggetto-agente dell'azione (Leo) ma descrive un "processo", cioè un *evento quadridimensionale* o St^4 . Qui nasce, così, una doppia formulazione dello stesso problema la cui soluzione ha reso Davidson giustamente noto come un teorico degli eventi:

1. Il problema di come descrivere quel che è comune a più azioni ed eventi e
2. Il problema di rendere esplicite le nozioni di "agentività" (*agency*) ovvero di cosa sia l'azione in generale, e di "agente". (2) rappresenta un problema perché, come è noto, la *agency* implica l'intenzionalità, l'intenzionalità, *ideo modo*, implica la nozione di "atteggiamento proposizionale" (credere che, preferire che, dubitare che...) che è una nozione non estensionale (non analizzabile

cioè in termini puramente decizionali, come previsto dai desiderata di un'analisi tarskiana) ma *intensionale*, e tutto questo nel contesto di un evento²⁵. Qui l'analisi di Davidson diverge enormemente, ad esempio, da quella che abbiamo visto di Danto. Ciò fa sì che per Davidson solo la versione del problema data in (1) offrirebbe una soluzione rilevante e a portata di mano per cogliere le implicazioni tra p e q , r ed s in modo esaustivo²⁶.

Davidson, pertanto, si rifà all'analisi (da noi già menzionata) svolta da Frank Plumpton Ramsey (1964). Ramsey, al pari di Zeno Vendler, aveva dato enorme rilievo alla differenza logica tra enunciati esprimenti termini singolari che si riferiscono a eventi individuali ed enunciati che si riferiscono a stati di cose. Di qui in poi, così, seguiamo gli esempi riportati da Davidson, che sono, tipicamente, esempi storici. Per esempio l'enunciato

(A) *Cesare attraversò il Rubicone*

Rappresenta una proposizione che è "fattore di verità" ovvero, come si potrebbe dire altrove, un *truth maker* di uno stato di cose, ma non contiene alcun termine singolare che abbia come riferimento un evento. Cesare può aver attraversato *più volte* il Rubicone (in entrambi le direzioni, da sud a Nord, come è probabile abbia fatto per lasciare la Provincia Italica della *Res Publica* senatoriale, di cui era generale e di cui divenne poi console) e A è vero se l'ha fatto *almeno* una volta. Invece l'enunciato:

(A') *L'attraversamento del Rubicone da parte di Cesare ebbe luogo.*

in modo completamente diverso da A contiene una quantificazione su eventi, ma non contiene il riferimento ad alcun *evento singolare*. A' rappresenta, per così dire, la circostanza per cui un qualche attraversamento del Rubicone da parte di Cesare ha avuto luogo, ma non troviamo, in esso, alcuna descrizione univocamente individuante di un "attraversamento specifico" (*quell'attraversamento tale e quale* a cui siamo, storicamente, interessati - si veda: Davidson, 1992d, 175-80, 1992a). Va da sé che in ogni circostanza particolare in cui un enunciato come A è vero, si sarà verificato un evento singolare, ma A in sé e per sé non soddisfa alcuna quantificazione su eventi, né alcuna descrizione individualizzante e dunque abbiamo verificato quanto abbiamo detto in apertura di paragrafo, e cioè che la forma logica di A e la forma logica di A' sono due forme logiche completamente diverse. A descrive un fatto. A' descrive un evento.

Davidson conclude da questa analisi che gli stati di cose hanno, appunto, un riferimento che è sempre, anche in linea di principio, introducibile da un "che....." e genuinamente descrivibile da un *intero* enunciato – si noti l'aggettivo "mereologico", di cui l'analisi davidsoniana non parla, ma di cui vedremo più avanti interessanti implicazioni – mentre gli eventi sono ciò che ha la propria corrispondenza "mondana" nella realtà a termini singolari come "l'attraversamento di Cesare" o "l'attraversamento del Rubicone" o "la morte di Cesare" o "la morte di Kennedy". Di qui, essendo un filosofo influenzato dal riduzionismo di Quine e dal suo naturalismo, Davidson conclude che si può benissimo fare a meno degli stati di cose, o meglio di come lui li chiama in (Davidson 1992a) dei "fatti". Ciò di cui non possiamo fare assolutamente a meno, per Davidson, sono gli eventi. Questo perché l'idea di una *corrispondenza tra proferimenti proposizionali e "sezioni di realtà"* è, secondo Davidson, *insostenibile*, (Picardi, 1992).

Quindi noi possiamo costruire una parafrasi logica, ossia un enunciato logicamente equivalente di p la cui semantica logica "interpreti" (assegni, cioè, valori di verità verofunzionali) tutto quello cui p si riferisce con una quantificazione su eventi individuali, interpretando - nello specifico - "essere una pedalata di Leo" "essere a Roma" " essere vicini alle sei del pomeriggio" come *predicati di eventi*. Seguendo Picardi, (1992) avremmo, in notazione logica la seguente parafrasi π :

$$(\pi) \exists x, (\text{pedalò in bicicletta (Leo (x))} \wedge (\text{per Roma (x)}) \wedge \text{alle (verso le sei del pomeriggio del 17 Luglio 2017 (x))})$$

Perché fare a meno degli stati di cose? Non solo per una (comprensibile) parsimonia ontologica e, soprattutto, logica, dal momento che si va considerare *nel complesso* il rapporto semantico e verofunzionale sussistente tra il piano linguistico e il piano mondano degli enti reali – evitando, come è doveroso fare, incresciosi *μετάβασις εις ἄλλο γένος* ovvero "confusioni di piano discorsivo" tra il piano referenziale e quello ontologico. Da un punto di vista concettuale gli argomenti dei predicati degli eventi di π servono a "sezionare" il riempimento delle parti spaziotemporali occupate dall'evento di cui si intenda fare una descrizione completa. In questo caso l'evento è un intero processo quadridimensionale "Passeggiata di Leo per Roma verso le sei del pomeriggio 2017", di cui tutti i predicati di (x) retti dal quantificatore esistenziale in (π) sono, per l'appunto "sezioni relazionali". Si tratta di un'idea risalente ad Hans Reichenbach (1947) e alla sua analisi degli enunciati "token-riflessivi". Reichenbach sosteneva che i verbi esprimenti un predicato di azione contengano, tipicamente, un "posto-argomento" o un'"arietà-argomento" *in più* rispetto quello che dichiarano nella mera superficie linguistica, e che questa "arietà-argomento" dovrebbe essere interpretata come una variabile che *scorre sugli eventi* (non su azioni), vincolabile da eventuali quantificatori. Le clausole avverbiali non modificherebbero il verbo ma gli eventi introdotti da determinati verbi. Se gli enunciati esprimenti azioni venissero analizzati con questo tipo di approccio, analizzare le implicazioni verofunzionali come q, r, s non costituirebbe più alcun problema. Per dimostrare le conseguenze logiche di π è sufficiente osservare che una congiunzione quantificata esistenzialmente implica ciascun congiunto quantificato esistenzialmente – quella che è altrimenti detta proprietà distributiva della quantificazione sulla congiunzione (che abbiamo già incontrato nel *Capitolo 2*). Questo tipo di analisi, inoltre, rappresenta una novità, sul piano ontologico, rispetto ad un altro teorico sostenitore di un'ontologia quadridimensionale degli eventi, cioè Quine. C'è però una grande differenza "logica" tra le teorie di Quine e quelle di Davidson sugli eventi. Per Davidson, come osserva giustamente Picardi (1992) come per Quine, sono gli enunciati e non i termini che vanno rapportati con la realtà extralinguistica – questo in virtù della celebre tesi quineana della relatività ontologica dei termini, strettamente connessa a quella dell'imperscrutabilità del riferimento (Quine, 2015). In più per Davidson come per Quine accogliere gli eventi individuali fra i valori di verità delle variabili vincolate significa, sul piano extralinguistico, ammetterli come "enti" di un'ontologia, vale a dire di un dominio di impegno ontologico. Ma, *il modo* in cui ci riferiamo ad eventi ed identifichiamo eventi secondo Davidson è una questione strettamente *intralinguistica* e così anche la loro ammissibilità dipende dalla valutazione del loro ruolo esplicativo globale. Davidson, a differenza di Quine, pensa che quantificare su eventi sia corretto, perché ci aiuta ad analizzare in modo esaustivo la forma logica di una certa tipologia di enunciati anche se «i criteri di individuazione di eventi di cui disponiamo non ci soddisfano interamente²⁷».

L'intuizione di Davidson è, *prima facie*, profondamente convincente. In questo momento, per esempio, chi scrive si trova in un determinato stato di cose nell'esser di fronte ad un apparecchio

elettronico comunemente usato per scrivere e infatti, sta scrivendo, le parole che adesso leggete. Voi, dal canto vostro, chiunque siate e ovunque vi troviate, vi trovate in uno stato di cose per cui, per curiosità o perché non avete niente di meglio tra le mani, state leggendo queste parole. L'espressione *stato di cose* sembrerebbe, da questo punto di vista, essere assolutamente ovvia, anzi, prestarsi agli usi più degni di Monsieur De Lapalisse, eppure è fin troppo noto che si tratta, invece, di un formidabile rompicapo (sulla cui complessa e affascinante storia filosofica rinviemo, molto volentieri, ad altrove l'attenzione del lettore o della lettrice)²⁸. Ad esempio si può dubitare, in modo filosoficamente legittimo, dell'esistenza stessa sul piano ontologico, ovvero considerando quello che dovrebbe essere - per seguire un suggerimento lessicale di Achille Varzi (riprendendo un'idea di Charles Broad (1923, 242) - «l'inventario completo delle cose che ci sono nel mondo» dell'esistenza di enti o entità come gli "stati di cose". Il motto quineano *no entity without identity* sembrerebbe particolarmente micidiale, se elevato, in casi come questo, al rango di moderno "sucedaneo" del "Rasoio di Ockham" (per cui *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) e se, in particolare, in cotale guisa, applicato alla domanda "Come è possibile identificare uno stato di cose"? Ne deriverebbe che non potendo fornire una risposta univoca - almeno questa sembrerebbe, nella letteratura la tendenza presa da molti dibattiti sorti attorno alla natura degli stati di cose o "fatti" - al problema dell'identità di uno stato di cose, gli stati di cose semplicemente non esisterebbero.

Per esempio un "eliminativista" sugli stati di cose si potrebbe chiedere se "Milano è a Nord-Nord Ovest di Roma" possa essere considerato a tutti gli effetti uno stato di cose del tipo del tipo "più semplice" (per modo di dire) ovvero un "fatto fregeano" (per Frege, come abbiamo rilevato nel *Capitolo 2*, un fatto è semplicemente "Un pensiero che risulta essere vero") o come un fatto atomico alla Wittgenstein. Ora la città di Milano è, effettivamente, a Nord-Nord-Ovest della città di Roma. Ma, si chiede il nostro filosofo eliminativista: cosa esiste effettivamente nel mondo fisico al di là dei due elementi "di massa" formanti la coppia o struttura ordinata <Milano, Roma>? Nulla, sembrerebbe essere la risposta più compatibile con un'ontologia alla Quine, fisicalista, naturalista, *minimal*, "desertica". Potremmo aggiungere la relazione "essere a NNO", "annettendo", così, ad un inventario *minimal* come quello delle ontologie fisicalistico-naturalistiche anche le relazioni di "essere qualcosa rispetto ai punti cardinali delle coordinate polari del Pianeta Terra". Ma questo determinerebbe, di nuovo, il passaggio dalla coppia <Milano, Roma> alla coppia di *secondo ordine* <essere a NNO, <Milano, Roma>>, cioè alla coppia di prima strutturata secondo una nuova relazione diadica o a due posti (Essere a NNO di qualcosa). Lo "stato di cose", secondo gli eliminativisti ancora non si vedrebbe all'orizzonte - mentre i teorici fattualisti, da Wittgenstein a Russell, da Kit Fine e Roderick Chisholm a Edward Zalta, arrivando fino a David M. Armstrong, parlerebbero a questo proposito di "fatti di primo ordine" - la relazione quantificata al primo ordine "essere a NNO" che lega tra loro due particolari monadici, "essere Milano" ed "essere Roma". Di esempi "eliminativi" di questo tipo ne possono essere fatti *a iosa*, forzando il nostro "senso comune" al di là delle sue normali modalità di impiego, in cui il ricorso ai fatti sembrerebbe psicologicamente e fenomenologicamente qualcosa di assolutamente consueto, normale e innocuo. Si pensi ad uno "stato di cose" come:

Bangkok non è in Vietnam e il vero Bourbon è distillato nel sud-est degli USA.

Sicuramente questo "pensiero fregeano" è vero, ma pensare che formi qualcosa di "omogeneo" e di "strutturato" in sé e per sé, come un'entità dotata di una propria identità *nel mondo reale* dovrebbe essere in grado di esibire, è qualche cosa di quantomeno controverso ed eccentrico, e non certo solo per la sola presenza di una "congiunzione" che filosofi come Russell o Wittgenstein non avrebbero mai ammesso *all'interno* di una struttura del tipo "stato di cose", ma perché l'informazione reale per cui esiste una particolare maniera di preparare i liquori nel Sud-Est degli Stati Uniti non mostra alcuna "omogeneità mondiale" o "ontica" con la geografia politica del Sud-Est Asiatico. Un fattualista ontologicamente parsimonioso potrebbe affermare, a questo punto, che in realtà dovrebbe essere una regola ontologica non aggirabile limitarsi ad asserire l'esistenza di *fatti atomici* nel senso di Russell e di Wittgenstein, ovvero stati di cose sussistenti del tipo *G* "Il gatto è sul tappeto" o *T* "Il tappeto è sotto il gatto", ma, a parte l'ovvia domanda per cui si potrebbe chiedere "*G* e *T* non sono forse lo stesso fatto?" non si vede proprio per quale motivo *fondamentale* gli stati di cose dovrebbero possedere una mera natura logicamente "semplice". Se dovessimo adottare tale, parsimoniosa fino all'*austerity*, concezione ontologica degli stati di cose, lunghissime "liste" di processi naturali *prescritti nomologicamente* dalle leggi di natura non potrebbero mai – e poi mai! – formare un'unità naturale di un solo fatto, perché sono "successioni" o sequenze di congiunzioni. Non esisterebbe un fatto noto come "Gravitazione Universale" ma solo tanti, forse infiniti, casi di attrazione reciproca (senza contare le circostanze problematiche che hanno dato origine alla questione dell'attrazione in presenza di più di due corpi, parzialmente risolta da Poincaré, e in via definitiva solo molti decenni dopo che la sua soluzione gli era valsa addirittura un premio²⁹).

Il fatto – questo sì, innegabile, come *fatto* – è che normalmente non nasce alcun problema a considerare come "stati di cose" oggettivamente dati nello spazio e nel tempo (o al di fuori di essi, si pensi agli stati di cose matematici o topologici) situazioni nella realtà in cui è facile tracciare una sorta di metaforica linea retta tra *almeno* due punti, e considerando questi ultimi come "non troppo lontani" nella porzione di realtà rappresentata nella nostra immaginazione, una distanza "a portata di relazioni cause-effetti" (qualunque cosa possa mai essere una siffatta "distanza"). Il mondo degli anti-fattualisti o degli eliminativisti, d'altra parte, rispetto agli stati di cose non è un mondo completamente "irreale", non è una creatura anti-realista dove tutto sembrerebbe una costruzione concettuale della mente umana in cui non sia letteralmente possibile tracciare dei confini sulla mappa dove è rappresentata la frontiera tra già che è "oggettivamente extramentale" e ciò che non lo è. Il mondo degli antifattualisti è semplicemente un mondo reale ma *rarefatto*, poco denso, asciutto, dove non esistono fatti come "La rosa è un fiore", ma solo l'insieme di tutti i fiori e l'insieme di tutte le rose e, al più, a voler essere generosi, "la relazione di essere un sottoinsieme" goduta dal secondo insieme rispetto al primo, ma all'interno delle nostre teste e delle nostre parole. Le cose cambiano di poco se, anziché pensare che gli enti fondamentali del mondo debbano essere oggetti individuali tridimensionali dotati di un'identità continua nel tempo (concezione tridimensionalistico-endurantistica), si pensasse che le uniche entità esistenti nel mondo quadridimensionale dello spazio-tempo fossero, come abbiamo visto, seguendo Davidson e Quine, gli eventi. Poniamo che "Milano" sia un evento-4d che *dura* da più di 3000 anni a questa parte, sin dalla fondazione celtico-insubre del villaggio "Midland" e che "Roma" sia il nome di un evento-4d che dura da 753+2017 anni = 2770 anni, sin dalla sua fondazione da parte di popolazioni latine ed etrusche di "Roma", e poniamo che l'unica eccezione che si debba fare in questa ontologia la si possa concedere alle relazioni geodetiche del tipo "Essere a NNO di qualcosa". Dove "starebbe" lo stato di cose "Milano è a Nord-Nord Ovest di

Roma"? Sicuramente, si obietterebbe, né a Milano, né a Roma, né nel trovarsi a NNO di qualcosa. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Ecco il rompicapo.

Ora però abbiamo un problema. Se gli stati di cose non esistono non esistono neppure i fatti. Ma se non esistono i fatti, *a fortiori* non possono esistere neppure i fatti storici. Dal Mito del Dato saremmo così arrivati a dimostrare l'esistenza del muro filosofico più difficile da abbattere che esista, il Muro del Fatto. Per allegoria molti problemi filosofici, che poi la storia del pensiero si incaricherà di derubricare come vere e proprie aporie, somigliano, effettivamente, e terribilmente, a delle alte mure di cinta, inaggirabili, inespugnabili e indistruttibili. La nozione preteorica di fatto e quella filosofica ad esso equivalente di stato di cose sembrerebbe godere di queste fattezze allegoriche, e allorché facessimo nostre le obiezioni dell'ontologia anti-fattualista potremmo facilmente renderci conto del fatto che queste mura non proteggono nulla, e che i suoi costruttori siamo, in fin dei conti, soltanto noi, il nostro linguaggio e la nostra immaginazione. La risposta e la soluzione da darsi a questo problema, invece, sono le seguenti, e sono una soluzione e una risposta realiste.

Innanzitutto non ogni relazione tracciabile dal nostro linguaggio e nella nostra immaginazione corrisponde nel mondo ad uno *stato di cose* effettivamente "costituente" la realtà mondana, ma solo quelle rispetto alle quali possiamo stabilire per ipotesi o per certezza il sussistere di *reali relazioni causali di tipo informazionale*. Così stabilito è facile accorgersi che solo tre tipologie di relazioni a n posti tra eventi e proprietà possono vantare, in termini d'*inemendabilità ontica* lo statuto di fatto: gli stati di cose logici, gli stati di cose nomologico-naturali, gli stati di cose biologici tra cui quelli antropici (ovvero quelli che possiamo, in base alla nostra *evidenza di azioni primitive* (Davidson, 1992, 93 - 111) stabilire che sono causati dalla nostra azione di "agenti antropici", gli atti della sfera sociale o individuale umana, come p o come (A), che sono *fondati* sui primi due, ma ne sono, al tempo stesso, ben distinti sul piano metafisico. Tutto ciò che non appartiene a queste tre categorie di stati di cose non è un "fatto genuino", ma una semplice relazione a n, m, \dots, k , posti tra corrispettivi elementi di categoria ontologica più semplice, come gli oggetti o gli eventi - o, volendo seguire Charles D. Broad, di eventi estremamente durevoli nel tempo o "monotoni" e di eventi brevissimi. Articoliamo quest'ipotesi di impostazione alla risoluzione al nostro problema (che forma una parte rilevante della nostra tesi) nei seguenti tre punti (1-3):

(1) *I fatti non sono tutti dello stesso tipo ontologico*. I fatti logici per esempio, sono leggi formali, necessarie e sempre ed ovunque vere (le proposizioni delle scienze formali). I fatti nomologico-naturali, hanno avuto inizio nel tempo, ma sono anch'essi, *universalmente* veri, a partire dalla nascita dell'Universo. Essi sono portatori, in senso stretto, di "causazione": i primi sono "auto-causanti" i secondi sono la spiegazione della causazione tra eventi naturali, i terzi rinviano alla agentività umana *primitiva*, quella - per dirla alla Danto - di un'azione di base, la "sorgente" della causazione delle vicende umane. I fatti episodici della quotidianità umana e i fatti storici di una certa importanza, infatti, non essendo spiegabili per mezzo di leggi nomologiche di tipo "storico" - *pace* Hempel - sono diversi dagli altri due tipi di fatti, ciò non di meno sono relazioni causali non-solo-monadiche, e soddisfano perciò i requisiti logici che uno stato di cose deve possedere. Ma questa osservazione non è sufficiente, abbiamo anche bisogno di:

(2) *La realtà di un fatto deve essere distinta dalla verità della sua proposizione*. Ciò che rende "John Fitzgerald Kennedy viene ucciso il 22 Novembre 1963 a Dallas, Texas" sempre *vero* (a differenza delle *reali* fucilate, delle grida, delle emozioni, e di altri *eventi* ivi occorsi) non è la sua natura di "fatto" ma la *verità* della proposizione che lo raffigura o descrive, vale a dire il tipo particolare di informazioni epistemiche veicolate (o implicate) da quel fatto per creature di una

specie linguistica ed epistemica come la nostra. La verità, così concepita, non è una proprietà sostanziale del mondo.

(3) La più completa caratterizzazione di cosa sia un fatto rispetto ad un evento deve, in forza di (1) e (2) tener conto, nel quadro di una cornice metafisica naturalistica, di come gli stati di cose siano *metafisicamente fondati* sugli (o meglio *negli*) eventi in una tassonomia ontologica completa.

Nei paragrafi che seguono cercheremo di argomentare a favore di questa "impostazione risolutiva" che ha la scomodissima caratteristica di scontentare sia gli antifattualisti alla Quine e alla Davidson, sia i fattualisti più radicali e generosi, ovvero quelli che qui si propone di chiamare i "fattualisti platonici". Ma al termine dell'argomentazione che qui troverete sicuramente saranno stati toccati se non tutti, quasi tutti i nervi scoperti della questione, e - si spera - saranno stati portati alla luce tantissimi collegamenti interteorici spesso sviati o semplicemente dimenticati quando si parla di stati di cose e di teorie che ne criticano l'esistenza.

4.3. Dualismo ontologico per gli enti storici.

La realtà tutta, ovvero l'universo e la natura che esprime, compreso il mondo socialmente "colonizzato" da *homo sapiens-sapiens*, in quali e quante categorie ontologiche è inventariabile? Questa domanda è molto utile, perché qualsiasi risposta si possa darle varrà anche per definire i confini ontologici di quello che normalmente chiamiamo "storia" - che è un elemento della realtà.

Parlando il linguaggio ancor meno intuitivo e più specialistico del lessico metafisico analitico, si tratta di dover optare tra uno dei due seguenti approcci.

Il primo è quello monistico: per esso esistono, al livello di entità, i soli oggetti, o le sole proprietà, o i soli eventi (e tra questi, ma solo *sui generis*, le azioni umane). Per un'ontologia monista, quindi, sarebbe possibile elaborare un'ontologia storica enunciabile sulla base *esclusiva* di oggetti, o di soli fatti, o sulla base di soli eventi, o per essere ancor più ecumenicamente comprensivi, di sole, mere, esemplificazioni di eventi particolari come i *tropi* (Williams, 2008), organizzabili, a propria volta, in specifiche strutture fattuali, ecc. Il monismo in ontologia è un ricettario contenente un solo tipo di ingredienti, al fine di far trionfare, per usare le parole di Quine, *desertic landscapes*³⁰. A Quine, però, potrebbe far eco il protagonista di *Lawrence d'Arabia* di David Lean, a cui lo stesso T. E. Lawrence (protagonista nella storia reale e autore del soggetto - postumo - del film), fa confessare, in una famosa scena: «Amo il deserto perché è pulito». Talmente pulito, potremmo aggiungere noi che vi si può morire facilmente di sete.

Vi è, come è noto, una seconda opzione, quella *pluralista*, disposta, attraverso una congiunzione inclusiva di alcune (ma non tutte) le categorie ontologiche più sopra elencate (eventi-azioni, stati di cose), a stilare un inventario plurale fatto di tutti questi tipi di entità, o di una sola parte o sottoinsieme di esse. È la strategia esplicativa per la quale opteremo, e possiamo decidere di chiamarla, per ora *pluralismo moderato*. Per essa, stante l'orizzonte ontologico dispiegato dalla presa in considerazione della teoria della relatività generale e delle riflessioni ontologico-analitiche da essa stimulate, la realtà è costituita da eventi (di massa-energia) e stati (di informazione). L'opzione per il pluralismo moderato ontologico degli eventi e dei fatti, o per il *dualismo ontologico* dello stato-evento può essere argomentata, vieppiù, in filosofia della storia per i seguenti otto punti:

1. La storia, individuale e sociale, in un contesto esplicativo *naturalistico*, è un insieme di eventi spazio-temporali, identificabili completamente per mezzo di una quadrupla algebrica ordinata,

indicante le quattro dimensioni dello spazio-tempo e l'ente massa-energia in esso catturato, cioè, alla Whitehead-Broad, come eventi quadridimensionali (visione perdurantista).

2. Gli eventi, d'altro canto, formano una classe abbastanza eterogenea. Alcuni sono "istantanei" ovvero velocissimi (si pensi ai fulmini, agli spari, al batter delle ciglia), altri sono estremamente estesi nel tempo, altri sono del tutto semplici ed omogenei ad altri eventi, cioè formati o composti da sotto-eventi dotati della medesima forma e struttura, altri totalmente eterogenei nella loro composizione. Un'intuizione, questa, che presenta molti livelli di difficoltà crescente allo studio sul campo della ricerca storica, come la ricostruzione dell'ordine temporale degli eventi, la loro classificazione in gruppi di pertinenza, la loro *periodizzazione*, la comprensione del loro ordine causale. Fernand Braudel aveva ben chiaro tutto questo quando distinse la storia in "evenemenziale", "congiunturale" e "strutturale", seguendo la triade "evento", "durata", e "struttura"³¹. La prima è quella degli eventi "singolari" ma "rilevanti" - che Braudel critica ferocemente come un modello assolutamente riduttivo di oggetto storiografico, fatto apposta per storiografi militari, diplomatici e politici. La storiografia evenemenziale presenta degli aspetti particolarmente affini a quello che Nietzsche avrebbe definito - con somma ironia - la storia "monumentale".

Paradossalmente, ridurre l'ontologia del passato ad una serie di eventi non semplificherebbe di molto il problema, ma lo complicherebbe in modo quasi barocco. L'approccio monistico basato sui soli eventi sarebbe sicuramente un'eccellente strategia di tipo riduzionista. Ma come molti riduzionismi, anziché semplificare l'impianto teorico e strutturale delle spiegazioni di anche un solo evento storico le renderebbe totalmente inesplorabili. Un evento storico come *lo sbarco in Normandia* non può fornire, "sotto una certa taglia" ontologica, delle spiegazioni ontologicamente interessanti di cosa abbia rappresentato per una specie come la nostra vivere nel nostro tempo in un certo stato di cose "pacificato" (grazie, *inter alia* anche al D-Day) sotto il profilo della convivenza politica, economica, etnica, se esso venisse scomposto in tutti gli innumerevoli sotto-eventi fisici che lo costituiscono, scendendo fino alla soglia quantistica. In più questo approccio non ci fornisce un *criterio di realtà* - nel senso da noi introdotto più sopra - in grado di "fermarci" entro una soglia.

3. Gli eventi, come abbiamo detto più sopra, in più, *non* possono essere considerati fattori informativi extra-mentali portatori di verità proposizionale. Quindi, per riferirsi adeguatamente al "venire al mondo" di un mutamento, al suo perdurare, al suo specifico persistere, detti eventi dovrebbero essere fatti corrispondere dal loro divenire nel tempo, e con il tempo, ad un piano di "strutture di cose astrabili dal tempo stesso", cioè a stati di cose nel senso "platonico" del termine. Gli eventi, infatti, come ci insegna ogni approccio narrativo alla storiografia, per essere narrati vanno disposti nell'ordine di un fatto. Pur avvenuti in passato, e quindi pur non essendo più realtà attuale conservano, tuttavia, la possibilità di un contatto cognitivo con una o più menti umane del presente. Il passaggio dal *disordine*, dal *caos* degli infiniti eventi fisici che costituiscono un solo evento storico all'ordine fattuale è un passaggio gravido di conseguenze. Quello che manca negli eventi, sia sul piano fisico che sul piano logico e che ritroviamo nei fatti è *la salienza e la resilienza informativa*, del tutto topica per una specie come la nostra, che, al pari delle altre specie, è sempre in lotta per la sopravvivenza andando alla ricerca di informazioni utili all'attuazione di ogni forma di strategia adattativa, come evitare errori del passato, sia esso prossimo o remoto. Conoscere i fatti del passato, da questo punto di vista, potrebbe rivelarsi, naturalisticamente, un "ex-attamento"³² biologico molto utile (Gould e Vrba, 1982).

4. Se gli eventi non sono fattori di verità (3), e se, però, la storia passata ne risulta fisicamente costituita, come *ex hypothesis* in (1), allora non è possibile basarsi su meri assemblaggi cumulativi di eventi storici, per essere in grado di elaborare una disciplina dotata di uno statuto veritativo, come la scienza storica, al pari di ogni altra scienza, dovrebbe essere. La correttezza di (4) segue da (1-3). Se un qualsiasi frammento di informazione, per essere dotato di verità, deve essere strutturato in un certo modo, il modo tipico della concettualizzazione proposizionale, allora *a fortiori* solo la proposizione può riferirsi alla verità o alla falsità. Infatti, solo le proposizioni possiedono come contenuto intenzionale il sussistere (ma anche il non sussistere) di stati di cose extralinguistici. Ma, la proposizione, da Wittgenstein in poi è isomorfa alla struttura del fatto o stato di cose, non a quella dell'evento³³.

5. Di conseguenza la scienza della realtà storica non può essere solo ed esclusivamente una scienza fatta a partire dalla raccolta documentata di meri eventi fisici passata per la ricostruzione di eventi storici (per 1-4), pertanto sarà una scienza alla ricerca di eventi fisici passati, storicamente pertinenti perché istanzianti, a, determinati, ontologicamente *sopravvenienti*, fatti (Vaselli, 2016).

L'idea di sopravvenienza deve essere calibrata a ciò di cui si sta parlando qui. Storrs McCall parla nel suo saggio di filosofia del tempo di *sopravvenienza della verità sui fatti*. La tesi di McCall è qualcosa che potremo definire "esternalismo aletico" (Infra *Capitolo 6*). Per canto nostro i punti (1-5) del nostro ragionamento sembrerebbero deporre a favore di una *sopravvenienza della fattività sugli eventi*, che è una posizione di "sopravvenienza" molto più umile di quella di McCall, perché non trasforma la verità in un ingrediente ontico del mondo.

6. Secondo molti ontologici analitici, però, il modo più corretto di caratterizzare gli stati di cose, è quello di definirli come atemporali e aspaziali (Vendler, 1967; Ramsey, 1964, 153-70, Mellor). Ciò significa che qualunque risultato possa mai essere quello di una ricerca storica sulla verità dei fatti, tale risultato dovrebbe stabilire un insieme di relazioni con una struttura dimensionale astratta, che rappresenterà, per così dire, il portato formale del contenuto *storico* degli eventi. *Per questa concezione, in ultima analisi gli eventi starebbero allo spazio-tempo fisico, come i fatti alla storia delle informazioni su di essi*. La realtà fisica degli avvenimenti sarebbe composta di eventi passeggeri e transeunti, ma l'informazione da essi scaturita (che può solo aumentare all'aumentare del tempo) sarebbe il tessuto, la trama della realtà storica. Il punto (6) è un punto molto delicato, come vedremo.

7. Nell'ultimo caso previsto da (6) lo scienziato storico sarebbe colui o colei che, raccogliendo reperti, testimonianze dirette o indirette, studiando monumenti, documenti, costruendo o aprendo nuovi o antichi archivi, tende a trovare e a scoprire nella realtà storica (fattuale) un insieme strutturalmente isomorfo alla transeunte realtà fisica, ponendo in connessione biunivoca detti enti informativi, che sono appunto i *documenti e le loro fonti*, veri *fulcri empirici* della ricerca storica, con delle, altrettanto vere e proprie "nervature ontiche", preesistenti alla ricerca storica, e che della ricerca storica, diverrebbero, così, gli obbiettivi, i *fulcri ontologici*, della realtà passata.

Il dualismo ontologico delineato in (1-7) lascia aperte, così, come è possibile inferire immediatamente, maggiori possibilità di manovra in una prospettiva metafisica realista. Per la teoria dualista, in particolare, che verrà qui difesa, l'inventario ontologico che una solida metafisica storica dovrebbe enumerare, dovrebbe constare di due tipi ontologici: gli eventi (e tra essi le azioni umane opportunamente "ridotte" per evitare problemi alla Davidson o di "indiscernibilità" come quelli di Danto), e gli stati di cose, ben distinti tra loro, dato che una cosa è il fatto (tutta l'informazione oggettiva contenuta in uno stato di cose dell'evento), un'altra è l'evento (l'azione-avvenimento o mu-

tamento fisico in sé e per sé considerato, nella sua singolarità), e infine, un'altra ancora l'evento fisico che preserva (anche al di là delle intenzioni dell'attore storico) la salienza e la resilienza informazionale dell'evento, che è un potenziale candidato a divenire un documento (un ente storiografico) del fatto in questione.

4. 4 *Tipi di Eventi.*

La storia e la storiografia, ovvero l'ambito ontologico degli avvenimenti reali e l'ambito metodologico della loro registrazione, raccolta e analisi documentale, sono entrambi formate e costituite da differenti tipologie di eventi, intesi come processi spaziotemporali perduranti composti quadridimensionalmente da parti temporali. Ciò è del tutto normale, e, anzi, costituisce uno degli aspetti che rende tanto l'ambiente storico quando la scienza storica due ambiti perfettamente in continuità con *ogni altra* attività e ambito di interesse scientifico. Che gli eventi necessitino di una "classificazione" in termini di complessità e rilievo è un fatto riconosciuto da moltissimi filosofi della scienza di ogni epoca. Nel XX secolo il matematico e fisico convenzionalista Jules Henri Poincaré è stato uno dei più accesi sostenitori della necessità di distinguere quelli che lui chiamava – seguendo in modo del tutto scusabile la semantica dell'*immagine manifesta* – i "fatti" degni di interesse scientifico da quelli che lo sarebbero in grado minore o per nulla, identificando i primi con i «fatti che hanno qualche possibilità di ripetersi»³⁴. Un altro criterio che può essere aggiunto a mò di completamento e perfezionamento a quello di Poincaré – abbastanza semplicistico in sé e per sé, oltre che ontologicamente molto rozzo, se si considera che *strictu sensu* un evento è un *unicum* irripetibile, un *particolare*, cioè, non ripetibile *per definizione* – è quello illustrato da Achille Varzi (2001, 39-44), in base al quale gli eventi potrebbero essere, già intuitivamente ma non solo, ordinati in una ipotetica scala di classificazione in base al proprio livello di complessità ed omogeneità interna, il che significa riconoscere che, sebbene "semplici" nella propria particolarità, gli eventi possono risultare, ad uno sguardo un po' più analitico (e quindi un po' distanziatosi dalla fedeltà ad un'immagine puramente "manifesta", nel senso di Sellars) "strutturati".

La prima operazione necessaria per costruire una teoria metafisica degli eventi è stabilire un criterio di identità. Quando si parla di identità tra eventi quadridimensionali il primo riferimento obbligato è sicuramente la teoria monistica di Quine (2015, 212), che, catturando in modo del tutto completo ed elegante il concetto di evento-4d minkowskiano afferma: «Gli oggetti fisici [...] non vanno distinti dagli eventi [...]. Ciascuno comprende semplicemente il contenuto, per quanto eterogeneo, di qualche porzione dello spazio-tempo, per quanto sconnessa e irregolare». Tra il primo intervento ufficiale di Franklin Delano Roosevelt a Yalta e <Franklin Delano Roosevelt>, secondo questo monistico *ontological commitment* non c'è nessun differenza, se si chiarisce a sufficienza l'identificazione o "la coincidenza quadridimensionale" per dirla con lo stesso Quine, tra <F.D. Roosevelt> e quella parte temporale di Roosevelt coincidente con il suo primo intervento nella città di Yalta. Broad e Goodman (1951, 415), parlano a questo proposito di "lungo evento" o "evento monotono" per parlare di quello che *fenomenologicamente* appare essere un oggetto (Charles Broad (1923, 393) usava dire proprio che «un oggetto non è altro che un lungo evento»).

Un altro criterio di identità necessario, anche se non sufficiente è, per esempio quello proposto da Davidson (1992e), per il quale due eventi η, ε sono lo stesso evento se e solo se η, ε possiedono le stesse cause e gli stessi eventi. Esso potrebbe essere schematizzato in questo modo, ponendo con η ,

ε , gli eventi spaziotemporali “eta” e “epsilon” e con C la proprietà monadica di essere “causa di” e con E la proprietà monadica di essere “effetto di”

$$(I) \quad \forall \eta \forall \varepsilon, (\eta = \varepsilon) \Leftrightarrow \{ [C(\eta) \wedge E(\eta)] = [C(\varepsilon) \wedge E(\varepsilon)] \}$$

(I) non è, però, un criterio sufficiente, e presenta non pochi problemi. Come nota Varzi (2001, 64) «questo criterio degenera in un circolo vizioso: se gli eventi hanno cause ed effetti, allora le cause e gli effetti (o alcune cause ed alcuni effetti) sono eventi; quindi si presuppone già un criterio di identità per eventi nella misura in cui si presuppone un criterio di identità per cause ed effetti».

L’osservazione di Varzi costringe qualsiasi teorico degli eventi a considerare la proposta di Davidson (contrapposta a quella di Quine, che ha sempre sostenuto la sufficienza del criterio della “coincidenza spaziotemporale” degli eventi per considerare questi ultimi identici) come una proposta “parziale”. Più avanti, e precisamente nel *Capitolo 6* mostreremo come (I) necessiti di essere semplicemente “integrato” da un criterio *fisico* basato sul concetto di informazione.

Introdotta un criterio “causale” di identità sono necessarie numerose distinzioni tra tipologie di eventi. La prima distinzione da trattare (considerando come facenti parte di un *continuum* omogeneo il mondo naturale pre-antropico e il mondo antropico) è quella riguardante gli eventi intenzionati o intenzionali e gli eventi non intenzionati o non intenzionali, una distinzione basata, come è facile avvedersi dalla presenza del termine “intenzionalità” dalla presenza o meno di questo fattore nei loro meccanismi causali.

Con *eventi intenzionali* in questo scritto indicheremo tutti i soli gli eventi definibili come “atti motori”, ovvero come eventi situabili all’interno di uno schema aperto o incompiuto ovvero chiuso e compiuto di atti motori semplici (o come direbbe A. C. Danto “di base”) o composti (ovvero “complessi”) aventi in uno o più eventi mentali identici a occorrenze di eventi neurali umani il proprio inizio temporale. Viceversa con *eventi non intenzionali* intenderemo tutto ciò che sia non appartenente al primo elenco: fanno parte di questi ultimi gli eventi naturali di ogni grandezza, durata, intensità, densità, complessità. Sia gli eventi intenzionali semplici o complessi che gli eventi non intenzionali fanno parte dell’intero complesso degli eventi fisici, e laddove gli eventi non intenzionali risultano privi di un’origine descrivibile sia come mentale che come fisica, quelli intenzionali sono, invece, suscettibili di un’ulteriore descrizione data o in prima persona (la prospettiva “autofenomenologica” ovvero introspettiva dei nostri vissuti psicologici, interni alla nostra esperienza cosciente e autocosciente) o in terza persona (la prospettiva “eterofenomenologica” ossia l’insieme di ogni possibile resoconto descrittivo dato dall’esterno del comportamento di esseri umani considerati come portatori di abilità e competenze rappresentazionali coscienti e autocoscienti).

Gli eventi intenzionali e gli eventi preterintenzionali formano un’intersezione insiemistica al livello dei cosiddetti *eventi ibridi* ovvero gli eventi che pur avendo un’origine causale data completamente in uno e uno solo dei due insiemi finisce per causare degli effetti solo al livello dell’altro insieme. Tra gli eventi ibridi esistono sottoinsiemi di eventi ancor più particolari. Ad esempio gli eventi intenzionali possono avere un’origine non completamente intenzionale e, viceversa, eventi completamente non intenzionali possono avere un’origine in eventi totalmente intenzionali. Due esempi di queste tipologie possono essere quelle che analizzeremo nei *Capitoli 8 e 9* come gli eventi *preterintenzionali*, vale a dire eventi dell’agentività umana non aventi tra le proprie conseguenze solo gli effetti previsti dall’intenzionalità della loro rappresentazione cosciente, sia gli eventi intenzionali “vincolati” da costrizioni ambientali, e quindi naturali, ineluttabili, come la scelta collettiva

da parte di una comunità umana di abbandonare un *habitat* abitativo dovuta esclusivamente ad una catastrofe geologica, vulcanica o climatica. Essi possono essere descritti – spesso fallacemente – *ex post* come frutto di una scelta intenzionalmente pianificata, ma una accurata ricostruzione storica del loro insorgere e del loro avvenire mostreranno, infine, che a monte di essi, come loro causa remota, non c'è stata una vera pianificazione intenzionale della loro messa in atto, ma eventi fisici.

Gli eventi, intenzionali o non intenzionali, possono essere a propria volta considerati rispetto a sistemi di misura di ogni tipo: fisici, chimici, biologici, ecologici, antropologici, storici, economici, finanziari, informatici, ecc. Un esempio tristemente noto dell'incontro tra il mondo degli eventi e il contesto matematico dei sistemi di misura ed errore è dato, ad esempio, dalla scienza dei sismi e dei terremoti. Un sistema di misura degli eventi può essere, per usare un noto esempio, di tipo *fenomenologico*, come il sistema della Scala Mercalli, che classifica gli eventi sismici in base agli effetti su minima, piccola, media, larga e larghissima scala di danni a cose, strutture e persone, o, di contro, si può avere un sistema di tipo non fenomenologico e “oggettivo” come la Scala Richter, in grado di misurare e campionare l'entità di un evento “sisma” in base alla “magnitudo” delle onde sismiche, misurate nella loro intensità rispetto all'epicentro e all'ipocentro della loro emissione meccanica.

In effetti, se osservati *dal di fuori* e non dal di dentro, ma al tempo stesso *a parte obiecti*, e non “dalla prospettiva dell'osservatore”, gli eventi possono essere ordinati in base al proprio “potere causale” di generare effetti consistenti in ulteriori eventi successivi, considerati questi ultimi come entità metafisicamente omogenee ai primi ma numericamente distinti da essi. Seguendo allora le due intuizioni, quella di Poincaré e quella di Varzi, possiamo distinguerne tre tipi: eventi di tipo *episodico*, eventi di tipo *rapsodico*, eventi di tipo *topico*.

Un evento episodico o “effimero”, seguendo un'espressione utilizzata da Davidson (1992, 265-82) è un processo che considerato nel suo verificarsi non lascia altre conseguenze in termini di capacità di causazione che vadano oltre il suo accadere o persistere, in quella data posizione nello spazio tempo. Oppure potrebbe essere definito in modo coerente con un principio di causazione come quello di ragion sufficiente di Leibniz, e in base ad esso avremmo che un evento episodico non sarebbe altro che un evento il cui unico, mero e semplice accadere, sotto forma di un inizio, di un decorso e di una fine, non sarebbe altro che qualcosa in grado di provocare altre conseguenze degne di nota che degli effetti locali di ordine fisico destinati, per così dire, a non avere o lasciare altra scia di conseguenze oltre una sorta di “aura” o “spettro causale di contorno” di brevissima durata ed intensità. Volendo invece utilizzare un altro criterio di definizione di un evento episodico potremmo identificare quest'ultimo con una “singolarità causale” (Tooley, 1999, 79-84) vale a dire un'esemplificazione unica di un certo numero di proprietà aventi alle proprie spalle anche un'infinita quantità (e qualità) di cause diverse, ma che come tale non produrrà più di un'altra struttura di conseguenze effettive nell'ambiente causale considerato, a causa della propria “debolezza dinamica”. Un *evento storico episodico* in particolare potrà essere definito come un evento fisico intenzionale che sia sorgente causale di altri eventi fisici particolari che non siano a propria volta sorgenti causali di alcun rilievo saliente o che sia dotato di una determinata rilevanza ontologica. Come tale un evento storico episodico non sarà mai dotato di una durata superiore ad una scala antropica e macroscopica di breve termine. Un evento episodico non è solo un evento unico nel suo genere, ma oltre a ciò non provoca nulla, nella serie degli eventi episodici che compongono reticolarmente la struttura dello spaziotempo storico umano, niente di più di quel che è accaduto con esso.

Di contro un evento *rapsodico* è un evento particolare che, considerato come “sorgente causale” determina delle conseguenze che potrebbero essere quelle di più eventi episodici “a macchia di leo-

pardo” o delle conseguenze “a-ciclicamente ricorrenti” in una struttura, che, nelle prospettive più a lungo termine, possono assumere il vero e proprio profilo di sorgente causale di altri eventi-sorgente, innescando così un’aura “a cascata”, come quella di un evento di grande impatto. “Rapsodico”, infatti, letteralmente vuol dire *discontinuo, segmentato, frammentato*, e si contrappone tanto alla struttura topologica dell’evento *puntiforme* tipica dell’evento episodico, tanto a quella di un evento di grandissimo impatto causale. Gli eventi rapsodici sono intuitivamente rappresentabili nella vita di ogni essere umano come certe malattie infettive, come il virus dell’*herpes simplex*, o l’infezione della malaria, che attraverso un unico evento spaziotemporale infettivo in un solo individuo ammalato (che, a propria volta, come tale, è un altro evento spaziotemporale) si manifestano attraverso segmenti, fasi discontinue, ricorrenze non perfettamente cicliche di sotto-eventi “sintomatici”. Lo stesso individuo-paziente, anche se curato in maniera efficace con una terapia antivirale o antibiotica delle più risolutive potrà andare sempre incontro a manifestazioni rapsodiche dello stesso tipo di infezione anche in periodi molto distanti, nel corso della propria storia, dalla prima (ed unica) volta che l’evento infettivo, in quanto tale, lo ha colpito, infettandolo. La calcolosi renale, ad esempio, è un evento di questo tipo, dal momento che possiede questa tipologia di struttura delle proprie “parti temporali”, e così le famigerate (lo può capire solo, *pace Wittgenstein*, chi ne soffre) “cefalee a cluster” o “a grappolo”. In geologia un tipo di “evento rapsodico” sono sicuramente i processi di spostamento o trazione tra faglie terrestri. Esse provocano rapsodicamente *sismi* che, a loro volta, essendo eventi rapsodici, provocano *sciame sismici*, che sono anch’essi eventi rapsodici.

Più in generale: un evento particolare rapsodico è un evento fisico che risulta essere sorgente causale di altri effetti rapsodici particolari, che sono a propria volta sorgenti di altri effetti causali salienti, in grado di durare anche nel lungo termine. Un evento rapsodico è caratterizzato dalla propria capacità di creare degli eventi particolari inscrivibili o formanti una classe di similarità periodica o ininterrottamente ripetitiva, di altri eventi rapsodici.

In ultimo abbiamo gli eventi topici. Un evento quadridimensionale “topico” è un evento né episodico (cioè non concluso nei propri particolari effetti di “singolarità causale”) né rapsodico, ma è sorgente causale di altri effetti fisici particolari a propria volta sorgenti di altri effetti fisici salienti dotati di una durata equivalente o superiore ad una scala antropica o macroscopica di medio-termine o pari ad una durata macroscopica di lungo termine. Un evento topico possiede come propria caratteristica peculiare quella di causare altri eventi di grande impatto causale, soprattutto di tipo *topico*.

Gli eventi, inoltre, non possiedono tutti la stessa *n*-adicità o “arietà” predicativa. Un organismo può essere considerato un evento biologico “monotono” alla Goodman o un “lungo evento” alla Broad – anche se non tutti sarebbero d’accordo con questa considerazione. Se questo organismo fosse un essere umano, una sua passeggiata non sarebbe un evento di primo ordine, ma un evento di *secondo ordine* occorso alla porzione spaziotemporale di massa-energia e informazione *evento-organismo*. Se durante la passeggiata egli o ella si trovasse in dolce compagnia del proprio/della propria amante scambiandosi rapsodicamente un lungo intenso bacio quel bacio sarebbe un evento di terzo ordine della passeggiata, e così via. Questo è tipico di ogni “evento di evento”: un organismo biologico come una pianta è un evento quadridimensionale soggetta a varie fasi, ma il suo “divenir rosso scuro” se stiamo parlando di un albero di pruno non è un altro evento, bensì una fase dell’evento in questione (una sua “parte temporale”), così come la sua ciclica perdita delle foglie in autunno, la sua gemmazione alla fine dell’inverno, la sua fioritura in primavera e la sua fruttificazione in estate. Di contro l’evento della sua potatura è un evento che riguarda altri eventi, come ad esempio gli organismi-potatori e i loro utensili da giardinaggio.

¹ Ma già ai tempi di Kant, gli studi di Buffon e Cuvier avevano cominciato a circolare nei mondi accademici scientifici e in quella che sin dai tempi di Pierre Bayle già si era soliti chiamare *repubblica delle lettere*, con le relative conclusioni dei due scienziati settecenteschi, in base alle quali l'età della Terra sarebbe stata molto più antica dell'età dell'uomo, e non di cinque giorni di ventiquattro ore - come ancora qualche lettura letteralistica del Primo Capitolo del *Libro della Genesi* potesse far credere in quell'epoca a qualche stolto emulo di Bellarmino - ma di migliaia e migliaia di anni

² Solo la *science fiction* (e qualche commedia hollywoodiana) ha tentato di visualizzare nel proscenio dell'immaginario collettivo scenari di questo genere: provare, per esempio, cosa si provi nel poter conoscere i nostri genitori quando ancora erano *teenager* - cioè prima della nostra venuta al mondo, si pensi a *Back to the Future* di Robert Zemeckis (1985).

³ Cfr. Allen (1981, 286)

⁴ Cfr. Husserl (1968, §11)

⁵ Cfr. Hanson (1958-72) e Kuhn (2012)

⁶ Cfr. Dorato (1997, 112).

⁷ Cfr. Damour (2009, 72-76)

⁸ *Ivi*. E non solo nelle sue lettere. Cfr. <http://einsteinandreligion.com/spinoza2.html>

⁹ Come osserva sempre Damour, con le teorie di Einstein si passa da una concezione Newtoniana formata da quattro costituenti fondamentali (materia, forza, spazio, tempo) a due soli costituenti: (i) lo spazio tempo "elastico" curvabile dalla (ii) massa-energia. Cfr. Damour (2009, 75).

¹⁰ Cfr. Guicciardini (1998, 2011).

¹¹ Cfr. Keynes (1963). Quando Robert Hooke criticò alcune delle sue idee, Newton ne fu così offeso che si ritirò dal dibattito pubblico e i due rimasero nemici fino alla morte di Hooke. Una volta disse, in una lettera a Hooke datata 5 febbraio 1676, «Se ho visto più lontano, è perché stavo sulle spalle di giganti». benché questa frase, coniata nel Medioevo da Bernardo di Chartres, appaia come segno di modestia, alcuni ritengono che fu pungente: Hooke infatti era un uomo di bassa statura.

¹² Whitehead (1965, 1978); (Broad, 1923, 1923b)

¹³ Whitehead (1922b, 58-9)

¹⁴ Bonfantini (1972, 57). Cfr. Bridgman (1927).

¹⁵ Tanaka (1987, 52).

¹⁶ Grünbaum, però, sostiene che la soluzione di Whitehead non sia valida perché dà per scontato che debba esistere solamente un criterio di congruenza. Si veda Grünbaum (1962, 471-93).

¹⁷ «I concetti di spazio e di tempo che desidero esporvi traggono origine dal terreno della fisica sperimentale, e in ciò risiede la loro forza. Sono radicali. D'ora in avanti lo spazio singolarmente inteso, ed il tempo singolarmente inteso, sono destinati a svanire in nient'altro che ombre, e solo una connessione dei due potrà preservare una realtà indipendente.» Cfr. Minkowski (1908) in (Lorentz, Einstein, Minkowski, Weil, 1923).

¹⁸ Cfr. Bramé (2005, 8-9)

¹⁹ Cfr. Ferraris (2012, 29 - 31)

²⁰ Cfr. Rovelli (2017, 86-7)

²¹ *Infra*, Capitolo 5.

²² Cfr. Vendler (1967, C. 5); Ramsey, (1927, 153 - 70).

²³ Si vedano, a questo proposito i saggi di Chisholm, Strawson, Quine, D. Lewis e Sider in (a c. di Varzi, 2008, 129-242).

²⁴ Si veda il classico confronto tra D. Davidson e D. H. Mellor (e i loro rispettivi epigoni), in (a c. di Varzi, 2008, 425-75)

²⁵ Cfr. Quine (2001, 86): «Un contesto si dice *estensionale* se non è possibile cambiarne il valore di verità sostituendo uno degli enunciati che lo compongono con un altro che abbia lo stesso valore di verità, o uno dei predicati che lo compongono con un altro che abbia gli stessi *denotata*, o un termine singolare con un altro che abbia lo stesso *designatum*. Si tratta, in breve, dei tre reguigisti della sostituibilità *salva veritate* della *covalenza*, della *coestensività*, e dell'*identità*. Un contesto è intensionale se non è estensionale».

²⁶ Cfr. (Davidson, 1992, 93): «Nel caso dell'agire, la mia proposta può essere formulata così: una persona è l'agente di un evento se e solo se c'è una descrizione di ciò che ha fatto tale da rendere vero un enunciato che dice che l'ha fatto intenzionalmente. Questa formulazione, contenente una quantificazione su entità linguistiche, non può essere considerata completamente soddisfacente; ma migliorarla richiederebbe un'analisi degli enunciati intorno a atteggiamenti proposizionali».

²⁷ Picardi (1992) in (a cura di Santambrogio, 1992), Davidson, (1985, 1992, 285-309).

²⁸ Correia e Mulligan, (2013) in (a c. di Zalta), url: <http://plato.stanford.edu/entries/facts/>

²⁹ Il Re di Svezia Oscar II, in occasione del suo sessantesimo compleanno, istituì un premio che sarebbe andato a chiunque sarebbe stato in grado di risolvere il seguente problema: «Dato un sistema di un numero arbitrario di masse puntiformi che si attraggono l'un l'altra in accordo alla legge dell'inverso del quadrato di Newton, con l'ipotesi che non vi siano masse che collidono, cerca di trovare una rappresentazione delle coordinate di ogni massa come una serie in una variabile, che sia una funzione nota del tempo, e che per tutti i valori converga uniformemente». Nonostante il parere contrario di Karl Weierstrass, uno dei giurati, J.-H. Poincaré si aggiudicò il premio.

³⁰ Cfr. Quine (2004, 16): «L'universo sovrappopolato è per molti aspetti sgradevole. Offende il senso estetico di chi, come noi, ha il gusto per i paesaggi deserti».

³¹ Cfr. Braudel (1981-82).

³² Gould, Vrba (2008).

³³ Cfr. (Wittgenstein, 1967, §§ 1-2; 2.04, 2.063; 5. 135, 5. 1361)

³⁴ «Tolstoj spiga, in qualche suo scritto, perché «la scienza per la scienza» sia ai suoi occhi una concezione assurda. Non possiamo conoscere *tutti* i fatti, poiché questi sono in numero praticamente infinito. Si deve scegliere. [...] Che sia necessario fare una scelta questo è fuori di dubbio; quale che sia la nostra attività, i fatti anno più svelte di noi, e non saremmo mai in grado di acciuffarli. Nell'istante stesso in cui uno scienziato scopre un fatto, se ne producono miliardi di miliardi in ogni millimetro cubo del suo corpo.

Voler racchiudere la natura nella scienza sarebbe come voler far rientrare il tutto nella parte. *Ma gli uomini di scienza credono che esista una gerarchia dei fatti e che fra questi sia possibile operare una scelta sensate*; hanno ragione, perché in caso contrario non vi sarebbe scienza e la scienza [...] esiste. Questo ci mostra in che modo dobbiamo effettuare la nostra scelta; *I fatti più interessanti sono quelli che possono servire più di una volta, quelli che hanno qualche possibilità di ripetersi* (Poincaré, 1997, 9-11).

Capitolo 5. Questioni di filosofia del tempo e di ontologia della storia. La concezione "filmica" di uno stato di cose

5.0 Fattualismo platonico e non-platonico.

Ora che ho scritto queste parole, anche se le cancellassi resterebbe *lo stato di cose* per cui c'è stata una finestra *temporale*, brevissima o lunghissima non conta, durante la quale, o nella quale, tutte e sole le lettere componenti i sintagmi delle "cose" un tempo scritte sono stati tutte e sole quelle disposte in quell'ordine formante quei sintagmi, ovvero precisamente quello *stato* di *quelle* cose. La cancellazione tipografica sulla pagina dello schermo del mio computer – mettendo momentaneamente da parte la questione dei "file di recupero" o dei tanti *backup*, che potrei aver predisposto a formare di questa copia di questo file – non potrebbe mai cancellare il darsi d'uno stato nelle cose reali, per cui, a partire da un certo punto in poi della mia attività di scrittura, ho scritto questa e quest'altra cosa, ecc. La stessa cosa dicasi, ovviamente – con tutte le specifiche del caso – per voi lettori: anche se dimenticaste *completamente* di aver letto quello che avete letto sino ad ora in questa ricerca, resterebbe uno stato di cose che in esso sono scritte queste cose e tal altre e che voi, un tempo, le avevate lette. E se anche, irritati da questa tesi, o per ragioni solo a voi note, decideste di distruggerne ogni copia, cartacea ed informatica, esistente su questo pianeta, *riuscendoci*, ciò non cambierebbe che *è uno stato di cose che questa tesi sia stata (una volta) scritta*. Preveggo un'obiezione: che dire se, fatte delle apposite e straordinarie scoperte nel campo della fisica relativistica e della meccanica quantistica, potessimo e volessimo viaggiare (indietro) nel tempo e *cambiare il passato* al fine di modificare il presente? Ammesso e non concesso, infatti, che si possa non solo logicamente ma, soprattutto ontologicamente, ritornare anche a un solo istante prima che il tal stato di cose che *F* venisse istanziato, facendo sparire quelle cose o impedendo che esse subiscano, tali e quali, quegli eventi da produrre *F*, noi avremmo che quello stato, semplicemente, diverrebbe insussistente nel passato dell'epoca da cui si è partiti. Se, per esempio, potessimo tornare indietro nel tempo e impedire a Rosa Maltoni, madre del futuro Benito Mussolini, di restare incinta di quel criminale di massa che sarebbe poi divenuto il suo adorato figliolo, non si verificherebbe più un evento, tra i tantissimi della storia umana del XIX e del XX secolo, che ben conosciamo, per cui un tal «*Benito Amilcare Andrea Mussolini nasce a Dovia di Predappio il 29 Luglio 1883*».

Quando più di ottanta anni fa uno dei più grandi storici di sempre, Marc Bloch (2000, 47) scrisse «*il passato è per definizione un dato che nulla più modificherà*» egli aveva sicuramente ragione. Volendo fornire il primo abbozzo di una teoria in grado di recepire la sua intuizione, se il tipo di "eventi" di cui abbiamo a lungo parlato nel capitolo precedente fosse concepibile sotto forma di atomi o tasselli mobili della realtà, tutto ciò che essi hanno fatto o subito entrando in relazione con altri eventi, con altre "monadi di spazio-tempo", resterebbe sotto forma di *nicchie di informazione del proprio passaggio*, ossia del loro "apparire" nella realtà, come vere e proprie "tracce informazionali". I mutamenti, ovvero gli eventi compiuti o subiti dalla realtà (animata o inanimata, organica o inorganica, qui non conta), possono distruggere tutto, sul piano fisico, e più in particolare sul piano *materiale, spaziale*, e sul piano dell'energia dissipata per compiersi come eventi o cambiamenti. Ma, *l'informazione* per cui le cose (prima del "rimetterle a posto") stessero così e così è, in qualche modo (sicuramente non misterioso) "destinata" a restare e a restare *reale*. Sul piano dell'informazione del passato è, per così dire, *inevitabile lasciar tracce*. Dove? A questo punto la

modellizzazione teorica di "stato di cose", che abbiamo fin qui tentato di abbozzare *prima facie* si trova di fronte ad una biforcazione metafisica, vale a dire davanti ad un bivio teoretico.

In questo bivio teoretico, da una parte troviamo quella che potremmo definire la sua *interpretazione platonistica*, ed è l'interpretazione che gran parte della filosofia analitica dell'ontologia, del tempo, della logica e del linguaggio ha adottato e preso in esame nelle proprie disamine. Per tale interpretazione platonistica di *stato di cose* non sarebbe assolutamente insensato affermare che, neppure tornando indietro nel tempo e impedendo alla madre di Mussolini di restare incinta del futuro dittatore, lo stato di cose *Benito Amilcare Andrea Mussolini nasce a Dovia di Predappio il 29 Luglio 1883* sparirebbe (assieme agli effetti di tutti e soli gli eventi descritti in esso). Infatti, secondo i «fattualisti platonici», quel viaggio nel tempo potrebbe, al più – sposando una non unanimemente accettata filosofia del tempo – cancellare, a partire da un certo istante del 29 Luglio 1883, un'intera *linea temporale* e crearne una nuova, tra tante infinite e possibili, "linee-mondo"¹, senza per questo eliminare il *fatto* che, in una data linea-mondo spaziotemporale, resti lo stato di cose per cui *Benito Amilcare Andrea Mussolini nasce a Dovia di Predappio il 29 Luglio 1883*. Prima di intervenire su quello stato col nostro (forse) provvidenziale viaggio temporale, sarebbe comunque accaduto tutto quello che lo stato di cose di cui sopra afferma essere accaduto. Pertanto, è accaduto da qualche parte e in un certo tempo che *Benito Amilcare Andrea Mussolini nasce a Dovia di Predappio il 29 Luglio 1883*, e questo ormai, anche cancellando la linea temporale che inizia in quell'esatto istante, è uno stato di cose sussistente in un'intera linea temporale fino all'esistenza della nuova linea temporale in cui l'evento *Benito Amilcare Andrea Mussolini nasce a Dovia di Predappio il 29 Luglio 1883* viene "bloccato". Quel che è stato (anche se "bloccato") è stato e non si può più evitare che sia stato ciò che è, neppure viaggiando indietro nel tempo per evitarlo, anche perché i viaggi nel tempo compiuti sono, a loro volta, stati di cose che possono interagire solo con stati di cose già compiuti. Inoltre, cosa di non poco conto, per poter *tentare* di cancellare quello stato di cose, tutti coloro che, sempre nella fattispecie, avessero congegnato nei sin più piccoli dettagli questa "cospirazione anti-storica" a-mezzo-di-viaggi-nel-tempo, avrebbero, alla fine, posto in essere *almeno uno* stato di cose dapprima non sussistente: «Qualcuno ha viaggiato nel tempo per impedire ad Benito Mussolini di venire al mondo». Solo uno stato di cose, in questa prospettiva, può interagire *causalmente* con uno stato di cose, esattamente come nel principio di inerzia solo una forza, un corpo esterno, un altro moto esterno possono alterare, accelerare o fermare il moto rettilineo uniforme di un qualsiasi corpo. Volendo usare una metafora come quella del "Muro Indistruttibile", uno stato di cose platonicamente inteso, sembrerebbe essere soprattutto qualcosa che non si può "distruggere" anche cambiando nella realtà tutto quello che descrive, e nascondendo ogni traccia di quel che esso è stato. Alla domanda: *dove e quando* questi "inalterabili" stati di cose rimangano il fattualista platonico può facilmente rispondere: in una dimensione fuori dallo spazio e dal tempo, del tutto astratta, eterna.

Stranamente – ma non così stranamente a chi ricordasse bene la posizione di Tommaso rispetto al problema degli Universali – troviamo tra i tanti anticipatori di questa concezione nientemeno che Tommaso D'Aquino, l'"Aristotele cristiano", come è stato definito da alcuni suoi posteri. Il *doctor Angelicus* un giorno ebbe a contemplare la possibilità che una donna che avesse perduto la verginità potesse, grazie ad un miracoloso intervento della Grazia Divina, recuperarla interamente. Si tratta del caso presentato, discusso, e analizzato nella celebre *Quaestio quodlibetalis*² in cui Tommaso si domanda «*Utrum Deus possit virginem reparare*». Alla fine della sua analisi, per il *doctor Angelicus*, anche se Dio Onnipotente operasse il miracolo in questione, concedendo, così, una soprannaturale e perfetta riparazione all'evento di "temporanea" perdita della "virtù della purezza" subito da

quella donna, neppure Dio in persona potrebbe far sì che quella donna non avesse mai perduto la verginità. Dio non può violare il principio logico di non contraddizione (per cui è sempre vero $F \vee \neg F$), e quindi le cose o stanno o non stanno in quello *stato*, e come è noto *tertium non datur*. Essendo la teologia di Tommaso sensibilmente influenzata dall'aristotelismo, Dio non può incorrere nell'autocontraddizione, cioè non può compromettere l'ordine temporale degli *eventi* da Lui Stesso concepito e prestabilito dall'eternità, nell'ordine logico dei *fatti*. Ora, rispetto al problema della realtà degli universali, sebbene Tommaso venga – correttamente – catalogato da tutti gli storici della filosofia medievale tra i cosiddetti "realisti moderati", non bisogna dimenticare che anche per colui che sostenne con fermezza – sulla linea di Aristotele – che in un occhio non-vedente non sussiste *in aggiunta* la realtà di un "universale astratto" come la cecità, ma vi è solo il danno che rende l'occhio incapace di vedere, gli universali possono essere classificati in *Ante rem* e *in rebus*, e alla prima tipologia apparterebbero le idee eterne che, come già sostenuto dal platonizzante Agostino di Ippona, sono eternamente nella mente di Dio. L'ordine logico degli stati di cose, in quanto proprietà non degli *enti reali* (quali gli eventi del mondo reale, storico) ma degli *enti logici* (seguendo una distinzione che l'Aquinate già aveva tracciato nell'opuscolo *De Ente et Essentia*) che, in quanto tali, traggono la loro verità incontrovertibile dalla *partecipazione* alla razionalità divina, non farebbe, pertanto, parte del mondo delle sostanze individuali ma del mondo delle pure essenze, che *solo in Dio* possono coincidere con l'esistenza³. *Questa* è precisamente un tipo di soluzione che non possiamo evitare di denominare "platonizzante".

Dopo l'Aquinate molti altri autori, come è noto, si sono confrontati con la difficile missione di dare una definizione di quello che Tommaso avevo solo intuito, probabilmente, essere una caratteristica della struttura stessa della logica della possibilità e della necessità. A parte la nota definizione data da Wittgenstein in uno dei classici del pensiero logicista e della *early analytical philosophy*, cioè il *Tractatus*, ben noto è anche quanto questa definizione sia debitrice alla filosofia dell'atomismo logico di Russell – altro filosofo profondamente influenzato dal platonismo, come è noto, al pari del suo collega e amico A. N. Whitehead. Meno nota è la concezione che un filosofo contemporaneo di Wittgenstein, Adolf Reinach, fornì di ciò che entrambi questi autori chiamavano *sachverhalten*, termine tradotto in inglese con *states of affairs*, ovvero *stati di situazioni*, ma andando alla lettera dell'espressione tedesca corrispondente, appunto, a "stati di cose" (che è invece la traduzione ampiamente accettata in italiano). Per Reinach gli stati di cose *consistono in ciò che è creduto e affermato in un giudizio, che sta in relazione di fondamento e conseguenza, e che possiede modalità e che sta in relazione di positività e negatività contraddittorie*, e più avanti lo stesso autore afferma che *è discutibile se sia possibile dare definizioni di tali formazioni oggettuali così primitive come gli stati di cose, la cosa, il processo e se, nel caso che siano possibili, potremmo ottenere con il loro aiuto* (Reinach, 1911-2008, 211-130). Un esempio di come tra entità del tipo "le cose" e gli "stati di cose" possano instaurarsi rapporti di *fondazione* (in un senso simile, ma al tempo stesso un po' diverso da come questo concetto venne introdotto da Husserl nella *III Ricerca Logica*) utili a comprendere come si stia parlando di *formazioni oggettuali* (nel senso realista del termine) potrebbe essere quello di immaginare una fragola (l'oggetto, la cosa) e ben altre cose, diverse dalla fragola: l'esistenza della fragola, il suo essere un frutto, il suo essere rossa, il suo essere saporita, il suo trovarsi nel sottobosco, ecc. Questi ultimi stati *dipendono* dalla fragola, ma non vi si identificano, per cui, l'"essere saporita" della fragola, lo stato di cose corrispondente ad un possibile *giudizio* o ad una *proposizione* sulla fragola non è, a propria volta "saporito" e sicuramente lo *stare nel sottobosco* non è nel sottobosco, non più di quanto l'essere un *concetto* di fragola possa sapere

di fragola, trovarsi in un giardino, essere un frutto, eccetera. Lo stato di cose *la fragola è saporita* è *fondato*, diremo, su quella fragola, così come il suo essere un frutto, trovarsi in quel posto, ecc. Ma tra la fragola e il suo esser così e così non c'è identità, solo corrispondenza. Lo stesso dicasi d'ogni altro stato di cose sussistente. Ma lo stesso Reinach credeva fermamente nella realtà astratta e puramente logica, ideale, di questi stati di cose così definiti, essendo un filosofo profondamente impregnato di platonismo ontologico - platonismo che è alla base del suo straordinario tentativo di formalizzare in modo rigoroso le basi di quella sua ontologia sociale che, secondo il filosofo tedesco, dovrebbe essere posto alle fondamenta della filosofia del diritto⁴.

La natura aspaziale e atemporale di "stati di cose" di cui i fatti godrebbero, per la tesi platonica, li rende fortemente non metabolizzabili sia dalle scienze naturali che da quelle storiche. Come potrebbe mai, infatti, qualcosa di *a-temporale* e di *a-spaziale* come un fatto agire su qualcosa come la storia umana, che è situato, solo per elencare due posizioni, nel tempo e nello spazio della geopolitica e dell'economia? Ciò nonostante questo approccio alla definizione ontologica di cosa siano gli stati di cose ha conosciuto una sicura fioritura, anche e soprattutto nella filosofia della scienza. Ne è un esempio il filosofo del tempo e della fisica N. Oaklander – opportunamente criticato da Dorato (1997, 62 e ss) – appartenente alla "pattuglia filosofica" dei cosiddetti *teorici statici del tempo*, vale a dire al gruppo di coloro che pensano che la migliore rappresentazione concettuale e metafisica della temporalità sia quella fornita dalla cosiddetta "B-serie statica/atensionale", una rappresentazione del tempo che anziché basarsi sulle categorie fenomenologiche della coscienza soggettiva del passato, del presente specioso, e del futuro (come, invece, nella cosiddetta "A-serie"), volendo usare la notazione convenzionale introdotta da J. E. McTaggart in un suo famoso saggio, si affida alla rappresentazione nota come lo schema del *prima e del poi*, dove il tempo è considerato come un unico *blocco statico* nel quale il passato e il futuro sono, in linea di principio, egualmente raggiungibili a partire dal punto quadridimensionale di un singolo evento⁵. L'argomento di McTaggart, allievo di un altro filosofo idealista di Cambridge, Francis H. Bradley, era rivolto, infatti, contro la *real-tà* del tempo, e muovendo da questa distinzione mirava a dimostrare la reciproca irriducibilità di una delle due serie nell'altra. L'ipotesi statica teorizzata da McTaggart viene portata alle estreme conseguenze da Oaklander il quale differenzia, in modo assolutamente coerente con la nostra distinzione stato di cose/evento l'esistenza atensionale degli *eventi*, che è in ogni caso un'esistenza temporale, da quella degli stati di cose, che secondo tale autore è atemporale

In base a tale ipotesi gli eventi futuri esisterebbero atensionalmente nel tempo nello stesso modo di quelli passati, nel senso di "occupare" una quantità finita o infinitesima di tempo. Gli stati di cose, o i fatti temporali espressi da una proposizione atensionalmente vera, del tipo "la seconda guerra mondiale avviene dopo la prima", esisterebbero, invece, in modo a-temporale, malgrado siano composti da due eventi che certamente esistono nel tempo, quali le due guerre⁶.

L'esempio appena menzionato, quello delle due guerre mondiali – in effetti – come chiarisce lo stesso Oaklander, sarebbe molto utile per comprendere cosa significhi rappresentare, in questo modo, l'a-temporalità degli stati di cose. Per Oaklander, infatti, uno stato di cose come quello della proposizione (W)

(W) *La Seconda Guerra mondiale avviene dopo la Prima*

non esiste né durante la prima, né durante la seconda guerra mondiale, né tanto meno durante il

periodo di tempo che trascorre dal 1914 *al* 1945. Come tale, infatti, questo fatto è a-temporale, in un senso molto forte, per cui esso sarebbe al di fuori del tempo fisico, di ogni tempo immaginabile. Per Oaklander tale atemporalità è, per definizione, qualcosa di ben diverso dall'onnitemporalità del tempo considerato come "una durata in blocco". L'aggettivo che usa Oaklander è *eternal*, "eterno". Uno stato di cose, in quanto a-temporale, possederebbe una natura *eterna*, nel senso non ulteriormente scomponibile o analizzabile *di esistere al di fuori della rete di relazioni temporali*:

Un'entità eterna non occupa momenti temporali, né esemplifica relazioni temporali, né ha proprietà temporali monadiche che ineriscono ad essa. Piuttosto un'entità eterna è connessa al tempo nel modo seguente: è *un tutto che contiene parti successive*. Così, il fatto che la Seconda Guerra Mondiale sia dopo la Prima è eterno perché, sebbene esso stesso non sia nel tempo, contiene il tempo (una relazione temporale) come costituente. [(Oaklander 1997) in (Le Poidevin ed. 1997, 13)].

La soluzione di Oaklander è chiaramente ispirata a quella concezione degli stati di cose che qui si è proposto di chiamare "fattualismo platonico". (W), *prima facie*, sembrerebbe distogliere l'attenzione dell'analista linguistico dalla natura "successionistica" o "crono-mereologica" dei fatti, così come praticamente tutti gli esempi di fatto storico da noi riportati, essendo quasi sempre indicati da proposizioni atomiche, nel senso del *Tractatus*. In realtà è abbastanza facile rendersi conto di come tale occultamento linguistico, sia semplice da scoprire e riportare alla luce. Innanzitutto, Oaklander concentra la propria attenzione solo sui vistosi aspetti cronomereologici di "macro fatti" come quelli descritti dalla proposizione (W). Proviamo ora a riscrivere (W) accanto ad un'altra proposizione, solo apparentemente analoga, in realtà profondamente dissimile:

- (W) *"La Prima Guerra Mondiale avviene prima della Seconda"*
(3) *Le coltellate di Bruto e Cassio furono vibrare prima della morte di Cesare*

In (W) il tutto che contiene *parti successive* è una "microsuccessione atensionale di eventi". L'evento *Prima Guerra mondiale* è posto accanto all'evento *Seconda Guerra Mondiale* per mezzo della relazione a-tensionale "avvenire prima di". Quindi, in realtà, (W) è una proposizione che quantifica su eventi esattamente come

- (NO) *Milano a è a nord-nord ovest di Roma*

Dove al posto di relazioni meramente a-tensionali (temporali) troviamo delle relazioni spaziali geodesiche tra eventi (eventi storici del tipo "bellico" in (W) ed eventi storici del tipo "urbanistico-sociale" in (NO)). Ma, a parte una riflessione che potrebbe essere svolta in maniera del tutto peculiare su cosa significhi per gli storici e gli storiografi l'espressione corrispondente all'evento "Prima Guerra Mondiale" (un evento scoppiato per tutte e sole quelle cause? Dovremmo scegliere di identificare l'evento "Prima Guerra Mondiale" utilizzando il criterio di individuazione di Davidson – Cfr. *Infra*, Capitolo 4 – per cui due eventi sono identici se e solo se hanno tutte e sole le stesse cause e tutti e soli gli stessi effetti?), la differenza tra il "potere informativo" di (W) e il potere informativo di (3) non potrebbe essere più grande: (W) ci manifesta uno stato cronologico tra eventi, laddove (3) pone in essere anche una (sebbene surrettizia) relazione di causa-effetto tra un accoltellamento e una morte molto plausibilmente dovuta all'accoltellamento. Un'altra

differenza oggettiva sta nel fatto che coloro che portarono l'Europa e il mondo intero nella Prima Guerra Mondiale non volevano certo causarne una seconda – non per umanitarismo o per filantropia cosmopolitica, ma semplicemente perché erano intenzionati a vincerne in modo definitivo una e una sola contro gli Imperi Centrali dalla parte della Triplice Intesa (poi allargatasi) o, al contrario battere la Triplice Intesa e far trionfare gli interessi degli Imperi Centrali. Di contro chi accolte Cesare voleva ucciderlo. La differenza tra (W) e (3) non potrebbe essere *metafisicamente* più grande: laddove (W) è una proposizione cronomereologica in linguaggio atensionale, (3) è una proposizione storiografica che descrive uno stato di cose storico. Sul piano ontologico infatti (W) è *composta di*, strutturata in, *due distinti eventi* con un loro processo di inizio e fine ben preciso (le due coppie ordinate di intervalli temporali <1914 - 1918> e <1939 - 1945>) e dalla relazione "accadere prima di", esattamente come (NO) è composta da <<Milano, Roma> , Essere a nord-nord ovest>. (3) invece è una *fase* ben precisa di *un solo evento storico*, la congiura di Bruto e Cassio, che poi "sfociò" in una ben nota (ulteriore) Guerra civile tra il partito senatorial-aristocratico e il partito popolare filo-cesarista. In poche parole (W) *non* è uno stato di cose storico, ma una correttissima (per quanto triviale) misura cronologica (o costruzione di un piccolo ordinamento insiemistico) della distanza temporale di due eventi in un corretto ordine. Questa ovviamente non è un'affermazione *antirealista* nei confronti della verità di (W), al contrario. Il realismo "storico" su cui ci stiamo impegnando ci spinge a considerare – come mostreremo meglio nel *Capitolo 6* – come due ben distinti ambiti teorici che una teoria realista dei fatti dovrebbe essere in grado di soddisfare, l'ambito della realtà ontologica (i fatti posti in essere dai processi degli eventi storici veri e propri, e in particolare dalle azioni individuali e sociali che li compongono in modo saliente) e l'ambito della *verità* che una teoria scientifica di quegli eventi e di quei fatti *deve* essere in grado di stabilire. (W) è, sul piano storiografico una *proposizione storica vera*, ma non è, *ideo modo*, un fatto storico, bensì un "fatto storiografico" o "un fatto della scienza storica". Le teorie "mappano" la realtà, e più sono veridiche e plausibili più tale mappatura è scientificamente adeguata. Viceversa, la realtà possiede un *proprio* ordine che, soprattutto rispetto al tempo e al suo orientamento (che lo si consideri "dinamicamente" o "staticamente" ordinato) è causato dai suoi "agenti tridimensionali" o dai suoi "fattori tridimensionali" – da Gavrilo Princip a Thomas Woodrow Wilson, solo per citare due personaggi di apertura e chiusura della Prima Guerra Mondiale – i quali sono quello che sono e fanno quello che fanno per determinati scopi intenzionali, non per porre dei tasselli cronologici nel *puzzle* della cronologia dei fatti storici – *puzzle* che poi, però, a causa della *preterintenzionalità* storica viene a comporsi quasi fatalmente.

Al contrario (3) è uno stato di cose storico genuino, dove delle reali coltellate hanno realmente ucciso un reale essere umano (dove, cioè, degli eventi quadridimensionali, si sono, in qualche modo "intersecati"). I fatti storici presi come tali, non si "cristallizzano" in un'eternità ideale – la quale non dovrebbe essere una prospettiva "superiore a tutte le altre", ma, a questo punto, *la prospettiva* per definizione, quella del "paesaggio noumenico" – ma, forse (ecco ciò che fa della nostra proposta una ipotesi "informazionalistica" alla stregua di quelle di autori come Dretske (1981) o Evans (1982)) divengono *nicchie di informazione disponibili alla percezione e alla conoscenza di una specie come la nostra*, che è una prospettiva, quindi, di uno stato di cose reali, ma non "eterno", né assoluto, né, tantomeno "ideale", bensì "continuante nel tempo" sotto forma di informazione.

Inoltre, affermare che "La seconda guerra mondiale è avvenuta dopo la prima" o, a questo punto, che "Le coltellate di Bruto e Cassio furono vibrare prima della morte di Cesare" siano stati di cose "eterni" significa affermare che la loro realtà *sussiste eternamente*. Ma l'eternità, per definizione,

non ha né un inizio né una fine: l'eternità è al di sopra di ogni inizio e di ogni fine. Di conseguenza i «15 milioni di esseri umani che sono morti nell'intervallo storico 1914-18 prima dei 55 milioni di esseri umani morti nell'intervallo storico 1939-45» sarebbero, per i teorici come Nathan Oaklander, sempre stati in qualche modo *predestinati a morire sub specie aeternitatis*, per una sorta di necessitarismo nomologico o di implacabile determinismo fisico, e non solo a morire in questo ordine, ma innanzitutto a morire uccidendosi, bombardandosi, ferendosi, oppure portando dagli Stati Uniti in Europa l'influenza erroneamente soprannominata "Spagnola" (che oltretutto finisce per cambiare la statistica terrificante delle vittime del Primo Conflitto Mondiale con molti milioni di morti in più). Certamente fare questa affermazione senza aver prima risolto un altro problema fondamentale della metafisica *di tutti i tempi* (sin da quando esiste la filosofia prima, come la chiamava Aristotele), ovvero quello della dicotomia libero arbitrio-determinismo è quantomeno problematico. Siamo, infatti, passati da una concezione ontologica della natura fisica per cui "Dio non gioca a dadi con l'universo" (Einstein che scrive a Szilard) ad una in cui Dio – o la Natura Spinoziana – avrebbe stabilito dall'eternità chi dovesse uscire alla roulette della morte per guerra o per malattia (solo per fare due esempi). *Gli stati di cose "eterni" di Oaklander non sono stati di cose della storia, ovvero della naturale antropizzazione della Terra* ma "ordinalizzazioni" logiche di fatti, ovvero "stati del secondo ordine" che quantificano su eventi antropici veri e propri. Dal momento che essi quantificano utilizzando algoritmi di ordinalità (primo, secondo, terzo, ecc.) sia con operatori numerali sia con avverbi numerali ("prima di", "dopo di") essi non sono stati di cose naturali, ma di tipo logico-formale, anche se *applicati* a eventi naturali e antropici.

Se, dunque, l'internalismo epistemico di cui abbiamo lungamente parlato nel *Capitolo 4* rappresenta, da un lato, un perimetro troppo ristretto per poter rendere conto dell'esistenza di una realtà completamente indipendente dalla nostra capacità di conoscerla, una realtà che è stata già, e per moltissimo tempo non tanto storico, quanto geologico, un mondo-senza-di-noi (e neppure, finalisticamente o antropocentricamente in "nostra attesa"), dall'altro lato il fattualismo platonico è una risposta assolutamente eccessiva sul piano ontologico, non tanto perché evidenzia l'esistenza di un piano, quello ontologico degli enti matematici, perfettamente ideale e astratto, ma perché lascia che questo "piano" della realtà possa assorbire come una sorta di "buco nero" anche gli enti della realtà naturale e storica vera e propria, compresi gli stati di cose o fatti della nostra umana vicenda antropica. Questo pendolo oscillante tra due posizioni così estreme deve essere fermato, o meglio, deve essere lasciato libero di fermarsi da solo, in modo che si possa osservare liberamente l'asse di simmetria di questo isocronismo pendolare. Potrà sembrare, ai più, obsoleto ricorrere per l'ennesima volta alla strategia retorica della ricerca del giusto mezzo, del punto di equilibrio tra queste due tendenze teoretiche nella modellizzazione dei fatti, quella "internalista" e quella "esternalista radicale" del fattualismo platonico, ma questa sarà, invece, proprio la strategia argomentativa e non solo retorica che intendiamo delineare in questo capitolo della nostra ricerca, dove si cercherà di gettare le basi di un esternalismo non platonizzante, ciò non di meno assolutamente fedele al "mandato realista" che una teoria dell'oggettività del mondo dovrebbe preservare e coltivare.

5.1 I fatti e il tempo.

Il fattualismo platonico ha più di un problema, ed è fin troppo facile rendersene conto. Si prenda, ora, in considerazione il seguente "stato di cose di tipo antropico" – esso coinvolge nella sua formulabilità proposizionale eventi appartenenti al macroevento-genere naturale "specie *homo*

sapiens sapiens" – e lo si confronti con quanto la filosofia della fisica contemporanea ha da dirci in merito alle condizioni di asseribilità e di "realtà" del fatto in esso enunciato:

(K) Ora, mentre parliamo di filosofia qui sulla Terra, c'è vita intelligente sull'esopianeta Kepler 452 b.

K è sicuramente un enunciato esprime una proposizione che verte su uno "stato di cose positivo" (raffigura, cioè, una proposizione affermativa, che non nega l'esistenza di qualcosa), ed è perfettamente asseribile, nel senso che, data la nostra "immagine manifesta" del mondo, come la chiamava Wilfrid Sellars, possiamo affermarlo sul mondo reso manifesto da tale immagine. Nessuno potrebbe mettere in discussione la sua sensatezza *formale*, la sua significatività (tutti lo comprendiamo), ovvero la sua pretesa di voler esprimere qualcosa sulla realtà – qualcosa di decisamente bizzarro, non ancora verificabile, stupefacente, ma non per questo qualcosa di completamente assurdo. C'è solo un piccolo problema: *K* non può essere uno stato di cose *possibile*, perché nessun evento quadridimensionale di cui *K* intenda essere anche minimamente informativo è in grado di rispettare i parametri indicali degli operatori spazio-temporali "Ora", "mentre...", "Esopianeta Kepler 452b", dal momento che l'esopianeta Kepler 452b si trova a 1400 anni luce, circa, dalla Terra. Se, *per assurdo*, si disponesse di un telescopio in grado di mostrarci quello che sta effettivamente accadendo *ora* sulla superficie di Kepler 452b, e, ammesso e non concesso che ci fosse realmente "vita intelligente" su questo esopianeta, scoperto nell'anno 2015, la "linea di universo" in grado di collegare tra loro in un unico "evento simultaneo" l'evento di asserizione di *K* con l'evento della vita su Kepler 452b, semplicemente non esisterebbe – come abbiamo visto nel Capitolo 3, questa è una delle conseguenze più interessanti della Teoria della Relatività "Speciale" (ovvero "Ristretta") di Einstein. Eppure noi possiamo enunciare correttamente la proposizione espressa in *K*, che è perfettamente intelligibile in tutte le lingue umane. Questo è uno dei punti-limite in cui vediamo effettivamente emergere la non corrispondenza biunivoca tra l'asseribilità di un *truth-maker* e la realtà verso cui *K* vorrebbe stabilire una condizione di corrispondenza. Perché accade questo? Proviamo ad avvicinarci alla Terra da 1400 anni luce a 4 anni luce, compiendo un ragionamento analogo anche con Proxima b, un pianeta del sistema solare della stella Proxima Centauri un po' più vicino a noi di Kepler 452b.

Cosa sta accadendo adesso in un luogo lontano? Per esempio, immaginiamo che mia sorella sia andata su Proxima b, il pianeta scoperto da poco, che ruota attorno a una stella vicina, a circa quattro anni luce di distanza da noi. Domanda: cosa sta facendo adesso mia sorella su Proxima b? La risposta corretta è che la domanda non ha senso. È come chiedersi, stando a Venezia: «Cosa c'è qui a Pechino?». Non ha senso, perché se dico «qui» e sono a Venezia faccio riferimento a un luogo che sta a Venezia, non a Pechino. Se chiedo cosa sta facendo mia sorella *ora*, di solito la risposta è facile: la guardo. Se è lontana, le telefono e glielo chiedo. Ma attenzione: se guardo mia sorella, ricevo luce che viaggia da lei ai miei occhi. La luce ci mette un po' di tempo a viaggiare, diciamo qualche nanosecondo - miliardesimo di secondo -, quindi non vedo cosa sta facendo *adesso*: vedo cosa stava facendo un nanosecondo fa. Se è a New York e le telefono, la sua voce ci mette qualche millisecondo a viaggiare da New York a me, quindi posso sapere al più cosa faceva mia sorella qualche millisecondo prima. Inezie. Se mia sorella è su Proxima b, però, la luce ci mette quattro anni a viaggiare da là a qui. Quindi se guardo mia sorella con un telescopio, o se ricevo una comunicazione radio da lei, so cosa faceva quattro anni fa, non cosa fa ora. Certamente «*adesso* su Proxima b» non è quello che vedo nel telescopio o che sento dalla sua voce che esce dalla radio. [...] Chiedersi quale momento della vita di mia sorella su Proxima b corrisponda ad *adesso* non ha senso (Rovelli, 2017, 41-3).

Cosa succede allora quando con un telescopio ottico non particolarmente potente puntato su Proxima b (o con un radiotelescopio molto più potente puntato su Kepler 452b, o su Trappist 1, solo per menzionare altre recentissime scoperte dell'astronomia) osservo la luce riflessa da questo pianeta "dentro" quello che la teoria della Relatività Speciale o Ristretta chiama il "cono di luce" orientato verso la Terra, ovvero il modo di configurarsi spaziotemporalmente della radiazione elettromagnetica che da quel corpo celeste arriva a interferire causalmente con i nostri organi di

senso? Da un punto di vista fenomenologico, *io vedo Proxima b*, e non lo vedo *solo* all'interno di una *manifest image* nel senso di Sellars, contrapposta ad una *scientific image* della stessa porzione di mondo, ma lo vedo proprio all'interno di un "Protocollo osservativo" scientifico, un protocollo che discende direttamente da quelli utilizzati da uno dei padri della fisica moderna, Galileo Galilei, all'alba del XVII secolo. Eppure non vedo *ciò che è adesso Proxima b*, bensì, come abbiamo letto dalle parole del fisico Rovelli, "il passato di *Proxima b* rispetto al nostro tempo pubblico". L'astronomo, così, in tutti questi casi si trova nella stessa situazione (e non in senso metaforico) in cui si trova lo storico. Egli *osserva*, seppure in modo "indiretto" (non ad occhi nudi) *il passato*, uno stato passato di un evento quadridimensionale, quindi qualcosa di *non osservabile direttamente*, e lo osserva (in virtù di tale osservabilità indiretta) per tramite dell'informazione trasmessa dalla luce attraverso l'apertura a cono dello stesso evento, "captata" opportunamente dal telescopio (al netto dei *bias* prodotti dal passaggio della luce nell'atmosfera, che è un mezzo distorsivo del suo segnale, ovviamente). Alla fine possiamo con Peirce notare che:

La storia antica occupa un posto tra le scienze dell'uomo sostanzialmente analogo a quello occupato dall'astronomia tra le scienze della natura. L'una descrive ciò che è distante nel mondo dello spirito, l'altra ciò che è distante nel mondo della materia. È abbastanza curioso e significativo che esista un'antica e continuata alleanza tra le due scienze tramite la cronologia⁷.

Peirce ha perfettamente ragione, e se avesse potuto applicare a questa osservazione la consapevolezza derivante dalle conseguenze più rilevanti per la filosofia delle scienze naturali delle scoperte di Einstein, molto probabilmente sarebbe giunto alle stesse conclusioni cui stiamo giungendo noi. Dopo Peirce anche lo storico Marc Bloch svolge delle osservazioni molto simili:

L'osservazione del passato, [...] è proprio certo che sia sempre così «indiretta»? È ben chiaro per quali ragioni l'impressione di questa lontananza fra l'oggetto della conoscenza e il ricercatore si sia imposta con tanta forza a molti teorici della storia. Il fatto è che pensavano prima di tutto ad una storia di avvenimenti, cioè di episodi. [...] Vi sono però altre eventualità [...] sarà necessario, senza dubbio, affidarci a testimonianze del tempo, se ve ne sono, o procedere per analogia con l'aiuto di altre testimonianze. [...] È il caso di tutti i fenomeni di coscienza, dal momento che ci sono estranei. Quanto al fatto [...] *in sé*, invece, la nostra posizione è ben diversa. Certo non lo percepiamo, propriamente parlando, con una presa del tutto immediata. Non più di quanto il geologo risalga all'ammonite della quale scopre il fossile. Non più del fisico, quanto al movimento molecolare, di cui scopre gli effetti nel moto browniano. Ma il semplicissimo ragionamento che, escludendo ogni altra possibilità di spiegazione, ci permette di passare dall'oggetto effettivamente constatato al fatto di cui questo oggetto apporta la prova – [questo] lavoro di interpretazione rudimentale, molto simile, insomma [alle operazioni mentali istintive] senza le quali nessuna sensazione diverrebbe percezione, nulla v'è in esso che abbia richiesto, fra la cosa e noi, l'interposizione d'un altro osservatore. Gli specialisti del metodo [storico] generalmente hanno inteso per conoscenza indiretta quella che non arriva alla mente dello storico se non per il canale di menti umane diverse. (Bloch, 1998, 42 – 3).

Se, quindi, l'astronomo (che è un fisico e un matematico) e lo storico (che può essere un archeologo, un archivista o uno scienziato sociale) si trovano l'uno in compagnia dell'altro nel condividere questa indagine del passato, cosa, da un punto di vista ontologico (quindi *non* metodologico, *non* epistemologico o gnoseologico) rende l'uno "irriducibilmente" diverso dall'altro? Non hanno entrambi a che fare con una componente "oggettiva" della realtà, il passato contenuto negli eventi quadridimensionali di uno stesso mondo fisico? Restando all'interno di una cornice rigorosamente naturalistica la risposta non può che essere: nulla rende l'uno diverso dall'altro da questo punto di vista, se non le differenti competenze e le diverse abilità e vocazioni professionali, e quindi metodologico-scientifiche dei due tipi di intellettuale. Da un punto di vista ontologico, e più strettamente fisico, essi hanno a che fare con *porzioni di realtà* assolutamente reali, con un Dato assolutamente pre-definito nella sua intrinseca, fattuale, non-concettualità (e non osservabilità

diretta) fino al momento in cui l'evento di cui è parte – come i suoi stratificati spazi di fase informativi – entra a contatto con le nostre protesi tecnologiche (il telescopio ottico, il radiotelescopio) e quindi con i nostri sensi e il nostro sistema nervoso centrale. *Il bivio* nel quale "la divisione del lavoro scientifico" che decide il profilarsi della prassi naturalistica del cosmologo-matematico-fisico (cioè dell'astronomo) rispetto a quella dello scienziato sociale (lo storico-storionografo), si biforca nella enorme differenza di *medium informativi*, che i dati (non ontologicamente differenti) da entrambi analizzati devono necessariamente attraversare nello spazio-tempo per essere captati, rispettivamente, dall'astronomo e dallo storico. Ma qui la teoria dello spazio-tempo di Einstein-Minkowsky e l'ontologia analitica dello spazio-tempo della filosofia del tempo "perdurantista" intervengono in maniera assolutamente chiarificatrice, dimostrando che *l'unica differenza che (non) può fare alcuna differenza sono le "scale" crono-topiche e spaziotemporali utilizzate*, quindi: gli indici di grandezza fisica diversamente e variabilmente usati dagli astronomi contemporanei (che possono, grazie a sofisticatissimi congegni radiotelescopici giungere a scandagliare la misteriosa "radiazione d'onda" del *Big Bang* "sondando" milioni e milioni di anni-luce di distanza dal nostro sistema solare) e dagli storici (i quali, nel caso dei paleoantropologi e degli archeologi possono spingersi, al più a sondare da non oltre alcuni milioni di anni solari ad un ordine anche inferiore al millennio di anni, anche grazie a metodi molto poco "storicisti" come la datazione al Carbonio 14). Il *medium* attraversato dall'informazione elettromagnetica del cono di luce di *Proxima b* (4 anni luce) o di *Kepler 452b* (1400 anni luce) è lo spazio-tempo di Riemann-Minkowsky-Einstein, uno spazio-tempo non euclideo, curvo, in espansione, non assoluto, ma relativizzante, eppure oggettivo. Il *medium* indagato da Marc Bloch, da Fernand Braudel, da Erodoto di Alicarnasso o da Leopold Von Ranke è anche esso non assoluto e relativo, ma è formato da strati e strati di documenti, monumenti, siti archeologici, rilievi stratigrafici, fossili, testimonianze scritte o orali, tradizioni, archivi (soprattutto questi ultimi!) di ogni formato, da quello cartaceo a quello delle emeroteche a quello delle mediateche digitali.

Karl Popper, con la sua ben nota "teoria dei Tre Mondi" - il Mondo-1, o mondo degli eventi fisici, il Mondo-2 o mondo degli eventi mentali, il Mondo-3, o mondo delle conoscenze oggettive - idea che, in realtà, è fin troppo facile riconoscere quanto sia stata ricalcata da quella originale dei Tre Regni di Gottlob Frege (1988)⁸ – avrebbe affermato che l'astronomo e il fisico-cosmologo si occupano del *Mondo-1*, il mondo degli eventi fisici e delle sue leggi, mentre lo storico e lo storiografo si occupano del *Mondo-3*, il mondo delle conoscenze sistematizzate come scientifiche o come eredità culturali e documentate nei testi, negli archivi, nelle biblioteche; ma questo è, sul piano della parsimonia ontologica, un modo decisamente scorretto e "lussureggiante" di violare il rasoio di Ockam nella sua modernissima accezione quineana, perché, a voler seguire coerentemente questa tricotomia ontologica (mai sviluppata da Popper sul piano di una riflessione ontologica, dal momento che, come è noto, Popper ne scrisse nel suo saggio sulla *Conoscenza oggettiva* molti anni dopo il suo unico vero lavoro di filosofia della storia, *Miseria dello Storicismo*⁹) il mondo fisico, di cui fanno parte tanto gli eventi della fisica, quanto gli eventi mentali, quanto gli eventi della conoscenza passata e presente del mondo, e che è *un unico mondo, un unico evento quadridimensionale*, verrebbe praticamente triplicato - Popper questo problema, come è altrettanto noto, non se lo pose mai, forse, in quanto dualista sui rapporti mente-corpo. Noi invece, sappiamo che i nostri stati intenzionali e rappresentazionali, emotivi e senso-motori fanno parte dello stesso evento quadrimensionale di cui fanno parte le stelle-pulsar e le particelle *Xi* recentemente scoperte. Ciò che non sappiamo ancora spiegare in modo completo e, soprattutto, dimostrabile sul piano

empirico, è *come* questo sia possibile – il che, ammettiamolo, è uno stato di ignoranza contro cui vale la pena combattere, come molti neuroscienziati e neurobiologi fanno, con grande vigore. Ma questo stato di ignoranza (forse provvisoria, non necessariamente definitiva) che troppo spesso sembra sul punto di far resuscitare - mesmerizzati - i resti retorici del celebre *Ignorabimus* di De Bois-Reymond, non rappresenta un motivo logicamente sufficiente per negare all'informazione fisica captata, raccolta, studiata dall'astronomo e dal cosmologo e all'informazione documentaria scoperta, catalogata e analizzata dallo storiografo *la stessa natura condivisa di informazione fisica*. Volendo restare fedeli ad una concezione rigorosamente naturalistica della realtà, gli eventi fisici e gli eventi storici non appartengono a generi naturali *molto* diversi, dal momento che, anche la nostra specie, così come lo stato di cose "crescente" del suo impatto sulla biosfera, l'antropizzazione, sono rispettivamente un evento quadridimensionale e uno "stato di fase" di questo evento – iniziato centinaia di migliaia di anni fa e ancora in corso. Ne consegue che guardando il kantiano "cielo stellato sopra di noi", prima di rivolgere la nostra doverosa attenzione dentro di noi alla ricerca di qualche senso morale, possiamo già affermare con sufficiente certezza di aver contemplato uno stuolo di migliaia, centinaia di migliaia (per chi è in grado di contarle, raccogliendo la sfida che Dio fece ad Abramo quando gli promise una sterminata discendenza) di stati di cose passati, in quanto *distanti nello spazio-tempo*, e nessuno può contraddire questa semplice osservazione senza impegnarsi in una sfida nei confronti di alcuni capisaldi della fisica contemporanea. Il tempo, pertanto, (*pace* Rovelli, e McTaggart, e in generale con buona pace di tutti coloro che ne negano l'esistenza¹⁰) *permane*, anche se, sicuramente, declassato dal rango di "collante degli eventi" a quello di "messaggero degli eventi"; ma anche se dato in modo non più assoluta o newtoniana, esso è pur sempre dato come il mutare di una grandezza fisica: l'entropia (come vedremo più avanti).

Quanto appena osservato costringe la nostra analisi a confrontarsi in maniera più ravvicinata con il problema del tempo. Occuparsi di ontologia delle entità storiche e storiografiche significa occuparsi di ontologia di enti fondamentalmente "temporalizzati", in quello che viene comunemente chiamato il "tempo pubblico" della storia e della storiografia, un tempo che, sul nostro pianeta, nella stragrande maggioranza delle sue regioni geopolitiche, è ancora quello misurato con un sistema introdotto in piena "Età della Controriforma" da Papa Gregorio XIII, nel 1582 con la bolla papale *Inter Gravissimas*, sistema chiamato in onore di questo pontefice "Calendario gregoriano"¹¹. Non si tratta di un sistema esente da errori o da approssimazioni e, nel corso della storia politica più recente dell'Era Moderna molti paesi o regimi lo hanno più volte abolito o sostituito o si sono rifiutati di adottarlo (come gran parte dell'Eurasia orientale, dai tempi dell'Unione Sovietica fino ad oggi). Ma esso è, in ogni caso «la sequenza degli eventi che, rispetto al *sistema di riferimento* puntato sulla Terra, sono simultanei a ciascun evento della *linea-mondo* della Terra, e quindi (grossomodo) delle linee-mondo di tutte le persone e oggetti che non viaggiano nel tempo¹²» dove per "linea-mondo", adottando il lessico della meccanica relativistica, definiamo la «linea in un diagramma spaziotemporale che indica gli spostamenti nello spazio e nel tempo di un determinato oggetto¹³». Ma se sul "tempo pubblico" della "linea-mondo" del nostro pianeta siamo riusciti a trovare un quasi unanime accordo tra nazioni diversissime o addirittura in passato in guerra tra loro, su ciò che questo calendario e, più in generale, ogni sistema di riferimento avente a che fare con il tempo, dovrebbe poter misurare, come è noto, la filosofia (non solo analitica) non rappresenta un esempio di altrettanta generosa unanimità.

Le teorie filosofiche del tempo (o contro il tempo e la sua realtà) sono moltissime¹⁴, forse – si perdoni il gioco di parole – vanno aumentando col tempo e contribuiscono alla sua misurazione, cioè

non di meno quasi tutti i testi monografici sull'argomento, soprattutto nella letteratura analitica, sono soliti classificarli nello stesso modo, introducendo la ben nota - risalente a J. E. McTaggart (2006) - distinzione tra la cosiddetta serie temporale A o A-serie (basata intuitivamente sulla distinzione "tensionale" tra i differenti *tenses*, ovvero considerante come primitiva e non ulteriormente riducibile l'intuizione di ciò che è "*tensed*", come "ieri", "oggi", "domani", e più in generale tra "passato", "presente" e "futuro") e la serie temporale B o B-serie (basata intuitivamente sulla distinzione considerante come primitiva e non riducibile la nozione "tenseless", tra "sabato/saturday", "domenica/sunday", "lunedì/monday",, "x-day", e, più in generale sulla distinzione tra "prima di *t*", "dopo *t*" dove la porzione di tempo *t* è data come $t \in \{T\}$, ossia appartenente all'insieme individuabile su una retta o in una rappresentazione topologica scelta a piacere *T* di tutti gli istanti t_n di tempo)¹⁵. In base a questa distinzione teorica, ormai patrimonio lessicale di tutta la letteratura filosofica sul tempo, possiamo distinguere tra:

Teorie presentistiche: Tutte quelle teorie secondo le quali sono solo le entità presenti al tempo "*t* = adesso", le entità esistenti, e dove l'"adesso" è, però, un "presente assoluto", misurante, cioè, una simultaneità assoluta. Ne sono classici esponenti Arthur Prior (1968a, 1968b, 1970, 1976, 196) e in tempi più recenti Craig Bourne (2006). Un tratto costitutivo della concezione presentista del concetto stesso di "presente" è una nozione forte, assoluta, di *oggettività del presente* (la nozione assolutistica che, in particolare, il brano da (Rovelli, 2017) citato in apertura, di fatto, "smonta" sul piano della sua compatibilità con la Teoria della Relatività Ristretta o Speciale. Per i presentisti questo "Presente oggettivo" è da intendere come una proprietà (universale) della realtà stessa e non come una proprietà della fenomenologia dell'esperienza che i membri della nostra specie fanno "in prima persona". Un altro aspetto molto importante del presentismo è l'uso intuitivamente implicito (ma analiticamente enucleato dai lavori di Prior, per esempio) del concetto di "estensione spaziale". Nel Presente (con la "P" maiuscola) dei teorici presentisti questo aspetto oggettivo della realtà non è dato solo *qui* e solo *ora* (non è un *hic et nunc simpliciter*), non è cioè un «un presente ristretto alla regione spaziale in cui ci troviamo; è, invece, un presente universale o – se così si può dire – omnispatialmente esteso, nel senso che si estende attraverso l'intero universo, marcando una parimenti universale scansione tra passato e futuro»¹⁶.

Teorie statiche (tra cui sono anche presenti quelle "eternalistiche") Tutte quelle teorie filosofiche stando alle quali le entità passate, presenti e future *esistono allo stesso modo*. Esse sono ulteriormente distinguibili tra teorie statico-atensionali, le quali, considerando come "fondamentale e non riducibile" a differenti traduzioni logico-semantiche la B-serie, non fanno alcun riferimento a stati di cose *tensionali*, sfociando in analisi della semantica degli enunciati atensionali dette "analisi onnitemporalistiche" o "onnitemporali", e teorie "atemporalistiche", come, ad esempio le teorie di Hugh Mellor o quelle di Nathan Oaklander. In letteratura vengono spesso dette anche "*Block Universe Theories*". Il filosofo Donald C. Williams (1966, 287) ne ha fornito una esemplificazione che qui riteniamo di rara efficacia, quando scrisse che «esiste il mondo come una *totalità eterna* in cui eventi passati e futuri sono altrettanto determinatamente localizzati, caratterizzati e descrivibili in modo veritiero come lo sono gli eventi a sud e a ovest (corsivi nostri)».

Le teorie statiche devono risolvere un importante problema di verosimiglianza o, se si preferisce, di vicinanza alla nostra concezione da "immagine manifesta" del mondo reale in cui viviamo. Infatti nell'interpretazione del quantificatore esistenziale nel calcolo dei predicati, che ha in ogni caso un significato atensionale, sia la lettura onnitemporalistica che quella atemporalistica possono sfociare in vere e proprie forme paradossali. Ad esempio, se adottassimo una concezione del tempo di tipo

statico basata su un'interpretazione dei quantificatori esistenziali rispetto ad eventi *topici* considerati esistenti atensionalmente come *D*

(D) *La totale desertificazione dell'Italia meridionale*

Affermare che *D* esista atensionalmente non può implicare che *D* esista *onnitemporalmente* dal momento che, sebbene i processi chimico-fisici dovuti ai cambiamenti climatici, già ben definiti nel protocollo di Kyoto (11 dicembre 1997) ma mai contrastati in modo credibile, porteranno quasi-inevitabilmente a *D*, in questo momento storico, gli anni 2016-17, il bacino Mediterraneo è ancora abbastanza lussureggiante e ricco di umidità anche durante le estati più torride. *Ideo modo*, la lettura atemporalistica della quantificazione esistenziale sugli eventi della B-serie implica un paradosso non meno controintuitivo. Sempre restando nel novero di possibili eventi storici, un evento come *E*

(E) *La prossima esplosione della crisi del debito causata dalla deregulation finanziaria.*

Secondo moltissimi economisti, come Jean-Paul Fitoussi, Thomas Piketty, Paul Krugman o Joseph Stiglitz (gli ultimi due premi Nobel) è un evento più che probabile, praticamente certo. Ma *E* non può certo "esistere al di fuori del tempo". Le crisi economiche, come i periodi di crescita e di innovazione sono *intrinsecamente temporalizzati*, come ogni altro evento di tipo rapsodico o ciclicamente chiuso, seguendo la nostra classificazione (*Infra*, Capitolo 4). Vedremo, più avanti, come risolvere i problemi posti da eventi topici come *D* o rapsodici come *E* sia una strada obbligata per risolvere il problema davvero strategico per la filosofia analitica della storia del rapporto tra eventi e fatti.

Teorie dinamiche e/o incrementistiche: tutte quelle teorie filosofiche stando alle quali esistono solo le entità passate e quelle presenti, ma non quelle future, e quindi le teorie che considerano l'insieme delle entità che esistono come un insieme che incrementa continuamente. Ne sono classici rappresentanti Charles Dunbar Broad e, in tempi più recenti, Richard Jeffrey e Michael Tooley (1999), tutti e tre sostenitori di concezioni altrimenti, e successivamente, battezzate anche come *Growing Block Universe Theories*.

Nel § 5.0 come si è visto, abbiamo sfiorato la concezione ampiamente presente nella letteratura analitica sulle ontologie temporali, per cui uno stato di cose non possederebbe una collocazione spaziale o temporale, in quanto la proposizione da esso espressa risulterebbe vera ora e sempre - in modo "atemporale" e "aspaziale" - proponendo di denominare "fattualismo platonico" tale visione teorica. Le difficoltà a cui va incontro questa prospettiva sono evidenti. Lo stato di cose

(*BW*) *A Bretton Woods, New Hampshire, nel 1944 sono gettate le basi per l'ordine economico capitalistico dell'Occidente che durerà fino al 1972.*

non può avere (avuto) alcun valore di verità *certa* neppure mentre Franklin Delano Roosevelt e John Maynard Keynes comincia(va)no a progettare la famosa conferenza da cui sarebbero nate qualche tempo dopo, come rilevanti conseguenze politiche e storiche, la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale. Di conseguenza, questo stato di cose non può essere uno stato "eterno" atemporale, e come esso nessuno stato di cose cui ci riferiamo quando ricostruiamo, in modo accurato e veridico, il "passato storico" può costituirsi come "fatto atemporale". L'unico modo per i teorici realisti sui fatti che nel *Capitolo 3* abbiamo proposto di denominare "fattualisti platonici" per accettare, almeno sul piano storico, la realtà di tutto quello che è rappresentato o, per dirla alla Wittgenstein del *Tractatus*, "raffigurato", in *BW*, è negare che esso sia uno stato di cose "platonico"

cioè trascendente la propria collocazione spaziale e temporale, e affermare perciò che esso sia, in base ad un ben noto irriducibile dualismo ontologico, un *evento*, che è però un *taxa* ontologico irriducibilmente diverso da quello di *stato di cose*, e per definizione. Ma questo finisce per generare una contraddizione interna alla teoria fattualista così concepita, perché in *BW* il senso dell'azione in esso descritto è tipico degli stati di cose che «sono denominati da clausole proposizionali, cioè espressioni in cui il verbo è ancora vivo e attivo» per restare fedeli all'ottima ricostruzione della "fenomenologia linguistica" del fatto data da Zeno Vendler (*Infra*, Cap. 4). Il riferimento alla stringa di informazione veicolata da *BW* non può, cioè, essere del tipo *de re* (come non potrebbe che darsi, se *BW* fosse un evento) ma deve per forza essere del tipo *de dicto*, cioè un riferimento «denominato da una clausola proposizionale», perché gli stati di cose, hanno, secondo moltissimi autori, nelle proposizioni i propri "fattori di verità" – come anche Davidson riconoscerebbe. Per Oaklander, per esempio, la maniera per concepire *BW* un fatto, è sicuramente quella di adottare una teoria dello spazio-tempo come quella del *Block Universe*, per la quale, però, non solo varrebbero esclusivamente riferimenti temporali del tipo atensionale, ovvero in una scala spazializzata (o spazio-temporalizzata) del tipo *prima di x*, *dopo di x*, dove *x* può essere un qualunque punto a piacere su una retta infinita (il che è perfettamente, compatibile con quanto previsto e teorizzato dalle teorie di Einstein), ma dove tale "retta" situerebbe, in aggiunta, *l'eternità* in un Universo non solo senza durata reale ma senza alcun flusso reale di eventi, un Universo dato in "blocco", e in più nella sua assoluta, eterna, staticità.

Si deve però, a questo proposito, fare attenzione a non confondere la nozione teorica di atensionale con quella, ben distinta di *atemporale*. «Atemporale», da questo punto di vista, è definibile come «ciò che è fuori dal tempo» e, ad essere coerenti con la nostra impostazione "einsteiniana", ciò che è fuori dal tempo non può far ciò senza esserlo, simultaneamente, anche dallo spazio-tempo: non serve essere dei sostenitori del platonismo o del neoplatonismo o di qualche concezione platonizzante della matematica per rendersi subito conto del fatto che le sole proposizioni in grado di soddisfare una *totale* indipendenza da qualsiasi determinazione spazio-temporale siano quelle logiche e quelle matematiche. Da ora in poi, in questa ricerca, «atemporale» con o senza trattino tra i termini significherà questo: "fuori-da-ogni-possibile-spaziotempo" (assoluto o relativo che sia).

«Atensionale» invece, da quando questa nozione venne introdotta nel dibattito che fece seguito al già citato saggio di McTaggart (come Whitehead e Broad anche lui di base a Cambridge) significa «appartenente alla cosiddetta B-serie», o serie delle determinazioni "*tenseless*", ovvero prive di riferimento alla durata *fluida* del tempo, (ossia a quella che da un futuro "aperto", ovvero non-ancora-esistente, scorre verso il passato attraverso la realtà del presente). «Atensionale» in quel che segue sarà sinonimo di una proprietà ontologica che si riferisce a relazioni temporali che compaiono in proposizioni il cui valore di verità *non fa riferimento all'istante presente*, ovvero non muta in funzione di un particolare istante di tempo, ed è quindi *indipendente non dal tempo* (fa pur sempre riferimento a relazioni temporali, per definizione) ma, per esempio, da *questo* istante di tempo, quello fenomenologicamente noto a tutti come "adesso".

Questa distinzione, "atensionale/atemporale" è di cruciale importanza. Si può credere nella realtà dello spaziotempo e definirsi (in modo più o meno argomentato) *realisti sugli eventi spaziotemporali* (come chi scrive), negando, al contempo, l'esistenza di qualcosa come il "presente assoluto" o il "presente" *sic et simpliciter*, e ricorrendo, così, solo a B-determinazioni del tipo "prima di", "dopo di", ossia le relazioni determinative temporali della B-serie atensionale. Ma

essere disposti ad usare solo questo tipo di asserti nelle proprie proposizioni su stati di cose spaziotemporalizzati *non significa ipso facto credere nell'eternità di questi stati di cose, o nella loro "atemporalità"* come vedremo tra poco, evidenziando come l'atemporalismo sia, di contro, un connotato del fattualismo platonico. Infatti, il modello dei riferimenti fattuali a stati di cose nella proposta teorica "eternalista" di Nathan Oaklander è dato *al secondo ordine*, ovvero quantificando su stati di cose del primo ordine come ad esempio nell'enunciato *SW*, e finisce per comportare tale rappresentazione atemporale e statica in stati di cose come

(*SW*) *La Seconda Guerra Mondiale scoppia dopo la Prima.*

SW, come si è visto, secondo Oaklander non può essere una proposizione *vera* né durante il ventennio "di pace" tra il 1918 e il 1939, né durante la Seconda Guerra Mondiale, ma è *vero in un senso "eterno" della parola "vero"*, il che ricollocherebbe, questa volta in modo ancora più deciso, la "verità" delle proposizioni riferite a stati di cose (e la realtà di questi ultimi), *al di fuori* dallo spazio e dal tempo. A questo punto però, come abbiamo visto, nascono delle complicazioni con il realismo naturalistico nella cui cornice vorremmo inserire la nostra analisi dei fatti naturali e dei fatti della storia antropica. Uno stato di cose *eterno*, per usare la denominazione di Oaklander, possederebbe una propria verità oggettiva "sganciata", *e dall'eternità*, dagli eventi necessari a far sì che la realtà materiale in esso narrata sia stata quella che è stata, in questo caso la realtà per cui una guerra con un bilancio finale di 55 milioni di morti abbia fatto seguito ad una guerra con un bilancio finale di 20 milioni di morti (15 milioni di militari e quasi 5 milioni di civili).

Una siffatta concezione degli stati di cose, come prima cosa viola, per propria "costituzione" il principio della chiusura causale del mondo fisico¹⁷, il principio secondo il quale ogni effetto reale dato in natura, nel mondo fisico, in quanto tale possiede solo ed unicamente cause fisiche. Se, infatti, per i teorici fattualisti platonici la realtà è costituita da un tessuto di stati di cose, e se sono gli stati di cose a causare altri stati di cose, diviene incomprensibile, anzi, insensato, non solo *come* ma *perché* degli stati di cose "eterni" e quindi completamente e assolutamente non temporali, per esempio del primo ordine come *FW* «La Prima Guerra Mondiale durò dal 1914 al 1918» abbiano potuto causare, *restando al di fuori dello spazio e del tempo* lo stato di cose «Tra il 1914 e il 1918, sulla Terra muoiono, per combattimenti, e malattie connesse ai primi, tra i 15 e i 20 milioni di morti», perché la morte, il Pianeta Terra, le battaglie e le infezioni (come l'Influenza Spagnola, tanto per citare un effetto indiretto della I Guerra Mondiale), non sono "entità" astratte, ma possiedono, come è tristemente noto, precise collocazioni nel passato fisico della storia della nostra specie, e sono portatori, in virtù di ciò, di effetti fisici anche molto importanti.

Quanto appena osservato a proposito del Principio di Chiusura Causale del Mondo Fisico rappresenta un punto altrettanto strategico della distinzione atensionale/atemporale, perché all'interno di una cornice naturalisticamente monistica viene a costituire un utile *criterio di realtà*, in realtà già suggerito in un classico lavoro di Ian Hacking sul realismo scientifico sulle "entità" (contrapposto a quello sulle teorie): un elemento ontologico *anche non osservabile direttamente dai nostri sensi* può essere definito "reale" se e solo se possiede, anche solo in potenza, dei poteri causali in grado di interagire con altre entità, compresi i sistemi protesici o sensoriali di un apparato di controllo sperimentale¹⁸. Questo criterio è di importanza cruciale. Un evento lontanissimo da noi nello spazio-tempo potrebbe avere *enormi* poteri causali eppure appartenere al passato rispetto al "punto di incontro" con i nostri apparati percettivi o osservativi. Una *supernova* potrebbe esplodere a milioni di anni-luce da noi ed investirci con la sua potenza distruttiva vaporizzandoci, anche se

essa fosse esplosa in un periodo "storico" del nostro pianeta in cui i *Velociraptor mongoliensis* e i *Tyrannosaurus Rex* erano i veri dominatori incontrastati di un'irricoscibile massa continentale oggi "inesistente" (inesistente, cioè, secondo un sistema di riferimento ontologico "tridimensionalistico" o "endurantistico" e al tempo stesso presentistico), come la *Pangea* di Wegener. *A fortiori*, perché dovremmo negare una realtà effettiva, fattuale, agli stati di cose del nostro passato più prossimo le cui conseguenze (politiche, economiche, culturali, ideologiche, estetiche) fanno parte persino della nostra vita quotidiana? La teoria della Relatività Speciale, per esempio, pur essendo spesso chiamata *meccanica relativistica* depone *come nessun corpus teorico delle scienze contemporanee* a favore di una decisa concezione realista del passato e dei suoi stati di cose – e, a voler essere rigorosi, anche dei "possibili" stati di cose dati nel futuro.

In sintesi: come può uno stato di cose diverso da una legge logica o da una legge di natura o un genere naturale, poniamo uno stato del tipo *il gatto è sul tappeto*, sussistere facendo a meno degli *eventi fisici* necessari e sufficienti perché esso accada? Se, coerentemente con l'ipotesi che ora vedremo nel dettaglio, un fatto per sussistere ha necessariamente bisogno di almeno un evento di cui, come fatto dovrebbe essere uno "stato" – pur restando lo stato di cose e l'evento due "tipi" ontologici diversi – i fatti perderebbero questa loro "autonomia ontologica" fondamentale, o per lo meno (conseguenza alquanto poco desiderabile) resterebbero come candidati alla statura ontologica di fatti solo e soltanto quelle strutture di realtà informazionale assolutamente indipendenti da ogni evento fisico o cognitivo: le verità logiche e matematiche. Il realismo esternalista sugli stati di cose collaserebbe, così, non solo nel fattualismo platonico, quanto in una vera e propria forma di *attualismo platonico*, logicamente chiuso nell'instaurare l'esistenza di un solo ed unico piano di "realtà attuale" trasversale ad ogni possibile universo di eventi (oppure ad ogni mondo possibile *a là* David Lewis): il piano delle leggi logiche. In fondo è proprio questo quello che accade nell'esempio di Oaklander: un evento *computabile come "primo di una serie"* si verifica *prima* (seguito dall'operatore temporale "atensionale") del "secondo evento" della stessa serie. Non viene fatto altro, cioè, che applicare una semplice legge logica, quella della cardinalità, a due elementi di una classe ordinata, basandosi su assiomi e teoremi dell'aritmetica – i quali, per ipotesi, possono essere considerati a pieno titolo come "godenti di una verità aspatiale e atemporale" (le leggi di natura, invece, a differenza di quelle logiche, potrebbero cambiare, in linea di principio, in ogni mondo possibile, come aveva già intuito Leibniz, e come altri teorici contemporanei hanno ipotizzato in tempi recenti). Divenuto, così, una forma di attualismo, il realismo sugli stati di cose si auto-destinerebbe ad un paradossale "licenziamento filosofico". Intanto divorzierebbe (e in modo traumatico) da ogni contatto con il senso comune, e da ogni relazione con le nostre intuizioni quotidiane su cosa siano il passato e il rapporto causale tra eventi passati e presenti, tra le azioni delle generazioni che ci hanno preceduto e la vita quotidiana delle generazioni odierne. Perché mai, non solo un qualunque agente storico, ma un essere umano *in quanto tale*, dovrebbe essere invitato a considerare come "veri fatti" solo le leggi della logica e i teoremi della matematica, e non, poniamo, che la Gran Bretagna abbia votato in un ben noto referendum per l'uscita del proprio stato dall'Unione Europea? Non sono forse assolutamente fattivi tutti gli stati di cose realmente accaduti nella reale storia umana? Perché dovremmo considerare "veri fatti" solo quelli che per sussistere non hanno bisogno di nessun sostegno causale da parte del verificarsi di almeno un evento?

Il sostenitore della distinzione fatto-evento impegnato a sostenere la basilarietà ontologica dei fatti concepiti come entità assolutamente atemporali (che, ripetiamo, non è la stessa cosa del considerarli come intrinsecamente atensionali, cioè come privi di una necessaria relazione con un ordine

oggettivo di "durata") è, inoltre, continuamente inconsapevole di star sviluppando più di un regresso all'infinito¹⁹. Quanti fatti sono espressi, posizionati o circostanziati dalla circostanza «*Itzhak Rabin è stato assassinato*»? Se accettiamo, infatti, un noto principio mereologico che si deve ad Edmund Husserl, per cui le parti di un intero appartenenti ad una categoria ontologica devono appartenere alla stessa categoria ontologica dell'intero in questione (Husserl, 1968, 19-84), e se in virtù di tale principio accettiamo, pertanto, che ogni cosa, ogni ente, ogni particella fisica e ogni mutamento individuati da tutte e sole le costituenti fisiche dello stato di cose «*Itzhak Rabin è stato assassinato*» corrispondono, a propria volta, a dei fatti, allora, sotto l'ipotesi per cui il segmento di stati di cose nella realtà degli eventi che hanno causato «*Itzhak Rabin è stato assassinato*» possiede una propria cardinalità, e data l'ipotesi che questa cardinalità sia pari al *continuo*, che abbia, cioè, la stessa potenza dell'insieme \aleph , l'uccisione di Rabin deve e non può che corrispondere ad un numero *infinito* di altri fatti, ciascuno dei quali è condizione quanto meno necessaria perché si dia l'intero stato di cose per cui *Itzhak Rabin è stato assassinato*. Questo finisce per generare un indesiderabile regresso all'infinito – ripetiamolo, uno dei tanti noti in letteratura – che rende impossibile l'individuazione non solo del fatto in questione, ma, in generale, di ogni tipo di fatto così definito.

5. 3. *Stati di cose come stati informativi di una fase di discontinuità di un evento.*

Siamo, allora, di fronte ad un problema, perché (come minimo) delle condizioni *incontrovertibili* di identità per entità come un fatto non sono state ancora fornite dagli ontologi fattualisti (platonici) – quasi compiendo la profezia negativa, al riguardo, di Reinach. Anche se fossimo dei sostenitori del motto quineano *no entity without identity* (e chi scrive non lo è), resterebbe, così, la circostanza innegabile che, senza avere ancora compreso cosa distingue uno stato di cose da un altro tipo di ente, si starebbe simultaneamente affermando che questa distinzione è, in ogni caso, e a propria volta, un *fatto*, piuttosto che un oggetto, una sostanza, (o una proprietà, o un troppo-particolare astratto alla Donald C. Williams²⁰, o un evento). Il che è una paradossale *petitio principii*, dal momento che potremmo chiedere di nuovo "cosa fa sì che questa distinzione sia quello che è, e cioè un fatto?" e dovremmo accontentarci del ribadire con forza quello che non siamo ancora stati in grado di definire, basandoci, unicamente, su ciò che a noi *sembra* essere (fenomenologicamente, linguisticamente, e quindi epistemicamente) quel che è, oppure innescare un regresso all'infinito. Da questo punto di vista è nel giusto Kit Fine, quando scrive (Fine, 1982, 102):

Il problema del [criterio di] identità non è la questione epistemologica di dire come *noi* possiamo identificare l'oggetto; è la questione metafisica di cosa, *nella realtà*, spiega l'identità dell'oggetto.

Quel che vale per gli oggetti, perché non dovrebbe valere per altri tipi di enti come i fatti o gli eventi? Inoltre possiamo domandarci: come è possibile conciliare la concezione platonica dei fatti (tipica di autori come Reinach o Frege) con un realismo fattuale, la tesi per cui, cioè, i fatti esistano al di là della nostra capacità di conoscerli, e che siano una tipologia ontologica degna di rispetto? Ed ecco due possibili risposte che possono esserle date:

I fatti esistono e sono *sempre, di qualunque tipo di fatto si parli essi medesimi delle verità* (su sé stessi e sul mondo). La verità non farebbe solo parte del mondo, ma ne sarebbe una proprietà *sostanziale*, mentre le asserzioni o gli enunciati (delle credenze, delle conoscenze delle cose) avrebbero con la verità un rapporto *secondario*. Il mondo sarebbe già "scritto" in sé stesso, e conoscerlo (per tramite di asserti veri, enunciati veri, proposizioni vere, credenze vere, ecc.) consisterebbe in un tipo particolarmente complesso di *lettura*. Questa risposta è quella che chiamo,

in antipodale contrapposizione all'internalismo epistemico, *esternalismo aletico*. Una forma molto originale di esternalismo aletico, ad esempio, è quella propugnata da un filosofo "nuovo-realista" come Markus Gabriel, quando quest'ultimo afferma, a proposito di verità, che si danno sempre *alle nostre spalle*, che:

Ammettiamo che gli esseri umani possano davvero produrre fatti. Così come, per esempio, producono automobili. Queste non ci sono sempre state e non ci sarebbero senza l'intervento dello spirito umano nel mondo. Noi siamo i creatori di automobili e con ciò anche i creatori di fatti, vale a dire di verità a proposito delle automobili. Ora però ci dobbiamo domandare se, con tutto questo, siamo anche i creatori del fatto che noi produciamo automobili. La risposta pare evidente: no! Possiamo di certo produrre automobili, ma non il fatto che produciamo automobili. In altre parole, è sempre in gioco una certa fatticità che si trova alle nostre spalle. Altrimenti potremmo produrre automobili inscenando una danza dell'auto. [...] tanto poco una danza della pioggia produce pioggia, quanto una danza dell'auto produce automobili, e ciò dipende dal fatto che è vero che noi produciamo automobili, ma non solo, che le produciamo in un modo ben preciso. Chiamiamo questo l'argomento della fatticità²¹

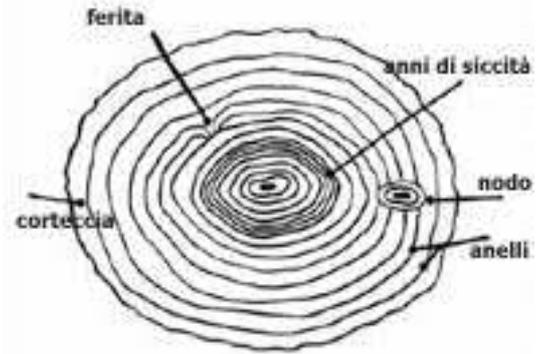
La fatticità, per Gabriel, ci trascende "prendendoci alle spalle" perché non è il risultato di un nostro intervento sulla realtà, ma è nel tessuto stesso della realtà, che, a questo punto, diviene "vera" in sé e per sé. Ovviamente se Gabriel avesse scelto come esempio di *fatticità indipendente dall'attività umana*, stati di cose come le *proposizioni matematiche* o le *leggi di natura*, l'esempio sarebbe apparso molto più convincente e sarebbe andato a segno a colpo sicuro, perché questi ultimi stati di cose, sicuramente, una volta definiti tali, non possono dipendere - soprattutto in una prospettiva realista - da un qualsivoglia contributo "fattivo" o "creativo" della mente umana. Ma l'esternalismo aletico di Gabriel non lascia dubbi sul fatto che egli intenda proprio dire che esista una proprietà metafisica, la *fatticità* (che egli tratta praticamente come un primitivo metafisico sostanzialmente sostitutivo della nozione di verità), che anche in artefatti antropici come quelli presenti nella storia dell'automobilismo e dell'industria automobilistica non risulterebbe essere debitrice agli esseri (umani), ovverosia a noi che siamo i loro fattori storici numero uno, i loro attanti materiali e creativi. Il perché è semplice: per questo tipo di esternalismo, l'esternalismo *aletico*, che mostra similarità molto forti con il platonismo (anche se Gabriel afferma che la verità esiste solo in determinati "campi di senso" e che non esiste alcun "campo di senso globale" come il mondo²²) la verità o la fatticità che dir si voglia, *preesiste al proprio riconoscimento* non solo rispetto a stati di cose come le leggi della meccanica quantistica o i teoremi della logica formale, ma praticamente in tutto ciò che risulti essere un fatto. Ora, non si può che essere d'accordo con Gabriel nel constatare che "Il fatto che esistano automobili" non sia un prodotto *intenzionale* dell'attività umana, perché da quando l'automobile è stata inventata, essa è stata costruita e brevettata *in prima intenzione* per essere venduta ed usata, non certo per andare a costituire un'ontologia fattualista. Ma che dire delle conseguenze inintenzionali, o praeter-intenzionali della stessa attività (Cfr. *Infra*, Capitolo 8)? Quanti sono i fatti storici che gli esseri umani *non* volevano *intenzionalmente* porre in essere ma che, ciononostante, hanno posto in essere con conseguenze assai durature? Il numero è praticamente infinito²³. Alla luce dell'esternalismo aletico diviene particolarmente chiaro perché per i teorici platonisti dei fatti, questi ultimi siano sempre dotati di un'esistenza assolutamente atemporale e quindi eterna, che si tratti dell'uccisione di Kennedy o dello sbarco sulla Luna. Il compito dello storiografo, così, per questi filosofi potrebbe diventare del tutto simile a quello dei matematici e dei logici: una ricerca di entità immateriali e astratte. Non solo: per autori come Hugh Mellor la catena causale di tutta la realtà naturale e storica conosciuta sarebbe una catena causale tra stati di cose, non tra gli eventi cui essi potrebbero corrispondere. Non solo sarebbero, a questo punto, reali gli stati di cose così definiti, ma anche la *causazione tra fatti* (*pace* Hume)²⁴ sarebbe

uno stato di cose aspatiali e atemporale. La pretesa ontologica dell'esternalismo aletico mostra di avere qualcosa di eccessivo, ed è chiaramente una coerente conseguenza di qualche forma di fattualismo platonico.

L'interpretazione platonizzante della concezione statica nasce, come abbiamo visto più sopra, dal tentativo di superare due problematiche non di poco conto proprie tanto dell'interpretazione "onnitemporalistica" quanto di quella "atemporalistica". Secondo Dorato (1997, 68-9, 108-9) queste difficoltà sono, però, evitabili, a patto che si superi la "vecchia" concezione statica del tempo, difesa da filosofi fortemente convinti della possibilità di tradurre *salva veritate* gli enunciati della A-serie (o tensionali) in enunciati della B-serie (o atensionali). Entrambi le due correnti teoriche della filosofia del tempo (quella statica e quella dinamica), pur riconoscendo agli enunciati tensionali un ruolo insostituibile nella prassi linguistica ordinaria – o, per restare all'interno del nostro schema descrittivo, della "Immagine manifesta" di Sellars – una volta riconosciuto come fondamentale diverso il tipo di uso che li caratterizza, e facendo leva sulla forza della teoria wittgensteiniana del "significato come uso", dopo aver abbandonato i propri, reciproci tentativi di rappresentare la concezione avversaria come traducibile nel lessico degli enunciati della "propria serie temporale" hanno ormai riconosciuto l'impossibilità di questa traducibilità. A questo punto però la palla resta in mano ai teorici statici, i quali devono, come abbiamo visto alla fine del paragrafo precedente, risolvere il problema metafisico di come fornire una soddisfacente concezione di cosa sia uno stato di cose in termini di una teoria della loro identità. Un punto di contatto tra il senso comune e l'intuizione del filosofo fattualista (di qualsiasi tipo, platonico o non) rispetto alla possibilità di temporalizzare i fatti può essere data dalla tendenza che ognuno di noi può avere nel considerare uno stato di cose come uno "stato istantaneo del mondo" (lasciando da parte le implicazioni di cosa significhi rendere conto, a livello relativistico, della simultaneità tra "istanti lontani nello spaziotempo"). Seguendo questa intuizione, uno stato di cose potrebbe essere caratterizzato come qualcosa che esiste ad un istante di tempo che non sia temporalmente esteso, a differenza degli stati di cose "relazionali-cronologici" di Oaklander come (*SW*). Di contro, molti teorici difensori del monismo degli *eventi*, sia appartenenti alla scuola "perdurantistica" che a quella "endurantistica" tendono spesso a considerare gli eventi – non i fatti – quadri-o-tridimensionali come *temporalmente inestesi* o puntiformi. Ma a ben vedere non esiste nessuna ragione, né di ordine fenomenologico (derivante da considerazioni di "immagine manifesta") né di ordine metafisico per considerare la concezione puntiforme degli eventi come la sola possibile. Anzi, seguendo una concezione alternativa, come quella di Broad o dell'antirealista Goodman, per cui si danno eventi "lunghi" o "monotoni", anche insiememente di situazioni estese nel tempo come le glaciazioni o le ere geologiche caratterizzate da fenomeni chimico-fisici particolarmente peculiari (si pensi al Cretaceo o al Carbonifero) possono essere considerati come "eventi particolari". «Talvolta, avviene anche che i due eventi di cui si stabilisce l'ordine temporale siano ritenuti parte di un unico evento che li comprende entrambi, come l'accensione di una miccia e la detonazione sono parte dell'unico evento chiamato "scoppio di una bomba"²⁵» Se questo è vero, dal momento che lo scoppio di una bomba è un evento temporalizzato, altrettanto temporalizzati devono essere l'accensione della sua miccia e la detonazione, e questo esempio si può estendere all'esecuzione dei quattro movimenti della *Settima Sinfonia* di L. Van Beethoven, un unico evento il cui unico spartito, però, è *per sempre* scritto in quattro parti il cui ordine non può essere diversificato. Tornando così all'esempio dell'enunciato *SW* le due Guerre Mondiali potrebbero essere considerate come parte di un unico evento (la prima metà del XX secolo), e a quel punto che *SW* sia un enunciato veicolante una proposizione vera

acquisirebbe sicuramente il senso per cui, come complesso, esso possa essere definito “un tutto che contiene parti successive” per citare le parole di Oaklander, dove però il *tutto*, da stato di cose “relazionale ed eterno” diverrebbe un evento, nel senso di un processo. Osserva Dorato:

Un evento non è un fatto, ma può essere costituito da fatti temporali relazionali, e se è nel tempo l'evento, lo sono anche questi ultimi. Questa posizione è più ragionevole di quella difesa da Oaklander sull'atemporalità dei fatti relazionali, perché un tutto atemporale (il fatto logico), costituito da parti temporali legate tra loro da una relazionale temporale, appare come una combinazione quantomeno improbabile (Ivi, 109).



questo albero ha 15 anni

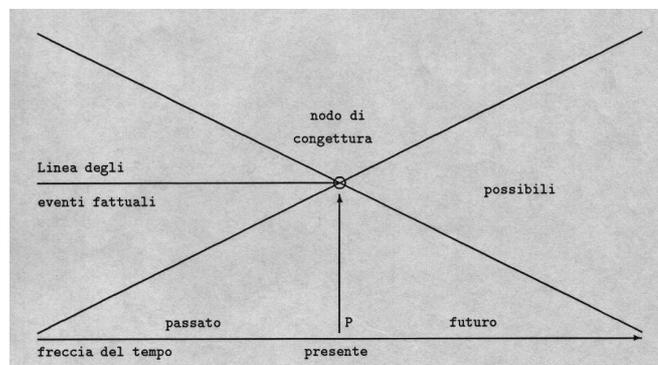
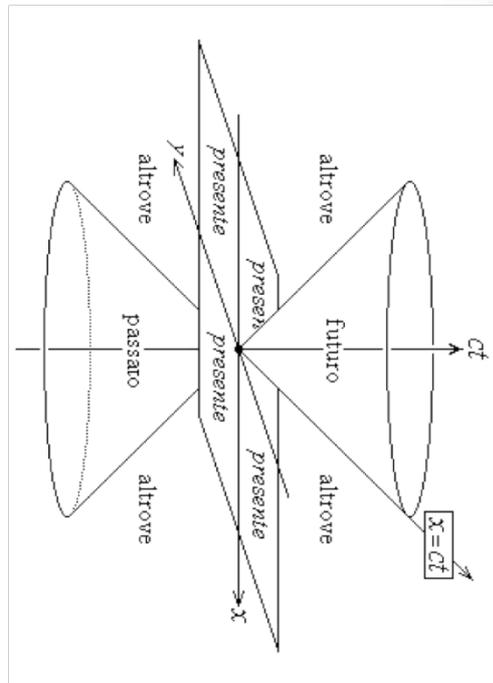


Figure 3, 4, 5, 6, nell'ordine: La sezione di un albero con i suoi 15 anelli è in grado di fornire 15 stati di discontinuità tra un anno di vita e uno successivo dei suoi 15 anni. A seguire: un lombrico preistorico "congelato" nello stato di fase di un pezzo d'ambra). Il diagramma spaziotemporale di un evento quadridimensionale di forma "conica" secondo le teorie della Relatività Ristretta e Generale di Albert Einstein

nello spazio-tempo. L'evento non è posizionato al centro del piano del presente, ma è formato dall'intero spaziotemporale dei due coni di luce, quello rivolto verso il passato e quello rivolto verso il futuro, attorno ad una medesima regione dello spazio-tempo formata da tutte le possibili "linee-universo". Nella figura più sopra lo stesso diagramma rappresentato rispetto ad un "nodo di congettura": il centro istantaneo di un evento-4d.

Seguendo queste e altre intuizioni simili, diviene possibile rovesciare completamente l'immagine consueta di cosa siano i fatti o stati di cose nella filosofia analitica del tempo, così come nell'ontologia analitica classica, e al tempo stesso diventa possibile conservare intatta un'altra intuizione, quella per cui uno stato di cose può essere una "fase" anche di durata istantanea, che "coglie" un modo di essere del mondo, come se questo fosse dato in una inquadratura, o, come amano dire gli anglosassoni, in un *frame*, in una "cornice", in questo caso tridimensionale (vista dal di dentro) quadridimensionale (vista dal di fuori). Vi è così un'ulteriore possibilità interpretativa per comprendere cosa significhi, sempre in una prospettiva realista, affermare con lo storico Marc Bloch che il passato è un dato che nulla può modificare. Provvisoriamente propongo di chiamare tale prospettiva "realismo fattuale aristotelico".

Il realismo fattuale non-platonico o "aristotelico" assume *seriamente*, seguendo la linea dettata da scoperte scientifiche come le teorie della relatività Ristretta e Generale di Einstein, e – entro certi limiti – alcune interpretazioni datene da filosofi della scienza come Whitehead, e, nello stesso *mainstream* da Charles Broad, che le "cellule" ontologiche della realtà fisica e, quindi, anche del mondo antropico (che, dopotutto, di questa realtà fisica e non di un immateriale mondo platonico fa pur sempre parte) siano gli *eventi* quadridimensionali dello spazio-tempo. Il mondo in cui viviamo è, anzi, da questo punto di vista fisico – così come le glaciazioni, le ere geologiche o le epoche storiche da esso comprese, un *macroevento* che dura all'incirca dai 13-14 miliardi di anni dal suo inizio, il *Big Bang*. Come ogni evento anche il mondo è fatto di eventi, macro e microfisici, e applicando un'intuizione di Broad al mondo della botanica, potremmo sostenere che, ad esempio, persino gli alberi e le piante sono eventi. Da questo punto di vista, forse nulla si adatta meglio di un organismo vivente vegetale, vale a dire un organismo privo di capacità deambulativa e auto-locomotorie, a definire un evento, come un *albero* – contrariamente a quanto un teorico *radicalmente* perdurantista come Theodor Sider ama sostenere, arrivando a definire, non metaforicamente, ogni ente-evento come un fluido insieme "presentistico" spazio-temporale, di cui ciò che facciamo esperienza non sarebbero altro che "stadi" di un "lombrico quadridimensionale"²⁶.

Gli alberi hanno radici, tronchi e rami, foglie, infiorescenze e frutti, rispetto al sistema inerziale "Terra" non si muovono di moto traslatorio completo, ma per "moto diffusivo" (a differenza del "lombrico" di Sider) e, accettando la prospettiva perdurantistica possiamo considerare l'intero mereologico *albero* come un solo evento quadridimensionale tracciabile tra il seme germogliante e le sue ultime ramificazioni e infiorescenze, di cui non ci è dato solo conoscere le sue parti spaziali, ma soprattutto le parti temporali. Certamente, se fosse possibile riprendere con una telecamera la crescita della pianta potremmo fermare *fotogramma per fotogramma* tutte le fasi di questa crescita e posizionare queste "parti temporali", anche se il vaso dove è piantata venisse spostato per chilometri; del resto lo stesso evento quadridimensionale "Pianeta Terra", cambiando sistema di riferimento, compie un tragitto di 36 km/sec orbitando attorno al Sole, e quest'ultimo è anch'esso in movimento, e così via. Ma se tagliassimo trasversalmente un tronco di un albero secolare, come nella *Figura 3*, vedremmo nella sua polpa miriadi di anelli stratificati, in grado di mostrare in un solo colpo d'occhio la geniale intuizione di Whitehead per cui "ogni evento contiene il proprio passato". Gli anelli della corteccia di un albero, così come le articolazioni dei rami, delle

infiorescenze, dei frutti, e, ovviamente, delle cellule che si stratificano nel tessuto reticolare delle foglie, a differenza degli "stadi presentistici" del lombrico di Sider (2001), sono rappresentazioni perfettamente ben più perspicue di cosa significhi essere uno stato di cose in un mondo di eventi. Nella nostra prospettiva, così, uno stato di cose è una *superficie o membrana di discontinuità*, o – se si preferisce – uno "strato di articolazione" trasversale al "flusso spaziotemporale" dell'evento. Come tale può avere una durata minima istantanea, o anche una durata più lunga, quanto è sufficiente, in ogni caso, a stabilire all'interno di un *frame* o cornice, tridimensionalmente visualizzabile dall'interno, quadridimensionalmente data come parte temporale di un intero spaziotemporale, un insieme di relazioni che può essere la più semplice possibile (quella puntiforme) come quella di un atto "basic" (passando dal piano degli eventi inintenzionali a quelli dotati di intenzionalità) a quella di un azione storica di tipo "topico" più complessa, come l'attentato a Franz Ferdinand o alle Torri Gemelle.

Si pensi al noto esempio che Charles Broad fa del sasso come "evento indefinitamente lungo" o come direbbe Goodman, "monotono". Proviamo ad immaginare un sasso molto particolare, un grosso frammento di ambra, risalente al Giurassico (*Figura 4*). In esso un paleo-lombrico (vero, non metaforico) è rimasto intrappolato, milioni di anni fa. Da un punto di vista materiale, ossia sotto il profilo della massa, l'intero pezzo di ambra è un evento quadridimensionale che si è formato staccandosi come una goccia di resina di un organismo botanico molto antico che, successivamente ha intrappolato il povero lombrico del Giurassico. Anche il Lombrico del Giurassico *era* un evento quadridimensionale quando fu intrappolato dalla goccia di resina. Ora il Lombrico forma con la massa di resina un "frame" informazionale che prima di quella precisa transizione di fase non esisteva e che adesso continua ad esistere sotto forma di creatura ambrata: un fossile. Il fossile è una transizione di fase dell'intero evento "frammento di ambra" formatosi a partire da un altro "evento-4d" (dove la "d" sta per l'indice di dimensione). Questo è il modo in cui l'informazione "stadiale" si trasforma in uno stato di cose. Gli stati di cose-3d *viaggiano* dentro gli eventi dentro cui si creano e li trasformano in vere e proprie "capsule del tempo"-4d. Infatti, gli eventi-nello-spaziotempo vanno incontro ad una vera e propria *solidificazione informazionale* – il che, come abbiamo visto, portava Whitehead a definirli come *concrescenze* colte nelle loro *prensioni* – proprio come gli alberi nella loro crescita formano di mese in mese, di anno in anno, di decennio in decennio, la propria *solidificazione di fasi* o per usare l'espressione di Whitehead, la solidificazione delle proprie "prensioni" sotto forma di anelli concentrici nella loro corteccia e nella loro polpa. Si noti che, in questo caso, una condizione fondamentale per individuare lo stato di cose come "stato di fase" è la simultaneità di ogni punto di questa fase con tutti gli altri.

Poiché nell'Universo einsteiniano la "simultaneità assoluta" semplicemente non esiste – già due orologi collocati uno in pianura e uno in alta montagna contano il tempo con due velocità differenti²⁷ – lo stato di cose come "sezione" di un evento quadridimensionale possiede uno "spazio di simultaneità" completamente "locale" o "localizzato", come è noto, in quella regione dello spaziotempo delimitata dai due "coni-evento" o "coni di luce" $x = ct$ (dove "c" è la velocità della luce, dalla prima lettera della parola latina *celeritas* – velocità – così battezzata nel 1894 dal fisico Paul Drude²⁸, pari a 3×10^8 m/s, cioè a circa 299.792,458 km al secondo, moltiplicata per "t" vale a dire per il tempo), come quelli riprodotti nelle figure 5 e 6. Mentre in tali "coni" si va verso destra, ossia verso gli eventi che nello spazio-tempo saranno gli eventi futuri, o, viceversa, mano a mano che ci si allontana dagli eventi passati le possibili sezioni di questi coni vedono aumentare il proprio "diametro circolare" (nel caso che il "piano del presente" vada a formare un parallelismo con il

piano dell'evento passato, ossia un angolo perfettamente corrispondente a $\pi/2$ radianti con la retta perpendicolare del "cono-luce") o la distanza tra i propri fuochi di un'ellisse (nel caso in cui lo stesso angolo sia maggiore o minore di $\pi/2$ radianti), ma come sappiamo bene, perlomeno dal terzo anno di scuola superiore, tale "piano del presente" può intersecare i due "coni-luce", rispetto alla "linea di universo" tracciata da ct formando anche una regione dello spazio-tempo corrispondente ad una parabola o ad un'ellisse o ad una qualunque curva della famiglia delle "coniche". Di conseguenza solo dalla prospettiva dell'evento "presente" (che, come abbiamo visto, è una prospettiva tridimensionale), evento che sarà sempre relativo ad un preciso punto dello spazio-tempo, è possibile posizionare la sezione informazionale "stato di cose" dell'evento in questione perché, viceversa da un punto di vista "quadridimensionale" il punto "presente" è perfettamente localizzato nel centro della figura. Addirittura, secondo alcuni fisici particolarmente ostili, da un punto di vista teoretico, tanto alla cosiddetta teoria dello spazio-tempo "presentistica" (quello, ossia, per cui l'unica grandezza temporale esistente è quella che corrisponde all'"adesso" al presente spaziotemporale, che è però, un "adesso onnitemporale" una "simultaneità assoluta") quanto alla teoria antipodale, quella del "*block universe*", l'"adesso" semplicemente *non esisterebbe* (il già citato Rovelli e altri autori sulla sua scia sono di questo avviso). Ma in questa ricerca, si è dell'avviso – per ragioni simili già mostrate a proposito dell'interpretazione di Whitehead delle teorie della Relatività – che *non c'è affatto bisogno di radicalizzare tale concezione dello spazio-tempo fino a sposare tale estremismo anti-temporale*, e che rispetto al punto centrale della figura rappresentata nella pagina precedente è del tutto coerente con la teoria di Einstein fornire una rappresentazione di un *limite* matematico e fisico, in continuo spostamento verso un futuro, anche se è un futuro atensionalmente già dato, reale. Di contro, restando all'interno del campo "dinamico" al fine di preservare intatta l'intuizione tensionale del tempo, l'unica sotto-dimensione dello spazio-tempo della cui "esistenza fattuale" è possibile dubitare, o di cui, se si preferisce, si può discutere come di un insieme di infiniti sentieri possibili, ognuno dei quali è – come avrebbe detto l'iperrealista modale David Lewis, un "reale" mondo possibile – è il futuro (rispetto al quale teorici come Richard Jeffrey, Michael Tooley e David Armstrong affermano recisamente la non-esistenza); una questione, questa, che, per restare nel solco di una certa "umiltà wittgensteiniana", nello spirito cioè della Proposizione #7 del *Tractatus*, in *questo* contesto si deve necessariamente (per ragioni di spazio, più che di tempo) non discutere ulteriormente.

In ogni caso, l'"adesso" come limite infinitesimale è un *limite* perfettamente reale, anche se – post-newtonianamente – non più "assoluto", ma localizzato dentro un "cono-evento". La nostra rappresentazione dello stato di cose-spazio di fase informazionale è, così, collocabile all'interno della figura 6. A sinistra vediamo la linea degli eventi strutturati nei propri "auto-simultanei" spazi di fase informativi, ovvero gli "eventi effettivi" o "eventi fattuali" (ossia gli eventi che contengono ciascuno la propria successione di stati di cose) e a destra, verso il futuro, l'apertura verso i *possibilia* non-ancora-presenti, atensionalmente reali ma epistemicamente indeterminati. Questa rappresentazione discende in modo perfettamente calibrato dalla concezione dello spazio-tempo data da autori come i già citati Whitehead e Broad – oggi difesa con particolare vigore da altri autori "incrementisti" come Michael Tooley (1997) o David Armstrong (2016), secondo i quali *tutta* la realtà degli eventi e dei loro stati di cose fattuali è in continuo *incremento*²⁹. Nel prosieguo di questo lavoro (cfr. *Infra*, Capitolo 6), vedremo però come, stante l'incompatibilità (non accettata, ovviamente, da autori come Tooley o Armstrong, ma molto difficile da confutare) della rappresentazione dinamica con il modello quadridimensionale dello spazio-tempo risultante dalle

teorie della Relatività Ristretta e Generale di Einstein, il realismo ontologico sugli stati di cose storici, o antropico-temporalizzati, non ha bisogno di condividere "completamente" la concezione per cui la realtà sarebbe *completamente* in crescita, crescita che, assieme alla "freccia del tempo", sarebbe la prova più cogente dell'esistenza del tempo come "Misura del cambiamento assoluto".

Per il tipo di realismo che ci stiamo impegnando a difendere, quel che è sufficiente considerare come un dato, un fatto oggettivo, ontologicamente indipendente dalla mente di ogni possibile osservatore intelligente, è la *crescita locale dell'informazione*, e soprattutto di strutture via via sempre più complesse di informazione – e, per quanto ci è dato conoscere tale "crescita locale" avviene all'interno della Biosfera del Pianeta Terra – assieme all'aumento costante (da cui la crescita dell'informazione di cui sopra dipende in modo stretto) dell'*entropia globale* in tutto l'Universo. Come vedremo, infatti, non è l'intera realtà fisica ad "aumentare" ma solo (e localmente) l'informazione come insieme di strutture complesse di *neghentropia* nel nostro ambiente antropico, assieme, però all'intera entropia nell'Universo fisico. L'informazione e l'entropia sono eventi fisici e, quindi, oggettivi, ma non sono tutta la materia e tutta l'energia avvolta nello spaziotempo dell'Universo; l'entropia e la neghentropia-informazione non esauriscono, cioè, l'intero complesso della realtà fisica, la quale, come previsto dalle teorie di Einstein, può essere perfettamente modellata all'interno di una descrizione teorica atensionale dello spaziotempo a quattro dimensioni.

5.2 Il modello "cinematografico" o "filmico" degli stati di cose³⁰.

Torniamo ora dalla filosofia naturale (la fisica come si chiamava ancora ai tempi di Galileo) alla filosofia analitica, e tentiamo di ricostruire una rappresentazione più intuitiva di quanto elaborato, nel senso in cui Guglielmo di Ockham intendeva l'espressione *notitia vel cognitio intuitiva*, in contrapposizione alla *cognitio abstractiva*, o se si preferisce, nel senso con cui Wilfrid Sellars intendeva l'espressione «manifest image», in contrapposizione con quella di «scientific image»; cerchiamo, cioè di calare nel tessuto delle nostre rappresentazioni pre-teoriche quel che si è stabilito ed ipotizzato finora nella nostra teoria. Non saranno, a questo proposito, inutili alcuni esempi.

Uno stato di cose come "stato di fase" di discontinuità *istantanea*, potrebbe essere la bidimensionale pagina di un libro (in realtà tridimensionale, ma sottile a piacere) costituita da un *recto* e da un *verso*, contenente come tale tutta l'informazione di quella-fase-del-libro. Il libro, considerato o nella sua scrittura o nella sua lettura è, sul piano fenomenologico, un oggetto tridimensionale, sul piano ontologico (stante la prospettiva perdurantistico-quadrimensionale) un evento spaziotemporale dotato di "parti temporali", che possono essere, ciascuna per sé, parcellizzate in pagine. Del resto, il libro-volume ha soppiantato, come "tecnologia di scrittura e lettura" il libro-rotolo proprio per questa estrema duttilità e versatilità, divenendo un "espositore modulare di informazioni" o un "contenitore compresso di documenti in strati", sin da molto tempo prima di essere trasformato dall'invenzione della stampa (1440-70) a caratteri mobili di Johannes Gutenberg. Lo stato di una fase dell'"intero oggetto" possiede una "dimensione in meno" rispetto all'intero oggetto, ciò non di meno la somma mereologica di tutte le pagine che lo costituiscono sarà un oggetto tridimensionale. Ora, l'unica differenza tra il libro e l'evento quadrimensionale è nel numero di dimensioni. Lo stato di cose *Gavrilo Princip spara alla coppia imperiale in visita a Sarajevo il primo proiettile* ha uno "scenario" tridimensionale perfettamente definito, che lo "immortala" nell'eternità *solo in un senso figurato*, perché, in realtà, lo posiziona *solo* nello spaziotempo in maniera perfettamente oggettiva, anche se "locale". Tuttavia esso è pur sempre la sezione

spaziale, e quindi "conica", di un evento quadridimensionale, e pur essendo "statico" nella sua auto-simultaneità atensionale, esso è perfettamente temporalizzato o tempo-dipendente. *Occorre, infatti distinguere la natura "intrinsecamente temporale"* che, in quanto tale, nessuno stato di cose, neppure lo stato di cose ridefinito come "stato di una fase" possederebbe, dal suo essere atensionalmente temporalizzato e quindi "tempo-dipendente" rispetto all'intero mereologico "evento quadridimensionale". L'"adesso" di *Gavrilo Princip spara alla coppia imperiale in visita a Sarajevo il primo proiettile* è comunque posizionato, temporalmente, in un preciso istante di tempo del 28 Giugno 1914. Gli stati di cose, pertanto, così definiti, sono "intrinsecamente atensionali" (cioè intrinsecamente e/o internamente privi di "durata soggettiva", che è cosa diversa dallo spazio-tempo relativistico di Einstein) in quanto formati da tre dimensioni (non si possono sparare proiettili tridimensionali a bersagli tridimensionali fuori da una prospettiva *almeno* tridimensionale). Ma seppur privi di una "durata interna", ciò non di meno essi sono temporalizzati, e quindi appartenenti ad un ordine temporale della realtà (quadridimensionale).

Si pensi, altrimenti, ad una formazione montagnosa che chi scrive ha scalato diverse volte, il Gran Sasso d'Italia (2912 m sul livello del mare). Chiunque non sia completamente digiuno di geologia e, in particolar modo, di *orogenesi alpina* (che è solo l'ultima in ordine di storia geologica di una serie di orogenesi cominciate ben 500 milioni di anni fa circa) sa benissimo che qualsiasi montagna non è *solo* un oggetto tridimensionale, ma un processo in corso, un evento. Nel caso degli Appennini continentali quello che vediamo è, in una taglia ecologica "media", come avrebbe detto il filosofo realista Paolo Bozzi, la risultante dello scontro tra due faglie geotettoniche continentali, quella africana che, da sud, spinge contro quella Europea e Balcanica, e che ha la propria "frontiera naturale" nel fronte appenninico e alpino. Ogni montagna, compreso il Gran



Sasso, "il gigante di pietra", proprio grazie al processo che da millenni e millenni sta portando all'aumento medio della sua altitudine – vale a dire alla subduzione della faglie geotettoniche – risulta così essere una solidificazione di faglie interne, di strati rocciosi, i più antichi dei quali si trovano – ovviamente – nelle zone più alte di questa gigantesca pietra, mentre quelli più recenti "spingono" dal basso con la

dinamica di veri e propri vettori fisici. Il processo-evento quadridimensionale chiamato "Gran Sasso" (si veda la figura 7) potrebbe essere paragonato alla ripresa continuativa di un gioco apparentemente stupido, come quello di fare una catasta di libri aperti con le copertine rigide orientate verso l'alto, dove, di tanto in tanto si decida di togliere un po' di libri dalla base, facendo scivolare quelli posti negli strati più alti di diversi metri più in basso, anche in modo piuttosto brusco. Infatti, di tanto in tanto, purtroppo, degli eventi noti come "sismi" provocano dei bruschi sbalzi in alto o in basso del processo orogenetico, perché vanno – proprio a causa della subduzione – a spostare queste faglie ben solidificate causando frane, smottamenti e perdite (relativamente trascurabili rispetto al risultato della serie-sommatoria derivante dal processo millenario) di altitudine. Le crepe aperte in queste faglie sono e restano visibili per secoli, e sono lo "stato di fase"

o lo "stato di transizione" che questi sommovimenti della crosta terrestre ha lasciato nella "sezione temporale" dell'intero processo "Gran Sasso" (ovviamente ciò di cui si sta parlando vale per ogni montagna che si trovi dislocata lungo faglie sismiche, vale a dire la quasi totalità delle formazioni montagnose del Pianeta Terra).

Un altro esempio, forse più chiarificatore, potrebbe essere tratto dalla teoria fotografica del cinema. Potremmo paragonare, infatti – seguendo il quadridimensionalismo perdurantista di Whitehead-Broad – un evento quadridimensionale ad un intero *film*, ad un'intera *pellicola*, cioè, di cui ogni fotogramma, ogni "fotografia istantanea", non sarebbe altro che uno *stato di fase* dell'evento completo dall'inizio alla fine della sua proiezione (che, però, non dimentichiamolo, è un altro, ben distinto, evento). La sua bi-dimensionalità (è una pellicola sottilissima e viene proiettata pur sempre su un grande schermo a due dimensioni) sarebbe perfettamente spazializzabile (e quindi collocata nel mondo fisico) ma come quella della pagina del libro sarebbe intrinsecamente priva di "durata interna" e quindi intrinsecamente atensionale. Se volessimo analizzare le singole componenti fotostatiche della pellicola dovremmo farlo andando a visionare ogni singolo fotogramma, ma questo significherebbe "fermare" in ogni fotogramma il movimento *dell'intero film*, e osservare fotografie, non cortometraggi-sequenze. Da un punto di vista matematico, però, ogni fotografia è una sorta di "sequenza istantanea", o, per essere ancor più precisi, essa è un *limite* matematico di un intervallo scelto a piacere dell'intero lungometraggio, ovvero di una sequenza (da qui la nostra proposta di definire il centro del "cono-evento" come un *limite* non come un "in-esistente adesso"). Tale processo, godendo della potenza del continuo (come si conviene ad una pellicola, che, per ipotesi, potremmo ipotizzare sia di tipo analogico), seppur solo in linea di principio, potrebbe esprimere nel proprio processo cinematografico infiniti fotogrammi. Ma questa è una condizione puramente *ipotetica*, concepita "in linea di principio" e chi conosce l'arte cinematografica della tecnica del montaggio sa bene che ogni film è composto da un numero *finito* di fotogrammi. Infatti nel film come intero "evento" noi non potremmo mai cogliere la discontinuità tra un fotogramma e un altro solo per l'estrema velocità con cui essi vengono scanditi, senza fare a meno di precisi segnali indicati, normalmente, in alto a destra sulla pellicola proiettata, con un codice convenzionale. Tra gli esempi della montagna, o dell'albero e della sua corteccia da un lato, e quello del film, dall'altro, esiste una sola, trascurabile differenza: la *velocità* percepita, a livello fenomenologico, dai nostri apparati percettivi e sensoriali. Le nostre facoltà sensoriali non sono state, infatti, selezionate dall'evoluzione naturale per "cattare" e "afferrare" eventi la cui "velocità di scala" fosse l'accelerazione media con cui all'interno di una sequoia si formano migliaia di anelli di strati informativi, o con cui in uno strato geologico si vanno depositando filoni di ambra o fossili di ammoniti, né, viceversa, l'evoluzione naturale (che è un evento quadridimensionale) ci ha dotati di apparati sensoriali in grado di vedere in modo perfettamente discontinuo la scansione di tutti i fotogrammi di cui si componeva persino il primo cortometraggio filmico di un regista-pioniere come Melies o dei fratelli Lumière, e questo "limite percettivo-fenomenologico" è, in realtà, il segreto che è alla base di quella straordinaria illusione, la prima vera arte multimediale della storia, che è l'arte cinematografica. Ciò non toglie che eventi "fatti tutti d'un solo pezzo" non esistono, perché in Natura le discontinuità sussistono, eccome, e sono discontinuità *storiche* - in questo la nostra proposta è in rottura totale con il gradualismo aristotelico, per cui "la Natura non compie salti" o secondo la quale "avrebbe paura del vuoto". Non è un mistero che moltissimi etologi, zoologi, botanici, cladisti, biologi evolutivisti fermamente convinti della potenza esplicativa della teoria di Darwin e delle sue successive "evoluzioni" più moderne, sostengano, da questo punto di

vista, un approccio "non gradualistico" e "discontinuista" o basato sulla ricerca di "equilibri punteggiati" in quello che è stato concepito per molto tempo come il più graduale degli eventi storici della storia naturale del nostro (e forse di qualcun altro) pianeta³¹.

Questi "punti di flesso" formerebbero, così, degli stacchi tra un "fotogramma" e il successivo interno ad un evento. Ogni "fotogramma" *discreto* sarebbe uno stato di fase dell'evento, e questo è ciò che chiamo stato di cose, o fatto in questa ricerca. Ma l'obiezione dell'infinità dei "fotogrammi" o degli "stadi" in cui si potrebbe dividere, a propria volta, un evento, potrebbe lasciar pensare che il problema dell'individuazione degli stati di cose sia ben lungi dall'essere risolto seguendo l'approccio dello "stato delle fasi", perché seguendo *usque ad finem* il modello-analogia secondo il quale gli stati di cose (parti non-indipendenti o mereologicamente dipendenti) stanno all'evento (intero mereologico) come un fotogramma sta all'intero film, si potrebbe obiettare che, uscendo dal modello ed entrando nella realtà, *non* ci sia dato sapere in che modo sia effettivamente possibile decidere in modo "oggettivo" fino a che punto fermare la ricerca del confine tra un fotogramma ed un altro, cioè tra un parte ed un'altra, dello stesso intero. Anzi, per il principio mereologico di Husserl le uniche parti non-indipendenti di un *tipo* di intero, devono essere del suo stesso *tipo*.

Questa non solo non è un'obiezione valida, ma è uno spunto a cercare la strada giusta da percorrere per le nostre conclusioni. Un evento è tale, per definizione, *nel suo accadere*, come abbiamo precisato, un "adesso" che, come è stato opportunamente sostenuto in campo fisico, sulla base di interpretazioni contemporanee della Teoria della Relatività, come tale *esiste solo come limite*³². Ma una volta accaduto esso è concluso, ed esso stesso *resta* come uno stato di fase appartenente ad un intero più vasto, l'evento di ordine superiore di cui, *ipso facto*, ogni evento fa parte, e così via, fino ad arrivare all'evento-limite: l'Universo. Il problema è che il processo totale del macroevento *cosmo*, se lasciamo da parte l'attualismo platonico eternalista, o l'estremismo opposto, cioè il presentismo di autori come Arthur Prior, è attualmente in svolgimento, e ogni evento (fisico, storico) ne fa parte. Pertanto, l'unica vera questione su cui decidersi – ma non è questo il luogo deputato per questo sotto-problema, che formerebbe e, anzi, forma un capitolo a parte della storia della filosofia del tempo – è capire se ciò che il nostro ordinario "indicale temporale" *futuro*, in questa prospettiva, corrisponda a qualcosa di reale oppure no, ovvero se il futuro esista già o non possa esistere "per definizione". In ogni caso, per la nostra teoria, la realtà *informazionale* degli eventi e delle loro relazioni interne di fase, ovvero dei loro stati, è in continuo aumento, anzi, è la sola componente in costante incremento all'interno della realtà fisica, al contrario di quanto formulato dalla posizione dinamico-incrementistica di Broad, secondo la quale *tutta* la realtà, al crescere del Passato, cresce al netto dell'inesistenza del futuro³³. Nel passo seguente è sufficiente sostituire ad ogni occorrenza di "evento" la parola "stato di fase informazionale", e aggiungere "in termini di informazione" dopo "ciò che esiste" e il risultato sarà esattamente la teoria di cui stiamo parlando:

Nulla è accaduto al presente diventando passato, eccetto che nuovi strati di esistenza sono stati aggiunti alla storia totale del mondo. Il passato è dunque reale come il presente. D'altra parte, l'essenza di un evento presente è non che esso preceda un evento futuro, ma che non ci sia letteralmente *nulla* rispetto a cui esso abbia la relazione di precedenza. La somma totale di ciò che esiste aumenta in continuazione, ed è questo che dà alla serie temporale tanto una direzione quanto un ordine. Un momento *t* è dopo un momento *t'* se la somma totale di ciò che esiste a *t* comprende la somma totale di ciò che esiste a *t'* insieme con qualcosa in più³⁴.

Giunti a questo punto si potrebbe addirittura avanzare la proposta terminologica e lessicografica di non parlare più di "stati di cose" ma di "fasi di evento". Purché si riconosca che dette fasi, *fondate ciascuna su ogni "momento" dell'evento o fase* possiedano in esso una "fondazione" (nel

senso sia di Reinach che della *Terza Ricerca Logica* di Husserl, un'esistenza cioè, mereologicamente non-indipendente o dipendente). Così come un fotogramma non può esistere se non nel contesto integrale di un film, così uno stato-di-fase non può sussistere se non nel proprio essere "fondato" nell'interezza dell'intero processo filmico, che ne caratterizza, fase per fase, il "momento prospettico" il "modo di essere". Il risultato, l'evento complessivo, è, a tutti gli effetti, una *fusione mereologica ristretta* di tutti gli stati che lo costituiscono³⁵. Ciò appare evidente nel modo in cui la diade fatto-evento può permeare di sé la configurazione di un fatto storico.

Il realismo sugli stati di cose come "fase-momento mereologico di un evento" è, infine, un *realismo informazionale*, ossia una concezione per cui tra i costituenti ultimi dell'Universo fisico, accanto alla materia e all'energia, sussista l'informazione, costituente fondamentale che è, anzi, per alcuni fisici teorici, come John Archibald Wheeler (il coniatore del termine "buco nero", nonché uno dei padri delle teorie della Gravitazione Quantistica), addirittura più fondamentale dei primi due menzionati³⁶. Per *informazione* da questo punto in poi della nostra trattazione intenderemo, quindi, un concetto ben preciso, di natura fisico-matematica e sintattico-formale, vale a dire una ben precisa funzione di stato e, al tempo stesso, forma di grandezza correlata alla cosiddetta *entropia*.

A questo tipo di definizione, così importante per completare la nostra ontologia di uno stato di cose antropico e temporalizzato, cioè di un fatto storico, dedicheremo così l'intero prossimo capitolo, dove, dopo aver introdotto in modo teoricamente canonico i concetti di entropia e di informazione e la loro stretta interdipendenza concettuale mostreremo come la concezione statica del *Block Universe* e la concezione dinamica del *Growing Block Universe* o "incrementistica" affermino entrambi delle verità sullo "statuto temporale" della natura e dei suoi fenomeni. La loro opposizione, perciò, seppur derivante da due modi completamente speculari di definire il tempo, può essere, ma solo in parte – quanto basta per dare ragione di alcune descrizioni e di alcune spiegazioni fornite dalla nostra teoria realista dei fatti – ricomposta e, in una certa misura, superata.

Conclusioni.

Abbiamo iniziato questo capitolo elencando, in modo molto sintetico, le principali opzioni disponibili nella letteratura filosofica sulle ontologie temporali per analizzare il problema del tempo e degli stati di cose temporalizzati, e tra queste opzioni abbiamo evidenziato due posizioni interne, rispettivamente, alla concezione dinamica della natura del tempo (ovvero quella che fa riferimento alle proposizioni della cosiddetta A-Serie tensionale come a una nozione *primitiva*, non ulteriormente analizzabile o riducibile) e alla concezione statica, ossia quella che, di contro, utilizza come nozione primitiva e irriducibile le proposizioni della B-serie atensionale. La prima delle due posizioni dinamiche è quella del *Growing Block Universe* o "incrementistica", di cui abbiamo appena letto un passo da Broad. La seconda posizione interna a quella statica è, invece, la tesi del *Block Universe* "emendata" dall'eternalismo tipico di alcuni esiti platonizzanti. Queste due posizioni dovrebbero essere irriducibilmente antagoniste tra loro, se concepiamo gli stati di cose a cui le proposizioni tensionali o atensionali si riferiscono come stati di cose formati da strutture esclusivamente materiali o energetico-materiali – come una delle più famose equivalenze postulate da Einstein permette di fare ponendo la materia e l'energia, in condizioni-limite, in un rapporto di equivalenza e covarianza tra loro. Ma introducendo nella nostra ontologia "fondamentale" anche, il ben distinto concetto di "informazione", intesa come neghentropia o "entropia negativa", e facendo ciò restando saldamente ancorati a modelli teorici delle scienze naturali (fisica relativistica, termodinamica statistica, teoria matematica dell'informazione) ci renderemo presto conto del fatto

che le descrizioni che questi due approcci della filosofia analitica del tempo offrono al problema delle ontologie temporali, catturano entrambi degli aspetti essenziali per la comprensione del cambiamento storico, sia sotto il profilo degli eventi, concepiti come entità quadridimensionali scomponibili in "parti temporali", sia sotto il profilo degli stati di cose, definiti questi ultimi come "stati di fase" atensionali e discontinui, costitutivi di queste parti temporali. Ci renderemo conto, inoltre, nel prosieguo della nostra ricerca, anche del fatto che l'universo quadridimensionale "dato in blocco" come evento fisico, veda nel proprio interno l'aumento costante (sicuramente non-statico, ma termodinamico) del disordine termico e, in ultima analisi, quantistico, ovvero di quella grandezza definita, appunto, come entropia, e al tempo stesso, tramite l'evoluzione in una sua microscopica regione spaziotemporale – il Pianeta Terra e più specificatamente sulla sua superficie solida e nella sua Biosfera – di un'altissima concentrazione di *neghentropia* locale, ossia dell'informazione, grandezza che corrisponde, di contro, ad un aumento delle "strutture ordinate" in natura, tra cui le nostre società più complesse. Questo ci porta, provvisoriamente, a concludere suggerendo che l'Universo analizzato sotto i profili concettuali delle ontologie temporali, possieda, seppur in due gradi non equivalenti tra loro, ambedue le "nature" statica e dinamica - in quello che potremmo per adesso proporre di definire, in primo abbozzo, utilizzando un aggettivo per lo più invalso in filosofia della mente e nel dibattito sul libero arbitrio e sul determinismo, come una posizione "compatibilista". La natura statica riguarderebbe l'Universo nel suo complesso di macro-evento quadridimensionale, la natura dinamica, di contro, riguarderebbe *solo* un aspetto, un modo di divenire dell'ontologia fondamentale della natura fisica, ovvero l'entropia - che, come ci insegna la termodinamica è enormemente più bassa nelle fasi "antiche" o "passate" dell'Universo (si noti il costruito proposizionale tipicamente tensionale della A-serie) e progressivamente più alta in quella "attuale" e, quindi, verosimilmente, in quelle future. Questo punto risolve, anche se non in modo definitivo, uno dei problemi fondamentali della filosofia del tempo, ossia quello del "movimento direzionale del tempo", riassumibile in breve così:

La domanda fondamentale è [...]: su cosa si basa la differenza tra la direzione *verso il passato* e quella *verso il futuro*? Il realista del movimento del tempo - ossia il teorico A - ha una soluzione banale al problema: il movimento del presente assoluto e globale è un dato primitivo che non occorre sia ulteriormente spiegato e che stabilisce di per sé *la* direzione del tempo. Anche il teorico B che consideri le relazioni temporali come fondamentali ha a disposizione una soluzione banale: le relazioni temporali sono primitivamente *anisotrope* - ossia è un fatto primitivo che siano orientate - ed è ugualmente un fatto primitivo che una delle due direzioni sia quella privilegiata. Questa mossa costringe però il Teorico B ad accettare un ordine temporale assoluto e globalmente orientato appunto dalla direzione primitiva della relazione di precedenza. Indubbiamente il nostro concetto ordinario di tempo è difficilmente districabile dall'idea di un ordine temporale fra eventi in cui la direzione temporale rimane ovunque la stessa [...]. Il Teorico B che riduca le relazioni temporali a quelle causali [...] sembra avere la teoria giusta per rendere conto di questa situazione. Sorge però immediatamente un problema: come differenziamo temporalmente il "lato" della causa dal "lato" dell'effetto" nella relazione causale³⁷?

La risposta a questa domanda è: passando da una denominazione tensionale come "il verso del passato", "il verso del futuro" ad una più semplicemente atensionale, (del tipo: "precedente → successivo") e, alla luce di ben *due* principi della termodinamica, prendendo in considerazione quella che è una legge naturale: la perdita costante di "ordine" già al livello delle particelle elementari, dalle fasi precedenti della storia dell'universo, a quelle successive. Se l'entropia aumenta in modo vertiginoso e "cosmico", di contro, la vita, grazie alla sua comparsa e alla sua evoluzione nel nostro pianeta, ha dispiegato e continua a dispiegare innumerevoli strutture dotate di elevatissimi livelli di informazione termodinamica, e quindi di organizzazione, sia a livello di costituzione individuale (i singoli organismi colti nella loro irriducibile singolarità di "eventi particolari", per quel che riguarda la loro complessa organizzazione fenotipica e anatomico-

funzionale) sia a livello di costituzione collettiva (le loro "ontologie collettive" di specie viventi, genotipicamente caratterizzate, ben note non solo ai biologi tassonomisti alle prese con problemi di classificazione, ma in generale a tutti i biologi, botanici, etologi, zoologi, e, naturalmente, anche agli antropologi genetisti). Questo aspetto, l'altissimo grado di complessità strutturale e quindi di "ordine" (l'ordine interno di un metabolismo e, più in generale, la sua complessità morfologica), rende le specie viventi, e soprattutto quelle più dotate, grazie alla Selezione Naturale, di uno speciale adattamento evolutivo chiamato "intelligenza specie-specifica", maggiormente sensibili (e quindi maggiormente in grado di captarli) agli aspetti dinamici della natura, al suo cambiamento-nel-tempo, e quindi al suo divenire incessante (dato dalla freccia dell'incremento del disordine), senza nulla togliere al fatto che, da un punto di vista cosmologico, tesi ontologiche "dinamiche" come il presentismo, in filosofia del tempo, risultino sicuramente incompatibili con quello che possiamo sapere e che di fatto sappiamo oggi grazie alle teorie della Relatività Speciale sul nostro Universo. Non dimentichiamo, inoltre, che anche le tesi incrementistiche, se applicate *in toto* alla *struttura nomica* della massa-energia dello St^4 di Minkowsky e Einstein, non riescono a render conto di come questo modello, quello di Riemann-Minkowsy-Einstein riesca a rappresentare lo spaziotempo come un "tutto" in cui gli eventi, anziché essere *essi stessi* gli strati crescenti di un terreno sedimentario in continua crescita, siano rappresentabili unicamente per mezzo di diagrammi geometrici di tipo "conico", separati tra loro ma tutti egualmente dotati di un "futuro assoluto" e di un "passato assoluto" (rispetto al loro "spazio di simultaneità" che, di contro, non è affatto assoluto).

Tra le concezioni "dinamiche" però, quella che, alla luce delle nostre osservazioni - e da quelle di Carlo Rovelli più sopra riportate - risulta essere maggiormente incompatibile con i risultati della Teoria della Relatività Ristretta, e con la formulazione geometrico-topologica, vale a dire quella riemanniana e minkowskiana, è quella presentistica. Come illustra molto bene l'esempio di Rovelli il concetto di presente è strettamente connesso a quello di *simultaneità*, e lo è in un senso analitico, cioè per definizione stessa dei due concetti, perché per la nozione presentistica di "simultaneo", due eventi *e* e *e'* non possono essere entrambi "presenti" senza essere per ciò stesso simultanei; ma abbiamo visto come l'evento dell'eventuale vita intelligente su *Kepler* 452b, situato a 1400 anni luce dalla Terra e l'evento della sua osservazione, sulla Terra (concepito come un sistema di riferimento inerziale relativistico e non newtoniano-assoluto) *non possono essere* per restrizione "fattuale" di tipo *nomico* simultanei tra loro, in una sorta di "simultaneità assoluta" vale a dire "invariante", in entrambi i sistemi di riferimento inerziali (la Terra e l'esopianeta *Kepler*). Sicuramente, la Teoria della Relatività Speciale *può consentire l'accesso* ad un concetto fisico di "simultaneità assoluta", ma non in questo caso, dove la "linea causale" dell'osservazione che dovrebbe essere costituita tra il sistema *Kepler* e il sistema *Terra*, non può *essere la medesima sezione di uno medesimo evento dotato di un medesimo cono di luce*. La simultaneità assoluta o invariante, per definizione, non è, cioè, locale come quella del nostro esempio (o dell'esempio di Rovelli), ed è perciò risultante da una connessione spaziotemporale tra due eventi a quattro dimensioni diversi: un evento (la vita) su *Kepler* e un evento osservativo sulla Terra (che, essendo, a loro volta, due eventi quadridimensionali, fanno dei due eventi due entità "del secondo ordine"). Se infatti, due eventi vengono istanziati nella medesima regione di St^4 di Minkowsky, essi saranno sicuramente simultanei rispetto a tutti i sistemi di riferimento, ma non è questo il caso descrivibile negli stati di cose "osservativi" come quello della proposizione (K). Di nuovo, come già osservato, anche la teoria della Relatività Speciale può ammettere un concetto di *simultaneità a distanza*, ma questa non può essere assoluta, come, invece, preteso da autori come Prior o Bourne³⁸: se due eventi

spazialmente non occupanti la stessa regione del cosmo saranno o non saranno simultanei dipenderà solo ed unicamente dal sistema di riferimento inerziale utilizzato (che, però, fa parte della realtà oggettiva di St^4 , non di una indefinibile "prospettiva soggettiva" o di una "angolazione di interpretazione"). Seguendo il Primo Postulato della Teoria della Relatività Speciale *tutti i sistemi di riferimento inerziali sono equivalenti per la descrizione fisica dello spaziotempo* proprio perché le leggi fisiche sono le stesse in tutti i sistemi di riferimento inerziali – il che è straordinario, e solo apparentemente "paradossale", perché, se ben intesa, fa del Primo Postulato di Einstein *una proposizione non solo compatibile, ma costitutiva di un realismo oggettivo externalista*.

La teoria della Relatività Speciale, pertanto, potrebbe in prima istanza proporre come assolutamente inderogabile la scelta tra il "presente assoluto e oggettivo" del Presentismo, (purché spazialmente inesteso) e la prospettiva di un presente spazialmente esteso ma relativizzato a sistemi di riferimento, e dunque soggettivo. Queste appena elencate sono, chiaramente, due concezioni insoddisfacenti, e in egual grado, per il teorico dinamico che consideri, cioè, come primitive ed irriducibili le proposizioni della A-serie. Ne consegue che i risultati delle tesi prescrittive della teoria "Speciale" di Einstein per la definizione di "simultaneità" e di "presente", (che, come abbiamo visto rappresentano di per sé un ostacolo davvero arduo per chiunque creda "in assoluto" nella bontà della A-serie) vanno, *nello specifico*, a rappresentare una difficoltà ancor più ardua non solo per le ontologie temporali come il Presentismo ma anche per le ontologie "incrementistiche" che, postulando, di fatto, la realtà assoluta del presente (in particolare dei *tenses* come il Passato e il Presente) la utilizzano per tracciare delle nette differenziazioni tra ciò che esiste e ciò che non esiste, tra ciò che è reale e ciò che non lo è (per esempio il futuro). Al lettore non sarà mancato di osservare tutte queste potenziali ricadute della Teoria della Relatività Speciale sin da una scorsa del *Capitolo 4*, dove questa teoria è stata presentata, per quel che riguarda i concetti di "simultaneità assoluta" e, strettamente correlato al prima, il concetto di "Presente" (il presente reale dei filosofi presentisti). A queste ricadute vanno poi aggiunte delle argomentazioni ben note in letteratura che hanno ulteriormente corroborato la compatibilità tra i dati della fisica post-relativistica e l'approccio basato sul riconoscimento dell'irriducibilità della B-serie. In questo senso due distinti argomenti, in seguito unificati dal dibattito sulla filosofia del tempo in un solo argomento sono quelli elaborati da Rietdijk e da Putnam (Rietdijk 1966, Putnam, 1967) quasi nello stesso periodo, che pur essendo stati formulati contro il presentismo di Prior e in generale contro la filosofia presentistica del tempo forniscono un argomento logico-matematico e geometrico contro ogni tentativo di definire una metafisica del tempo basata sul concetto di "presente omni-spazialmente esteso"³⁹.

Possiamo così già avanzare l'ipotesi per cui questo fallimento o, se si preferisce, questa estrema debolezza metafisica del presentismo – che, ripetiamolo, non regala all'antirealismo sugli stati di cose temporalizzati, e quindi storici, nessuna freccia retorica da apporre nel sua faretra - possa essere ripresa e collegata con quanto da noi osservato nel *Capitolo 1* in merito a quel che abbiamo scelto di definire come *Epocentrismo*. Per certi aspetti l'epocentrismo, ampiamente diffuso e dilagante non solo in storiografia ma anche e soprattutto nei *media* contemporanei, rappresenta una sorta di "presentismo storico" o di "Storicismo contemporaneizzante", soprattutto nell'invalsa attitudine a sviluppare in modo non-innocente proposizioni, tesi, costrutti teorici basati su incongruenze di ontologia temporale che spesso si trasformano in veri e propri anacronismi ontologici (*Infra*, Capitolo 3). Ma giunti a questo punto della trattazione, diviene indispensabile, per comprendere meglio questa ipotesi, entrare nel vivo della definizione di cosa, in questa

dissertazione, stiamo chiamando "informazione", e del perché questa tesi difenda una teoria che possiamo definire "realismo informazionale".

Note al Capitolo 5.

¹La linea di universo o linea oraria (detta anche linea di mondo) è un concetto teorico ampiamente utilizzato in cosmologia relativistica. Essa è una rappresentazione schematica del percorso che una particella o un quanto di energia, o una massa compie nello spazio-tempo (o cronotopo) e può essere vista come la generalizzazione in uno spazio a quattro dimensioni (poiché è presente anche la coordinata temporale) del concetto di traiettoria di un corpo. Il primo a introdurre tale concetto fu Hermann Minkowski. Può essere definita come la «linea in un diagramma spaziotemporale che indica gli spostamenti nello spazio e nel tempo di un determinato oggetto». Cfr. Torrenco (2011, 173). L'equazione di una linea di universo o di una linea-mondo γ ha la forma di un'equazione differenziale dove $t\gamma = \int \gamma (g_{ab}(x) dx^2 dx^b) 1/2$.

²Tommaso D'Aquino, (1974 – 1980).

³ Cfr. Tommaso D'Aquino (1995, 114-5): «Ogni essenza o quiddità può [...] essere concepita senza che qualcosa sia pensato del suo essere: posso infatti sapere cos'è l'uomo o la fenice, e tuttavia ignorare se esistano nella realtà [...]. È dunque necessario che ogni cosa il cui essere è distinto dalla sua natura, riceva l'essere da altro. E poiché tutto ciò che è in virtù di altro può essere ricondotto a ciò che è per sé come alla causa prima, occorre che vi sia una cosa che sia causa dell'essere di tutte le altre, per il fatto che essa è soltanto essere; in caso contrario, si andrebbe all'infinito nelle cause, dal momento che, come si è detto, ogni cosa che non è soltanto essere, possiede una causa del suo essere».

⁴ Reinach (1990)

⁵ McTaggart (2006).

⁶ Dorato, (1997, 61)

⁷ Cfr. Peirce (2003, 496)

⁸ Si confronti Popper (1983, 209-253) con Frege (1988, 35). A pag. 210 di *Conoscenza oggettiva* (Popper, 1983), Frege viene appena menzionato assieme a Platone, Leibniz e Bolzano tra i grandi "pensatori pluralisti" del passato. Ma di fatto le due teorie (quella di Frege dei Tre Regni e quella di Popper dei Tre Mondi) si somigliano come le Terre Gemelle di Putnam.

⁹ Popper (1988).

¹⁰ Mentre però l'argomento, ormai classico, di McTaggart (1908 - 2016) contro la realtà del tempo è e resta un tentativo (sottoposto a svariate confutazioni e discussioni critiche, e fatto oggetto di obiezioni innumerevoli) di negare completamente sul piano metafisico la realtà del tempo, nei libri del fisico e divulgatore Rovelli si può affermare con una certa sicurezza che a risultare confutata con una certa chiarezza è la concezione che in questo capitolo chiameremo "presentistica" del tempo, basata su un'idea di "presente assolutamente simultaneo" che lo scienziato bolognese tacitamente assume essere la nostra immagine di senso comune del tempo. Più avanti nel capitolo si vedrà comunque che una cosa è smontare questa concezione del tempo pezzo per pezzo, un'altra pretendere - come McTaggart, ad esempio, pretendeva, sulla scia del proprio idealismo - di avere dimostrato *tout court* che il tempo non esiste, o, addirittura, come afferma Rovelli nel suo ultimo volume, che "il tempo è ignoranza" (Rovelli, 2017).

¹¹ Pochi però amano ricordare che a questa modifica del calendario giuliano, precedentemente in vigore, lavorò una commissione pontificia costituita dal medico calabrese Luigi Lilio, dal matematico e astronomo siciliano Giuseppe Scala, dal matematico perugino Ignazio Danti e presieduta da Cristoforo Clavio, gesuita professore del Collegio Romano, i quali utilizzarono il sistema di calcolo dell'anno tropico e dell'anno siderale ideato nientemeno che da Niccolò Copernico e pubblicato postumo nel suo importante *De Revolutionibus orbium coelestium libri sex* del 1543, libro destinato a finire, nientemeno, che nell'*Index Librorum Prohibitorum*.

¹² Cfr. Torrenco (2011, 173).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ne è possibile controllare un'utilissima sinossi in Markosian (2014) disponibile in <https://plato.stanford.edu/entries/time/>

¹⁵ «Tensionale» e «Atensionale», pertanto, traducono rispettivamente i termini inglesi *tensed* e *tenseless*. I termini in questione sono stati introdotti nella lingua italiana con il volume a cura di Agazzi (1995).

¹⁶ Cfr. Graziani (2014, 202-3)

¹⁷ Per una definizione molto chiara del concetto di chiusura causale del mondo fisico, si veda Papineau (1998, 373-388).

¹⁸ (Hacking, 1987, 43)

¹⁹ Più di uno, perché infatti anche solo il più famoso di tutti è e resta quello noto come "Regresso di Bradley" in (Bradley, 1893-97, pp. 15-17; pp. 157 - 159 tr. it). Qualcosa di simile al regresso di Bradley si trova, per esempio nel Libro VII, Capo 17, della *Metafisica* di Aristotele e in pensatori scolastici come Abelardo, Ibn Sina (Avicenna), Duns Scotus, Ockham, Buridano, Gregorio di Rimini, nonché in autori moderni come Leibniz.

²⁰ Gli stati di cose, come qui definiti sono tipicamente contrapposti ai cosiddetti "tropi" teorizzati da autori come Stout e Williams (Cfr. Williams, 2008, 340ss) in (a cura di Varzi, 2008). I tropi sono *particolari astratti*, ossia sono proprietà e relazioni (e quindi enti astratti) e tuttavia sono particolari. Inoltre, dipendono per la loro esistenza dagli individui che li esemplificano. Per esempio, se un certo vaso è rosso ed è sopra un tavolo, esistono il particolare rosso di quel vaso, che è solo del vaso e di nient'altro, e il particolare star sopra del vaso rispetto al tavolo, che è solo del vaso e del tavolo e di nessun'altra coppia di oggetti. I tropi vengono contrapposti agli stati di cose perché possono svolgere gli stessi ruoli teorici. Come gli stati di cose infatti possono fungere da *relata* causali e da fattori di verità. Tuttavia, i tropi sono enti semplici, ossia privi di costituenti, mentre gli stati di cose, come abbiamo visto, sono complessi. Per esempio, la proposizione che *Paolo ama Francesca* è resa vera, secondo l'ontologia degli stati di cose, da quel particolare stato di cose <Paolo ama Francesca> che ha l'universale amare, nonché Paolo e Francesca tra i suoi costituenti. Cfr. (Varzi, 2003)

²¹ Gabriel, (2012, 20); si veda anche Gabriel, (2016, pp.122- 148)

²² *Ivi*.

²³ Come vedremo più avanti, questo è uno degli aspetti più interessanti che una teoria "realista" della storia (distinta, come storia, dalla storiografia come "ambiente ontico" degli eventi e delle azioni umane) deve essere in grado di spiegare in modo esaustivo.

²⁴Hume, (1996, § 23). Si veda la discussione della critica humeana al concetto di causazione in (Mellor, 1995, 106 -8).

²⁵Dorato (1997, 109)

²⁶Cfr. Sider (2008, pp. 210-239).

²⁷Cfr. Rovelli (2017, 20). Una verifica diretta di questa importante (e sconvolgente) previsione della Fisica Relativistica è stata possibile ad opera dei Fisici Hafele e Keating (1971) solamente circa 65 anni dopo l'enunciazione della Teoria della Relatività. Essi hanno montato quattro orologi atomici su due aerei e confrontato i tempi segnati da questi orologi con quelli segnati da un orologio atomico a terra. Gli orologi atomici permettono misure di tempo con una precisione di gran lunga superiore a quella di qualunque altro orologio che sia mai stato costruito dall'uomo. In tal modo, anche una differenza piccolissima nei tempi misurati dai due orologi può essere determinata con notevole precisione. Prima della partenza degli aerei, tutti gli orologi (quello a terra e quelli sugli aerei) sono stati sincronizzati. Dopodichè gli aerei sono decollati viaggiando a velocità uguali in modulo ma opposte in verso (uno nel verso concorde con la velocità di rotazione della terra e l'altro in verso opposto) tornando nel punto di partenza simultaneamente dopo circa 50 ore di viaggio. Alla fine, i tempi segnati dai vari orologi sono stati confrontati e si sono trovate piccole differenze nei tempi segnati dagli orologi dell'ordine di poche centinaia di nanosecondi (10-9s). Entro gli errori sperimentali (10%), queste differenze sono in accordo con quelle previste dalla Teoria della Relatività Ristretta. In realtà, per ottenere un accordo completo è necessario tenere conto anche degli effetti del campo di gravità terrestre che vengono presi in considerazione dalla Relatività Generale. Gli effetti misurati (differenze di poche centinaia di nanosecondi su 50 ore) sono veramente piccoli e l'esperimento è, perciò, estremamente delicato e molte possibili cause di errore debbono essere tenute sotto controllo. Per questo motivo, ad esempio, su ciascun aereo erano montati due diversi orologi atomici in modo da controllare che gli effetti osservati non fossero legati a malfunzionamenti di un singolo orologio. Per completezza, bisogna osservare che, come spesso avviene per gli esperimenti fondamentali della Fisica, alcuni oppositori della Teoria della Relatività (anche se sono in netta minoranza ci sono ancora oppositori di tale teoria) hanno messo in dubbio l'effettiva precisione dell'esperimento di Hafele e Keating. Tuttavia, la maggioranza dei Fisici concorda con il ritenere l'esperimento corretto. Negli ultimi decenni, la precisione degli orologi atomici è stata ulteriormente migliorata e l'esperimento di Hafele e Keating è stato ripetuto utilizzando orologi atomici molto più precisi che hanno confermato pienamente i risultati precedenti con un margine di incertezza molto minore.

²⁸Paul Karl Ludwig Drude (Braunschweig, 12 luglio 1863 – Berlino, 5 luglio 1906) è stato un fisico tedesco. È noto soprattutto per la sua declinazione delle teorie di Maxwell sulle onde elettromagnetiche nell'ottica e sulla conduzione e resistenza dei materiali. Nel 1894 ha introdotto per primo la costante c per indicare la velocità della luce o della radiazione elettromagnetica nel vuoto perfetto.

²⁹In effetti, al crescere del passaggio dall'ordine neghentropico degli stati di cose passati (le sezioni sempre più ampie del cono di sinistra) al disordine entropico (cioè dato dall'inesorabile aumento dell'entropia definito dall'equazione di Boltzmann $S = K \log_2 W$) la struttura informazionale va crescendo con il crescere del cono di sinistra (è quella di autori come Broad e Tooley una rappresentazione logicamente e fisicamente *dinamica*) mentre l'entropia non fa altro che crescere, in perfetta sintonia con quanto stabilito e dimostrato dal II e III Principio della Termodinamica (si veda, *Infra*, § 4.2).

³⁰Devo la distinzione "fotografico" e "filmico" come utile strumento di visualizzazione del rapporto stato-evento ad Andrea Borghini, che la utilizza in Borghini (2008, 87-99) disponibile in http://college.holycross.edu/faculty/aborghin/generi_naturali_riv_estetica.pdf. Per correttezza, però, va precisato che mentre nel saggio di Borghini il dualismo metaforico "fotografia/film" viene utilizzato per criticare e confutare una tesi realista sui generi naturali, in questa ricerca il realismo sui generi naturali viene assunto implicitamente e difeso nelle presupposizioni del realismo sugli stati di cose qui argomentato. Un'obiezione costruttiva che può essere mossa al saggio di Borghini è, inoltre, quella per cui concepire una rappresentazione filmica che non sia anche fotografica è estremamente complicato, anche passando dalla metafora analogica a quella digitale. A questo punto dovremmo essere in grado di dimostrare non solo che il film-genero naturale sia un evento filmico - e in un certo senso, quello dell'evento spaziotemporale, lo è senz'altro - ma che si tratta di un film digitale non scomponibile in fotogrammi analogici. Questo diventerebbe l'argomento di un altro volume o di un'altra dissertazione di ricerca.

³¹Cfr. Eldredge e Gould, (1991), Gould (2003) e Gould (2008), per una rassegna puntuale su questo approccio, ancora influente, in evolucionismo, accanto alle teorie "neo-darwiniane".

³²È la ben nota posizione "antipresentistica" di fisici teorici come Carlo Rovelli, argomentata in (Rovelli, 2017).

³³Cfr. Broad (1933).

³⁴Cfr. Broad (1923, 66-67)

³⁵Cfr. Armstrong (2016), facendo riferimento ad un lavoro di Lewis sulla mereologia (Lewis, 1991) definisce *fusione non ristretta* la fusione mereologica per cui «qualsiasi entità può essere fusa insieme ad altre per formare un tutto». Una fusione ristretta, viceversa, è una fusione mereologica dove le parti coinvolte devono possedere dei prerequisiti fondamentali per poter formare un tutto. In questo caso essere fasi dello stesso evento. Un piano sequenza di *Gone with the Wind* (1939) di Victor Fleming non può far parte in modo "ristretto" di un film di Brian De Palma come *Snake Eyes* (1998), allo stesso modo di uno dei famosi piani-sequenza di De Palma, perché pur essendo tutti piani-sequenza (sia quelli di Fleming che quello di De Palma) appartengono a due "eventi" conclusi (due pellicole tridimensionali) completamente diversi. La loro fusione potrebbe avvenire in un *ulteriore* evento-intero mereologico, come, per esempio, un documentario sui piani-sequenza nel cinema, che in questo caso sarà formato a partire da una fusione mereologica non ristretta.

³⁶Cfr. Wheeler (1990, 1994).

³⁷Cfr. Torrenzo (2011, 40-1). Giuliano Torrenzo, però, critica la soluzione basata sul dualismo "entropia/neghentropia-informazione" come sufficiente a spiegare il dualismo della successione nell'ordine "precedente/successivo" (che è poi l'ordine atensionale della B-serie) portando a sostegno della sua obiezione il fatto che su un pianeta emisferico come la Terra non sarebbe possibile concepire in un punto qualsiasi della sua superficie una direzione temporale senza creare, *ipso facto* una sorta di direzionalità "contromano" rispetto agli abitanti del nostro pianeta situati agli antipodi degli altri (nel nostro caso: gli abitanti della Nuova Zelanda dovrebbero trovarsi orientati inerzialmente in modo completamente invertito rispetto alla nostra "freccia del tempo"; cfr. *ivi*, pp. 43-45). In realtà questa obiezione è facilmente superabile se ricordiamo che *l'intero sistema di riferimento spaziotemporale* con la sua "linea-mondo" del Pianeta Terra è il suo "tempo pubblico", di cui abbiamo parlato all'inizio del Capitolo.

³⁸Prior (1967, 1970, 1976); (Bourne, 2006)

³⁹Un'eccellente sintesi degli argomenti (o dell'argomento) di Putnam e di Rietdijk è esposto da Dorato (1997, 158 – 163).

Capitolo 6.

La realtà dell'informazione e l'esternalismo informazionale storico.

6. 0. *Informazione ed entropia*

Il concetto di entropia corrisponde ad una grandezza oggettiva esistente in Natura, praticamente implicita nel Secondo Principio della Termodinamica di Clausius, e quindi analizzata in profondità nel Terzo Principio della Termodinamica di Boltzmann. Il fisico tedesco Rudolf Clausius, rielaborando un classico lavoro di Sadi Carnot *Riflessioni sulla potenza motrice del fuoco*¹ enuncia il celebre Secondo Principio per cui *in condizioni "ceteris paribus" è impossibile che il calore possa trasferirsi da un corpo "freddo" ad un corpo "caldo"*, ovvero $\Delta S \geq 0$. Secondo Carlo Rovelli, questa legge naturale «enunciata da Clausius è l'unica legge generale della fisica che distingue il passato dal futuro. Nessuna delle altre leggi lo fa»:

le leggi del mondo meccanico di Newton, le equazioni dell'elettricità e del magnetismo di Maxwell, quelle della gravità relativistica di Einstein, quelle della meccanica quantistica di Heisenberg, Schrödinger e Dirac, quelle delle particelle elementari dei fisici del XX secolo... nessuna di queste equazioni distingue il passato dal futuro. Se una sequenza di eventi è permessa da queste equazioni, lo è anche la stessa sequenza ribaltata all'indietro nel tempo. Nelle equazioni elementari del mondo, la freccia del tempo appare *solo* quando c'è il calore. Il legame tra tempo e calore è dunque profonda: ogni volta che si manifesta una differenza tra passato e futuro, c'è di mezzo del calore. In tutti i fenomeni che diventano assurdi se proiettati all'indietro, c'è qualcosa che si scalda. Se guardo un film che mostra una palla che rotola, non so dire se il film è proiettato giusto o all'indietro. Ma se nel film la palla rallenta e si ferma so che il film è giusto, perché proiettato al contrario mostrerebbe avvenimenti implausibili: una palla che si mette in moto da sola. Il rallentare e fermarsi della palla sono dovuti all'attrito, che produce calore. Solo dove c'è calore c'è distinzione fra passato e futuro. I pensieri di dipanano dal passato al futuro, non viceversa, e infatti pensare produce calore nella testa².

Sempre Clausius fu colui che definì e battezzò la grandezza in grado di misurare il percorso irreversibile del calore in una sola direzione:

Preferisco prendere il nome di quantità scientifiche importanti dalle lingue antiche, in modo che possano essere eguali in tutte le lingue vive. Propongo dunque di chiamare *entropia* di un corpo la quantità *S*, *dalla parola greca per trasformazione: η' τροπη*³.

Il Secondo Principio della Termodinamica, stando alla nostra rappresentazione realista ed esternalista del mondo è uno stato di cose nomologico, ovvero una legge della natura, e questo significa che, a rigor di logica, se è vero che la direzione del passaggio da "passato" a "futuro" - volendo adoperare degli operatori "tensionali" - è data dall'aumento dell'entropia, allora sarà anche uno stato di cose nomologico derivante dal primo (uno stato "corollario") che il passato sia l'insieme di tutti gli stati fisici previsti dal Secondo Principio dove l'entropia di Clausius *era* minore, e che il futuro sia (già) l'insieme di tutti gli stati fisici dove l'entropia di Clausius *sarà* maggiore. L'entropia così definita, infatti, come intuirà un altro fisico del XIX secolo, l'austriaco Ludwig Boltzmann, è un *costante* aumento del disordine all'aumentare del passaggio da stati ordinati a stati dove le particelle entrano in stato di agitazione, creando così calore. È come se andando al mare e costruendo una pista per biglie di vetro ci trovassimo a disporre di due sacchi di biglie, uno di biglie trasparenti e uno di biglie rosse. Questa configurazione, prima di cominciare la sfida tra la squadra delle biglie trasparenti e quella delle biglie colorate è una configurazione perfettamente *ordinata*, a "tasso 0 di entropia". Se addirittura scopriremo che nel sacco delle biglie rosse le biglie di grandezza minima sono tutte accatastate in fondo al sacco e quelle di grandezza massima formino lo strato successivo, avremmo trovato un'ulteriore configurazione di stato "ordinato", che

abbasserebbe ulteriormente l'entropia dell'intera configurazione. Ma, se per cominciare a giocare, fossimo costretti a mischiare le biglie per distribuirle alle due squadre, improvvisamente l'entropia aumenterebbe, perché le posizioni di queste biglie si scambierebbero di posto formando configurazioni caotiche. L'informazione considerata come misura del tasso negativo di entropia è molto alta nel "passato" dei due sacchi di biglie, rarefatta nel "presente" della partita, e continua a diminuire mano a mano che la partita "mescola le biglie" nelle configurazioni della gara. Boltzmann, come abbiamo detto, definì a sua volta la S di Clausius, e lo fece in questo modo:

$$(N) \quad S = K \log_2 W$$

Dove S è l'entropia, W il numero di stati microscopici o il corrispondente volume nello "spazio delle fasi" e K è la cosiddetta "costante di Boltzmann". Sulla base di questa definizione di entropia intenderemo con *aumento di informazione* la "rottura della simmetria" in una data situazione fisica in cui esista una configurazione iniziale di incertezza statistica, cioè di equilibrio di probabilità, tra alternative possibili di azione, scelta, preferenza. Si deve a Claude E. Shannon la prima analisi matematica ed epistemologica del ruolo dell'entropia nella teoria dell'informazione, e il suo primo lavoro sull'argomento si trova nel saggio *A Mathematical Theory of Communication* del 1948, e in quello scritto a quattro mani nell'anno successivo con Warren Weaver (Shannon, 1971). Nel suo teorema, detto anche "Teorema sulla codifica di sorgente", Shannon dimostra che una sorgente causale d'informazione non può essere rappresentata con un numero di *bit* inferiore *alla sua entropia*, cioè alla sua "autoinformazione media", dove per autoinformazione egli intese un vero e proprio *automorfismo matematico*. In questo modo, nella teoria dell'informazione – e in rapporto alla teoria dei segnali, l'ambito di studio di Shannon – l'entropia finisce per misurare la "quantità di incertezza" o di informazione presente in un *segnale aleatorio*, ovvero casuale, che può essere interpretata anche come la minima complessità descrittiva di una variabile aleatoria, ovvero il limite inferiore della compressione dei dati (Shannon, 1971, Cap. I). La connessione con l'entropia termodinamica è data dal rapporto di compressione, che è un vero e proprio quoziente: al diminuire della temperatura corrisponde la riduzione della ridondanza del segnale, e quindi l'aumento della compressione. L'entropia dell'informazione raggiunge un minimo, che in generale è diverso da zero, al contrario dell'entropia termodinamica, come è, invece, previsto dal Terzo Principio della Termodinamica. Ora, queste conclusioni in realtà non erano affatto una novità nella storia della meccanica statistica, sin da quasi un secolo prima che Shannon dimostrasse il suo classico teorema, e lo erano perciò conclamatamente ai tempi della sua dimostrazione. Già in fisica statistica John Von Neumann aveva fornito una definizione ben precisa di entropia, seguendo il sentiero storico inaugurato da fisici del XIX secolo come Clausius e Boltzmann. A questo proposito, pare – l'episodio è riportato da Shannon in persona – che il matematico austro-ungherese naturalizzato statunitense, padre della cibernetica moderna, consultato da Shannon nell'unica volta in cui ebbero modo di scambiarsi informazioni a voce, non considerò la scoperta di Shannon molto importante o, comunque, come qualcosa che ricalcasse, a propria volta, un'altra scoperta di cui l'autore fosse stato lui stesso, Von Neumann:

La mia più grande preoccupazione era come chiamarla. Pensavo di chiamarla *informazione*, ma la parola era fin troppo usata, così decisi di chiamarla *incertezza*. Quando discussi della cosa con John Von Neumann, lui ebbe un'idea migliore. Mi disse che avrei dovuto chiamarla *entropia*, per due motivi: «Innanzitutto, la tua funzione d'incertezza è già nota nella meccanica statistica con quel nome. In secondo luogo, e più significativamente, nessuno sa cosa sia con certezza l'entropia, così in una discussione sarai sempre in vantaggio (corsivi nostri)»⁴.

Questo è il motivo per cui la funzione di Shannon possiede una forma matematica del tutto simile a quella dell'equazione di Boltzmann (da cui il termine di *entropia informazionale* per questa misura dell'informazione). Secondo la definizione di Shannon, la quantità di informazione I convogliata in corrispondenza alla scelta di una delle alternative possibili è espressa dalla funzione

$$(N') \quad I = -K \sum p_i \ln p_i$$

dove le p_i sono le probabilità che hanno le singole alternative di essere scelte, \ln è un logaritmo a base e , cioè neperiano, e K è sempre la costante di Boltzmann. Questa scelta non è casuale, e ci permette di definire *fisicamente* uno stato di cose come lo "stato di fase informazionale" che un evento (naturale o antropico) possiede in una sua precisa sezione spaziotemporale o "fase". Il simbolo più importante di (N') però non è nessuno dei prima definiti, ma è il simbolo "-" che indica che la grandezza rappresentata dall'equazione di (N') è algebricamente di segno inverso rispetto a quella di (N), ed è, cioè, negativa. Questo ha portato alcuni importanti fisici, come L. Brillouin, a identificare l'informazione con l'*entropia negativa* o *neghentropia*, (e di conseguenza la mancanza di informazione o di ordine con l'entropia), associando la quantità di informazione alla *rimozione di incertezza* che segue a una scelta (invece che all'incertezza prima che sia compiuta la scelta)⁵.

Per quanto possa sembrare curioso o bizzarro, Shannon non era interessato a un concetto *semantico* di informazione, vale a dire ad una teoria su un tipo di informazione vertente su un riferimento. La sua teoria aveva come oggetto una nozione del tutto sintattica o formale di informazione, il cui nucleo teorico è quello di "stato selezionato da un insieme di possibilità". L'unità di misura elementare di informazione, o il "tipo base" di informazione così concepita è il famoso *bit* che sta per una scelta tra due possibilità (il suo nome sta per "*Binary unit*", ovvero per unità binaria): un singolo bit (0 o 1) selezionato da uno spazio a due stati corrisponde ad un insieme ordinato o struttura del tipo $\langle 0 \vee 1 \rangle$, e veicola informazione, e nello stesso modo c'è informazione in un "segnale" più strutturato o complesso come 10101001111, scelto da uno spazio di possibili messaggi binari. Nella teoria di Shannon, non trattandosi di una teoria semantica, ma sintattica, non è importante l'*interpretazione* di questi stati, quanto la *specificità* di uno stato all'interno di uno spazio di diverse possibilità. Questo concetto, recuperando dalle nostre disquisizioni di storia della fisica delle pagine precedenti il concetto di *fase* e di *spazio di fase* può essere modellato in quello di "fase informazionale" o di "stato di fase informazionale". Uno stato di fase informazionale è ciò che può costituire, per esempio a livello topologico *tridimensionale*, almeno un insieme (non vuoto) di stati informazionali detto "spazio informazionale", a propria volta organizzato in una struttura di relazioni, detta "struttura di relazioni di differenza" tra questi stati. Lo spazio informazionale dalla struttura più semplice e al tempo stesso dotato di una propria rilevanza strutturale è, come abbiamo praticamente già affermato, quello costituito da almeno due stati, quelli corrispondenti al bit "0" e al bit "1". La natura informazionale di questo "spazio a due stati" è data o costituita dalla *differenza di uno stato dall'altro*. Questo spazio informazionale, come ogni spazio è, quindi, totalmente

individuato dalla sua propria struttura di differenze. Naturalmente il mondo fisico è costituito da spazi informazionali molto più complessi. Alcuni spazi informazionali consistono in strutture di differenze tra stati più articolati, oppure si ha a che fare con spazi i cui stati informazionali possiedono strutture interne a più stati. Nel primo caso si prenda in considerazione uno spazio informazionale formato da quattro stati di fase: 0, 1, 2, 3. Per mostrare il secondo tipo di diversità strutturale si pensi ad uno spazio la cui architettura interna sia il combinato di stati come "1011100001". Naturalmente le due tipologie di diversità strutturale possono combinarsi tra loro, generando stati complessi, come nel caso in cui si abbia un segnale come 30001111232301010. Nel primo tipo di diversità strutturale vi saranno, naturalmente, spazi informazionali a tre stati, spazi a quattro stati, a cinque, a n stati e così via, la cui struttura di differenze sarà una naturale estensione di quella dello spazio informazionale a due stati. Si pensi ad un elemento A, B, Γ , o Δ scelto da uno spazio informazione di quattro elementi. Esso veicola informazione nello stesso modo in cui la veicola un singolo *bit*. La forma delle definizioni "A", "B", ecc. non presenta alcuna rilevanza. Anche in questo caso tutto quello che fa la differenza in uno spazio informazionale è solo ed unicamente la sua struttura. Per questo motivo Gregory Bateson una volta scrisse «L'informazione è una differenza che fa la differenza» seguito da D. Mackay «l'informazione è in quanto l'informazione fa» (Bateson, 1972; Mackay, 1969). Come riassume il filosofo della mente David Chalmers:

Si noti come in base a questa caratterizzazione, l'informazione realizzata fisicamente sia informazione solo nella misura in cui può essere *elaborata*. [...] La "quantità di informazione" di Shannon misura il grado di specificità di uno stato all'interno dello spazio degli stati che possono essere *trasmessi*: vale a dire, che possono svolgere ruoli distinti su un differente cammino causale (ciò che Shannon chiama un canale di comunicazione). Per Shannon l'informazione è sempre uno stato trasmissibile e, anzi, l'estensione di uno spazio delle informazioni è definita implicitamente dalla funzione del trasmettitore. L'informazione è una differenza che può fare una differenza nella trasmissione⁶.

A questo punto della sua analisi Shannon affronta il problema del dualismo continuo-discontinuo che abbiamo incontrato introducendo la nostra definizione *prima facie* di stato di cose come "stato di fase", introducendo il concetto di "spazio informazionale continuo". Uno spazio informazionale continuo è uno spazio i cui stati si distribuiscono lungo un *continuum* analogo a quello dei numeri reali compresi tra 0 e 1. Esso possiede un numero infinito di stati e una struttura di differenze più complessa rispetto ai casi precedenti: la struttura corrisponde direttamente alla topologia del continuo, con stati compresi tra altri, alcuni stati più vicini tra loro di altri, e così via. Ma, anche in questo tipo di spazio informazionale, come in quello visto sopra, un singolo punto del *continuum* può essere inteso come qualcosa che trasporta informazione. Lo spazio informazionale che abbiamo visto fino ad ora è del tipo tridimensionale, compatibile con una rappresentazione endurantistica o persistentistica degli eventi considerati come cambiamenti occorrenti a sostanze che, nel contempo, persistono perfettamente identiche in sé e per sé, non possedendo parti temporali ma unicamente parti spaziali. Passando a quella quadridimensionale, e considerando che possono esistere spazi a n dimensioni, si assumerà un modello di spazio informazionale a quattro dimensioni. Volendo esemplificare: un singolo punto in una regione di uno spazio tridimensionale veicolerà informazione, ma nella situazione più generica, la struttura potrebbe corrispondere a quella di un ordinario spazio topologico a quattro dimensioni, che, in sostanza specifica un insieme su cui sono definite delle relazioni di "prossimità" o di "vicinanza" quadridimensionali.

Nella seconda tipologia troveremo stati dotati di una "struttura interna". Questi stati saranno formati da, o organizzati in, un certo numero di stati più basilari, cioè di forma più semplice, che potremo, come già detto, chiamare elementi. Un esempio è fornito dallo spazio di stati informativi a 10 bit, analoghi a messaggi come 1111100000. In questo caso ogni stato "interno" è formato da 10 elementi, e ciascun elemento può essere valutato come appartenente ad un proprio "sottospazio" a due stati che corrisponde allo spazio a due stati iniziale. È facile vedere come questo spazio informativo sia un tipo di combinazione numerica di dieci sottospazi, ciascuno dei quali è a propria volta, in modo del tutto coerente con la teoria di Shannon, uno spazio informativo⁷.

Anche i sottospazi informativi potranno essere complessi come nella prima delle tipologie che abbiamo analizzato. Gli elementi informativi di ciascun sottospazio possono, per esempio, distribuirsi lungo un continuo *isomorfo* a \mathfrak{R} (l'insieme dei numeri reali)⁸. Il modello di Shannon, prevede, infatti, che vi sia posto per più livelli simultanei di complessità. Per esempio ogni stato potrebbe possedere una struttura continua di elementi, ciascuno dei quali potrebbe assumere valori all'interno di un sottospazio continuo. Uno stato informativo in questo spazio potrebbe essere visto come una struttura d'onda, o qualche altra funzione avente campo e serie continui: in ogni caso si tratterebbe di un *continuum* analogo ai messaggi discreti descritti in precedenza.

Più in generale uno spazio informativo avrà due tipi di struttura: ogni stato complesso può avere una struttura interna, e ogni elemento di tale stato può appartenere a un sottospazio con una propria, specifica, struttura topologica di differenze. Chiameremo il primo tipo di struttura "struttura combinatoria" dello spazio, mentre il secondo tipo sarà la "struttura relazionale" dei sottospazi. Normalmente ogni sottospazio possiede una struttura relazionale *costante*, e questo rende possibile definire in modo molto semplice la struttura relazionale dello spazio informativo stesso. La struttura complessiva o "globale" dello spazio informativo è data dalle strutture combinatorie e relazionali nel proprio insieme. La teoria di Shannon, qui semplificata per i nostri scopi, prevede che l'informazione comporti essenzialmente la selezione di uno stato da un certo numero di possibilità (nella struttura relazionale di uno spazio), nonché l'idea che l'informazione complessa possa essere costruita a partire da informazioni "basilari", per esempio nella struttura combinatoria di uno spazio informativo⁹. Uno stato interno di uno spazio informativo a due stati veicola un bit di informazione; uno stato all'interno di uno spazio a quattro stati trasporta due bit; uno stato all'interno di uno spazio di n elementi trasporta $\log_2 n$ bit. Quando uno spazio informativo è costituito da una combinazione di sottospazi uno stato trasporta una quantità di informazione che è pari alla somma delle quantità veicolate dai propri elementi: così un'espressione o messaggio binario di dieci bit trasporterà dieci bit di informazione. Classicamente questo tipo di analisi è applicabile agli spazi informativi discreti. Nel caso degli spazi cosiddetti continui la quantità di informazione verrà definita in modo più analitico.

In ciò che segue, perciò, quando parleremo di stati di cose in termini di stati di spaziotempo o di fasi di spaziotempo informativo, li definiremo come "spazi informativi trasversali" all'evento quadridimensionale. Uno stato di cose in questo modo, passa dalla concezione classica e semantica, di "state of affairs", la cui funzione sarebbe essenzialmente quella di fungere da *truth-maker*, all'essere uno strutturarsi dell'informazione della fase, intesa come "parte temporale" di un evento

quadridimensionale, dove l'evento stesso non lascia nessuna scelta nel modo di esser colto, in quella fase, per quello che è, *in una ben precisa chiusura o rottura informazionale asimmetrica*, data nello spazio le cui dimensioni saranno, in questo caso pari a $4-1 = 3$. A questo punto, possiamo definire uno stato di cose un *information maker*.

6. 1 Realismo ed informazione.

Quanta informazione può essere "contenuta" in un solo *evento*? Si pensi, ad esempio, al DNA, la molecola di Acido Deossiribonucleico. Una sola molecola di questo acido è un evento quadridimensionale, che esiste dalla sua formazione chimica fino alla degenerazione e alla morte cellulare del tessuto da essa formato. Ma, questa molecola, come è noto, molto complessa, è formata da una struttura a doppia elica, dove le basi proteiche AGCT (Adenina, Guanina, Citosina, Timina) sono distribuite, base per base, in una lunghissima – gigantesca – catena filamentosa, dove ogni coppia formata da una base ortogonale a quella dell'altra catena elicoidale forma una "fase" della doppia elica, o "sequenza", ed è in questo modo che questa struttura a doppia elica con catene antiparallele possiede una forma in grado di spiegare la cosiddetta "complementarità chimica delle basi." Ogni singolo giro di elica è costituito da 10 nucleotidi che può trovare spazio su un'intera "spira" di 2π radianti, cioè 360° perfetti: l'angolo compreso tra ogni zucchero e il successivo è dunque di $\pi/5$ radianti (36°). Le basi formano tra loro legami a idrogeno unendosi alle estremità come se fossero vere e proprie "tessere" del gioco del domino. Rompendo i legami a idrogeno la struttura del DNA può essere letteralmente aperta come una cerniera e in questo modo si verifica un "evento del secondo ordine" (l'evento del primo ordine è la molecola stessa) fondamentale per l'esistenza e la vita di tutti noi, di ogni essere vivente: la duplicazione dei codici genetici. Questo sta a significare che nel mondo vivente, di cui l'Acido Deossiribonucleico è il mattone chimico-organico fondamentale, l'evento molecolare DNA è, di fatto, costituito da fasi invariante, le predette sequenze di basi complementari, il cui "spostamento", può fare e fa tutta la differenza nello sviluppo di determinati organismi o di altri organismi, con determinati tessuti, strutture osteoscheletriche, muscolari, sanguigne, nervose, ecc.

Il DNA, così concepito (ed è così anche in realtà), non può essere stato l'abitante ectoplasmatico di un "paesaggio noumenico" in quanto inaccessibile ad un inesistente "soggetto di esperienza" all'interno di un mondo di "cose in sé", concepibili ma inconoscibili, fino a quando James Watson e Francis Crick non lo isolarono e lo riprodussero dettagliatamente nel laboratorio Cavendish dell'Università di Cambridge il 7 marzo 1953, due anni dopo quel famoso novembre del 1951 in cui la prima "doppia elica" era stata disegnata e sequenziata dai due scienziati, in una delle più straordinarie esemplificazioni di "serendipità" scientifica di tutta la storia della scienza (Crick era stato incaricato di studiare l'emoglobina, non di scoprire il DNA, e così Watson, che avrebbe dovuto collaborare con Crick e studiare, a sua volta, la mioglobina). Il DNA era noto in letteratura con nomi diversi sin dal 1869¹⁰, sin dalla scoperta, cioè del cosiddetto "Acido Nucleico" da parte di Friedrich Mieschner, ma soprattutto – il che è uno stato di cose oggettivo – *esisteva sin dalla comparsa della vita sulla superficie del nostro pianeta*, l'evento noto come "abiogenesi" (4,4 miliardi di anni fa, circa), un evento che venne simulato in laboratorio da Stanley Miller e Harold

Hurey nello stesso anno in cui Watson e Crick dimostrarono la struttura a doppia elica del DNA – il famoso esperimento di Miller-Hurey, un caso più unico che raro di "simulazione sperimentale di un evento storico"¹¹. Esso, perciò, non ha nelle nostre competenze e nelle nostre abilità concettuali ciò che è necessario affinché da elemento sconosciuto possa divenire un fenomeno razionalmente accettabile all'"interno" di una descrizione linguistica e concettuale. Esso, al contrario, è il naturalissimo *fondamento inconcusso* della nostra comparsa come specie, senza la quale, non saremmo neppure qui a ragionare su tutto questo, con o senza acclamate competenze concettuali. Già nell'evento dello sviluppo epigenetico di ogni molecola di DNA, da subito dopo l'abiogenesi, l'acido deossiribonucleico è uno stato di cose informazionalmente conchiuso e invariante, racchiuso, fase per fase, in tutta la storia *causale* della vita. Senza il DNA niente vita, senza vita niente evoluzione dell'intelligenza, senza intelligenza, niente concetti, non viceversa.

Per l'internalismo epistemico, preso alla lettera, tutto questo è semplicemente impossibile da affermare, perché all'epoca (4,4 miliardi di anni fa) non esisteva – a parte forse Dio e il suo trascendentale "punto di vista", come lo chiama Putnam (1981) – nessun soggetto e men che mai, nessuna "comunità razionale" di soggetti intelligenti in grado di concettualizzare la realtà extramentale all'interno di uno spazio delle ragioni (per usare una terminologia internalistica cara a Sellars e a Brandom), o del "concettuale senza confini" (per usare quella di McDowell) o di un dominio di "accettabilità razionale" (volendo utilizzare quella dell'Hilary Putnam nella sua fase filosofica del "realismo interno"). Ma, grazie al cielo – è proprio il caso di dire, considerando che secondo alcuni studiosi le basi chimiche della abiogenesi potrebbero essere arrivate a "bordo" di comete o asteroidi – l'oggettiva, conchiusa, automorfica struttura informazionale del DNA era già sequenziata, stato per stato, nelle sezioni della sua doppia-elica. Fine (o meglio: inizio) della storia.

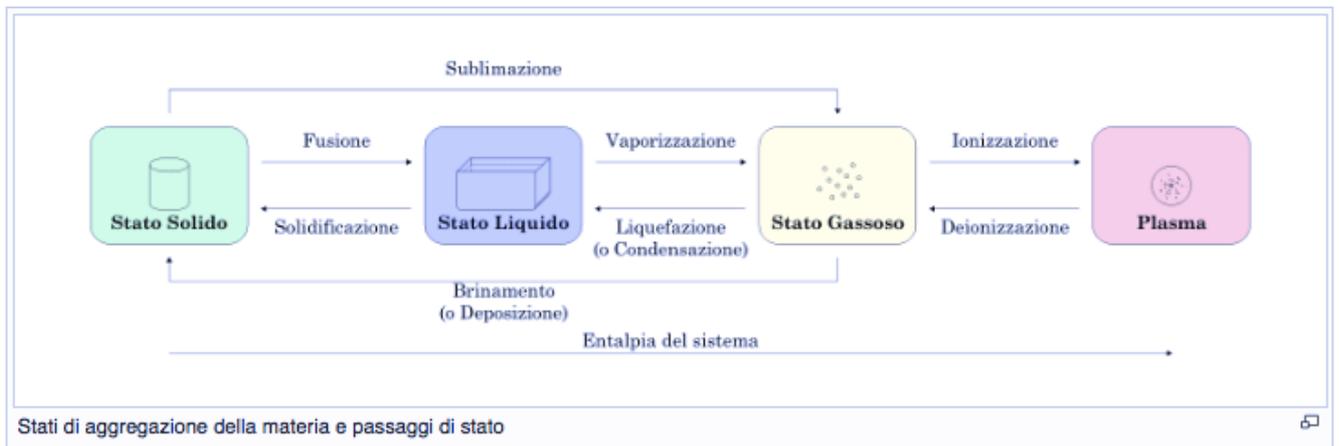
Ora sarebbe possibile, però, avanzare una "interpretazione gradualista" o una sequela di "teorie gradualiste" della struttura informazionale degli eventi, secondo le quali il "modello intero-fasi", che qui stiamo presentando, della relazione evento-stati di cose ammetterebbe in *ogni caso* e quindi, in ogni tipo di evento di tipo fisico, che sia *sempre impossibile* stabilire in modo oggettivo questo tipo di "delimitazioni" o "confini" come date in fasi discontinue e sequenziali. Le scienze naturali, però, ancora una volta ci vengono in soccorso contro l'obiezione costituita da questa interpretazione come *l'unica interpretazione possibile* del modello "intero-fasi", e ci mostrano diversi casi, oltre il già universalissimo caso del DNA (tanto universale da costituire un genere naturale e la possibilità stessa dei generi naturali nel mondo vivente) – tutti casi dotati di universalità nomologica – in cui i confini tra uno stato di cose ed un altro possono essere riconosciuti nel proprio *spazio di fase* e in modo matematicamente preciso: è il caso delle transizioni di fase in fisica, termodinamica, meccanica statistica e chimica molecolare. Li elenchiamo nelle seguenti considerazioni naturalistiche.

Prima considerazione: si veda a questo proposito la figura, dove è rappresentato il "ciclo dell'acqua" un ciclo "storico" e, al tempo stesso, "nomologico-naturale" che ci è particolarmente utile per sopravvivere insieme a tutto ciò che è vivente nella Biosfera. Quello dell'acqua, in effetti, non viene alla mente per caso, come esempio, perché rievoca il verso di Eraclito per cui *non ci si bagna mai nello stesso fiume* – laddove, come è noto, W. V. O. Quine ventisei secoli dopo Eraclito,

adottando l'approccio quadridimensionalista e perdurantista ebbe ad osservare che «non ci si può mai bagnare mai nella stessa acqua, ma ci si può bagnare nello stesso fiume» (Quine, 1966, 61-74). Che dire se dal caso del fiume di acqua (concepibile quadridimensionalmente come un unico processo divisibile in parti temporali, o meglio ancora spazio-temporali) si passasse a considerare il caso dell'intero ciclo dell'acqua, come un continuo processo-evento di cui gli *stati* fenomenologici *solido*, *liquido*, *gassoso* e *plasmatico* rappresenterebbero delle fasi interne? Ora, sebbene nel passaggio dalla fusione del ghiaccio all'acqua normalmente disponibile nelle nostre tubature e nei mari "caldi" del nostro pianeta, intervengano infiniti infinitesimi di valori intermedi, che sono tutti numeri reali appartenenti all'insieme \mathfrak{R} , si da anche il fatto che *oltre una soglia matematicamente data* lo stato solido dell'acqua divenga *liquido*, e che mutando quest'ultimo oltre il proprio stato, esso si condensi in stato *gassoso*, divenendo vapor acqueo, e quest'ultimo stato sia a propria volta soggetto a quello della ionizzazione che permette agli atomi coinvolti di divenire plasma. L'evento in questione è *l'acqua* intesa fisicamente e chimicamente come data in Natura, ovvero come "ciclo continuo dei suoi stati di cose o transizioni di fasi". Ogni "punto di flesso" dei quattro delle quattro transizioni coinvolte è uno stato di cose dotato delle proprie strutture relazionali informazionali.

Seconda considerazione: nelle transizioni di fase spesso (ma non sempre), entra in gioco l'informazione fisica, ovvero ciò che abbiamo introdotto in questo paragrafo come *entropia informazionale*. L'entropia, come si è visto, rappresenta una grandezza o una funzione di stato che determina una "rottura della simmetria" di un'incertezza statistica iniziale. Così è nelle transizioni di fasi, dove tra le diverse fasi si instaura, a livello matematico, una differente simmetria. Tipico è il caso rappresentato nella figura 7, così come nel caso della transizione tra un fluido (liquido o gas) e un cristallo. Un fluido, che è composto di atomi sistemati in modo disordinato ma omogeneo, gode, a livello matematico della cosiddetta *simmetria traslazionale continua*, per cui in ogni punto all'interno del fluido si hanno le stesse proprietà di qualsiasi altro punto (una non casuale analogia con il principio mereologico di Husserl). Ogni cristallo, a propria volta, è formato da atomi sistemati in un reticolo regolare, dove ogni punto nel solido non è simile agli altri, a meno che questi punti non siano separati da una stessa distanza reticolare. Ebbene, in una transizione di fase, si può distinguere una fase più simmetrica rispetto alle altre. La transizione da una fase più simmetrica ad una meno simmetrica va sotto il nome, come abbiamo visto (*Infra*) di *rottura di simmetria*, perché avviene un *aumento di informazione*. Nella transizione fluido-solido, ad esempio, la simmetria rotta è la traslazione nel continuo¹².

Terza considerazione. Passando dalla fisica e dalla chimica ad una delle scienze naturali più simili alla storia, come ebbe una volta ad osservare Charles Sanders Peirce ovvero all'astronomia, («l'una - la storia - descrive ciò che è distante nel mondo dello spirito, l'altra - l'astronomia - ciò che è distante nel mondo della materia¹³»), si scopre che le transizioni di fase con rottura di simmetria sono oggetto di studio e di ricerca anche di una branca della fisica come la cosmologia. Si è supposto che, nell'universo caldo delle origini, il vuoto possedesse un ampio numero di simmetrie. Con l'espansione e il raffreddamento dell'universo, il vuoto ha subito una serie di transizioni di fase con rottura di simmetria. Ad esempio la transizione elettro-debole ha rotto la simmetria $SU(2) \times U(1)$ del campo elettrodebole nella simmetria $U(1)$ del ben noto campo



elettromagnetico, e proprio questo tipo di transizione di fase a rottura di simmetria è importante per comprendere l'asimmetria tra materia e antimateria presente nell'universo attuale. (Figura 7)

In tutti questi casi si dà una transizione di fase all'interno di eventi fisici. Ora, una delle nostre assunzioni di base, come abbiamo visto, è che *anche l'evento antropico noto come "storia umana" appartenga all'insieme degli eventi fisici* – anche se si può opinare, discutere e dissentire fino all'inverosimile con intere tradizioni e scuole di pensiero filosofiche, se questo "evento" appartenga o meno alla classe dei "macroeventi universali". Se così è le sue proprietà saranno le stesse proprietà di ogni evento fisico, e come ogni evento fisico riguardante una trasformazione della materia è soggetto a transizioni di fase, così sarà anche nell'evento fisico del tipo "processo antropico" e, di conseguenza, assieme ad ogni parte non-indipendente di tale processo. Di conseguenza, si ha che ogni evento fisico, spazio-temporale, è caratterizzato da transizioni fisiche da uno stato all'altro, che possono essere anche di tipo diverso da quelle del passaggio dallo stato solido a quello liquido dell'acqua o da quello fluido a quello cristallino (presente, comunque, sempre nel caso dell'acqua, come quando le molecole allo stato liquido divengono, per solidificazione, dei fiocchi di neve, dove la simmetria omeomorfica e autosimilare dei frattali di Mandelbrot, per esempio, è ben presente, e in modo esteticamente sorprendente)¹⁴. Le transizioni di stato sono una condizione a cui è soggetto al proprio interno ogni *intero* processo del tipo ontologico "evento perdurante spazio-temporale", e di conseguenza in ogni evento perdurante spazio-temporale sono presenti stati di cose, i quali, a livello informativo, e quindi fisico, determinano la propria rintracciabilità e la propria riconoscibilità matematica come "depositata" nel passato dell'evento, mano a mano che la freccia dell'aumento della rottura della simmetria segue il percorso temporale. In tutti i casi descritti nei nostri esempi, inoltre, è facile rendersi conto dell'insorgere di "punti di discontinuità" che possono essere abbastanza facilmente collocati all'inizio e alla fine di ogni transizione di stato – e ognuno di questi punti è, a propria volta, collocabile in una curva matematica come un *punto di flesso* o di discontinuità. Il punto, passando dalla scienza naturale alla scienza formale, cioè dalla fisica all'ontologia, è che l'entropia negativa o l'*autoinformazione*, per usare la terminologia dello stesso Shannon, che entra in azione nel passaggio da una fase a quella successiva di ogni tipo di transizione, *resta come un dato immutabile*, e come tale "ontologicamente non emendabile" dalla rappresentazione globale del processo in corso, esattamente come un punto di flesso in una curva è un dato non modificabile data

l'equazione della curva. Quando un fiocco di neve la cui autoinformazione si costituisce in un reticolo gigantesco e avvolto su sé stesso di omeomorfismi cristallini passa alla "rottura di simmetria" dello stato liquido, entrambe queste due configurazioni dell'entropia del processo, al crescere della temperatura interna (la cui funzione di stato è denominata, come è possibile vedere dalla figura 6 "entalpia") restano determinate in modo matematicamente preciso. Sono, esse, diventate, a questo punto, due fasi o sequenze del reticolo spazio-temporale dell'intero evento. Questo ci permette di passare a trattare l'ancor più difficile problema di come individuare gli stati di cose del passato antropico che possiedono una particolare importanza per gli abitanti di un ambiente come il nostro, l'ambiente della biosfera terrestre (e anche oltre, se consideriamo i viaggi nello spazio): gli stati di cose "storicamente rilevanti".

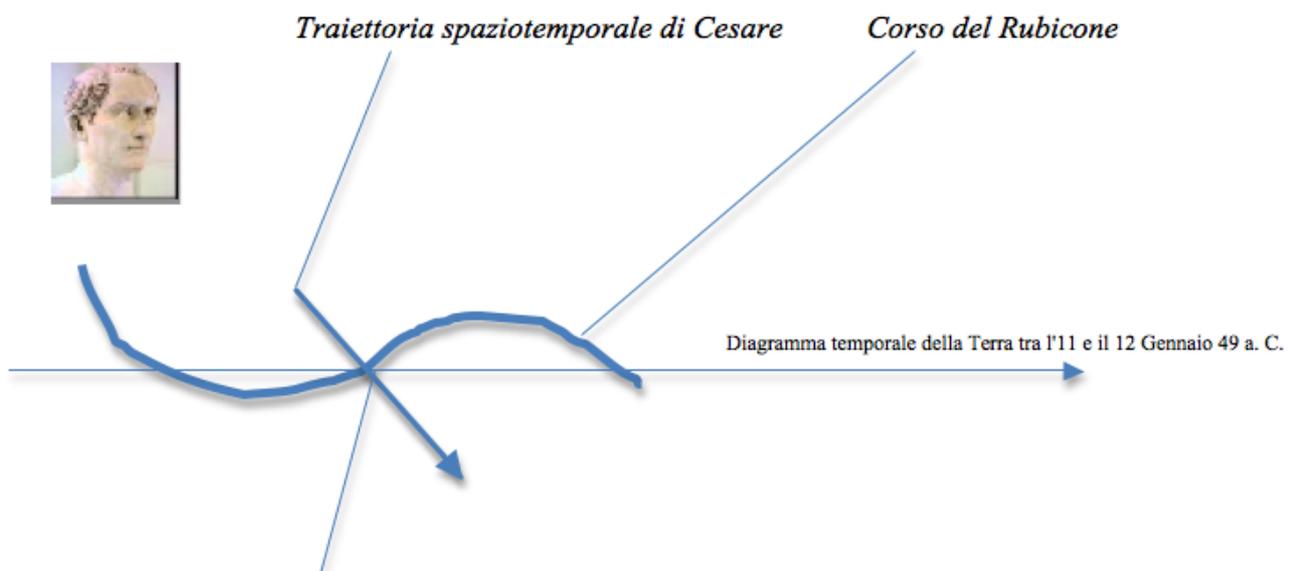
6.2 Stati di cose come sezioni e intersezioni di spazi di fase informazionale.

Forti di queste distinzioni veniamo ora a definire in questa cornice la differenza tra stato informazionale "monadico" o semplice e stato informazionale "n-adico" o complesso. Riprendiamo l'esempio di Davidson del *Capitolo 3*, ossia di Cesare, del suo attraversare (nella notte tra l'11 e il 12 Gennaio del 49 a.C. secondo il calendario Gregoriano ricalcolato a partire da quello Giuliano) e del Rubicone. La proposizione *C*.

C Cesare ha attraversato il Rubicone la notte tra l'11 e il 12 Gennaio 49 a.C.:

Coinvolge tre spazi di fase informazionale e i propri relativi sottospazi, così come li abbiamo definiti, di tre distinti eventi spaziotemporali: Gaio Giulio Cesare (considerato come "staccato" dal suo cavallo), il Rubicone, e l'evento "notte tra l'11 e il 12 Gennaio 49 a. C".

C è uno stato di cose frutto della combinazione o, se preferite, del "montaggio" tra tre stati di fase di discontinuità interne a *Cesare* (che a propria volta è un evento quadridimensionale) *il flusso delle acque del Rubicone* (un altro evento quadridimensionale) e un determinato momento spaziotemporale della notte tra l'11 e il 12 Gennaio 49, a.C. Possiamo illustrarlo così: (Figura 8).



Intersezione delle fasi informazionali di Cesare, del Fiume Rubicone e dell'istante esatto del suo attraversamento - rispetto alla posizione della Terra e alla sua "linea-mondo" nella notte tra l'11 e il 12 Gennaio 49 a.C. secondo la cronaca di Svetonio.

L'operazione logica che rappresenterà "l'incontro" tra lo spazio delle fasi informative di Cesare e del Rubicone al tempo "T = Notte tra l'11 e il 12 gennaio del 49 a. C." sarà detta *intersezione insiemistica* tra l'insieme delle fasi dell'evento spaziotemporale "Cesare", l'insieme delle fasi dell'evento spaziotemporale "Rubicone" in un intervallo posizionato tra l'"11 gennaio" e l'"12 gennaio" del 49 a. C. Posto con C "essere l'evento quadridimensionale Cesare" e posto con R "essere l'evento quadridimensionale Rubicone", definita con "∩" l'operazione di *intersezione insiemistica* e con ∈ la relazione di "essere elemento di" o "appartenenza a" avremo, quantificando al primo ordine, che lo stato di cose triadico *Cesare ha attraversato il Rubicone tra l'11 e il 12 Gennaio del 49 a. C.* sarà definito sotto le rispettive fasi informative F_I monadiche di questi eventi come segue:

(C): $\exists x F_I (C(x) \cap R(x)) \cap ((11 \text{ Gennaio } 49 \text{ a. C.}(x)) \cap (12 \text{ Gennaio } 49 \text{ a. C.}(x))) \Leftrightarrow \forall x \{ [F_I(x) \in C(x)] \wedge [F_I(x) \in R(x)] \wedge [F_I(x) \in (12 \text{ Gennaio } 49 \text{ a. C.}(x))] \}$

Veniamo ad un altro esempio di stato di cose, questa volta fatto, ad un superficiale livello fenomenologico, di un incontro, non di uno scontro-attraversamento fisico tra corpi e fluidi. Si consideri l'enunciato (Y). Esso esprime uno stato di cose individuato da più stati di fase informative: quelli dell'evento "Roosevelt", quelli dell'evento "Churchill", quelli dell'evento "Stalin", e dall'intersezione di tutti e soli questi tre stati di fase informative con quella di una lunga, animata e intervallata conversazione a tre a Yalta l'11 febbraio 1945. Questo è un esempio, per tornare alla teoria di Shannon, di spazio di fasi complesso "relazionale" dove, cioè, sussistono spazi e sottospazi di fase di livello combinato:

(Y) *Roosevelt, Churchill e Stalin hanno discorso a lungo a Yalta l'11 febbraio 1945.*

In realtà gli stati di cose antropici, storici o quotidiani (ma anche essi fanno parte della vicenda storica, se non vogliamo peccare di "evenemenzialità" o di "monumentalità" come avrebbero osservato Braudel o Nietzsche) non sono mai semplici unioni insiemistiche, ma condivisioni di qualcosa, quindi intersezioni (e a pensarci bene anche un'unione insiemistica è, comunque, sempre riducibile ad un'intersezione *chiusa* su un insieme "vuoto"). Churchill, Stalin e Roosevelt hanno condiviso tre punti di vista (tutti e tre molto diversi tra loro) e sono arrivati ad un accordo, come già era accaduto a Talleyrand, Lord Castlereigh e il Principe di Metternich a Vienna tra il 1814 e il 1815 in un ben altro famoso Congresso. Per fare questo la loro consueta attività di essere "sorgenti" di messaggi orali o scritti è stata un evento presente durante tutta la Conferenza di Yalta. Per questo Y è parafrasabile in una "intersezione di intersezioni" come Y':

(Y') *Gli spazi di fase degli eventi Roosevelt, Churchill, Stalin, hanno condiviso l'intersezione degli spazi di fase del proprio evento "parlare" e questa intersezione si è intersecata con l'evento spaziotemporale di Yalta dell'11 febbraio 1945.*

Solo allo scopo di mostrare quanta "informazione" sia compressa sotto forma di spazi e sottospazi di stati di fase in Y formalizziamo al primo ordine Y' nell'enunciato sottostante:

$\exists x F_I \{ [Il \text{ parlare di } (Ro(x))] \cap [Il \text{ parlare di } (Ch(x))] \cap [il \text{ parlare di } (Sta(x))] \cap [(F_I(11 \text{ Febbraio } 1945(x)) \cap F_I(Yalta(x)))] \} \Leftrightarrow \forall x \{ [F_I(x) \in (il \text{ parlare di } (x) \in Ro(x))] \wedge [F_I(x) \in (il \text{ parlare di } (x) \in Ch(x))] \wedge [F_I(x) \in ((il \text{ parlare di } (x) \in Sta(x)))] \wedge [F_I(x) \in Yalta(x)] \wedge [F_I(x) \in (11 \text{ Febbraio } 1945(x))] \}$

Un teorema della logica classica della teoria degli insiemi afferma: «*L'unione di due insiemi è detta disgiunta se e solo se gli insiemi suddetti, presi due a due, hanno un'intersezione costituita da un insieme vuoto*¹⁵». Questo punto è di importanza capitale. Come vedremo infatti nel *Capitolo 7*, la nostra teoria degli stati di cose come stati di fase informazionali *non ammette stati di cose del tipo "disgiuntivo"*. In realtà questo problema semplicemente non sorge, perché il teorema di cui sopra afferma che la *disgiunzione è definibile come un'intersezione vuota*. Perché l'analisi di (Y) in stati di fase possa essere completa ed esaustiva, è sufficiente che tutti gli stati di fase "uniti" nell'incontro di cui sopra "occupino" *almeno uno spazio di fase congiunto*, quindi "chiuso" sotto l'operazione di disgiunzione, in un evento spaziotemporale più ampio (in questo caso il "parlare" a propria volta chiuso sotto l'intersezione con l'evento Yalta, nel tardo inverno 1945). L'essere uno spazio di fase è sempre riferito ad almeno al sottoinsieme di un evento a quattro dimensioni. Lo stato di cose "complesso" sarà, in ogni caso, individuato *solo ed unicamente dove uno o più stati di fase, in quanto sezioni tridimensionali di uno spaziotempo quadridimensionali andranno a chiudere un'operazione di inter-sezione con un almeno un'altro stato di cose*. Nel caso questo non accadesse la disgiunzione sarebbe vuota, e quindi semplicemente, non accadrebbe nulla, non esisterebbe alcun "stato di cose" unitario ma, nel caso di cui sopra – siamo in un controfattuale, la cui premessa è falsa! - si *sarebbero* realizzati tre stati di cose perfettamente "separati" tra loro (tre particolari stati di fase di tre strani eventi turistici a Yalta dei tre uomini più potenti del Pianeta nel bel mezzo di una guerra mondiale).

Naturalmente, l'informazione fisico-matematica non è tutta dello stesso tipo. L'ordine e il disordine termodinamico presenti in natura sono indici e misura di cosa sia l'informazione fisica (che è di tipo matematico e sintattico) presente negli eventi reali. I fatti sono sicuramente strutture informazionali di questo tipo, strutture che preesistono al riconoscimento della loro portata informazionale (come, ad esempio, tutta l'informazione fisica compressa ed esprimibile da un solo filamento di DNA; tale informazione esisteva già milioni di anni prima che una qualsivoglia forma primitiva di coscienza si evolvesse in natura). Esiste, però, un diverso tipo di informazione, *l'informazione semantica*, o intenzionale che è alla base di complessi fenomeni tipicamente antropici, come la conoscenza, l'intenzionalità, il significato – o l'avere una conversazione a tre sulla spartizione dell'Europa e sul destino della Germania, o il dichiarare (stando a Svetonio) "*Alea iacta est*" mentre si attraversa con decisione un fiume della Romagna diretti bellicosamente a Roma. Così pure i concetti, lo scopo razionale di un'azione, che sono tutti processi che, pur avendo i propri costituenti fondamentali nel primo tipo di informazione, sopravvivono ad essa per complessità, potenza e organizzazione. I fatti sono strutture di informazione fisica, ma la verità delle proposizioni che li descrivono è data dal secondo tipo di informazione, quella semantica che, pertanto, se ne differenzia nettamente. Un altro modo, filosoficamente più impegnativo di dire quello che stiamo affermando è sostenere che: i fatti sono nella realtà, mentre la loro *conoscibilità* è nella verità delle proposizioni che li descrivono e che li rendono conoscibili. Questa conclusione è alla base di ciò che chiameremo "esternalismo pre-aleatico", ovvero il tipo di realismo fattuale che vorremmo meglio definire in questa parte della nostra ricerca.

6.3. *Esternalismo (Pre-aletico) Informatzionale e Storico (EIS).*

Alla luce di quanto postulato e sintetizzato in ciascuno dei tre paragrafi precedenti, proponiamo ora di definire come "Esternalismo Pre-Aletico-Infomazionale e Storico" (*EIS*) il tipo di realismo sugli stati di cose del passato. Pur avendo in autori come i "platonici" Adolf Reinach, Edmund Husserl, Bertrand Russell, e in autori non compromessi con il platonismo logico come il "primo" Wittgenstein, e quindi Frank P. Ramsey, Hugh Mellor, l'"aristotelico" D.M. Armstrong, e il realista Thomas Nagel, i propri punti di riferimento, la seguente proposta si discosta ora di poco, ora moltissimo dalle proposte teoriche di tutti questi grandi pensatori. Secondo *EIS*, che è una forma di realismo fattuale o di "fattualismo non platonico" – vale a dire una posizione secondo cui riferirsi ai fatti significa quantificare (al secondo ordine) su stati di cose che, in almeno due casi su tre, ovvero in tre tipologie ben precise di stati di cose (esclusi quelli di tipo logico-matematico) sono presenti *nel tempo e nello spazio* – quando si instanziano *eventi*, si da sempre il fatto che prima di verificarsi questi eventi, la realtà che in essi è soggetta a trasformazioni fosse diversa, il che corrisponde al fatto che in ogni evento a quattro dimensioni vi sia un intero percorso di trasformazioni nello spaziotempo. Ma, fatta eccezione per i fatti logici, se l'universo intero con tutta la propria energia, si mettesse di mezzo per cancellare ogni traccia di quel cambiamento o di quei mutamenti (per esempio permettendo avventurosi viaggi nel tempo per "cancellare" Benito Mussolini), ovvero di quegli eventi, allora lo stato di cose o gli stati di cose corrispondenti svanirebbero, e non ne resterebbe traccia neppure in un fantomatico "Terzo Regno" fregeano o in un qualche forma - contemporanea o classica - di *Iperurano* platonico eternalista, o in un "ipertempo"¹⁶. Lo stato di cose che aveva l'Universo in cui viviamo, molto probabilmente, 13 miliardi e mezzo di anni fa, non era lo stesso stato di cose che troviamo oggi. *Ma per quel che ne sappiamo nulla può far sì che quel che è stato non sia stato*, perché non potrebbe cessare di *esser stato* qualcosa; e solo se l'Universo sparisse, quel che è "la realtà che è stata", svanirebbe con tutto quello che i suoi eventi "contengono nel proprio passato". *Essere stato*, perciò, è implicito in tutto ciò che è *ipso facto* un evento, ma non forma una *realtà ante-rem*, bensì una *factualitas in rebus*. La natura di *stato di cose* è "intrinseca" di tutto ciò che è, o che accade, in un evento, che esso sia di brevissima o di lunghissima durata, perché ogni evento contiene le proprie fasi, e ogni fase è strutturata, in base alla "successività causale tra fase e fase" in rispettivi "stati di fase" informatzionali dell'evento, e questi stati di fase, le "sezioni trasversali" dell'evento, sono appunto i fatti. Ma se tutti gli eventi sparissero senza lasciar traccia, anzi, se l'Universo intero inteso come "totalità" ovvero come un *unico evento* per un inesplicabile (ma non impossibile, almeno seguendo alcune teorie fisiche che lo ipotizzano) "stato di fase finale" si dissolvesse, allora sparirebbe ogni stato di cose preesistente, tranne, forse, gli unici stati di cose dotati di una loro "autoreferenzialità", se così possiamo definirla, gli stati di cose o fatti della logica e della matematica, gli unici che possono essere ammessi a far parte di "un mondo a parte" (anche se la questione di cosa sia questo "mondo a parte" resterebbe, anche allora, assolutamente indeterminata). Fatto sta che la mente umana e i suoi potenti, "coessenziali", poteri funzionali e strutturali, come la percezione, i concetti e il linguaggio, arrivano, seguendo questa impostazione metafisica, *dopo* che la realtà si è già, in qualche modo, *strutturata* in questo modo. Di conseguenza, secondo l'esternalismo informatzionale e storico, "eventi" come il linguaggio, il

pensiero, la percezione fanno, naturalisticamente, parte della nostra *realtà* (come, ad esempio, sostenne con forte convinzione lo stesso internalista Quine¹⁷) e di conseguenza si stratificano nei *propri* stati successivi, tutti quadridimensionalmente co-sussistenti dal passato al presente. Se queste ultime realtà sussistono – e per nostra fortuna esistono e *resistono* - *reale* è ogni loro processo e ogni contenuto di questo processo. Se così non fosse, come potremmo mai venire a capo della logica di ciò che la percezione, il pensiero e il linguaggio *sono* (e sono stati) se non venendo a patti con la "natura strutturata" del loro essere "stati" quel che sono stati ancor prima di essere quel che essi sono *ora*, dopo millenni di evoluzione? Anche la percezione, il pensiero, e il linguaggio mutano, e mutano continuamente, in ognuno di noi come strutture neurocognitive, e nella storia collettiva umana sotto forma di lingue e sistemi culturali e di pensiero, e prima ancora della nostra storia hanno cominciato il loro mutamento nell'evento naturale "evoluzione umana". Come potremmo soltanto pensare di ambire a qualcosa di *stabilmente compreso* come una conoscenza scientifica, e come una conoscenza capace di pervenire a soluzioni definitive (o anche perdurantemente provvisorie, in quanto fallibili, ma comunque corroborabili) di problemi scientifici anche molto antichi, se qualcosa di reale e quindi di continuamente mutevole come la percezione, il pensiero, il linguaggio, volessero confrontarsi davvero con la natura di ciò che è, di contro, "la fuori", e che è continuamente cangiante ovvero la realtà dei fenomeni? Questo è quello che è noto come "*the no-miracle argument*", e sebbene sia stato ampiamente criticato, la sua forma fornisce una sorta di "a priori materiale" della costituzione stessa dell'atteggiamento realista nei confronti del mondo naturale: «Sarebbe un miracolo, una coincidenza di proporzioni cosmiche, se una teoria facesse [...] delle corrette previsioni empiriche [...] *senza* che ciò che quella teoria sostiene circa la struttura fondamentale dell'universo fosse "essenzialmente" o "basilamente" corretto». O, per usare le parole dello stesso internalista epistemico Putnam – colto in una fase anteriore alla sua adesione al "realismo interno", una fase decisamente externalista, «un argomento positivo per il realismo è che è l'unica filosofia che non rende il successo della scienza un miracolo¹⁸».

Nella filosofia occidentale il primo autore ad aver chiarito in maniera inequivocabile questa forma di "realismo anteriore alla verità e alla conoscenza della realtà" è stato sicuramente Aristotele di Stagira, e a riprendere la posizione dello Stagirita in età moderna sarà poi un suo studioso destinato a sviluppare, non a caso, uno dei concetti (l'intenzionalità) più importanti e controversi della filosofia della mente e dell'epistemologia analitica del XX secolo, Franz Brentano, che proprio su Aristotele e la sua teoria dei modi generalissimi dell'Essere discusse la propria dissertazione di dottorato con il neoaristotelico Trendelenburg. In un notevole passo della *Metafisica* leggiamo come per Aristotele l'essere (ὄν) sia un "omonimo" (*Ὀμόνυμον*), ovvero un termine polisemico e dotato di molteplici significati, e di al di sotto del medesimo nome siano indicate cose diverse. Nella definizione di Aristotele: «*Ὀμόνυμον* si dice ciò che ha solo un nome comune, mentre il concetto con esso indicato è diverso». Con la sua consueta consequenzialità lo Stagirita, deduce pertanto che la molteplicità dei significati dell'essere è ordinabile nella nota suddivisione: (a) l'essere per accidente (ὄν κατὰ συμβεβηκός); (b) l'essere come vero (ὄν ὡς ἀληθές); (c) l'essere come potenza e atto (ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία); (d) l'essere secondo le figure delle categorie (ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν). Questo porta Aristotele a definire il secondo significato di

essere in questo modo «Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è la contraddizione di questa affermazione o negazione» (*Μετὰ τα φυσικά*, Z1)¹⁹. Come osserverà Brentano nella propria dissertazione di dottorato *Dei molteplici significati dell'essere in Aristotele*, questo non può significare altro che: «L'essere come vero ha il suo fondamento nell'intelletto, non nei principi supremi della realtà, a partire dai quali la metafisica si sforza di discernere il suo essere in quanto essere ($\delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$). L'essere come vero deve essere escluso dalle considerazioni metafisiche». (Brentano, 1995)²⁰. L'esternalismo realista in questione è una posizione ontologica "pre-aletica", vale a dire – a sottolineare quanto già chiaramente spiegato dalle parole di Aristotele e Brentano – pone la genesi causale della verità in uno stato *successivo* all'evento dell'incontro con le entità date nel mondo reale, ossia nell'essere. Sulla scia dell'eredità brentaniana troviamo così il realismo del primo Husserl (1900-1) e, senza dubbio anche il "primo" Heidegger, che a differenza dei suoi successivi esiti ermeneutici (dove questa posizione verrà in un certo senso rinnegata) sposa senza mezzi termini un "realismo diretto" dove l'esternalismo pre-aletico è definito in maniera assolutamente chiara (in un modo fin troppo atipico per lo stile letterario di questo autore)²¹, ed è interessante notare al riguardo che anche un altro filosofo esistenzialista o quantomeno influenzato dalle teorie di un altro esponente della filosofia dell'esistenza (Jaspers), e cioè A. Kojève, nella sua classica *Introduzione alla lettura di Hegel*²², afferma, quasi ricalcando la tesi di Aristotele e Brentano che «Senza l'uomo l'essere sarebbe muto: ci sarebbe, ma non sarebbe il vero». Nella filosofia della scienza, l'esternalismo non aletico ha, più recentemente, avuto in Nancy Carthwright, Ian Hacking e Michael Devitt²³ tre importanti sostenitori, rispetto ai quali questa posizione viene solitamente denominata "realismo sulle entità", per distinguerlo dal "realismo sulle teorie", o da altri realismi, come il "realismo strutturale" di autori come Richard Boyd e John Whorrall²⁴.

L'esternalismo prealetico va a stabilire che esistono stati di cose che, per poter essere reali non hanno bisogno di altro che esser posti in essere dall'azione di una specie in grado di "crearli come tali", e che altri stati di cose, di contro, derivano la propria realtà da questa "indispensabilità dalla mente" dei primi, e che in entrambi i casi la *verità* di stati di cose "ideali" o "astratti" si forma nell'intelletto dei soggetti epistemici. Nella fattispecie i primi stati di cose sono i fatti, i secondi sono le proposizioni che vertono sui primi – anche se, come si è potuto vedere, tale "isomorfismo", che eredita gran parte delle intuizioni del Wittgenstein del *Tractatus* e della sua teoria del significato come "raffigurazione" non può applicarsi ad ogni enunciato esprimibile (non può applicarsi, ad esempio, agli enunciati come *K* che abbiamo analizzato nel *Capitolo 4*). *EIS* parte da qui, concentrandosi sugli stati di cose dovuti ad eventi "non esclusivamente logici", come le leggi fisiche e, in generale, le leggi naturali. Essendo queste ultime fondamentali come "collanti nomici" della realtà fisica, anche la realtà posta in essere da stati di cose causalmente dipendenti dalla "presenza antropica" di *homo sapiens-sapiens*, gli stati di cose che sono "interni" alla vicenda storico-naturale della specie umana, la specie cui tutti noi apparteniamo, ne viene condizionata. Tuttavia la realtà ha una propria natura temporale – atensionale, non di meno oggettiva - e gli stati di cose non sono tutti "databili" allo stesso modo. Anche se "muti" (cioè né veri né falsi) i teoremi della logica e della geometria erano stati di cose informazionalmente reali ancor prima di perdere -

parafrasando Kojève – il proprio mutismo grazie alla meravigliosa vicenda storica della matematica, da Talete di Mileto e dai primi matematici indiani fino a Dmitri Perel'man e alla sua dimostrazione della famosa congettura di Poincaré. La realtà delle leggi di natura, invece, non può essere databile a prima della comparsa della Natura stessa, e con la natura esse ne divengono i vincoli costrittivi, gli algoritmi fondamentali. La realtà degli stati di cose che devono, infine, la loro fattività – in modo intenzionale o preterintenzionale – ai membri della nostra specie, arrivano, nella nostra datazione, miliardi di anni dopo e formano, strato dopo strato, l'enorme evento biologico che è la Storia umana. C'è una *stratificazione informazionale* in questo ordine crescente di complessità e, quindi, di entropia negativa. *EIS* può essere sintetizzata, così, in (a- e):

- a) Gli stati di cose sussistenti sono di tre tipi: quelli logico-matematici (M), quelli nomologico-naturali (N) e, mereologicamente dipendenti da questi ultimi ma distinti da essi, gli stati di cose biologici, tra cui quelli antropici (A).
- b) (A, N) sono stati di fase informazionali, nel senso in cui la termodinamica e la teoria matematica dell'informazione definisce quest'ultima, ovvero fasi o sezioni o superfici di discontinuità interne e trasversali alla struttura spaziotemporale di uno o più eventi a quattro dimensioni.
- c) Come tali essi formano degli stati di transizione o "discontinuità" interni a uno stesso evento o fraposti tra eventi quadridimensionali distinti.
- d) Istanziati negli eventi di cui sono stati di fase informazionali, gli stati N e A sono dotati di *poteri causali*. In particolare i poteri causali degli stati (universali) N sono i poteri nomici delle leggi naturali e dei generi naturali, mentre i poteri causali degli stati (particolari) A, interagiscono nello spaziotempo sia con la realtà non antropica che con quella antropica.
- e) Gli stati dei tipi (M, A, N) devono essere distinti dalla verità delle proposizioni che li rendono conoscibili come stati di cose "veri" a organismi della nostra specie. È possibile attualizzare in modo pertinente tali potenzialità strutturate in proposizioni vere, rendendo "trasparente" la loro informazione fisica, attraverso la nostra informazione "semantica".

In base ad *EIS*, così, la realtà storica umana è, per usare un'espressione husserliana, solo una *parte non-indipendente* della realtà naturale da cui essa proviene – grazie all'evoluzione naturale – e quest'ultima è in sé stessa prestrutturata grazie a *pattern* informazionali come le leggi logiche e logico-matematiche, come, ad esempio nel caso delle equazioni di Einstein, ecc. che sono ontologicamente trascendenti (in quanto tutte *già* matematicamente strutturate), la capacità della mente umana di scoprirle (trascendenza che non equivale, ovviamente, a "incapacità di scoprirle"). *EIS* a differenza dell'esternalismo aletico di Gabriel, non difende un "argomento di fattività" così estremo da rendere la fattività o la fattività qualcosa di *sempre* autonomo dall'attività umana. Tale tesi, semmai fa proprio un argomento sulla *fattività intrinseca* di alcune tipologie di stati di cose, come vedremo nel prossimo capitolo, che, come tali, devono essere distinte da altre tipologie di stati di cose. Per esempio, la fattività di stati di cose come le leggi matematiche è sicuramente preesistente ad ogni intervento umano e naturale; e quindi ad esse si applica perfettamente la fattività di Gabriel; in modo simile (ma diverso) la fattività delle leggi di natura, pur avendo un proprio inizio nel tempo (approssimativamente 14 miliardi di anni or sono), è preesistente alla nostra capacità di conoscerle, e può perfettamente darsi che così come molte leggi matematiche resteranno sconosciute quando la nostra specie si estinguerà, la stessa cosa possa accadere con un numero non inferiore di reali e vere leggi naturali. Un'altra tipologia di fattività è quella di tutti gli stati di cose naturali che hanno preceduto la comparsa dell'uomo come specie intelligente e intelligibile a sé stessa, una fattività sicuramente dotata di una propria "autonomia ontica" rispetto alla nostra capacità di conoscerla e di conoscerne le vere vicende. Ma cosa dire degli stati di cose *posti in essere dall'attività umana* (come l'attività delle fabbriche di automobili che inquinano la

nostra atmosfera)? Possiamo davvero rendere le azioni umane degli stati di cose che "devono" la loro fattività a qualcosa di non umano, di "meta-antropico"? Qui, la barba di Platone diviene decisamente folta, e vien voglia di affilare il rasoio di Ockam-Quine, per tagliarla²⁵.

EIS, inoltre, condivide con la posizione aristotelico-brentaniana l'idea che la verità e la realtà *non siano la stessa cosa*, che "vere" siano le nostre descrizioni del mondo, mentre "reali" sono gli ingredienti del mondo stesso, e l'idea che, in qualche modo, i fatti (in particolar modo quelli "documentali") siano costitutivi per l'ontologia delle conoscenze. Anche un bambino saprebbe comprendere benissimo che una cosa come una colossale bugia può essere qualcosa di perfettamente reale (pur avendo per definizione uno o più riferimenti totalmente falsi) ed avere delle conseguenze comicamente o terribilmente reali, dall'essere molto divertiti nel raccontarla ai compagni o addirittura ai maestri, fino all'essere severamente sgridati da questi ultimi o dai genitori. Ma mentre per l'esternalismo fattuale platonico i fatti diventano i *minima cognibilia* della conoscenza in senso puramente "virtuale", perché portare in vita un nuovo fatto *non* significa aggiungere qualcosa di nuovo all'ontologia mondana, grazie al fatto di venire a conoscere per la sua verità *dei nessi tra oggetti, proprietà, relazioni, eventi, ecc.*, per *EIS* gli stati delle cose esistono *prealeticamente*, prima della loro scoperta da parte della mente umana, perché sono, come abbiamo visto, le stratificazioni interne agli eventi quadridimensionali di cui è formato il tessuto stesso del mondo. Mentre il fattualismo platonico rischia di creare una spaccatura "dualistica" tra due livelli ontologici, l'ontologia della realtà e l'ontologia della conoscenza, *EIS* rifiuta questa spaccatura in nome di un livello *standard* di "monismo" ontologico della conoscenza, un postulato di naturalismo minimale qui adottato come premessa ineludibile.

Ciò che a questo punto dobbiamo chiederci è: perché tale distinzione dovrebbe mai essere posta in contraddizione all'intuizione realista per cui possono esistere stati di cose *epistemicamente inattingibili*, ma ciò non di meno rappresentabili da proposizioni vere? Il fatto che in questo momento sia vero che l'ultima edizione *paperback* del *Paradise Lost* di John Milton contenga un numero Σ di caratteri alfabetici (che in questo preciso istante mi è molto difficile *empiricamente* da calcolare, dal momento che il volume che lessi è nella Biblioteca dell'Istituto di Lingue Straniere di Villa Mirafiori, Roma) isomorfo ad una proposizione vera, non deve essere confuso con qualcosa di più fondamentale della verità "l'ultima edizione *paperback* del *Paradise Lost* di John Milton contiene un numero Σ di caratteri alfabetici", e cioè che *esiste* un'opera poetica composta nella prima metà del XVII secolo dal poeta inglese John Milton, dotata di tantissime caratteristiche, tra cui, quella *fattuale* di essere stata ristampata all'inizio del ventunesimo secolo in formato tascabile con un poderoso corpo di note lessicografiche ed esegetiche (ristampa che, oggi, conta un numero esatto di caratteri tipografici pari a Σ). La distinzione tra l'esser vero e l'esser reale sfuma nella più totale *sinonimia* del parlato soprattutto a causa del nostro (funzionante e utilissimo) senso comune, frutto di quell'*Immagine Manifesta*, come venne sapientemente definita da Wilfrid Sellars che è poi l'ossatura del nostro, husserliano, *Lebenswelt*, lo stesso che porta a considerare, del tutto innocentemente, sinonimi i termini "fatto" ed "evento", ponendoli sotto l'unico riferimento di *avvenimento*. Tuttavia, come abbiamo visto nel capitolo precedente, tutto ciò è altamente sviante. È fin troppo facile richiamare l'attenzione sull'uso, comune in moltissime lingue e linguaggi umani,

di definire, un frutto come una ciliegia "una vera ciliegia" per distinguere la verità del frutto come "autenticità" "genuinità territoriale nelle origini vegetali"²⁶, e lo stesso dicasi di artefatti non naturali come i profumi, le scarpe, le borse da donna, a cui il concetto di verità viene applicato, metaforicamente, come sinonimo di "originale e non contraffatto". Ma abbiamo davvero bisogno di tutte le metafore derivabili dal concetto X per considerare intatta la nostra intuizione di X ? Per realisti "veri" nel senso della genuinità filosofica della parola, come Aristotele di Stagira, Michael Devitt, Ian Hacking, Nancy Carthwright, David Armstrong, Maurizio Ferraris, può essere affermata *usque ad finem* la *realtà* di X distinguendo tale realtà da tutto ciò che di X può essere affermato *esser vero*. Se *realista esternalista* è colui che crede nell'esistenza di una realtà esterna alla (contingente) sfera conoscitiva umana, si può proprio dire che l'intuizione originaria di questa esistenza esterna sia qualcosa di più "atavico" dell'accesso a tutti i giochi linguistici di natura metaforica che si possono intrattenere con la proprietà dell'essere-vero.

La realtà, per l'appunto, è quello che c'è; la verità è il discorso che si può imbastire, in determinate condizioni, rispetto a quello che c'è. Pretendere che la verità, o almeno il discorso, siano presenti in ogni incontro con la realtà, è una richiesta esorbitante²⁷.

Affermazione ben diversa dal dire che *qualsiasi cosa* per esistere come fatto non abbia bisogno della verità. Questa distinzione tra realtà e verità ha delle conseguenze molto negative per l'internalismo epistemico, conseguenze che possiamo constatare tornando ad uno dei suoi *topoi* più famosi: il *gedankenexperiment* di Putnam dei "cervelli in una vasca".

Quello di Putnam (1981) è uno dei tentativi più affascinanti di penetrare il mistero di un paesaggio noumenico, visto dall'esterno "di tutto" – un esterno che, poi, si rivelerà, secondo Putnam, inconcepibile²⁸. Si immagini che tutti gli esseri umani vengano sottoposti ad un perverso esperimento dal sapore "cartesiano": il cervello viene rimosso e posto in una vasca, contenente sostanze nutritive che lo mantengono in vita, e ai pazienti del "trattamento" suindicato viene "rimosso" ogni ricordo di questo intervento. I suoi neuroni vengono collegati ad un supercomputer in grado di fornire impulsi elettrici che creano al cervello l'illusione di vivere e percepire il mondo reale. Il cervello continuerebbe, dunque, ad avere esperienze del tutto simili a quelle che prova un normale sistema nervoso, senza però che queste si riferiscano a cose o fatti della realtà; sembra che una mela, un fiore, questo foglio di carta siano reali, ma in realtà essi altro non sono se non il risultato di impulsi che viaggiano dal supercomputer alle terminazioni nervose. Il supercomputer è così potente da far sì che possa sembrare a voi in questo momento di stare seduti a leggere di questo assurdo esperimento mentale che sostiene l'esistenza di un supercomputer collegato alle vostre terminazioni nervose, un apparato così intelligente che, se cercate di alzare la vostra mano, sentirete di "vedere" e "percepire" la vostra mano alzata. Dal momento che questo avverrebbe, nell'esperimento, a tutti i cervelli umani esistenti, si può immaginare che quando a me sembra di star parlando con Lei, a Lei sembri di udire le mie parole. I cervelli che immaginiamo essere immersi in una vasca sono cervelli perfettamente funzionanti, intelligenti, coscienti, in grado di sperimentare emozioni, ricordi, anticipazioni, intuizioni, presentimenti, ecc. Ma questo non significa che i loro pensieri e le loro parole si riferiscano a ciò cui le nostre parole si riferiscono normalmente. Ad esempio, premesso che il cervello percepisca gli stessi impulsi che riceverebbe se fosse nel corpo umano, e quindi che le sensazioni siano i suoi unici modi per entrare in contatto con l'ambiente esterno, se esso pensa o dice "c'è un albero di fronte a me", queste sue parole si

riferiscono veramente ad un albero? Nella sua mente si sono formate delle immagini che per noi rappresentano l'albero, e le sue parole sono qualitativamente identiche alle parole che indicherebbero l'albero per noi, ma si riferiscono ad un *vero* albero? No, in quanto il cervello, *pur rimanendo nel giusto* dicendo che vede un albero di fronte a sé (perché effettivamente *vede* un albero), in realtà vede soltanto il risultato di impulsi sensoriali prodotti dal computer. Perciò non può riferirsi a ciò cui le nostre parole si riferiscono, ossia il "vero" albero (si notino le virgolette). I cervelli nella vasca possono dire e pensare quel che noi pensiamo, senza poter riferirsi a quello cui noi ci riferiamo. Se ora in tutto ciò che è stato detto si cambia la parola "albero" con la parola "vasca" o con la parola "cervello", allora, se io fossi un cervello in una vasca, cosa intenderei dicendo "siamo cervelli in vasca"? Non potrei pensare di essere un cervello in una vasca, anche quando dico "siamo cervelli in vasca": io sono ciò che i miei stimoli nervosi mi hanno convinto essere: ovvero un cervello; e mi trovo in ciò che mi hanno convinto essere una vasca. Perciò non posso pensare a cervelli reali o a vasche reali, ovvero alla condizione nella quale ipoteticamente mi trovo, ma solo a immagini virtuali di "cervello" o "vasca". L'affermazione "siamo cervelli in una vasca" è pertanto *self-refuting*, autoconfutatoria, una supposizione la cui verità implica la sua stessa falsità: se siamo effettivamente cervelli in vasca, allora dire "siamo cervelli in vasca" è falso, perché non intenderemmo ciò che intendiamo noi.

Le conclusioni che Putnam trae da questo *gedankenexperiment*, troppo frettolosamente definito da molti come una riedizione in chiave analitica del *dubbio iperbolico* e del "Genio Maligno" cartesiani, potrebbero essere stupefacenti e pregnanti per tutta la storia della filosofia e della nostra stessa concezione di esseri pensanti in un mondo reale e conoscibile. Essere cervelli in una vasca, a pensarci bene, non è molto diverso dall'essere creature imprigionate in una caverna dove l'unica immagine creduta essere "il mondo reale" sono in realtà le sue ombre proiettate su una parete della caverna, ovvero non è molto dissimile dal trovarsi nello scenario di un altro famosissimo esperimento mentale, ben più antico di quello di Putnam, quello immaginato da Platone nel dialogo *Repubblica* e più precisamente nel suo Mito della Caverna. All'interno della Caverna è impossibile pensare "Siamo prigionieri di una falsa realtà, il mondo sensibile", ed è forse per questo motivo che, come narra Platone, quando il prigioniero evaso – che rappresenta Socrate – torna dai suoi ex compagni di prigionia nessuno vuole credergli e, anzi, proprio coloro che egli voleva liberare decidono di ucciderlo (Vaselli, 2000). Le morali che possono essere tratte dall'uscita da questo labirinto filosofico sono molteplici. Ammesso (e forse concesso) che noi si viva davvero in una *sola* realtà, questa realtà oggettiva può essere descritta *solo all'interno di una descrizione* che dipende non tanto da un'idea "metafisica" e trascendentale di "verità", bensì, come sceglie di chiosare Putnam nella sua spiegazione analitica dell'esperimento, dalla nostra umanissima "accettabilità razionale"²⁹. Al variare dell'accettabilità razionale, varia la descrizione del mondo, e – come ebbe già a sostenere Kant, molti secoli dopo Platone e duecento anni prima di Putnam - noi non possiamo pensarci "al di là" dei confini di questa accettabilità razionale, perché i confini di questo criterio sarebbero dati, kantianamente, dalla nostra, storica, esperienza (entro i vincoli specie-specifica della nostra costituzione trascendentale). Inoltre, per concepire l'intero "esperimento contraddittorio" (e quindi impossibile) dobbiamo rappresentare la realtà come data da una prospettiva metafisica: quella di un punto di vista esterno a tutto, e *sub specie aeternitatis*: la prospettiva del punto di vista dell'occhio di Dio. Ma se questo *gedankenexperiment* è impossibile, in quanto *self refuting*, contraddittoria diviene anche questa prospettiva, che, pertanto, in quanto contraddittoria, è falsa.

Su questo esperimento mentale devono essere svolte delle osservazioni critiche che potrebbero risultare addirittura essenziali per la caratterizzazione "realista" di quello che Putnam decise allora di chiamare *realismo interno* (mutandone, successivamente, il nome in *realismo dal volto umano*³⁰, posizione infine emendata dallo stesso autore, che, come è noto, sposò infine un "realismo diretto"). La prima osservazione riguarda proprio la distinzione fondamentale, che abbiamo già definito, tra "verità" e "realtà". Quando Putnam concepisce il suo esperimento, *ex hypothesis*, afferma l'esistenza di un contenitore che potremmo chiamare "realtà oggettiva" in cui un malvagio e geniale scienziato (ecco l'innegabile somiglianza con l'esperimento mentale del Descartes del *Discourse de la Methode* e della *Meditazioni Metafisiche*) ha ridotto praticamente allo stato di "schiavitù digitale" l'intera umanità, espantata dai propri corpi naturali e costretta a vivere una vita fenomenologica cosciente che *non è l'usuale vita cosciente degli esseri umani completi*, fenomenologicamente indisgiungibile dalla nostra natura di esseri corporei (come E. Husserl e M. Merleau-Ponty ebbero, tra le altre cose, mirabilmente a sottolineare, soprattutto il secondo in opere come *Phenomenologie de la Perception*). La vita cosciente di questi "*brains in a vat*" è, in poche parole una colossale, collettiva, interattiva e ipertestuale *menzogna*. Ciò non di meno, come abbiamo già chiarito, anche le menzogne possono essere reali, e la super-menzogna di cui i cervelli nelle vasche o nella vasca sono vittime è pur sempre una reale menzogna. Il problema che questi cervelli sembrerebbero avere non è tanto (o meglio non è solo) il loro non essere in grado di poter asserire sensatamente "noi siamo cervelli in una vasca" senza cadere in una deplorabile contraddizione logica, quanto il fatto che le loro asserzioni su mele, tavoli, mani, alberi, ciliegie e cervelli in una vasca sono tutte *false*. Ciò non di meno esse sono asserzioni realissime, come sono reali gli impulsi elettrici che le producono nei loro cervelli, come è reale *ex hypothesis* il mega computer che le produce incessantemente. L'esperimento di Putnam può, pertanto, tenendo ferma la distinzione tra verità e realtà, dimostrare soltanto quello che le sue ipotesi di partenza (la descrizione dello scenario fantascientifico dell'intero esperimento) danno per assunto, in quella che diviene e resta, così, una mera *petitio principii*. Se anche i cervelli nella vasca pensassero, intenzionalmente, "siamo cervelli in una vasca" essi non coglierebbero "veridicamente" il loro *fatto* di essere cervelli in una vasca, uno stato di cose, però, ammesso come reale dall'ipotesi stessa di Putnam (ipotesi senza la quale l'intera narrazione dell'esperimento è impossibile). Putnam riesce a dimostrare, al limite, che per i cervelli nella vasca è impossibile uscire dalla loro "descrizione razionale del mondo" perché, per definizione, un cervello in una vasca non può *veridicamente* pensare "sono un cervello in una vasca", ma questa non è ancora una dimostrazione del fatto che quando nei cervelli in una vasca si "istanza" la proposizione *siamo cervelli in una vasca*, essi non la stiano pensando *realmente*. Al contrario; essi la stanno pensando in modo più che reale, ma tale "realtà" è solo "virtuale". Solo un "cortocircuito" ontologico e semantico tra il concetto di "verità" e quello di "realtà" può consentire all'intera argomentazione putnamiana di concludere da questo esperimento che, dal momento che nessun cervello in una vasca può pensarsi *veridicamente* come "cervello in una vasca" esso non possa *realmente* pensare "sono un cervello in una vasca". Ma questo cortocircuito è proprio quello che la tesi dell'internalismo epistemico dovrebbe, coerentemente, evitare – cosa che normalmente nella prospettiva internalistica e più in generale nell'intera tradizione pragmatista di derivazione

peirceana si tende a fare con grande accuratezza. Un cervello in una vasca non può pensare *come una verità* la proposizione "Quelle sono ciliegie" *perché tale credenza sarebbe falsa* (nella sua mente non c'è un riferimento percettivo genuino ad uno stato di cose come "Quelle sono ciliegie") ciò non di meno non ha alcun senso affermare che lo stesso cervello non sia in grado di "pensare le ciliegie", perché la verità, per il realismo (esternalista) è un proprietà degli asserti sul mondo, non una proprietà del mondo in sé e per sé. Le ciliegie naturali sono reali, *vere* o *false* sono le cose che possiamo dire su di esse e sugli alberi dove, normalmente, possiamo coglierle. L'espressione: «questa è una vera ciliegia» è, al più, un innocente pleonasmo per dire «questa ciliegia è proprio genuina, non di serra», e via dicendo.

6. 4. *Gli eventi sperimentali: da quelli di laboratorio agli "esperimenti naturali di storia".*

In effetti anche solo accennare a qualcosa come un «esperimento naturale di storia» può dare i brividi o provocare delle reazioni di ilarità o sbigottimento. Lasciando momentaneamente stare l'effetto "percettivo" provocabile dall'accostamento dell'aggettivo "naturale" al sostantivo "storia" in chi, come noi lettori italiani, abbia praticamente respirato cultura storicista per almeno otto anni di scuola media primaria e secondaria, gli esperimenti scientifici, così come sono stati concepiti dai padri del metodo scientifico comunemente detto "sperimentale", vale a dire "filosofi naturali", matematici e osservatori della natura come Galileo Galilei, Evangelista Torricelli, Christian Huygens, Isaac Newton, e, come ben prima di loro probabilmente aveva già intuito un ricercatore di età ellenistica come Archimede di Siracusa, devono possedere una caratteristica comune, *conditio sine qua non* per poter essere definiti "scientifici": la ripetibilità. Questa è una delle principali proprietà "galileiane" dell'*esperimento di laboratorio* fondato, classicamente su *sensate esperienze e necessarie dimostrazioni*, citando il famosissimo passo della *Lettera a Madama Cristina di Lorena* dello scienziato pisano³¹. Le esperienze e le dimostrazioni di cui parla Galileo e di cui fanno "esperienza" esistenziale, prima ancora che professionale, gli scienziati di provato mestiere di tutti i laboratori del mondo, sono esperienze e dimostrazioni *sempre ripetibili e inscrivibili nel loro ambito di uniformità e osservazione*; sono necessarie dimostrazioni derivanti da *sensate esperienze manipolative e controllate*.

Ma per l'ontologia analitica che segue l'approccio basato sugli eventi particolari quadridimensionali, "evento" è per definizione qualcosa di irripetibile, unico, "paradigmatico" nella sua stessa auto-identità. Ciò nonostante, nessun metafisico analitico – si pensi ad un naturalista ed empirista convinto come W.V.O.Quine, strenuo difensore di un'ontologia quadridimensionalista degli eventi – si sognerebbe mai di mettere in discussione che l'evento sperimentale (ovvero l'evento di ordine superiore di tipo sperimentale formato a partire dai propri eventi-componenti detti "protocolli", di simulazione e controllo) possieda la capacità di riprodurre qualcosa – anche se non si tratterà dei più famosi eventi "evenemenziali" – per usare il linguaggio di Braudel – della storia della scienza, come l'esperimento di Michelson e Morley o quello di Millikan sulla carica degli elettroni, perché se così non fosse il metodo sperimentale perderebbe una delle proprie caratteristiche, per così dire, "essenziali", o "basilari" per poter continuare – come per fortuna fa – a rappresentare un utile mezzo di indagine delle regolarità e delle relazioni causali sussistenti in

natura. Il punto è di delicata importanza. Se guardassimo agli esperimenti come a eventi complessivi di natura fisica costruiti dagli esseri umani per controllare *deliberatamente, premeditatamente* e quindi *intenzionalmente* un'ipotesi da vagliare con ogni possibile "gruppo di controllo" di contro-ipotesi aggiuntive, dovremmo concludere che ciascuno di essi è un processo formato da tante differenti – stratificate – fasi di controllo, dove ognuna di queste fasi è perfettamente ottenibile come "isomorfa" ad una proposizione o ad un insieme di proposizioni che rappresentano – nel senso che si riferiscono ad essi – come *information maker* diversi stati di cose, nel senso dell'esternalismo prealetico storico. L'evento sperimentale *Caduta dei gravi dalla Torre Pendente di Pisa*, ad esempio è "composto" da molte "transizioni di discontinuità" o stati di cose di questo tipo, di cui l'ultimo stato di cose è il risultato stesso dell'intero processo, e per essere costruito tutti coloro che lo hanno messo in piedi, da Galilei e i suoi assistenti a tutti coloro che, periodicamente, lo hanno ripetuto o lo ripetano anche solo per una commemorazione storica, dovranno mettere in un ordine spaziotemporale differenti fasi dotate di elevati valori negativi di entropia come (1) Dotarsi di *almeno* una coppia di oggetti dotati delle stesse dimensioni – due sfere misuranti egual diametro e volume - ma composte di elementi diversi e quindi aventi masse e pesi diversi - primo elemento di "rottura della simmetria" informazionale (2) Raggiungere un luogo posto più in alto della pavimentazione o della superficie usualmente utilizzata per il transito orizzontale, come una torre, quindi cominciare un "lavoro" fisico che continua in (3) Utilizzare tutta la forza fisica necessaria per posizionare i predetti corpi su di una retta verticale di caduta (4) Avere cura in (1-3) di aver preparato alla base della torre un apparato di misurazione, che in caso di limitazioni tecnologiche potrà essere anche un assistente dotato di buon occhio (5) Lasciar cadere i due corpi nello *stesso istante* t_k (6) Osservare la caduta dei corpi fino all'istante t_{k+g} (7) Confermare che (come previsto dalla Legge del Moto Uniformemente Accelerato dei Gravi per cui l'accelerazione di caduta è pari a $g = 9,81 \text{ m/sec}^2$, risultato di un altro esperimento galileiano, quello del piano inclinato), i due gravi raggiungono il suolo percorrendo spazi uguali in tempi uguali e quindi nello stesso esatto momento di tempo. *Quod erat demonstrandum*. Ma lo stesso evento può essere, ovviamente, esemplificato anche da esperienze diverse, perché molte delle fasi descritte in (1-7) possono essere sostituite in un evento diverso - più piccolo - ma perfettamente *analogo*, in quanto riprodotto con diverse condizioni *operative* (ma date le stesse condizioni *al contorno* o *ceteris paribus*) lo stesso *tipo di evento*. Per esempio sulla superficie lunare la gravità è pari ad 1/6 di quella terrestre e non vi è presenza di aria - il vuoto era un'ipotesi alla quale Galileo credeva fermamente, ma non visse abbastanza per poterla dimostrare, cosa che toccò in sorte al suo allievo più brillante, Evangelista Torricelli, con la famosa esperienza del 1644, descritta in una lettera a Michelangelo Ricci dell'11 Giugno 1644³². *Ideo modo* nel 1971, l'astronauta della missione *Apollo 15* David Scott, fece cadere un martello ed una piuma contemporaneamente verso la superficie lunare, e filmò l'esperimento - con buona pace di chi nega che gli esseri umani non abbiano mai raggiunto il satellite naturale della Terra. Ovviamente, come mostrato dalla ripresa, la piuma ed il martello raggiunsero il suolo lunare nello stesso istante.

L'evento descritto in (1-7) è un evento storico-antropico, non solo per l'importanza che ha avuto nella storia della scienza³³, – e che ha ancora nei manuali di fisica per il primo biennio dei nuovi

licei scientifici – ma perché (fino a prova contraria) gli unici "ominidi" che lo hanno realizzato, dalla prima metà del '600 ad oggi sono membri della nostra specie, nella sua "versione naturale" più evoluta e moderna. Inoltre, esso è un evento storico, perché si tratta di un evento spaziotemporalizzato, possiede, cioè, parti temporali e spaziali, dotate di precise e ben individuabili posizioni nello spaziotempo (concezione perdurantista). Ma nel suo essere tale esso non è un "tutto indistinto" che si trasforma da una fase ad un'altra, esso è articolato, come gli anelli interni della polpa di un albero, come gli strati di roccia sedimentaria o effusiva di una montagna, come i fotogrammi di un film (potrebbe essere filmato o fotografato fase per fase), come le transizioni di fase del ciclo dell'acqua (che può essere controllato in un esperimento analogo in fatti come 1-7). Per simulare la realtà e le sue stratificazioni informazionali, ovvero per "ingabbiare" un processo, cioè un evento, in un *pattern teorico*, è infatti necessario, da un punto di vista termodinamico, ricreare le medesime condizioni "interne" all'evento stesso dal punto di vista dell'entropia e della neghentropia o sintropia (da questo momento in poi, per evitare di utilizzare la parola "neghentropia", abbastanza poco eufonica, useremo il termine - tra l'altro filologicamente meno spurio come "composto" - di "*sintropia*" che in greco è l'esatto opposto di "en-tropia"). Se le leggi di natura non fossero stati di cose informazionalmente "nomologici" cioè vincolanti gli eventi naturali sul piano causale di tutte le loro transizioni di fase, questo non sarebbe, ovviamente possibile, ma questo è proprio quello che *ogni* esperimento si propone di fare, verificare l'esistenza di un'uniformità legisimile o nomica, e quindi l'esistenza di una complessa struttura di informazione/entropia negativa nel mondo reale – lasciando stare, per il momento, la delicata questione di quale "teoria ontologica della causazione e della dipendenza causale" far ciò implichi considerare la migliore. Poiché ogni evento è "storia a sé stante", data la sua unicità termodinamica, materiale, energetica e informazionale - in questo caso quella del moto uniformemente accelerato di due gravi - la domanda che ora dobbiamo porci è: *tutto ciò che fa di una struttura di azioni o di un evento strutturato di azioni un "esperimento" può esser tale solo in virtù della sua ripetibilità?* Ovviamente rispetto alla metafisica degli eventi, no. Nessun *evento*, per autori come Davidson, che si tratti di un evento "effimero" o di un evento di durata anche "eterna"³⁴ in quanto tale è ripetibile, perché ogni evento, anche il più complesso, è un particolare irripetibile. Ma secondo la nostra metafisica dualista (basata, cioè sul dualismo metafisico stato-evento) e compatibilista rispetto all'ontologia temporale (statica-atensionale e non incrementistica rispetto agli eventi materiali, ma dinamica e incrementista rispetto all'entropia e alla sua costante e irreversibile crescita), ossia secondo un'ontologia che ammette accanto agli eventi materiali ed energetici anche la loro costituzione in stati di informazione, noi possiamo costruire *nuovi* eventi *isomorfi* a quelli che intendiamo ripetere (in una campana a vuoto torricelliano o sulla superficie della Luna). In più, coerentemente con *EIS*, e in virtù del fatto che l'esternalismo informazionale storico ammette come propri assiomi alcuni principi del realismo di Armstrong, per cui le proprietà e le relazioni di cui godono gli stati di cose sono universali "*in rebus*", tra questi universali troviamo stati di cose di ordine superiore come gli stati di ordine *N*, ovvero le già menzionate leggi di natura³⁵, e i generi naturali. Costruire un esperimento corretto e fecondo, pertanto, significa innanzitutto costruire un evento le cui transizioni di fase interne siano stati che esemplifichino queste uniformità

informazionali generali chiamate, appunto, leggi naturali, e questo *dovrà* essere fatto in ogni caso per costruire qualsiasi tentativo di conferma o corroborazione sperimentale (è impossibile violare le leggi di natura persino per controllare "sperimentalmente", in senso assolutamente lato, se chi doveva comprare il latte si è dimenticato anche stavolta di farlo) e *potrà* produrre un risultato di validazione, *se e solo se* l'esperimento avrà riprodotto in modo isomorfo quello che negli eventi naturali avviene normalmente (le transizioni di fase dell'acqua, il ferromagnetismo, la caduta dei gravi, ecc.). In poche parole, l'ontologia quadridimensionale dei soli eventi non è sufficiente per comprendere come e perché un esperimento *in quanto evento* sia in grado di riprodurre *via ripetizione* ciò che è, in linea di principio "irripetibile", vale a dire un evento naturale particolare ed unico. Sono le proprietà *fattive* comuni tanto agli eventi naturali di primo ordine (cioè gli eventi naturali autentici, non simulati) quanto a quelli simulati, di secondo ordine, proprietà che sono proprietà informative e strutturali *interne*, quanto agli eventi naturali così come a quelli causati dall'uomo nei protocolli sperimentali, a far sì che ogni esperimento divenga una "situazione ontologica artefatta" dotata di isomorfismo con la "situazione ontologica non artefatta". Tanto più accurata sarà la ricostruzione "storica" del "cammino causale" sotteso all'evento da simulare nell'esperimento, tanto più l'esperimento riuscirà nell'intento di ricreare le situazioni "del primo ordine", ovvero lo scenario naturale di un evento fisico, chimico o biologico.

A questo punto apparirà chiaro che quella che è la proprietà fondamentale delle simulazioni artificiali degli eventi naturali note come "esperimenti" non è tanto la ripetibilità, che è per l'appunto una proprietà comune tanto ad ogni cosa che sia un esperimento, quanto ad ogni cosa che sia un stato di cose istanziale o esemplificante una legge naturale nel mondo fisico (i gravi cadono continuamente, l'inerzia partecipa indefessa quanto drammaticamente alla meccanica di migliaia di incidenti stradali, ecc.), quanto semmai *l'isomorfismo*, ovvero una proprietà di corrispondenza analogica tra più eventi diversi. In questo senso gli eventi sperimentali possono essere di due tipi: ad isomorfismo ripetitivo (di laboratorio), o ad isomorfismo non ripetitivo (per corrispondenza analogica) o se si preferisce: basati su isomorfismi sincronici ripetibili o su isomorfismi diacronici non ripetibili. La differenza è, naturalmente di natura termodinamica. Mentre negli esperimenti artificiali galileiani la corrispondenza analogica possiede una "taglia" spaziotemporale assolutamente attingibile alle capacità riproduttive della tecnologia umana, tanto da poter consentire la riproducibilità tecnica di tali eventi in un "laboratorio" (il che è dovuto alla capacità di poter padroneggiare, sul piano dell'energia, risorse termodinamiche alla portata economica ed ecologica delle creature che abitano il nostro sistema fisico), possono esistere, altresì, ben altri tipi di esperimenti finalizzati a catturare *similiter* lo stesso tipo di corrispondenza analogica tra eventi *non riproducibili* per ragioni di "scala fisica" e di limitazioni termodinamiche dovute a vincoli "ambientali", o addirittura casi in cui «l'intervento diretto sulle variabili ambientali è immorale, illegale, o impossibile³⁶» o in cui l'ordinaria metodologia dell'esperimento di laboratorio [...] «non può essere usata dalle scienze storiche: non si può interrompere la formazione delle galassie, fermare e far ripartire gli uragani, far estinguere sperimentalmente gli orsi o ripetere in laboratorio l'evoluzione dei dinosauri. La conoscenza, in questi campi, arriva dall'osservazione, dall'analogia³⁷. Potrà trattarsi di eventi come le eclissi di sole (come nel caso dell'osservazione,

irripetibile, ma non per questo meno priva di "carico corroborativo" di Sir Arthur Eddington della deflessione dei raggi solari in prossimità del perielio di Mercurio, l'esperimento non-ripetibile che "non falsificò" - *ergo* confermò - la teoria Generale della Relatività di Einstein nel 1922), ma anche speciazioni biologiche del passato, mutazioni dovute ad errori di trascrizione nell'RNA messaggero del codice genetico (che possono causare le prime), migrazioni, mutazioni climatiche, catastrofi ecologiche, e ancora: pandemie, epidemie, isolamenti geografici di una o più specie, deforestazioni. Quando entra in scena una specie particolarmente complessa come *homo sapiens-sapiens* gli eventi di cui è possibile osservare i gradi di corrispondenza analogica di questo secondo tipo diventano gli eventi storici (guerre, sviluppi di civiltà e società, processi di trasformazione economica, rivoluzioni scientifiche e industriali, ecc.), e le strutture informazionali sottese sono divenuti i fatti storici, cioè gli stati di fase informazionale degli eventi spaziotemporali di tipo antropico.

Quanto appena osservato ha portato degli studiosi "poliedrici" come il biologo e geografo Jared Diamond (1998, 2008, 2011) a dichiarare che gli esperimenti "storici" siano possibili, e che, anzi, lo siano già da tempo, anche se per molto tempo gli stessi storici hanno preferito chiamarli "comparazioni sistematiche". Diamond propone, infatti, di adattare il concetto di esperimento ad un raggio di azione sicuramente molto più ampio di quello che potrebbe essere coperto da qualsiasi laboratorio (compreso il sincrotrone del CERN di Ginevra, che è di lunghezza chilometrica), e di utilizzare come tempo protocollare delle osservazioni, al posto di ripetibili "sensate esperienze" galileiane, i documenti, i reperti, i dati, le tracce geografiche, paleontologiche e geologiche, le testimonianze (scritte o orali, purché raccolte con accurati metodi di registrazione e trascrizione), e quindi gli *stati di cose passati*, al fine di sottoporli ad un'indagine ipotetica e comparativa con altre osservazioni riguardo diversi documenti, reperti, dati, testimonianze di altri stati di cose passati, per ricavarne al termine un'inferenza (ecco la galileiana necessaria dimostrazione) *verso la migliore spiegazione possibile*. Diamond e il suo "sodale teorico", l'economista e storico di Harvard, James A. Robinson arrivano addirittura a usare, in questo caso, l'espressione *esperimento naturale (di storia)* e l'espressione *metodo comparativo* come sinonimi:

Una tecnica che si dimostra spesso feconda in queste discipline [la biologia evolutivistica, la paleontologia, l'epidemiologia, la geologia storica e l'astronomia] è quella del cosiddetto *esperimento naturale* o *metodo comparativo*. Questo approccio consiste nel confrontare – preferibilmente in modo quantitativo e con l'aiuto di analisi statistiche – sistemi diversi che siano simili fra loro sotto molti aspetti ma che differiscano in relazione ai fattori dei quali si vuole studiare l'influenza. [...] La scienza dell'epidemiologia è virtualmente lo studio di esperimenti naturali simili sulle popolazioni umane. Per citare un esempio, abbiamo imparato quali gruppi sanguigni umani forniscano una resistenza al vaiolo, non per mezzo di esperimenti di manipolazione, iniettando a persone portatrici di gruppi sanguigni diversi o il virus del vaiolo o una soluzione di controllo priva di virus, bensì osservando persone portatrici di gruppi sanguigni diversi durante una delle ultime epidemie naturali di vaiolo in India, vari decenni fa. I medici che erano presenti in un remoto villaggio al tempo dell'inizio dell'epidemia determinarono i gruppi sanguigni degli abitanti del villaggio e osservarono chi si ammalò e morì e chi no (Diamond e Robinson, 2011, 4)

Naturalmente nello scrivere questo Diamond e Robinson mettono subito in guardia il lettore rispetto al rischio che il risultato ottenuto dall'esperimento naturale possa dipendere da fattori diversi che lo sperimentatore non aveva pensato di considerare e, quindi, misurare; e che i veri fattori causali in gioco possano essere semplicemente correlati ai fattori misurati, invece di essere proprio *quei* fattori causali. Ma in casi come questi, osserva giustamente Diamond, la letteratura offre oggi una gran quantità di definizioni formali e metodi applicativi per distinguere genuine

spiegazioni causali da pseudospiegazioni spurie³⁸. Per esempio, la filosofa "realista sulle entità" Nancy Carthwright ha sintetizzato nella formula (CC) una definizione di causazione non spuria in condizioni *ceteris paribus*

(CC) *X causa Y se e solo se $P(Y/X) > P(Y/\neg X)$* in qualche insieme di circostanze omogenee dal punto di vista causale - *ceteris paribus*

Che si può leggere "Una causa aumenta la probabilità del suo effetto quando le altre cause "di sfondo" sono o restano stabili, ovvero: *ceteris paribus*". Francesco Guala (2006, 86-91), applicando la definizione di "causazione *ceteris paribus*" di Carthwright al problema della "causazione spuria" riporta il caso di quella che fu ritenuta essere la forte correlazione esistente tra il consumo di caffè e lo sviluppo di cancro ai polmoni: la probabilità di ammalarsi di tumore ai polmoni può, in effetti, risultare statisticamente più alta fra i grandi consumatori di caffè che fra coloro che ne bevono poco. Però, come è stato osservato, *statisticamente*, smettere di bere caffè non diminuisce *affatto* la probabilità di ammalarsi di cancro, e la ragione è che il cancro ai polmoni è causato (fra le altre cose) dal fumo di sigaretta; spesso chi beve molto caffè è anche un robusto tabagista. Ecco l'inferenza causale "spuria" entrare in azione: credere che il consumo di caffè sia la causa dell'ammalarsi di cancro ai polmoni o che *sia il bere molto caffè che fumare molte sigarette* possa causare il cancro ai polmoni, sono due correlazioni causali *spurie*, dal momento che è il fumo (assieme ad altri fattori concomitanti, come l'inquinamento) la principale causa non naturale di sviluppo di neoplasia polmonare. Questo è ben noto tanto nella letteratura, quanto nella prassi ordinaria della ricerca statistica, sia nella diagnostica medica che nella ricerca economica e attuariale. Per questo Diamond può osservare che «nessun epidemiologo si sognerebbe di identificare *la* causa del cancro solo raccontando la storia di un singolo paziente, ma si possono identificare in modo convincente molte cause di cancro confrontando e analizzando statisticamente i dati di molte persone. Conclusioni e insidie simili che si devono affrontare si applicano a fenomeni storici multicausali» (Diamond e Robinson, 2011, 5).

Per Diamond, le discipline in cui è possibile mettere in atto quello che qui si propone di definire "eventi sperimentali ad isomorfismo fattuale non ripetitivo" sono quelle in cui, *in ogni caso* sia possibile mettere in atto le seguenti condizioni (1-4):

«(1) metodologia osservativa e comparativa 2) ricostruzione a ritroso della più plausibile catena di cause ed effetti in azione in uno o più processi (3) capacità di predizione e intervento, anche se non manipolativo come nel caso degli esperimenti di laboratorio (4) considerazione di tutti i fattori di complessità in azione, che potrebbero fornire elementi di *bias* causale o fattori di rischio per correlazioni causali spurie» (Diamond 1997, 324).

Diamond osserva, inoltre, come le scienze cosiddette storiche, tendano più delle altre a preoccuparsi del ritrovamento delle «cause prossime e remote» dei fenomeni e che, mentre in scienze come la fisica, concetti come «causa remota», «scopo» e «funzione», *possono* apparire come privi di senso, nella biologia sono quasi insostituibili per la comprensione dei sistemi e degli organismi viventi. Così come ad un biologo evolutivo «che si accorge che le lepri artiche diventano bianche in inverno e marroni in estate, non si accontenta di conoscere i fenomeni biochimici che regolano la muta ma vuole sapere qualcosa sulla funzione (evitare i predatori?) e sulle cause remote

(selezione naturale?)» similmente, se non addirittura in modo identico, ad uno storico «non basta sapere che l'Europa del 1815 e del 1918 aveva appena raggiunto la pace: vuole capire perché pochi anni dopo la seconda, e non dopo la prima, scoppiò un'altra guerra globale», laddove, invece, scienziati come i chimici, non cercano certamente «uno scopo in una collisione tra due molecole, né le cause remote di quello scontro» (*Ivi*).

La previsione e la predittività sono certamente un altro motivo di differenza tra l'ambito applicativo delle scienze dell'irripetibilità (o scienze degli isomorfismi diacronici) e quello delle scienze della ripetibilità (o scienze dell'isomorfismo sincronico). Anche se, come abbiamo visto capacità predittive a medio o breve termine sono sempre possibili, per lo più, secondo Diamond «nelle scienze storiche possiamo dare spiegazioni a posteriori (ad esempio perché l'impatto di un asteroide 67 milioni di anni fa ha causato l'estinzione dei dinosauri) ma è *difficile* fare previsioni *a priori* (quale specie si estinguerà) senza una dettagliata conoscenza del presente. In alcuni casi si fanno previsioni su cosa i dati ci potranno mostrare del passato» (*Ibidem*).

Constatato questo, l'osservazione certamente più incontrovertibile e più realistica, è quella in base alla quale è facile vedere come i «sistemi storici sono estremamente complessi, perché sono caratterizzati da un numero enorme di variabili correlate. Piccoli cambiamenti a basso livello possono avere grandi effetti ad alto livello» come nel caso in cui la madre di Benito Mussolini decide di non avere un figlio nel 1883 e centinaia di migliaia di esseri umani si salvano da una morte forse non altrettanto inevitabile ma comunque, *post hoc* tristemente certa. Osserva Diamond:

Molti biologi affermano che un sistema vivente è in ultima analisi determinato dalle sue componenti fisiche e dalle leggi della meccanica quantistica; ma la sua complessità implica che le leggi deterministiche a livello elementare non si traducono in fenomeni generali prevedibili. [...] la meccanica quantistica non ci fa capire perché l'arrivo dei predatori placentati ha causato l'estinzione di molti marsupiali australiani o perché gli Alleati hanno vinto la guerra (Diamond 1997, 324).

Nei sistemi storici, infatti, per Diamond, lunghe, forse lunghissime catene di cause ed effetti, possono separare il risultato finale dalle cause storicamente più lontane nel tempo, cause che potrebbero, inoltre, risultare più facilmente l'oggetto d'analisi di altre scienze, sociali o naturali. I dinosauri «sono stati probabilmente sterminati da un asteroide, la cui orbita era completamente determinata dalla meccanica celeste. Ma un paleontologo di 67 milioni di anni fa non avrebbe potuto prevedere la loro imminente fine, perché mai avrebbe pensato agli asteroidi³⁹».

Ecco allora perché adottare il metodo degli esperimenti naturali. In essi si confronta il comportamento *in assenza o in presenza* – o con effetti forti o deboli – di un dato fattore causale:

Gli epidemiologi non possono somministrare sperimentalmente grandi quantità di sale alla popolazione, ma possono identificare gli effetti dell'assunzione di sale confrontando due gruppi che «naturalmente» differiscono per questo o quel particolare. Gli antropologi culturali non possono togliere o dare risorse a piacere ai popoli che studiano, ma possono verificare come si siano comportate le società polinesiane in presenza di diversi ambienti naturali. Molti altri esperimenti naturali si possono fare in questo modo, comparando magari le società insulari che si sono sviluppate in sostanziale [...] isolamento (Giappone, Madagascar, Hispaniola, Nuova Guinea, Hawaii e molte altre), o le popolazioni locali all'interno di aree omogenee (Diamond, 1997, 326).

Ovviamente, lo sperimentalista più galileiano, potrà subito obiettare a questa metodologia che essa non consista affatto in una metodologia di carattere "sperimentale", perché con essa si potrebbero isolare o individuare in maniera erronea quelle che dovrebbero essere le conseguenze di effetti di variazione naturale in discriminanti ambientali o extrambientali che, in realtà, come fattori causali, altro non sarebbero che *variabili addizionali*, oppure di procedere in maniera rischiosamente arbitraria, in assenza di un vero e proprio *gruppo di controllo*, determinando cause ed effetti a partire da correlazioni delle variabili in gioco date in modo inferenzialmente scorretto. Ma, come abbiamo già rilevato invocando la definizione di correlazione causale *ceteris paribus* di Carthwright, la stessa epidemiologia impiega da molto tempo delle procedure simili ormai avviate alla standardizzazione, per risolvere problemi come quelli che stiamo qui considerando in sede storica.

Conclusioni.

Quello che abbiamo appena abbozzato è solo un profilo dell'ipotesi dell'esternalismo informazionale storico. Nel prossimo capitolo, soprattutto allo scopo di avvicinare il lettore alle opportunità teoretiche offerte da *EIS* questa teoria verrà ulteriormente analizzata in profondità. Soprattutto cercheremo di rendere comprensibile sia la tesi per cui gli stati di cose siano "occorrenti" trasversali ai cosiddetti "continuanti", ovvero gli eventi quadridimensionali spaziotemporali della teoria perdurantista, assieme alla tesi per cui gli stati di cose formano con gli eventi un dualismo indisciungibile a livello ontologico, sia la tesi per cui gli stati di cose "fondamentali" siano sostanzialmente di tre tipi: gli stati di cose logico-matematici, gli stati di cose nomologico-naturali, gli stati di cose storici.

Note al Capitolo 6

¹Carnot (1890)

² Cfr. Rovelli (2017, 30).

³ Cfr. Clausius (1865, 353 - 400, 390). Citato in Rovelli, (2017, 31)

⁴ Citato in Mascella e Eugeni (2008, 130).

⁵Cfr. Castellani, (2000, 72-3)

⁶ Chalmers (1999, 287)

⁷Cfr. Shannon e Weaver (1949) Aumentando la complessità del modello di analisi matematica dell'informazione di Shannon potremmo trovare stati informazionali dotati di una struttura interna continua, tale da formare un analogo continuo della struttura di n elementi dove $n = 10$, come nel caso appena visto. Uno stato informazionale di questo tipo possederebbe un numero infinito di elementi, ciascuno dei quali apparterebbe ad un sottoinsieme di spazio o sottospazio che gli è specifico. Lo spazio informazionale corrispondente potrebbe essere analogo allo spazio di funzioni sul continuo (con ciascun valore compreso in un sottospazio) o su uno spazio continuo più complesso.

⁸In algebra degli insiemi, così come in teoria delle categorie e in teoria dei grafi, si dice che *se un oggetto x consiste in un insieme X con un ordinamento \subseteq e un altro oggetto y consiste in un insieme Y con un ordinamento \subseteq , allora un isomorfismo da X a Y sarà una funzione biettiva, una funzione $f: X \rightarrow Y$, tale che (per ogni x, y in X): $f(x) \subseteq f(y)$ se $x \leq y$ Tale isomorfismo, sarà anche detto *isomorfismo d'ordine* o *isotonia*. Lo stesso tipo di funzione si potrà applicare anche ad altre strutture formali di funzioni, come le *operazioni*. Infatti, se su due insiemi X e Y , sono definite le operazioni binarie arbitrarie ζ e μ , rispettivamente, allora un isomorfismo da X a Y è una funzione biettiva $f: X \rightarrow Y$ tale che: $f(x) \zeta f(y) = f(x \mu y)$ in H . Douglas Hofstadter definisce *isomorfismo* in questi termini: «La parola *isomorfismo* si usa quando due strutture complesse possono essere mappate una nell'altra, in modo che per ogni parte di una struttura c'è una parte corrispondente nell'altra struttura, dove *corrispondente* significa che le due parti giocano ruoli simili nelle loro rispettive strutture» (Hofstadter, 1979, 49). Un cubo compatto composto da legno e un cubo compatto composto da piombo sono entrambi cubi compatti; anche se il loro materiale è differente, le loro strutture geometriche sono isomorfe. Un normale*

mazzo di 52 carte da gioco con dorso verde e un normale mazzo di carte con dorso marrone, anche se il colore del dorso è differente, sono strutturalmente due mazzi isomorfi. Le regole per un gioco da 52 carte o l'andamento d'una partita d'un tale gioco sono indifferenti, infatti, indipendentemente dal mazzo che scegliamo. Il cronografo della Torre dell'Orologio di Londra (che contiene il *Big Ben*) e un orologio da polso, pur essendo molto diversi in dimensione, esemplificano meccanismi di calcolo del tempo isomorfi. Un dado a sei facce e una borsa da cui viene scelto un numero da 1 a 6, anche se il metodo usato per ottenere il numero finale è differente, esemplificano capacità di generare successioni di numeri pseudocasuali perfettamente isomorfe. Quest'ultimo è un esempio di *isomorfismo funzionale*, senza l'assunzione di un isomorfismo geometrico. In estrema sintesi, un *isomorfismo* è definibile come una «relazione di corrispondenza biunivoca tra due insiemi che preserva le operazioni (funzioni) e le relazioni in essi definiti» (Moietta, 1995, 257; H. Enderton, 1972, 6 – 7).

⁹ Per Shannon tanto un singolo bit quanto una stringa di messaggio come 1111010101 costituiscono informazione, in quanto entropia negativa. Shannon considera anche il caso in cui l'informazione possa appartenere ad un campo continuo o ad uno spazio di funzioni definite su un dominio di tipo continuo. In ogni caso diventa strategica la selezione di un singolo elemento da uno spazio di possibilità alternative. Questo, perché l'analisi di Shannon è, almeno nel suo lavoro del 1948, concentrata sulla *quantità* di informazione espressa in uno stato informazionale.

¹⁰ Cfr. (Dahm 2005, 274–88) Levene (1919, 415–24), Astbury (1947). Schrödinger (1944)

¹¹ Miller (1953, 528-529)

¹² Un altro classico esempio di transizione con "simmetria rotta" è quella ferromagnetica, in cui sia ha l'inversione della corrente elettrica di *spin* e delle linee del campo magnetico. Questa simmetria è anche detta "simmetria su-giù" o di "inversione temporale". Si rompe nella fase ferromagnetica a causa della formazione di domini magnetici contenenti momenti magnetici allineati. All'interno di ogni dominio c'è un campo magnetico che punta in una determinata direzione scelta spontaneamente durante la transizione. Il nome "inversione temporale" deriva dal fatto che la direzione della corrente viene invertita quando sono invertite le coordinate temporali. Tipicamente, la fase a più alta simmetria è sul lato più caldo della transizione, mentre quella a simmetria più bassa sul lato a temperatura più bassa. Quando la simmetria è rotta, è necessario introdurre una o più nuove variabili per descrivere lo stato del sistema. Ad esempio, nella fase ferromagnetica si deve introdurre la magnetizzazione, la cui direzione è scelta spontaneamente quando il sistema viene raffreddato al di sotto del cosiddetto "punto di Curie" dal nome del fisico francese che, insieme ad Hermann Weyl, nel XX secolo più di ogni altri si occupò del problema della simmetria nei sistemi fisici, enunciando anche il famoso principio che porta il suo nome. Non è un caso che le variabili che devono essere introdotte nel caso di aumento dell'informazione o di "rottura della simmetria" siano dette *parametri d'ordine*, poiché misurano il livello di ordine del sistema, e sono differenti a seconda del sistema che si sta studiando. Possono essere definiti anche per transizioni senza rottura di simmetria. Cfr. Landau, Lifšic, (2003, Vol. 6). Il principio di Curie consta di due punti, il primo dei quali è sottinteso da molte delle cose spiegate in questo paragrafo: «(a) La simmetria di un mezzo fisico deve essere minore o tutt'al più uguale alla simmetria del fenomeno che si verifica in esso; ciò che è necessario per il verificarsi del fenomeno non è tanto la presenza quanto l'assenza di determinati elementi di simmetria, donde la nota formula: "è la dis-simmetria che crea il fenomeno". (b) Le simmetrie delle cause devono ritrovarsi negli effetti, ma il reciproco non vale, cioè gli effetti possono essere più simmetrici delle cause». Cfr. Castellani, *op. cit.* 68.

¹³ Peirce (2003, 496).

¹⁴ Cfr. Mandelbrot (2000).

¹⁵ L'intersezione di due insiemi A e B è data dall'insieme formato da tutti gli elementi che appartengono sia all'insieme A che all'insieme B contemporaneamente. $A \cap B = \{x | x \in A \text{ e } x \in B\}$. Esempio: $A = \{1,2,3\}$ e $B = \{2,3,4\}$. In questo caso si può verificare direttamente per ogni elemento di A se e anche elemento di B (o viceversa), ottenendo $A \cap B = \{2,3\}$ Cfr. Varzi, Nolt, Rohatyn (2007. Cap 5)

¹⁶ Cfr. Torrenco (2011)

¹⁷ Quine (1969, 1986, p.59) afferma: «Filosoficamente sono legato a Dewey dal naturalismo che dominò i suoi ultimi tre decenni. Con Dewey sostengo che la conoscenza, la mente, e il significato sono parte del medesimo mondo con cui hanno a che fare e che devono essere studiati nel medesimo spirito empirico che anima la scienza naturale».

¹⁸ Cfr. Worrall (1996) e Putnam (1975).

¹⁹ Cfr. Aristotele, ()

²⁰ Cfr. Brentano (1995)

²¹ Nel *Capitolo 8 di Essere e tempo* «Esserci, apertura e verità», Heidegger sembra rifiutare in modo dichiarato ed esplicito proprio quella "rivoluzione copernicana" di Kant che è un po' il fondamento di tutto l'internalismo epistemico, pervenendo ad una forma di realismo ontologico di tipo "diretto". Heidegger liquida in modo drastico quella che lui denomina «la teoria kantiana della conoscenza del XIX secolo» la quale avrebbe caratterizzato, a suo parere, «frequentemente questa definizione della verità (in quanto accordo con l'oggetto [ovvero il realismo externalista]) come un realismo metodologicamente ingenuo e arretrato», descrivendo tale accordo «come incompatibile con il porsi delle questioni sollevate dalla rivoluzione copernicana di Kant». Prosegue il filosofo tedesco: «Secondo l'opinione generale, la verità è conoscenza, una conoscenza è giudizio; e nel giudizio dobbiamo distinguere: il giudizio come processo psichico reale e il giudizio come contenuto ideale. È di quest'ultimo che si dice che è "vero". Il processo psichico reale, per contrasto, è presente o no». Heidegger, coerentemente con il proprio antipsicologismo - lo dottrina dello psicologismo era stata, come è noto, l'argomento di uno dei suoi primissimi scritti giovanili, quando era ancora sotto l'influsso del primo maestro, lo storicista Rickert - a questo punto del *Capitolo 8 di Essere e Tempo* attacca questa visione "neokantiana" con parole inequivocabili: «In riferimento all'effettivo giudicare del giudicato, non è forse ingiustificata la distinzione fra il pronunciamento reale e il contenuto ideale? La realtà effettiva del conoscere e del giudicare non ne risulta forse scissa in due modi d'essere, in due "strati", la cui ricomposizione non è più in grado di restituirci il modo d'essere del conoscere? Non avrà forse ragione lo psicologismo quando si oppone a questa scissione, benché anch'esso non chiarisca ontologicamente e addirittura non assuma a problema il modo d'essere del pensiero pensato?» Più avanti l'autore precisa che «È l'ente in questione a manifestarsi *così come* esso è in sé stesso, vale a dire che *esso* in sé stesso è proprio come viene scoperto essere indicato dall'asserzione. Non c'è alcun raffronto di rappresentazioni né fra di loro né rispetto alla cosa reale. Nell'identificazione non è in gioco una concordanza tra conoscenza e oggetto né certamente tra psichico e fisico, ma neppure tra "contenuti di coscienza". Nell'identificazione c'è soltanto lo scoprimento dell'ente stesso, *esso* nel "come" del suo svelamento. Quest'ultimo [lo svelamento] trova la propria verifica nel fatto che l'asserito, cioè l'ente stesso, si manifesta *come il medesimo*. [Siffatta] verifica significa: *il mostrarsi dell'ente nella sua autoidentità.*» Per

Heidegger, in realtà, non hanno ragione né gli psicologi - coerentemente con la sua nuova impostazione fenomenologica, passata per il filtro husserliano - ma neppure i neokantiani perché nella stessa pagina troviamo un passo dopo la cui lettura diviene impossibile negare ad Heidegger lo statuto di filosofo "esternalista prealetico", quando leggiamo: «Prima che le leggi di Newton fossero svelate, non erano "vere"; non ne consegue che fossero false e neppure che esse, se non se ne rendesse più possibile alcuno stato di svelamento ontico, diverrebbero false. [...] Che le leggi di Newton non fossero, prima di lui, né vere né false, non può significare che l'ente da esse svelato e mostrato prima non sia stato. Quelle leggi divennero vere grazie a Newton, grazie a esse l'ente si rese in sé accessibile all'esserci. Una volta svelato, l'ente si mostra proprio come quell'ente che già prima era [...]. Prima ancora che l'esserci in qualche modo fosse e dopo che l'esserci non sarà assolutamente più, nessuna verità era, né alcuna sarà, perché allora essa, in quanto schiudimento, svelamento e stato di svelamento, non potrebbe essere » La frase di Heidegger spiega perfettamente *come* (senza, ovviamente, proporre una spiegazione del *perché*) possano sussistere delle realtà che non hanno bisogno della verifica umana per esistere come entità perfettamente reali nella propria, conchiusa, auto-sussistenza, e lo fa con rara chiarezza rispetto al lessico fin troppo spesso oscuro e arzigogolato di questo filosofo. Cfr. Heidegger (1927, Cap. VIII)

²²Kojève, (1996, 576).

²³ Cfr. Devitt, (1988, 1984) Hacking, (1987); Cartwright, (1983, 1999).

²⁴ Cfr. Worrall 1989 99 - 124); Boyd (2002) in (a cura di Zalta, 2002)

²⁵ Possiamo affermare, dunque, che *EIS* è una derivazione "più realista" dell'internalismo epistemico, opportunamente emendata dal rischio di un dualismo ontologico tra "ontologia del reale" e "ontologia della conoscenza (della verità)", ma al tempo stesso una versione più sofisticata e più morbida dell'argomento della fatticità di Gabriel, sempre pronta a prenderci, per usare le parole del filosofo tedesco, "alle spalle", per il semplice motivo che, fase dopo fase, i fatti stratificati nel tessuto interno di un evento quadridimensionale restano, effettivamente, nel passato. Per *EIS* infatti, gli esseri umani, come ogni altra porzione della realtà naturale spazio-temporalmente concepita, possono, eccome, essere considerati "creatori di fatti", anche del fatto che *gli uomini producono automobili*, anche se non nel senso "costruttivistico" che sarebbe il solo possibile, se fosse vero l'internalismo epistemico. Quando le cose dette "uomini" producono, con l'evento "produzione", le cose dette "automobili", essi non solo danno vita ad un fatto (la produzione di automobili) ma, *preterintenzionalmente* e quindi, storicamente, anche al fatto "*gli uomini producono automobili*".

²⁶ Tuttavia il filosofo del diritto A.G. Conte, come è noto, ritiene che possano esistere oggetti "veri" e "falsi" nel senso della verità e della "falsità ontologica", oltre che semantica. Cfr. (Conte, 2003) in (a cura di Di Lucia, 2003)

²⁷(Ferraris, 2009, 92)

²⁸ Il libro di Putnam esce ben 18 anni prima che Larry ed Andrew P. Wachosky (oggi, rispettivamente, Lana e Lilly Wachowski) utilizzassero lo stesso identico scenario nella loro fortunatissima saga cinematografica *Matrix*, campione di botteghino negli anni 1999-2003. Che le sorelle Wachosky abbiano di fatto "plagiato" l'idea del filosofo Putnam è storia fin troppo nota per essere raccontata (meriterebbe un libro a parte).

²⁹ Cfr. Putnam (1983, Capp. I-III)

³⁰

³¹(Galilei, 2005, 559)

³²Galilei in (a cura di Favaro, 2015)

³³ Come è noto - e nonostante alcuni storici affermino che le cose siano andate in modo diverso, o non siano affatto andate così - l'esperimento sulla caduta nel vuoto di masse diverse è un'ulteriore corroborazione del più famoso esperimento condotto da Galileo dalla Torre Pendente del Campo dei Miracoli di Pisa, dove le due masse differenti erano costituite da due sfere di peso diverso.

³⁴ Cfr. Davidson (1992, 265 - 282)

³⁵ Cfr. Armstrong (2015)

³⁶Diamond, (1997, 327) Ad esempio nella biologia evolutiva, ricorda sempre lo zoologo statunitense, sono già attualmente utilizzati metodi di analisi cui essenzialmente basati sulla comparazione di alcune specie, di cui *la storia evolutiva più recente è nota, e di, per retroduzione dagli effetti alle cause, si cerca così di ricostruire anche la storia evolutiva più remota.*

³⁷Diamond, (1997, 325)

³⁸ Si pensi al noto "esperimento comparativo" dell'economista David Hendry (1980), con cui egli dimostrò l'esistenza di una correlazione causale spuria e fuorviante tra crescita dei prezzi in Gran Bretagna e la quantità cumulativa di pioggia caduta in Scozia.

³⁹Diamond, (1997, 326)

Capitolo 7. La storia umana come un "anomalo" genere naturale.

7. 0. Tre problemi

In questo capitolo verrà delineata una teoria naturalizzata o naturalistica degli stati di cose del passato (se ci è consentito l'uso di un predicato "tensionale") dati nel nostro mondo fisico e, in particolare, in un suo sottoinsieme cronologico particolarmente peculiare, data la sua "ricchezza di neghentropia-informazione", vale a dire quello che, cronologicamente, possiamo posizionare tra le epoche storiche del Pliocene (5,2 - 1,8 milioni di anni or sono), del Pleistocene (da 1,8 milioni a 11.000 anni or sono) e dell'Olocene (dagli 11.000 anni or sono ad oggi). Uno "stato di cose" che storici, paleoantropologi, geografi, economisti e demografi sono soliti chiamare come "antropizzazione" - la conquista della superficie terrestre da parte della specie *homo sapiens* tenuto conto della sua evoluzione e discendenza da parte di alcuni *hominadae*. A partire da questa teoria, verrà fornita un'analisi più dettagliata di cosa siano in particolare gli stati di cose del passato che, in un senso più generale siamo tutti inclini a chiamare, indistintamente, "fatti storici", ovvero gli stati di cose "antropici" temporalizzati, impostando un'analisi coerente con l'ipotesi che, nel *Capitolo 6*, abbiamo scelto di denominare *EIS*, o "Esternalismo Informativo Storico". Non essendo questo lavoro una ricerca di storiografia filosofica, tale analisi, per motivi di spazio, non potrà tenere conto dell'intera letteratura - soprattutto da un punto di vista strettamente inerente la "storia" del dibattito filosofico sui fatti e sugli stati di cose - dell'ontologia analitica dei fatti, anzi, per concentrare meglio lo sforzo dell'analisi teoretica e formale i riferimenti a tale, immensa, produzione saranno ridotti all'osso¹. Questo ci porterà ad approfondire da vicino tre problemi intimamente connessi tra loro, che elenchiamo nei sottostanti punti (a-c):

a. Il problema di come rappresentare adeguatamente i fatti - stati di cose concepiti come stati di fase informazionali di eventi quadridimensionali, prescindendo dal loro rapporto con altre entità studiate dalle diverse ontologie discusse e presentate nella letteratura della metafisica analitica.

b. Il problema, già articolato nel *Capitolo 6*, della tripartizione dei fatti in logici, nomologico-naturali, storico-antropici e di cosa comporti, nello specifico, prendere sul serio l'assunzione che tutti gli stati di cose sussistenti formino queste tre "totalità" ontologiche ben distinte tra loro, totalità che potremmo definire "generi ontologici" *ideo modo* rispetto a ciò che usualmente chiamiamo "generi naturali".

c. Il problema di come all'interno della corrispondenza intrinseca di ogni evento con i propri stati di fase o fatti si venga a creare una dicotomia categoriale che potremmo, seguendo un'invalsa terminologia tecnica, definire come dislocata nelle due coppie incrociate "occorrente-continuante" e "particolare-universale". Quest'ultimo potrebbe anche essere presentato come il problema di come i fatti logici, nomologico-naturali e/o storico-antropici possano essere a propria volta classificati all'interno di una teoria categoriale "di base" di ciò che è un *continuante* e di ciò che è un *occorrente* nella realtà astratta e concreta, formale e materiale, allo scopo di individuare la posizione dei fatti antropici all'interno di un più vasto macro-dominio ontologico.

Questo ultimo punto è di particolare delicatezza. Gli storiografi, infatti, si sono interrogati e si interrogano spesso su come classificare gli eventi umani o naturali del passato in base alla loro posizione nel tempo, alla loro "importanza", al loro *impact factor* causale, alla loro dipendenza causale da altri eventi rilevanti, e nel fare questo finiscono, molto spesso, per parlare di veri e propri stati di cose passati la cui inalterabile e assodata oggettività viene presto elevata a rango di

"paradigma tipologico" di avvenimento storico, lasciando alle altre categorie o esempi di avvenimento il ruolo di determinate sottotipologie di fatti prossimi o remoti. Nella storiografia "evenemenziale" per utilizzare una terminologia divenuta invalsa a partire dai lavori classici di Febvre (1980, Febvre e Berr 1932) e Braudel (1980, 1999)², ciò produce come risultato il considerare come paradigmi di eventi e fatti storici tipologie come "Guerre, guerre civili, carestie, crisi economiche, rivoluzioni politiche, colpi di stato" - le categorie appartenenti alla particolare tipologia denominata da Febvre "*Histoire Bataille*". In questo modo, però, vengono lasciate in secondo piano altre categorie di avvenimenti che, invece, opportunamente ri-storicizzati e analizzati con maggiore obbiettività, potrebbero risultare, in seguito, a più accurate ricerche storiografiche rispetto alle fonti primarie e alla loro veridicità, dotati di un impatto causale molto più pesante di quanto sospettato o creduto in prima battuta dalle storiografie delle epoche precedenti, venendo, di conseguenza, ri-classificati in ordine della loro riscoperta e rivalutata importanza. Sviluppando questi problemi (che potremmo riassumere in una sola domanda «È possibile, e come, classificare gli avvenimenti del passato e individuare un principio di demarcazione tra "avvenimenti storici" e "avvenimenti privi di importanza storica?») ci chiederemo se l'ontologia analitica sia in grado di poter dare delle risposte convincenti e, soprattutto, utilizzabili dal ricercatore storico per riflettere in modo critico e costruttivo sulla propria attività di *scelta* degli eventi del passato umano, nel difficile lavoro della costruzione di una loro "tassonomia", e giungeremo a fornire una risposta negativa a questo interrogativo. Nel far questo, però, apparirà chiaro come gli eventi dell'ambiente spaziotemporale "antropico" possiedano *di per se* una propria peculiarità, non-evenemenziale, ma ontologica: il loro essere costretti ad evolversi nella maglia della rete delle leggi di natura senza esserne, a propria volta, determinati in modo rigido.

7. 1. *Gli stati di cose. Una teoria.*

EIS, il tipo di realismo externalista che abbiamo definito e difeso nel *Capitolo 6*, può essere *prima facie* caratterizzato come una teoria volta soprattutto ad individuare le caratteristiche peculiari dei fatti naturali, fisici, antropici distinguendoli da altre tipologie di stati di cose (per esempio dagli stati di cose della matematica e della topologia). Tali fatti sono definiti come stati di cose, dove per "stati di cose", seguendo l'intuizione teorica-base del *Capitolo 6*, si intendono entità caratterizzate dall'essere "stadi di fase di discontinuità" o "sezioni informazionali di fase discontinua" di uno stesso evento fisico o di diversi eventi fisici - *Infra Capitolo 6 §3*. Come tali essi possono godere o non godere di determinate, particolari, *proprietà*, e possono essere o non essere collegati da particolari *relazioni*, sia di tipo interno che di tipo esterno, con altri stati di cose, anche appartenenti a generi ontologici diversi tra loro.

Una caratteristica che rende gli stati di cose intesi e definiti come stati di fase informazionale è che essi consentono di definire un criterio di identità per gli eventi cui "sopravvengono" tramite una relazione di sopravvenienza che potremmo definire "sopravvenienza degli stati di cose rispetto agli eventi". Questo consente di dirimere due questione molto importanti e speciose: la già menzionata problematica di cosa renda due eventi un solo ed unico evento (problema dell'identità di due eventi) e la questione di quale questi due generi ontologici (gli stati e gli eventi) possieda quello che potremmo definire il "potere causale".

Rispetto al primo punto possiamo definire due eventi η ed ε come identici se e solo se gli stati di fase informazionale sopravvenienti a η e a ε sono gli stessi stati di fase. Questi ultimi, a propria volta saranno identici se e solo se le strutture informazionali da essi trasmesse, in base al Teorema

di Shannon saranno, sia al livello relazionale che al livello combinatorio *le stesse identiche strutture* calcolabili in bit. Ovviamente questo criterio di identità non può che scontentare i sostenitori del “primato ontologico” dei fatti, rispetto agli eventi, ma questo è e resta un problema di chi si ostini a considerare gli stati di cose come qualunque cosa di cui una proposizione vera sia un *truth bearer* di cui il rispetto fatto sarebbe un *truth maker*. Essendo *EIS* un esternalismo pre-aletico, ovviamente, questa condizione di “truth making” non può più essere soddisfatta. Per *EIS* gli stati di cose-fatti sono *information maker* – pur restando le proposizioni veridicamente corrispondenti ad essi dei *truth bearer*, se e solo se esse sono vere. Nel *Capitolo 6* avevamo definito l’informazione come misurabile in base all’equazione di Shannon (N’)

$$(N') \quad I = -K \sum p_i \ln p_i$$

Ovviamente in base a (N’) che è una sommatoria non è possibile definire come identici due eventi se e solo se essi veicolano, come risultato di una sommatoria, la stessa quantità di sintropia o neghentropia termodinamica I come definita in (N’), tranne nel caso in cui questi due eventi possiedano come sopravveniente ad essi *lo stesso unico stato di fase*, e quindi un unico fatto. Di contro, due eventi saranno identici se e solo se condividono tutti e i soli stati di transizione di fase definiti come stati informativi in base a (N’). Un evento come il ciclo dell’acqua è identico a sé stesso perché i suoi stati di transizione, termodinamicamente definiti come “rotture di simmetria” o “rotture dell’incertezza” sono esattamente quelli del perenne passaggio o transizione da uno stato all’altro, sin da quando questo evento è dato nell’Universo (per quel che ci è dato sperare, H₂O potrebbe trovarsi anche su altri corpi celesti, come Marte). Pertanto due eventi η ed ε saranno identici in base alla sottostante proposizione I , se e solo se l’insieme di tutte le fasi informative $F_I(\eta)$ e l’insieme di tutte e solo le fasi informative $F_I(\varepsilon)$ formano lo stesso insieme.

$$(I) \quad \forall \eta \forall \varepsilon, (\eta = \varepsilon) \Leftrightarrow [F_I(\eta) = F_I(\varepsilon)]$$

Rispetto al secondo punto, *EIS* nega agli stati di cose uno statuto di “autonomia causale” rispetto ai cambiamenti di stato nella materia e nell’energia fisica degli eventi fisici. Gli stati di cose hanno il solo potere causale di trasmettere informazione, e come tali possono *causare* solo trasmissione di informazione e, al livello di maggior complessità in cui tale informazione sia stata elevata al grado di organizzazione che noi definiamo “semantico”, essi *possono essere utilizzati* per causare stati particolarmente complessi di organizzazione dell’informazione che potremmo definire “epistemici”. Ciò che uno stato di cose *non può autonomamente causare* sono altri stati di cose, perché gli stati di cose definiti come stati di discontinuità informativa possono essere causati solo dallo stato di organizzazione relazionale informativa interna di ciascun evento, e quindi dall’evento di appartenenza. Gli unici fattori ontologici dotato di un autonomo potere causale – sottomesso alla copertura delle “leggi generali”, ovvero ai “vincoli nomologici” delle leggi di natura – pertanto, sono gli eventi quadridimensionali, di cui gli stati di cose teorizzati da *EIS* non sono altro che “risultanti di transizioni di fase”. Il vettore causale fondamentale dell’ontologia di *EIS* sono e restano gli eventi, che, da questo punto di vista, sono da intendersi come il “cemento dell’universo”, per usare la fortunata terminologia di J. Mackie.

Quando in questa dissertazione verrà utilizzato il termine "proprietà" e il termine "relazione" in merito agli stati di cose così definiti, seguendo il crinale *realista* che abbiamo difeso sin dai primi

paragrafi di questo lavoro, questi termini verranno trattati e considerati - almeno rispetto a due sottotipologie di stati di cose, gli stati di cose che abbiamo già proposto di denominare come "stati di cose nomologico-naturali" e gli "stati di cose antropici" (di cui quelli storici sarebbero una naturale sottoclasse) - come "universali *in rebus*" o come è pure invalso definirli come "universali istanziati", vale a dire né come entità concettuali o significati di nomi (generalizzati), come sostenuto dall'approccio definito dalla storiografica filosofica come "concettualistico-nominalista" (un'etichetta che abbraccia dottrine antiche quando il Medioevo Scolastico, fino ad arrivare ad autori del XX secolo, come Wilfrid Sellars o Nelson Goodman), né - differenza molto importante - come "universali *ante rem*", ossia come universali sussistenti "eternamente" su un piano atemporale e aspatiale, e quindi addirittura prima dell'esistenza nello spaziotempo degli eventi fisici degli stati di cose che ne esibiscano o esemplifichino dette proprietà o relazioni. Dette proprietà e dette relazioni coinciderebbero o sarebbero coestensive con quelle caratteristiche dell'essere che permettano di giustificare sul piano logico e ontologico l'identità oggettiva tra le entità in essi rappresentati nella realtà stessa, *nella loro spaziotemporalità di stati di cose*. Secondo questa concezione di *universale*, due entità "condividono" la stessa proprietà se e solo se per alcuni (e solo per alcuni), determinati, attributi o dettagli, tali entità sono *realmente e veramente* identiche sotto quella proprietà. Queste due entità non dividerebbero la stessa proprietà solo per il fatto di non trovarsi (per un fatto del secondo ordine) a condividere la predicabilità "sotto" uno stesso concetto o uno stesso nome di tipo generale, come sostenuto, invece, classicamente, dai sostenitori del concettualismo o del nominalismo ontologici. Due entità possono essere grigie, senza manifestare alla rifrazione e alla riflessione della luce la stessa sfumatura tonale di grigio: in questo caso si dirà che esse non sono identiche rispetto all'essere grigie. Di conseguenza, anche se si può parlare del concetto di grigio, seguendo questo "realismo sugli universali" non possiamo, in un caso come quello appena indicato, parlare della "proprietà dell'essere grigio" come goduta da ambedue gli enti in questione. Pertanto non sussisterebbe, secondo questo approccio, una *corrispondenza biunivoca tra i concetti e le proprietà ad essi associate*. Il che equivale a dire che, data una proprietà *P* non c'è una proprietà che sia necessariamente goduta da tutti e soli quegli enti che non godono di *P*. Inoltre, stante la sussistenza di due proprietà *P* e *Q*, e volendo seguire un principio di parsimonia ontologica (la parsimonia ontologica non è un'esclusiva metodologica dei nominalisti e dei concettualisti, contrariamente a quanto la storia della filosofia medievale o analitica spesso lasci trapelare) non diviene necessaria alcuna corrispondente proprietà disgiuntiva - vale a dire non v'è bisogno di alcuna proprietà che sia necessariamente goduta da tutto ciò che possiede o la proprietà *P* o la proprietà *Q*, come è stato fatto osservare dal realista "universalista" David M. Armstrong³. Quanto appena osservato in merito agli universali fa sì che solo *determinate* entità possano essere realmente "stati di cose". Non possono, ad esempio, esistere stati di cose del tipo "disgiuntivo": il fatto che *X* goda della proprietà *P* può costituire uno stato di cose e, *ipso modo* lo stesso fatto che *X* goda della proprietà *Q*; *ma non* esiste qualcosa, per un'ontologia realista sui fatti come *EIS*, come *uno stato di cose* di questo tipo:

X gode della proprietà P o della proprietà Q,

Restando all'interno degli stati di cose di tipo fisico o naturale o, considerando un certo sottoinsieme dei primi, rispetto agli stati di cose naturali, fisici e antropici; il che ci permette di evitare sgradevoli sorprese sul piano metafisico, come quelle evidenziate proprio dal filosofo

nominalista Nelson Goodman nel suo straordinario *excursus* sui paradossi dell'induzione contenuto nel classico *Fact, Fiction and Forecast*⁴.

Lo stesso discorso appena delineato rispetto ad un connettivo come la disgiunzione ("V") deve essere svolto rispetto al rapporto tra stati di cose e negazione ("¬"). Nella nostra prospettiva teorica *non esistono "stati di cose negativi atemporal"*, come, ad esempio "*Gli unicorni non esistono*" o "*Il triangolo non è un quadrilatero*", ma possono essere asserite proposizioni che affermino il sussistere di apparenti "stati di cose" negativi spaziotemporalizzati, in realtà ontologicamente equivalenti a stati di cose positivi, come ad esempio:

(NTT) *Le Twin Towers non esistono più*

Che è ontologicamente equivalente, come conclusione logica, a quella del seguente sillogismo:

"Quando qualcosa viene distrutto cessa di esistere" \wedge "Le Twin Towers sono state distrutte"

∴ "Le Twin Towers hanno cessato di esistere".

Quanto appena constatato non risponde solo ad una naturale ed intuitiva esigenza dello scienziato storico, che è fin troppo spesso alle prese con i "vuoti" lasciati da processi storici molto vicini a noi nello spaziotempo o remotissimi (come le estinzioni di intere specie, se incorporiamo - utilizzando una nozione *latu senso* di "scienziato storico" anche i paleontologi tra gli storici, storici che utilizzando la storiografia "stratigrafica", ovvero una forma di storiografia in cui i documenti, ossia i residui informativi degli eventi, sono gli strati geologici e le loro whiteheadiane "prensioni" fossili). Si pensi, ad esempio ai dinosauri che abbiamo difeso dalle pretese di Rorty, ai *mammoth*, alle tigri con i denti a sciabola, all'uomo di Neanderthal, ecc. ma anche al Muro di Berlino (o, per essere più precisi, ad alcune sue parti e al suo ruolo funzionale di "muro anti-migrazione", un ruolo recentemente riscoperto dagli eredi ideologici della lotta al Comunismo), alle ideologie del XX secolo, alle *Twin Towers* citate nell'esempio, alla *Invincible Armada*, ecc. Gli storici di ogni tipo (naturalisti o scienziati sociali che siano) e gli storiografi *non possono fare a meno di parlare di "stati di cessazione"*. Ma gli "stati di cessazione", nella prospettiva che stiamo difendendo, avranno sempre dei *truth makers* in determinate proposizioni *fenomenologicamente negative* ma ontologicamente parafrasabili in *proposizioni positive*, dove la relazione o la proprietà "1-aria" o "monadica" di cui godranno i loro soggetti sarà quella di "cessare di esistere" o "essere distrutti" o, passando da una relazione monadica ad una diadica, "essere privati del funzionamento", tutte proprietà o relazioni che possono essere rese in proposizioni di tipo "positivo". Questo permette di affrontare e risolvere problemi non solo di ordine epistemologico relativi a enunciati descrittivi della scienza storica, ma anche problemi, ben noti in letteratura, di ontologia, come quello segnalato in un *paper* dal filosofo George Molnar (2000), dove questo autore ha elencato quattro proposizioni la cui asseribilità sembrerebbe creare questioni di non compatibilità e di contraddittorietà (segnatamente della proposizione 2 con la proposizione 3, ma anche delle proposizioni 1 e 4 con la 3):

1. Il mondo è tutto ciò che esiste.
2. Tutto ciò che esiste è positivo.
3. Alcuni asserti negativi circa il mondo sono veri.
4. Ogni asserzione vera sul mondo è resa vera da qualcosa che esiste.

In modo diverso da come affrontato, ad esempio, da David Armstrong (2016), il quale utilizza le due nozioni di *limite* ed *assenza* (Armstrong, 2016, 89 e ss.) per tentare di superare la contraddizione "nascosta" in (1-4), al posto di (3) è possibile inserire una proposizione meta-ontologica asserente l'esprimibilità di asserti o proposizioni "di cessazione" per emendare in maniera sufficiente ai nostri scopi la teoria, per il resto corretta, espressa da (1-4). E avremo così, rispetto alla "lista di Molnar" il seguente elenco:

- A. Il mondo è tutto ciò che sussiste e perdura, ovvero la totalità degli eventi spaziotemporali.
- B. Tutto ciò che perdura, ovvero la totalità degli eventi, è informazionalmente positivo o portatore di entropia.
- C. Innumerevoli asserti di cessazione di esistenza o di funzione sono veri, e sono perfettamente equivalenti ad asserti positivi in cui la proprietà e/o la relazione sussistente è "cessare di esistere", "cessare una o più funzioni" *et similia*.
- D. Ogni asserzione vera sul mondo è resa vera da qualcosa che esiste o da qualcosa che cessa di esistere o di funzionare, ovvero da qualcosa che corrisponde alla sussistenza o alla cessazione di esistenza *et similia* di uno o più eventi spaziotemporali a quattro dimensioni.

(A-D) risponde in modo più efficace di (1-4) alle esigenze di *EIS*. Infatti secondo *EIS* gli stati di cose sono stati di fase o "spazi di fase" informazionali, e per la teoria di Shannon dell'informazione, che è fondata su quella di Clausius-Boltzmann-Curie dell'entropia e della simmetria, anche una cessazione di esistenza è una rottura della simmetria di partenza, e di conseguenza "è una differenza che fa una differenza", sempre per citare il famoso *refrain* di Bateson sull'informazione. Il vuoto lasciato dal Colosso di Rodi o dal Faro dell'Isola di Faro, di fronte ad Alessandria, sono "vuoti informazionali" (lungi dall'esserlo sul piano fisico, considerato che, da un punto di vista fisico, anche nel "vuoto torricelliano" o "vuoto pneumatico" continuano a "galleggiare" neutrini, raggi cosmici, radiazioni di ogni tipo, particelle elementari di ogni sorta). Inoltre (A-D) risolve, sul piano metafisico dei problemi di portata non secondaria per le teorie realiste sugli stati di cose, e lo fa in un modo immensamente più semplice di come, ad esempio, propone di fare l'ipotesi di Armstrong, il quale deve fare ricorso a categorie ontologiche molto complesse e articolate.

Perciò, seguendo questo principio, come abbiamo già avuto modo di osservare, non sussiste *sempre* una "inevitabile" o "semplice" corrispondenza biunivoca tra stati di cose e proposizioni vere - come, invece, sostenuto nella teoria dei fatti come *truth-maker*. Il prezzo di una maggiore parsimonia ontologica (il fare a meno di "fatti disgiuntivi" o "fatti negativi") viene pagato opportunamente con una minore semplicità per il complesso teorico qui esposto. Ma d'altra parte, in questo modo, si evita di "ipostatizzare" *sempre* nei fatti, i *truth-maker* di proposizioni vere, il che ci restituisce un paesaggio ontologico non ancora "desertico" come quello auspicato da Quine, ma sicuramente assai meno simile ad una foresta pluviale.

Infine, *EIS* come teoria ontologica sugli stati di cose oggettivi considera come proprio assioma il principio mereologico di Husserl (*Infra*, Cap.6) da cui discende che l'intero mereologico formato da due stati di cose è esso stesso uno stato di cose e, viceversa, se uno stato di cose, come intero, possiede una parte non-indipendente, questa parte sarà anche essa uno stato di cose⁵. Pur tuttavia, questo principio non si applica nella relazione sussistente tra gli stati di cose (come stati di fase informazionali *interni* ad un evento) e lo stesso evento di cui sono stati di fase informazionali. Essendo, per definizione, uno stato di cose una sezione trasversale di un eventoquadridimensionale, esso sarà una "intersezione tipologica" tra due diversi tipi di categorie ontologiche, lo stato di cose tridimensionale tempo-dipendente o temporalizzato al momento *t* (che sul piano logico-matematico

forma, comunque, una "tetrade predicativa" a quattro dimensioni, essendo uno stato a tre dimensioni temporalizzato in un'ulteriore dimensione) e l'evento atensionale da esso individuato, fase per fase, sotto forma d'informazione, di cui lo stato (temporalizzato ma tridimensionale) è parte temporale. L'assunzione di questo principio, comporta che gli stati di cose possano essere semplici o articolati (complessi), ed, inoltre, che la filosofia del tempo che qui verrà adottata come *background*, quella statica-atensionale, dovrà necessariamente considerare come "stati di cose atemporali" solo e soltanto quelli formati dall'informazione degli stati di cose totalmente astratta, gli stati di cose prescrittivi della matematica. Da questo punto di vista Wittgenstein e la sua idea per cui il mondo non sarebbe esso stesso un fatto, ma "solo" la totalità degli stati di cose (e quindi non uno stato di cose a propria volta) sarebbero nel giusto, perché per la nostra concezione externalistico-informativa - che verrà ora illustrata anche graficamente - il mondo, ossia l'Universo fisico, è il più grande "Macroevento" in corso da più di 13 miliardi di anni - non, a sua volta, un "fatto" alla Wittgenstein che rappresenterebbe la somma di tutto quello che esiste. Ciò, come sarà chiaro a chi conosca in modo non superficiale il dibattito che stiamo solo sfiorando in queste pagine, non offre alcun appiglio a ben noti argomenti filosofici contro l'esistenza degli stati di cose come "l'argomento della fionda" altrimenti noto come "slingshot argument"⁶, che sono tutti argomenti, in fin dei conti, diretti (in modo curiosamente speculare al regresso all'infinito di Bradley) a dimostrare che tutti i fatti di qualsiasi ontologia fattualista collasserebbero in una sorta di "fatto parmenideo", rendendo così del tutto contraddittoria la nozione di fatto rispetto a quella di verità, e spogliando ogni stato di cose dalla capacità di fungere da *truth-maker*.

Ultima caratteristica minimale o di base che la teoria dei fatti fisici, naturali e antropici deve possedere è che essi possano essere di tre tipi:

i. Stati di fase di un evento o di più eventi quadridimensionali identificabili fenomenologicamente come "oggetti del primo ordine" (sedie, tavoli, rose, steli, atomi, muoni, i conti *offshore*, il denaro, gli evasori, la dimenticanza) dotati o non dotati di proprietà, connessi o non connessi tra loro da relazioni di ogni ordine.

ii. Stati di fase di un evento o di più eventi costituiti da *proprietà* o *relazioni* di ogni livello predicativo dotato della propria "arietà" o "-adicità" predicativa, godenti o meno di proprietà di ordine superiore, connesse o non connesse da relazioni di ordine superiore: *la sedia è sotto il tavolo, le rose sono sugli steli, gli atomi sono più grandi dei muoni, l'evasore ha dimenticato il proprio conto offshore, ecc.*

iii. Stati di fase di uno o più eventi che godano (o non godano) di proprietà, oppure da due o più stati di cose collegati o non collegati tra loro da qualche relazione: *Il fatto che Kennedy sia stato ucciso fa sì che l'ingaggio bellico degli USA in Vietnam aumenti.*

Inoltre:

iv. Ad (i-iii) vanno inoltre aggiunti gli assiomi (A-D) e l'assioma mereologico di Husserl da noi menzionato.

(i-iv) Sono caratteristiche individualmente necessarie ma non ancora congiuntamente sufficienti a determinare il perimetro ontologico di azione degli stati di cose secondo *EIS*. Nel paragrafo seguente dovremo aggiungere altri principi fondamentali per rendere *EIS* una teoria canonica degli stati di cose, oltre che una teoria "realista" ed "externalista".

7. 2. *Varietà di stati di cose. Gli stati di cose logici, nomologici e antropici*⁷.

Andiamo ora ad analizzare più da vicino le conseguenze di quelli che possiamo cominciare a considerare gli "assiomi-base" della teoria su cui stiamo dispiegando il nostro "impegno ontologico", ovvero (i-iv) unitamente ai seguenti (1-3):

(1) *Gli stati di cose non sono tutti dello stesso tipo metafisico.*

(2) *La realtà di un fatto deve essere distinta dalla verità della sua proposizione.* Questo a prescindere dal prendere posizione o meno a favore della nota distinzione "proposizione/truth-maker" dove gli stati di cose verrebbero collocati nel secondo insieme, quello dei fattori di verità.

(3) La più completa caratterizzazione di cosa sia un fatto rispetto ad un evento deve, in forza di (1) e (2) tener conto, nel quadro di una cornice metafisica naturalistica, di come gli stati di cose siano *metafisicamente fondati* negli e sugli eventi in una tassonomia ontologica completa. Partiamo dalla prima tesi delle ultime tre elencate, la (1). Si confrontino le proposizioni M , A , N_{1-2} :

$$(M) e^{i\pi} + 1 = 0$$

(A) *Carlo V lascia il Ducato di Borgogna al figlio Filippo nel 1555 e abdica da Re di Spagna e da Imperatore del Sacro Romano Impero Germanico nel 1556.*

(N₁) *Moltissime specie vegetali producono fiori il cui numero di infiorescenze è sempre pari ad una cifra della serie di Fibonacci F_n*

$$(N_2) E = Mc^2$$

Esse descrivono tre stati di cose le cui verità sono di natura molto diversa. La verità delle proposizioni i cui *truth maker* possono essere esemplificati da enunciati come M (in questo caso la così detta "identità di Eulero", dove i è l'unità immaginaria, π è la costante che lega il doppio di un raggio alla lunghezza della sua circonferenza, ed e è il numero di Eulero $\cong 2,71828\dots$) è eterna, a-temporale e a-spaziale, cioè completamente astratta, ed è, inoltre, seguendo una classica distinzione introdotta da Peter Frederick Strawson⁸, di tipo rigorosamente *prescrittiva*, non si limita cioè a tentare di ricostruire l'ossatura o l'intelaiatura del nostro pensiero sul mondo, ma - stando almeno ad una interpretazione solidamente realista degli enti matematici e delle loro proprietà - *prescrive* normativamente che questo *sia* l'ordine della realtà per M ; sono questi, gli stati di cose che possono ragionevolmente soddisfare un'ontologia "pura" dei fatti, e fornire, a propria volta al tempo stesso (ma successivamente) *modelli descrittivi* di piani della realtà fisicamente concreti – i logaritmi a base e ad esempio si prestano benissimo per svariati utilizzi in fisica. Rispetto agli stati di cose M , in ogni caso, si applicano perfettamente gli "argomenti di indispensabilità" di W. V. O. Quine e H. Putnam: «Dobbiamo impegnarci ontologicamente verso tutte e sole le entità che sono indispensabili alle nostre migliori teorie scientifiche; Le entità matematiche sono indispensabili alle nostre migliori teorie scientifiche; Quindi: Dobbiamo impegnarci ontologicamente verso le entità della matematica⁹».

Quella degli stati di cose del terzo tipo N è, di contro, una natura *ibrida*, non tanto perché nella prima delle proposizioni del tipo N compare il numero di Fibonacci Φ , che è pur sempre una costante numerica (come e), e quindi un'entità eterna come le entità che compongono F_n , o e , quanto perché essa, come è noto, quantifica su oggetti di un certo tipo, alcune specie vegetali capaci di fioritura, che si sono evolute spaziotemporalmente in un sistema naturale, fisico, composto di materia, energia ed informazione (in questo caso genetica e cellulare), e tale quantificazione forma, a propria volta la metodologia della branca della botanica nota "fillotassi". Al tempo stesso esso non può aver avuto modo di "essere tale", e cioè un fatto, prima della comparsa della vita nell'universo,

che è un altro fatto la cui "eternità" astratta *ante rem* è ben lungi dall'essere conclusivamente dimostrabile, almeno al di fuori di contesti teologici. Lo stesso discorso dicasi per la più famosa delle equazioni di Einstein, che statuisce l'esistenza di una relazione matematica tra alcuni generi naturali, alcune grandezze e alcune forze naturali, come l'energia, la massa, e la velocità della luce. La verità di proposizioni come A , infine, non può esser tale da prima che tutti e soli gli eventi necessari a far sì che la realtà descritta in A si sia attuata e abbia avuto effettivamente tempo e luogo (anche se le corone che in essa appaiono sono enumerate dai numeri naturali 2 e 1, entità eterne o in ogni caso astratte, e anche se la data storica della prima abdicazione di Carlo V - un altro numero! - è il numero naturale 1555, le cui ultime due cifre sono un numero della serie $F(n)$). A , inoltre, è una proposizione perfettamente *contingente*, perché a differenza delle leggi biologiche che fanno sì che le specie botaniche si comportino in un certo qual modo come in N , Carlo di Asburgo avrebbe potuto avere in Filippo II un *solo* erede degno di raccogliere il testimone di un dominio "sui cui confini non tramontava mai il sole" (purtroppo, come sappiamo bene, Filippo II ereditò dalla nonna, Giovanna di Castiglia "La Pazza", la schizofrenia, e ciò lo rese un candidato inadatto a tale eredità), e invece fu costretto a dividere il proprio Impero in due parti, e cedere quella più orientale al fratello Ferdinando. Inoltre, sebbene per accadere ogni stato di cose del tipo A deve aver, comunque, rispettato le leggi della fisica *esso non sarebbe mai stato prevedibile in modo deterministico a partire da uno stato di fase precedente* per mezzo della conoscenza di stati di cose come N , perché mentre questi ultimi possono causare relazioni (universali) di tipo nomico *causalmente vincolanti* catene e catene di eventi nello stesso stato di cose fisico (la gravità, la legge di Coulomb, la legge di Ohm, i principi della termodinamica, ecc.), gli eventi di cui uno stato di cose come A è una fase interna o spazio di fase sono vincolati da, ma non causati direttamente da, gli stati di cose come N . Del tipo A , per esempio, è lo stato di cose A_t

A_t Paul Tibbets, a bordo del B-29 *Enola Gay* ha sganciato l'ordigno *Little Boy* causando la distruzione di Hiroshima e la morte immediata di 80.000 altri esseri umani.

A_t per essere non tanto asseribile in una proposizione (vera), ma *fattivo* sul piano reale, deve far parte come "stato di fase" di un processo antropico più vasto, per comodità definibile come l'evento *La II Guerra Mondiale*, di cui l'evento *Il volo d'attacco dell'Enola Gay ad Hiroshima* (l'evento di cui A_t è propriamente uno "stato di fase") sarebbe stato un evento "episodico" (per moltissimi storici praticamente conclusivo). A propria volta, però la sua fattività è fondata sulla realtà oggettiva di innumerevoli *fatti nomici* o stati di cose nomologici: l'equazione di Einstein per cui esiste una precisa equivalenza tra la massa e l'energia (esprimibile in *joule*) che questa massa può sprigionare in un'esplosione atomica di un ordigno a fissione di 10 chilotoni, le leggi del moto e dell'accelerazione che il B-29 *Superfortress* deve "cattare" per poter decollare, muoversi ed atterrare, le leggi della termodinamica indispensabili ai suoi 4 motori a turboelica Pratt & Whitney per sprigionare tutta l'energia meccanica necessaria per farlo decollare, muovere, cabrare, ecc, che sono tutti stati di cose del tipo N . Anche i corpi delle persone che sono gli "eventi" spaziotemporali dell'equipaggio devono rispettare queste e altre leggi o stati del tipo N - per esempio: per poter respirare, essendo il B-29 un bombardiere super-pressurizzato queste persone dipendono da due apparati termodinamici particolarmente delicati, i propri polmoni e il sistema di compressione dell'aria ad alta quota. L'entropia negativa dei sistemi complessi "sistemi nervosi centrali" dei piloti, e il loro apparato neuromotorio sviluppa delle "bolle di informazione" del tutto autonome dai vincoli nomici di tutto il resto, che, di contro, per il secondo principio della termodinamica,

generano entropia, disordine; "strutture di informazione" neurobiologiche in grado di pilotare l'aereo, portarlo sull'obbiettivo, fargli eseguire il terrificante bombardamento, e riportarlo nella base di Tinian, in una calda mattinata tropicale del 6 Agosto 1945. Questi ultimi sono stati di cose non-nomologici, anche se perfettamente naturali nella loro struttura metafisica. Essi coinvolgono eventi biologici complessi ed evoluti, ed eventi non antropici. Sono stati di cose antropici *A*.

Si potrebbe, a questo punto sollevare una lecita obiezione. Non si sta tornando, così, indietro nella storia, a proposte di teoria della spiegazione storica di schietta derivazione hempeliana (*Infra*, Introduzione)? Non si starebbero, cioè, reintroducendo i modelli nomologici (deduttivi, induttivi, statistici) proposti da Hempel e Hoppenheim nel 1948, difesi da Gardiner e "ridimensionati" da Davidson (1992), in termini di dominio degli eventi mentali all'interno della sua concezione del "monismo anomalo"¹⁰, considerando come "solo" ostacolo all'applicabilità alla descrizione e alla predizione di eventi storici della "rete di copertura" delle *covering laws*, la tipica struttura "ellittica" degli enunciati storiografici con cui gli storici, secondo Hempel, descrivono questi eventi? Se senza il permanere e l'istanziarsi di stati di cose come *N*, gli stati di cose come *A* non fossero neppure fisicamente possibili, dove andrebbe a finire la contingenza che sul piano modale rende "non necessari" gli stati di cose come *A* - lasciando da parte la complicatissima questione di come tutto questo aspetto problematico vada a incerniersi con il dibattito sul problema degli enunciati controfattuali e dei mondi possibili? In realtà quello che emerge da questa osservazione è, di nuovo, una fragile confusione tra due piani ontologici non sovrapponibili tra loro e interrelati non da una relazione di identità (come potrebbero pensare ancora i partigiani del modello nomologico deduttivo o induttivo) ma da una relazione di fondazione mereologica del tipo "tutto-parte non dipendente". Gli stati di cose *A* sono mereologicamente fondati in quelli *N* come è possibile vedere nell'ultima griglia categoriale preparata in questo capitolo, ma non sono la stessa cosa, perché i primi sono stati di cose del genere di quelli normalmente causati dalle azioni degli esseri umani, quindi dipendenti da credenze, desideri, scopi, emozioni, ovvero da stati mentali intenzionali e non intenzionali, mentre gli stati *N* sono fatti nomologici, cioè leggi di natura e generi naturali dipendenti in modo stretto da queste leggi. In un certo senso tra le leggi naturali, gli stati di cose *N*, e gli eventi storici, che sono informazionalmente strutturati in stati di cose *A* sussiste un rapporto molto simile, isomorfo a quello sussistente nel modello di Davidson, tra leggi "di copertura" e eventi mentali. Come nel modello di Davidson anche gli eventi storici sono eventi fisici (il che è un'identità stretta tra occorrenze o occorrenze) ma la loro struttura non-nomologica non ne rende possibile la "cattura" da parte di relazioni causali deterministiche come gli stati di cose *N*. Tale isomorfismo potrebbe essere catalogato come segue, in tre osservazioni e in una conclusione.

Prima osservazione: sicuramente ci sono relazioni causali tra eventi descritti come fisici ed eventi descritti come storici, laddove Davidson, invece, scrive, testualmente che «ci sono relazioni causali tra eventi descritti come fisici ed eventi descritti come mentali¹¹». Questo non significa, ovviamente, trarre la facile (ed errata) conclusione che gli eventi storici siano *sic et simpliciter* eventi mentali, ma, al contrario, che gli eventi psicologici o mentali hanno la stessa caratteristica "anomalia causale" degli eventi storici, pur essendo *identici* sul piano metafisico, ad eventi fisici.

Seconda osservazione: così come non sussistono leggi, nel senso hempeliano, prive di eccezioni che pongano in correlazione descrizioni di eventi che facciano uso del linguaggio della fisica con descrizioni di eventi che facciano uso del linguaggio della storiografia, *ideo modo* «non ci sono leggi prive di eccezioni che mettano in relazione descrizioni di eventi che facciano uso del linguaggio della fisica con descrizioni di eventi che facciano uso del linguaggio della psicologia¹²».

La terza osservazione è che due eventi sono in relazione causale se e solo se c'è una legge nomologica, sempre nel senso hempeliano, alla base di tale relazione, così come «se due eventi sono in relazione causale, c'è una legge rigorosa che è alla base della relazione¹³».

La conclusione è che ogni particolare evento storico, così come ogni particolare evento mentale, è identico ad un particolare evento fisico, ma pur esistendo un'unica struttura fisica, materiale ed energetica, nell'universo – ragione per cui questa tesi è una tesi metafisicamente “monistica” – sussiste comunque una “anomalia” del piano degli eventi storici, consistente nell'assenza di leggi che colleghino il piano storico *in modo stretto e diretto* al piano fisico. Alcuni di tali eventi – quelli storici – ammettono, infatti, una descrizione storiografica, che però, in mancanza di “leggi ponte” tra il fisico e lo storico, rende tale descrizione “irriducibile” al piano della fisica. Il monismo anomalo di Davidson, però, portato sul piano storico (chiamiamolo pure “monismo anomalo degli eventi storici”) può essere spiegato anche considerando la differenza che sussiste tra i fatti del tipo N e i fatti del tipo A, che, non dimentichiamo, sono un sottoinsieme di un insieme di stati di cose più vasto, gli stati di cose biologici. Se, quindi, sussistano o meno delle “leggi ponte”, per utilizzare il linguaggio di Davidson, questo può dipendere solo ed unicamente dalla possibilità di rintracciarne nel co-dominio (rispetto al dominio più proprio) delle leggi biologiche, che, essendo leggi chimiche o genetiche possono essere facilmente ricondotte o “ridotte” a leggi fisiche. Purtroppo una legge è sicuramente in azione tanto tra gli eventi fisici materiali inorganici o organici non sufficientemente evoluti allo stato di “apparati teleonomici” come li chiamava Jacques Monod¹⁴, quanto tra gli organismi più evoluti in natura come *homo sapiens-sapiens*. È la già considerata legge dell'entropia, o secondo principio della Termodinamica. Il disordine è in aumento tanto negli eventi fisici che coinvolgono la materia stellare, tanto quanto tra gli eventi che coinvolgono i processi biologici, tanto quanto gli eventi che coinvolgono individui della nostra specie. Forse l'entropia è *l'unica legge ponte* che colleghi a livello sia microscopico che macroscopico lo spaziotempo storico dell'antropizzazione del Pianeta Terra a quello dell'intero universo, fisico e biologico, un'ipotesi, questa su cui avremo modo di tornare nel Capitolo 9, quando ci occuperemo della storia in termini di “ontologia sociale” e analizzeremo il problema della preterintenzionalità degli eventi storici.

Di qui la definizione degli stati di cose storici come “stati di cose” appartenenti a eventi e a intersezioni tra eventi fisici, secondo una relazione “anomala” come nel monismo davidsoniano. La storia (ovvero l'insieme di tutti gli stati di cose antropici dalla comparsa di *homo sapiens-sapiens* ad oggi) sarebbe, sì, un genere naturale, ma di un tipo “anomalo”. In esso infatti, per tutta una serie di poteri non misteriosi ma sicuramente ancora tutti da chiarire, del nostro apparato neuro-cognitivo, la tendenza termodinamica all'aumento dell'entropia subisce delle curiose “singolarità neghentropiche”, delle vere e proprie bolle di informazione altamente strutturata, sia all'interno dei nostri cervelli sia all'interno delle strutture create dai nostri cervelli, il mondo culturale nella sua interezza. A causa di queste anomalie, singolari al livello di ogni individuo, ma formanti uno strato di realtà assolutamente omogeneo in termini di similarità, la struttura informazionale degli stati N non è in grado di causare gli eventi che determinano la complessa struttura intenzionale delle nostre azioni come è in grado di mantenere intatto il campo elettromagnetico, la gravitazione quantistica, e altri eventi fisici. Così come Davidson afferma l'impossibilità di leggi psicofisiche è abbastanza naturale dedurre da questo isomorfismo logico tra le due situazioni l'impossibilità di leggi storiche.

Questo rende possibile, però, considerare gli stati di cose N, e più in generale tutte le leggi dotate di struttura nomologica (quindi anche determinate proposizione della scienza economica, della statistica, della genetica popolazionale, che possiedono una struttura nomologico-induttiva o

nomologico-statistica) come stati di cose che lo storiografo *può utilizzare* per far partire la propria ricerca, posizionandole, quindi, come "punti di partenza" non come "punti di arrivo" della ricerca storica. In questo senso, come predisse sempre Peirce, la ricerca storica è un caso, davvero fecondo, di abduzione da ipotesi (ipotesi che sono stati di cose N), ovvero di retro-deduzioni o inversioni retroduttive ipotetiche¹⁵. Solo che le leggi di natura sono date sempre per assunte e come un "background" assolutamente ovvio dagli storici. Il caso di A_t però, mostra fin troppo bene come le leggi naturali (che sono fatti oggettivi, inemendabili) concorrano allo sviluppo (o in questo caso ad un cataclisma) storico in maniera ineludibile e fondamentale. Le guerre del passato non si facevano senza acciaio, fuoco greco, zolfo, salnitro, carbone quelle del presente non possono farsi senza il *coltan* e l'uranio arricchito e in nessuna epoca l'uomo ha, quindi potuto evitare le leggi naturali che ne regolano l'energia di attivazione. Per nostra fortuna neppure la pace può fare a meno delle risorse naturali e delle leggi che ne consentono l'utilizzo, ma come ha osservato Georgescu-Roegen l'entropia causata dall'*antropizzazione* rischia, in ultima analisi, di degenerare in una *entropizzazione* irreversibile dell'equilibrio uomo-risorse ambientali, capace di causare quello che J. Diamond ha definito lo stato (di cose) finale di "collasso" di una società o di un'intera civiltà¹⁶.

Questa è una conclusione che corrobora quanto già osservato da Nicholas Rescher e Carey B. Joynt, nella loro critica alla posizione *unicistica* e filoermeneutico-storicistica di William H. Dray (Cfr. *Infra*, Introduzione) nel dibattito tra filosofi della storia "nomologici" e filosofi "idiografici". Nel rispondere, infatti, alle dichiarazioni di chi, come Dray, aveva duramente polemizzato con il modello della spiegazione storica che Hempel aveva difeso e sostenuto, sulla base del suo approccio *covering law settled* (*Infra*, Introduzione)¹⁷, Rescher e Joynt avevano, d'altro canto fatto notare che, diversamente dallo scienziato-naturalista, lo storico è sicuramente rivolto «prima di tutto e soprattutto, ai fatti particolari del suo campo di ricerca» ma

naturalmente, egli non è soltanto interessato ai fatti storici e alla loro descrizione. Questa, infatti, è pura cronologia che può costituire l'inevitabile punto di partenza della storia, ma non deve essere assolutamente confusa con la storia vera e propria. Lo storico non è semplicemente interessato alla datazione e alla descrizione degli eventi, ma alla *loro comprensione*. E la «comprensione» richiede interpretazione, classificazione e valutazione, risultati che possono essere ottenuti solo riuscendo a cogliere *la relazione di connessione causale e concettuale esistente tra i particolari cronologici*. [...] Proprio il non avere colto questo punto essenziale rende invalido l'argomento di Dray, secondo cui il nucleo essenziale della spiegazione storica consiste in una «serie continua» di avvenimenti, che meglio di altre si adatta alle analisi proposte dagli storici. Infatti, una serie continua di eventi, presa da sola, è né più né meno che semplice cronologia [corsivi nostri]¹⁸.

Secondo Rescher e Joynt *proprio a questo punto* entrerebbero in scena le cosiddette *generalizzazioni* e le tanto discusse *leggi scientifiche*, dal momento che esse (se seguissimo *usque ad finem* lo spirito hempeliano di tale approccio) forniscono, in ogni caso, i mezzi necessari per comprendere i fatti particolari, nonché gli schemi fondamentali di correlazione, che costituiscono i nessi *via* i quali possono essere poste in luce le connessioni funzionali e strutturali tra eventi (e noi aggiungeremmo: tra *fatti*) particolari. Dunque, anche per Rescher e Joynt:

Se quest'analisi è corretta, è chiaro che lo storico, in effetti, rovescia la relazione mezzo-fine che riscontriamo tra fatto e teoria nell'ambito della scienza [naturale]. Infatti, lo storico è interessato alle generalizzazioni, e vi si dedica. Ma non lo fa perché le generalizzazioni costituiscono lo scopo e l'obbiettivo della sua disciplina, ma perché lo aiutano a chiarire i fatti particolari di cui si occupa. Lo storico cerca di fornire una *comprensione di occorrenze specifiche di eventi*, e fa ricorso a quelle leggi e generalizzazioni – largamente mutuata dalla scienza [naturale], ma derivate anche dall'esperienza umana quotidiana – che possono essere utili a questa impresa. Tuttavia qui il ruolo delle generalizzazioni è *strettamente strumentale*: esse sono di aiuto nella comprensione di eventi particolari. La relazione mezzo-fine tra fatti e leggi, instaurata dallo scienziato [naturale], è così invertita dallo [scienziato] storico¹⁹[corsivi nostri].

Possiamo, così *ab initio*, prendere atto di due importanti circostanze concettuali che già sembrerebbero aiutarci a tirare delle somme piuttosto cospicue di constatazioni. La prima circostanza è che

non appena si comincia a parlare di *causalità*, il discorso filosofico, senza andare assolutamente fuori tema, ma anzi arricchendolo, finisce inevitabilmente per essere attratto, se non addirittura *polarizzato*, dall'inestricabile nesso che tale questione possiede, anche e soprattutto se posta all'interno dello *status* metodologico di una scienza come la storia, con l'altra questione di che cosa significhi *comprendere dei fatti, degli eventi, dei fenomeni* storici alla luce di una particolare "generalizzazione teorica". Constatata l'inscindibilità di tale nesso tra l'esistenza di un principio di causalità e la presenza d'un vincolo nomologico di leggi (nesso inscindibile e concettualmente inviolabile, anche secondo autori "non hempeliani" come lo stesso Davidson), viene subito da domandare: *che tipo di connessione ontologica sussiste, allora, stante la constatazione di un problema causale in una scienza particolarmente "speciale" come la storia, tra eventi, fatti, e leggi causali?* Girando la nostra domanda ad epistemologi come Nicholas Rescher, l'interrogativo può anche essere riscritto in questo modo: gli storici, in quanto scienziati, che uso fanno delle relazioni causa/effetto, se – come sottolineato dai due epistemologi americani – il loro obiettivo non è quello di risalire all'esistenza di presunte *leggi storiche*? A questa domanda Rescher risponde:

Lo storico è interessato ai fatti particolari che riguardano il passato *in quanto tali*, e non in funzione strumentale come dati per la formulazione di leggi. Pertanto, diversamente dal ricercatore nel campo delle scienze «storiche», lo storico non è un produttore di leggi generali, ma un loro *consumatore*. La sua posizione *vis-a-vis* con le scienze è essenzialmente parassitaria. Le generalizzazioni fornite dall'antropologia, dalla sociologia, dalla psicologia, ecc., sono usate dallo storico nell'interesse della sua missione che è quella di facilitare la nostra comprensione del passato²⁰.

Se per *leggi generali* si intende un complesso insieme di modelli teorici descrittivi e predittivi come quelle utilizzabili a partire da meccanismi di tipo statistico-induttivo, o da modelli di generalizzazione matematica basati su costrutti non lineari, allora non c'è dubbio che quando lo storico chiede ai colleghi matematici, statistici, demografi, macroeconomisti, sociologi, biologi, medici, e antropologi, di poter accedere a dei loro risultati simulati al computer o ricavati direttamente da ricerche sul campo, per verificare delle ipotesi scaturite dall'analisi di fonti primarie o da scoperte documentali di una certa importanza, egli sta facendo un uso *parassitario* o meglio secondario, di altre tecnologie ausiliarie di verifica e corroborazione dei dati, nonché di modellizzazione matematica di tipo simulativo²¹. Ma questo, a parte la scarsa eufonia del termine "parassitario" si rivela, alla fine se non un pregio, sicuramente una notevole peculiarità della storia concepita come scienza.

7.3. Autofattività

Questa distinzione potrebbe essere fatta oggetto di ulteriori analisi ma, ai fini di questa dissertazione bastino i chiarimenti fin qui portati. Quello che invece osserviamo come difficilmente controvertibile è che in M , A ed N , il tipo di verità delle proposizioni corrispondenti a questi fatti vada variando significativamente, e come al variare di esso vari il tipo di fatto che sembra, di caso in caso, godere di tale verità. Chiameremo pertanto le proposizioni di tipo M , stati di cose logico-matematici, le proposizioni N stati di cose nomologico-naturali, riguardanti cioè leggi di natura e generi naturali, le proposizioni A stati di cose antropici, trasversali, cioè, a eventi "sottoinsieme" dei precedenti (gli stati di cose storici sono un sottoinsieme dell'insieme costituito dai fatti del tipo A).

Questa non è l'unica distinzione che possiamo effettuare tra gli stati di cose. Tra i fatti del tipo A , si consideri, in particolare gli stati di cose del tipo AF_{1-3} ²²:

AF_{1-3}

(AF_1) <Il fatto che è costituito dalla scrittura/dalla lettura di tutti e soli i 40 lemmi compresi tra queste due parentesi acute è sempre iniziato nel primo fonema del lemma *il*, ed è sempre terminato nel suo ultimo lemma *finale* >.

(AF_2) Il fatto contenuto in questo enunciato finisce esattamente con il suo termine "ultimo".

(AF_3) È un fatto che tutte le parole di questo enunciato siano comprese tra "È" e il punto.

È chiaro che gli stati di cose AF_{1-3} non sono sempre materialmente e dinamicamente *gli stessi tipi di ente fisico*, perché tutti e tre (e tutti gli stati dello stesso tipo) possono essere riscritti a penna, a matita, su carta, cartoncino, su una parete di roccia come sulla sabbia in riva al mare, utilizzando materiali di scrittura diversa, come l'inchiostro, la grafite, la vernice spray, il semplice rilievo tra i granelli di sabbia, ecc., così come lo stesso fatto può essere scritto al computer o sul cellulare, ed essere parimenti inviato per mezzo di internet o di un telefonino, e quindi utilizzando non solo *tipi di materia*, ma anche *tipi di energia* differenti; AF_{1-3} possono avere, ciò non di meno, *almeno una* precisa collocazione nello spazio-tempo, come sequenze *cumulative* di fasi dell'evento di scrittura che li hanno posti in essere, e di cui sono stati una (ultimativa) "fase di discontinuità" (dopo aver scritto ciascuno di essi, lo scrivente è andato subito a capo). Essi possono avere e hanno *almeno un inizio e una fine* (date una volta per tutte nello spazio-tempo), e sono definibili, pertanto, come strutture di informazione composte di tutti e soli i lemmi italiani in cui essi sono stati articolati. Pertanto, essi non devono essere confusi con le loro proprietà aletiche, vale a dire con il loro esserveri, perché se è indubbiamente vero che la verità degli stati AF_{1-3} si dà ovunque, la fattività degli stati di cose AF_{1-3} è presente solo laddove uno stato del tipo AF può essere scritto/letto *esattamente come uno stato del tipo AF indica che debba essere fatto*. Inoltre, cosa molto importante, gli enunciati AF_{1-3} possono avere, ciascuno, molti enunciati sinonimi, aventi cioè come denotazione o riferimento, gli stessi stati di cose nel mondo, ma nessun sinonimo di enunciati come AF_{1-3} (almeno in lingua italiana) *attualizza* ovvero *rende fattiva* quelle stesse porzioni di realtà negli stessi modi. La fattività, pertanto, non coincide, nei casi come quelli degli stati di cose AF_{1-3} , con la verità delle proposizioni veicolate dalle stringhe di materia e informazione come quelli degli enunciati AF_{1-3} , strutture che chiameremo *stati di cose autofattivi (AF)*. Dal canto proprio, tutti e tre gli esempi o occorrenze di AF_{1-3} sono delle *verità* autoevidenti, come sono delle verità che essi constano di tutte e soli i lemmi (escluse le virgole) disposti tra le due parentesi acute (come nel primo enunciato), o tra la prima e l'ultima parola, o tra la prima parola e il punto, ecc. Ma in quanto *verità*, gli stati di cose AF_{1-3} possono implicare molte altre verità, su sé stessi e su altri verità da essi implicate (per esempio la verità che essi sono scritto in italiano anziché in inglese, che possono essere scritti con un alfabeto diverso da quello latino, che la prima volta che sono stati scritti ciò è avvenuto con una certa tecnica di videoscrittura, – e usando *Times New Roman* come font tipografico, ecc).

Gli stati di cose AF_{1-3} , sono non di meno *autodeittici*, ovvero contengono in sé stessi tutte e sole le condizioni di riferimento deittico per essere individuati come ciò che sono e per quello che *informano*, e sono, per questo motivo, un esempio di *referenzialità riflessiva*²³. Inoltre essi sono stati di cose *logicamente autodescrittivi*²⁴, perché come la parola "italiana" è, a propria volta una parola italiana, e la parola "sdrucchiolo" è, a propria volta, una parola sdrucchiola, gli enunciati del tipo AF come stati di cose, non sono altro che enunciati che si autoprescrivono logicamente, e sono, per questo motivo, fatti che parlano di sé stessi. Ecco perché, essendo *autodeittici, riflessivi e autoprescrittivi*, gli stati di cose AF sono casi di *fattività* riflessiva, o autofattività. Si noti che tale autofattività non è sinonimo di *autocausazione* (ciascuno degli enunciati della serie AF_{1-3} di cui sopra, sono stati scritti, ovvero "causati tipograficamente" da S. V. alle ore x, il giorno y, nell'anno z, nel luogo p, ma S. V. ha causato molte altre cose che non sono dei *fatti* come AF_{1-3}), e si noti pure che le proprietà che gli stati di cose AF_{1-3} esprimono autodeitticamente, riflessivamente e autoprescrittivamente sono, per usare un'idea dell'allievo di Alexius Von Meinong, Ernst Mally, e la terminologia di John Findlay, tutte e sole le proprietà *nucleari* che le costituiscono cioè, e di per sé, in modo autosussistente²⁵. Ora se gli stati di cose AF_{1-3} fossero *sostanzialmente delle verità in sé*

stesse come, ad esempio, l'esternalismo atletico professa che si dovrebbe pensare, ovvero se le proposizioni degli enunciati AF_{1-3} coincidessero con la fattività degli enunciati AF_{1-3} , le loro verità formerebbero una sola sostanza con sé stessa, chiamiamola pure la *VERITÀ*, il che è assurdo, dal momento che la verità come proprietà logica non può essere autoidentica, ovvero identica alle proposizioni vere – in caso contrario, trivialmente, dato che l'enunciato K "5+7=12" è vero, e dato che l'enunciato J "Ogni linea spezzata in tre segmenti del piano euclideo che sottende tre angoli è sempre un triangolo" è anche esso vero, seguirebbe che la verità di K e la verità di J dovrebbero essere la stessa verità, ossia la *VERITÀ*, il che è falso - sebbene una certa interpretazione del concetto di "valore di verità" nella teoria (platonica) di Frege possa far ritenere che quello che il filosofo analitico tedesco volesse affermare fosse proprio questo. Pertanto, è chiaro che gli stati di cose AF_{1-3} , come fatti, e il loro "esser veri", i loro valori fregeani di verità, devono essere distinti. I fatti del tipo AF_{1-3} *in sé stessi* sono delle realtà semiotiche, prima ancora che semantiche; parlano di sé stessi come *fatti*, e agiscono in sé stessi come *enunciati*. D'altra parte gli stati di cose AF sono anche fatti autoenunciativi. In più, le verità degli stati di cose AF sono sempre tali, qui dove la leggete, sull'Everest come su Proxima del Centauro, a Oxford come a Tübingen - la loro lettura diviene una mera questione empirica di avvistamento - e lo erano, *come minimo* già *in potenza* migliaia di anni fa quando l'uomo scoprì la scrittura alfabetica, lo sono divenuti *attualmente* con la loro "fattiva" scrittura, e come tali lo sono ora, oggi, come lo saranno tra 1.000.000 di anni, perché i fatti del tipo AF_{1-3} forniscono le proprie condizioni di verità, ma non la verità su sé medesimi, la quale dipende, nel senso di essere implicata, *inter alia*, da molte altre verità. Gli enunciati del tipo AF , hanno, in più, per definizione, un inizio e una fine nel tempo e nello spazio, *ma non sono eventi singolari, unici, irripetibili*, perché mi è sufficiente risalire, in questo paragrafo, un certo numero di righe prima di questa per ritrovarne tutti gli esempi forniti proprio lì, ancora sussistenti ed identici a sé stessi nelle loro *occorrenze scritte* e quindi *statiche*, mentre un evento, per definizione, dura esattamente il tempo del suo essere mutamento tri-o-quadrimensionale di una sostanza o di una proprietà e poi finisce, ed è unico in sé stesso, nella propria particolarità, e come tale è irriproducibile, quindi irripetibile. Di contro, come abbiamo stabilito nella sua definizione, gli stati di cose AF_{1-3} si ripetono ogni volta che vengono riprodotti nella sua struttura informazionale compresa tra le due parentesi acute, o tra la prima parola e il punto, ecc. Una cosa è la natura di stato di cose degli enunciati AF_{1-3} , un'altra, ben diversa, l'evento della loro lettura, che sarà sempre, diversa lettura dopo lettura, in un modo non dissimile dal fiume dell'esempio di Eraclito, così come l'evento della loro scrittura, di cui ogni ogni stato informazionale o *bit* istanziato in ogni singolo fonema che li compone è, comunque, a propria volta, uno stato di cose. Gli stati AF pertanto sono una chiara dimostrazione del fatto che *almeno alcuni* fatti possono sussistere come tali nello spazio e nel tempo senza essere riducibili a "eventi" o a meri *abstracta* platonici ed essere resi perfettamente visibili sul piano percettivo, in modo diretto, come un dato.

La scrittura, come molti studiosi di ontologia sociale vanno riscoprendo da un po' di anni a questa parte, possiede l'innegabile proprietà di essere un potentissimo vettore causale di *documentalità*, ossia del potere di tener-traccia di qualcosa (per qualcosa o qualcuno) in un "atto iscritto", seguendo la nota definizione di M. Ferraris (Ferraris, 2009). A parere di chi scrive la scrittura (inclusa l'archi-scrittura derridiana di cui i sostenitori della documentalità hanno riscoperto le meta-ermeneutiche virtù) non è stata solo una straordinaria invenzione, ovvero una creazione dell'inventiva del genere umano, ma una vera e propria, e genuina, *scoperta* di un insieme di proprietà peculiari dell'informazione fisica e dell'informazione astratta. Errata e limitativa è,

pertanto, l'idea di concepire la scrittura come l'invenzione che permette la semplice trasmissione scritta del pensiero attraverso mezzi di codifica, trasformazione fisica, memorizzazione e conservazione del pensiero stesso, perché attraverso questa scoperta il pensiero umano è andato incontro ad un autentico processo di *co-evoluzione* e di trasformazione. È stato attraverso la scrittura – che in questo ha enormemente potenziato quanto già la scoperta della raffigurazione visiva aveva, per certi versi, già anticipato – che il pensiero umano si è *fattivamente* de-encefalizzato ed è pertanto grazie ad essa (attraverso la liberazione dall'evento della *fonazione vocale* che, come "evento" è sempre destinato a cessare con la fine dell'atto locutivo ed orale) che il pensiero (linguistico), si è potuto guardare allo specchio *come stato di cose*, ritraendosi in veri e propri corto e lungometraggi linguistici, laddove nella raffigurazione visiva del dipinto o della scultura è possibile *approcciare* un fatto *in un evento*, dandone sempre una particolare "istantanea", che, fenomenologicamente parlando, è proprio la descrizione di uno stato di cose (si veda per esempio in Corballis, 2008, 64-66). Come è stato altrove sostenuto: «Si deve alla scrittura se io posso avere una immagine mentale della lingua come qualcosa di "pensabile"» (Cardona, 1986, 24).

La proprietà aletica delle proposizioni riferibili a fatti viene, così, ad essere distinta dalla "sostanzialità" materiale e fisica di questi ultimi. L'esternalismo aletico e il fattualismo platonico, su questo punto, ancora troppo spesso permettono di sovrapporre e quindi confondere il livello aletico-epistemico degli enunciati, con cui si concettualizzano le proposizioni vertenti sui fatti, con il livello ontologico dei fatti stessi, in altre parole la *verità* con la *realtà*, incorrendo negli errori di quelle tesi che noi qui abbiamo deciso di chiamare, appunto internalismo epistemico ed esternalismo aletico. Gli stati di cose, invece, sono strutture di realtà logica, naturale, o antropica, quindi sono entità costituite da informazione sintattica o da informazione fisica.

Verità e realtà, pertanto, collassano vicendevolmente e reciprocamente solo nella conoscenza (proposizionale) dei fatti, e sono, in questa prospettiva di realismo esternalista, ben distinti. "Essere fattivi" non equivale *di per sé* ad essere un fatto. Gli eventi, per esempio, sono fattivi, in quanto portatori o vettori nella propria spaziotemporalità, e nel proprio stato di precedenza atensionale (quello che nel linguaggio tensionale è il "passato"), di fatti, ma essi stessi non sono fatti. La verità è fattiva, ma per divenire anche un *fatto* deve possedere una *salienza informazionale* (e sulla fattività della conoscenza esiste, da un bel po' di tempo un enorme dibattito, impossibile da riportare in questo luogo, come abbiamo visto nel *Capitolo 2*) trasformandosi in una o più stringhe di stati di cose intrinsecamente fattivi, come quelli del tipo *AF*. Sostenere che i fatti, a differenza degli eventi, non si diano nel tempo, in quanto atemporali e aspatiali (ovvero l'interpretazione platonizzante dell'eternalismo della B-serie), è solo un modo di spostare il problema di cosa differenzi alcuni fatti (quelli per esempio di natura logica) dagli eventi fisici, dal piano ontologico al piano fenomenologico. I fatti fisici (*N* e *A*), per il nostro monismo naturalistico minimale, però, sono i costituenti fondamentali dell'ontologia della loro conoscenza, *non della loro verità*; essi sono "portatori" di verità, ma non *verità* in sé stessi. Come tali essi possono essere definiti come *minima informabilia*, perché essi non sono "materiali" come gli oggetti e gli eventi, bensì informazionali; ciò non di meno sono reali e oggettivi.

Una precisazione molto importante, però, deve essere fatta al termine di questo paragrafo, a sottolineare o, eventualmente chiarire l'urgenza della suddivisione tra i fatti di tipo M, A, N. Mentre gli stati di cose "M" costituiscono un genere ontologico assolutamente problematico - ad esempio un realista a cui ci siamo deliberatamente ispirati come Armstrong ne rifiuta in modo reciso lo statuto "platonico", affermando che essi possono esistere se non "quando", "allorché" o "se"

istanziati fisicamente nel mondo naturale - e se, quindi, da questo punto di vista, si preferisce lasciarne molto volentieri l'analisi ontologica al dibattito tuttora in corso all'interno della filosofia della matematica tra platonisti e anti-platonisti, gli stati di cose nomologico-naturali (N) e antropici (A) non costituiscono tra loro due generi ontologicamente e metafisicamente incommensurabili e appartenenti a due tipologie, a due *taxa* irriducibili (in particolar modo il secondo al primo). La loro distinzione è basata unicamente su una "datazione" relativa alle loro differenti apparizioni nello spaziotempo. Le leggi naturali sono - evidentemente - "compagne di viaggio" della storia del cosmo sin dalle sue origini fisiche, e così i generi naturali, come, ad esempio, gli elementi chimici che costituiscono ancora oggi la tavola periodica degli elementi, fino ad arrivare ai generi naturali più complessi, come le specie viventi. Gli stati di cose "antropici" sono, invece, anche all'interno di una cornice solidamente atensionale e quindi "eternizzabile" in una rappresentazione "statica" apparsi in un'epoca recentissima della storia dell'universo. Seguendo l'impostazione di Tattersall (2008, 165-7) la storia dell'evoluzione degli ominidi pre-umani a *homo sapiens-sapiens* non può essere avvenuta prima di un periodo collocabile al di là dei 6,5 milioni di anni, ha poi subito delle "accelerazioni" o punti di discontinuità molto forti tra i 4,4 milioni e i 500 mila anni fa, e poi di nuovo dopo i 90 mila anni fino alla fine dell'ultima glaciazione (11-10.000 anni fa). Cosa sono queste cifre in confronto a 14 miliardi di anni (l'età stimata dell'Universo) o 4,4 miliardi di anni (l'età stimata del primo processo a-biogenetico)? Cifre irrisorie. Eppure la filosofia della scienza storica ha come oggetto proprio questo segmento ridotto di storia naturale, e di conseguenza gli stati di cose informativi che formano le discontinuità interne di processi (evolutivi e non) della nostra storia sono da considerarsi un "tipo di stati di cose" differenti per "età" o, se si preferisce, per "datazione" (ma non per natura meta-ontologica) rispetto agli stati di cose nomologico-naturali. Questo consente alla nostra analisi di mantenersi coerente con i propri assunti - dichiarati - di fedeltà ad una cornice naturalistica e monistica assolutamente integrale - anche se non integralista: il monismo qui difeso è di tipo riduzionistico, non eliminativistico.

7. 4. *Morfismo.*

Possiamo così fornire, giunti a questo punto, una definizione canonica di uno stato di cose *autofattivo*. Diremo che

Uno stato di cose $F(A)$ è autofattivo se e solo se la sua struttura materiale e sintattico-informativa è quella di una proposizione il cui enunciato sia autodeittico, autoprescrittivo e riflessivo.

Viceversa:

Uno stato di cose $F(E)$ è eterofattivo se e solo se la sua struttura materiale e sintattico-informativa è quella di una proposizione il cui enunciato sia non-autodeittico, eteroprescrittivo e non riflessivo.

Chiamiamo, cioè, *stati di cose autofattivi* tutte e sole le strutture di informazione fisica intrinsecamente dotate di autoprescrittività, riflessività, autodeissi. Gli enunciati autofattivi sono una speciale sottoclasse di essi, come tali sono sempre corrispondenti, autofattivamente, a stati di cose, appunto, autofattivi. Similmente, chiameremo stati di cose *eterofattivi* tutte le strutture di informazione fisica dotata di eteroprescrittività, transitività informativa dal proprio interno alla realtà esterna, e di una "ordinaria" deissi che vada dall'interno dell'enunciato all'esterno di esso.

"La neve è bianca" o "Il gatto è sul tappeto" sono stati di cose enunciativi di questo tipo, ed è facile vedere come essi siano la popolazione più diffusa e più consueta nella realtà antropica degli stati di cose. Essi devono essere informativamente, cioè non solo enunciativamente, definiti eterofattivi, dal momento che *La neve è bianca* non è né bianco né fatto di neve, e poiché,

naturalmente, *Il gatto è sul tappeto* non è, a propria volta, un "gatto-che-sta-sul-tappeto", né, tantomeno, un "tappeto-sotto-un-gatto", ma indica il trovarsi dell'evento-gatto colto in un suo particolare stato di fase informazionale, quello durante il quale esso si trova fisicamente collocato sopra la fase informazionale del tappeto che, spaziotemporalmente, occupa.

Analizzeremo ora la nostra provvisoria tassonomia dei fatti in stati di cose logico-matematici, storico-antropici e nomologico-naturali (ovvero M, A, N₁₋₂), utilizzando, in più quattro, nuove categorie. Due sono quelle che abbiamo appena definito canonicamente ovvero l'*autofattività*, e l'*eterofattività*, più altre due di tipo causale o *ilemorfico*, (aristotelicamente pertinenti, cioè, a come il contributo fisico della loro causazione materiale e informazionale le ponga in essere come *morfismo* di materia e informazione, nel senso che questo assume grazie alla nostra previa definizione fisico-matematica): l'automorfismo e l'eteromorfismo.

Chiameremo *stati di cose automorfici* le strutture di informazione matematica o fisica che devono o lo strutturarsi informazionale (morfico) del proprio sussistere a meccanismi del tutto intrinseci alla loro stessa definizione (nel caso della matematica) o della esistenza (nel caso della fisica). Saranno, viceversa, definiti *stati di cose eteromorfici* tutte le strutture di informazione fisica che debbano sia il proprio strutturarsi informazionale a cause del tutte esterne alla propria esistenza fisica. Passiamo, pertanto, ad applicare questa quadripartizione alla nostra analisi ontologica. Partiamo dagli stati di cose logico-matematici. Essi, in quanto vertenti su oggetti ideali (istanziabili fisicamente, ma pur sempre completamente formali), non hanno sicuramente bisogno dell'uomo o della sua capacità di venire a conoscenza della realtà matematica per poter sussistere. La matematica, immaginata come qualcosa di esistente al di fuori dal contatto con qualsiasi specie intelligente che possa mai scoprirla e utilizzarla *funziona perfettamente* anche "da sola con sé stessa".

Stati di cose come stati di fase di eventi	Automorfici	Eteromorfici
Autofattivi	<i>Definizioni primitive, assiomi, postulati, teoremi, lemmi, corollari, ecc della matematica e della logica. Gli enti matematici e gli stati di cose di forma logica, topologica, algoritmica.</i>	<i>Leggi di natura, che siano algoritmi di successione o di equilibrio, fisici, chimici, biologici, generi naturali Stati di cose autofattivi come AF.</i>
Eterofattivi	<i>I generi naturali chimici, fisici. Il moto - L'energia - La temperatura -Il calore - L'elettromagnetismo - La gravità (relativistica e/o quantistica) - ecc.(Forze nucleari deboli e forti)</i>	<i>Stati di cose eterofattivi non nomologici ma dipendenti da, o fondati su, leggi di natura; preantropici e antropici.</i>

(Figura 11)

L'informazione matematica "si esprime", come prima cosa, su sé stessa, si riferisce a sé stessa, tiene traccia, semioticamente, della propria presenza nella realtà in modo autosussistente – che sia *questa realtà*, come potremmo pensare aristotelicamente, o di un "altro mondo" o dimensione, come si potrebbe, invece, ritenere platonicamente, questo è decisamente ininfluenza per i fini di questa riflessione. Ogni proposizione matematica è perfettamente autosufficiente nella propria fattività. Diremo pertanto che questa sua fattività intrinseca consista proprio nella autofattività che abbiamo più sopra definito. Ogni volta, infatti, che sussistesse una proposizione logica o matematica in assenza di un qualsivoglia entità organica o inorganica anche solo virtualmente in grado di leggere e capire, ovvero padroneggiare tale proposizione, ogni termine o simbolo di cui tale proposizione potrebbe mai comporsi, il fatto da essa definito come vero sarebbe *in potenza* del

tutto autologico, riflessivo e autodeittico; sarebbe, cioè, qualcosa che "parla" sempre e continuamente di sé stesso, perché senza l'uomo o qualsivoglia forma di vita intelligente nel cosmo la matematica "parlerebbe" solo di sé stessa. Tutto questo può essere postulato, per stipulazione, a prescindere dalla questione se il platonismo matematico *come teoria* sia vero e vero al di là di ogni ragionevole dubbio - non è necessario, cioè, violare il Principio di Chiusura Causale e postulare l'esistenza di una dimensione "dove" l'autofattività della matematica sia eternamente reale. Così pure sarà con il morfismo delle verità matematiche che rende possibile il loro essere quel che sono; esso è un puro *automorfismo ontologico* (che deve essere ben distinto dalla definizione e dai casi di "automorfismo algoritmico!), poiché le proposizioni matematiche sono realtà astratte, e del tutto autosussistenti sul piano causale. Le proposizioni matematiche sono, pertanto, definite autofattive e automorfiche.

Non così le leggi di natura e i generi naturali, che hanno come una sorta di "inizio cosmico" da cui ha origine tutto l'Universo fisico e con esso ciò che chiamiamo "realtà fisica", il cosiddetto *Big Bang*, una delle teorie cosmologiche più "corroborate" (nel senso popperiano del termine) della scienza contemporanea²⁶. Le verità invarianti sugli stati di cose naturali potrebbero, sicuramente, sussistere anche senza essere scoperte da una specie come la nostra – sarebbe davvero un esercizio di tirannico *antropocentrismo* pensare alla verità nei loro riguardi come una proprietà degli stati di cose rinvenibile o captabile solo dalla specie umana, perché, per quel che ci è dato ipotizzare, nell'Universo di forme intelligenti di vita ben diverse da noi potrebbero esservene altre, forse numerose, e quelle leggi naturali potrebbero essere verificabili o rese corroborabili anche da delle specie biologiche non umane, se non addirittura più avanzate della nostra. Tuttavia, sebbene questo deponga a favore della loro autofattività, la loro sorgente materiale e informazionale ha una precisa collocazione nello spazio-tempo, che secondo la teoria cosmologica più accreditata può essere addirittura datata tra i 14 e i 13 miliardi di anni fa. Prima di quell'antichissimo periodo noi non sappiamo cosa esistesse come *natura*, perché semplicemente non esisteva assolutamente nulla di definibile come *physis*. Come poter parlare, pertanto, di leggi naturali dotate di una natura pre-sostanziale e anteriore all'origine stessa della materia, senza *reintrodurre surrettiziamente il fattualismo platonico*? Le leggi naturali, così, sebbene secondo il nostro modello ontologico siano in sé e per sé autofattive, e possano tranquillamente "funzionare" anche nel più arido universo privo di intelligenza, *devono* comunque la loro origine materiale e informazionale ad un (sebbene ancora avvolto da molti misteri) macro-evento iniziale che ne è stato la causa, ed esse sono pertanto eteromorfiche. Ciò nonostante, esse sono, *informazionalmente strutturate* nella forma dei propri algoritmi logici e matematici, essendo proposizioni, in base alla teoria della computabilità, riducibili in un numero finito di passi a stringhe logiche di algoritmi. Questo fa di esse delle architetture sostanzialmente *eterodirette*, ovvero dotate di un "morfismo" non autonomo rispetto al piano ontologico che abbiamo già visto, quella delle leggi matematiche, su cui, come la scienza moderna di matrice realista sa bene sin dai tempi di Galileo, esse sarebbero, in ultima analisi, strutturate, e così è pure per i generi naturali²⁷.

Restano da trattare gli stati di cose storico-antropici. Mentre le leggi di natura e i generi naturali dei loro inizi ben precisi nello spazio-tempo (il *Big Bang*, per i generi naturali fisici, il *Cambriano*, per quel che riguarda moltissime specie naturali comparse per la prima volta nella storia dell'Evoluzione), gli stati di cose storico-antropici sono i fatti che hanno seguito passo dopo passo l'evoluzione di un sottoinsieme della realtà fisica praticamente microscopico rispetto all'immensità dell'Universo fisico, eppure ricchissimo di "informazione" nel senso "neghentropico" di Shannon-

Brillouin-Wheeler che abbiamo introdotto più sopra, tanto nella loro vicenda storica resa tale dalle azioni e dalle volontà, quanto dagli stati mentali e fisici degli individui della nostra specie, o delle specie che l'hanno immediatamente preceduta nella filogenesi umana. Essi non sono sicuramente né autofattivi né automorfici, ma risultano essere l'esatto opposto, un caso di eterofattività ed eteromorficità. Pur tuttavia, il linguaggio umano e il pensiero umano – forse assieme ad altre forme sconosciute di pensiero e linguaggio – possiedono l'incredibile capacità di interagire con la dimensione logico-matematica e quella nomologica e di *imparare* da esse come produrre stati di cose autofattivi "particolari" come quelli del tipo *AF*, e stati autofattivi più complessi, di natura algoritmica, matematica, statistica, ingegneristica, architettonica, tecnologica. L'autofattività e l'automorfismo non devono, infatti, essere confusi con il possesso di un "autonomia della volontà" (o libero arbitrio di indifferenza a credenze e desideri) - una proprietà, questa, che in questa ricerca, con riferimento alla specie *homo sapiens-sapiens* non può e non deve essere fatta oggetto di ulteriori approfondimenti, costituendo, di per sé, un tema a parte di complessità enorme. Forse gli esseri umani possiedono un libero arbitrio. I fatti che essi pongono in essere sicuramente non si pongono in essere da soli, e persino chi li pone in essere non è *causa prima incausata*.

Dove si trovava, del resto, la fattività dello stato di cose *Gli alleati sbarcano in Normandia diretti a Parigi* prima che gli eventi quadridimensionali "truppe americane" e "truppe britanniche" *sbarcassero* (proprietà) sull'evento quadridimensionale "coste normanne" per liberare (relazione "rematica", cioè verbale) la Francia (parte di un evento quadridimensionale: il pianeta Terra) e l'Europa settentrionale (parte ancor più estesa della prima dello stesso evento quadridimensionale)? A questo interrogativo tanto l'argomento di fattività di Gabriel, quanto, in generale, ogni fattualismo platonico non possono che rispondere se non attribuendo a stati di cose di questo tipo una completa autonomia fattiva dalla *agency* di ogni evento-agente antropico coinvolto, individualmente o collettivamente nell'evento-azione di cui sopra, da Eisenhower a Montgomery fino all'ultimo fante della catena gerarchica. In questo modo il fattualismo platonico, trionfando metafisicamente su ciò che esiste fisicamente, diviene praticamente inservibile alla filosofia della scienza storica.

Ai fini della nostra proposta teorica è sufficiente concentrarsi su un aspetto ontologico degli stati di cose storici. Nessuno di essi è *ab origine*, autofattivo, ma alcuni possono divenirlo nel tempo, come vedremo, per poi essere scoperti come tali nel momento della loro scoperta, che è una diversa fase spaziotemporale rispetto alla loro messa in atto (Cfr. *Infra*, Cap. 6). Altri stati di cose antropici dipendono al massimo grado per la propria natura informazionale solo da sé stessi (una volta posti in essere) il che non deve portarci a confondere, ripetiamolo, l'autofattività con l'autocausazione. Il punto è che mentre gli stati di cose *AF* sono stati concepiti *ad arte* per conservare la propria autofattività, quest'ultima può essere posseduta, in maggior o minor grado (parziale) anche da altri stati di cose di origine antropica o *ibrida* (come ad esempio gli stati di cose naturali come le catastrofi e gli altri avvenimenti naturali che possono entrare e di fatto entrano in contatto con la sfera antropica), anche se in grado, a volte, molto piccolo o infinitesimale. La ricerca storica consisterebbe proprio in questo: scoprire tale *fattività* e riportarla alla luce, per rendere possibile alla eterofattività di stati di cose come lo sbarco in Normandia o l'uccisione di Cesare o di Kennedy di poter continuare a parlare di sé al di là degli eventi che hanno storicamente e fisicamente posto in essere la loro fattività. Un compito non da poco, non dotato di sola natura epistemologica, come è chiaro comprendere a questo punto, ma anche di natura basilamente ontologica.

7.5 Una griglia categoriale a quattro dimensioni

Veniamo così al punto (c) della nostra teoria analitica: che tipo di ontologia formale di tipo *fondativo* avrebbe, in definitiva, i requisiti minimali o basilari su cui, per l'appunto, fondare *tassonomicamente* questo approccio agli stati di cose *A*, i fatti storico-antropici, considerandoli *in rebus* all'interno di un più completo "ordine delle cose", e delle sue totalità nel senso "pluralistico" delle tre clausole stabilite (1-3) nel capitolo precedente? Allo scopo di costruire una rappresentazione schematica e una *griglia categoriale*, contenente, cioè, l'esposizione delle categorie ontologiche necessarie all'illustrazione della teoria, in quel che segue si adotterà una versione alquanto modificata della *Basic Formal Ontology*, (*BFO*) di Arp, Smith e Spear (2015), una delle forme più semplici, ma non per questo meno potenti, di formalizzazione ontologica attualmente utilizzate²⁸. L'impianto originale di *BFO* è di tipo solidamente realista, ma possiede un apparato che è stato definito *aristotelico*, in quanto alcune delle sue "categorie-base", presenti anche nella versione qui mutuata da essa (e, come vedremo, modificata in molti aspetti) è di tipo *endurantista* e *tridimensionalista*. Inoltre, rispetto alle otto categorie del filosofo stagirita (a cui, come osservano gli storici della filosofia antica, i suoi interpreti posteriori ne aggiunsero altre due), *BFO* si limita al perimetro di *quattro* categorie, a cui vengono aggiunte, nel nostro ampliamento altre sei sottocategorie ontologiche (Figura 3). Le quattro categorie in questione sono: *universale*, *particolare* a propria volta suddivise nelle due rispettive sottocategorie, di *astratto* e *concreto* (tutti concetti che abbiamo già introdotto e utilizzato nelle pagine precedenti), seguite da quelle tridimensionaliste e quadridimensionaliste di *continuante* e *occorrente*, che meritano, invece, ulteriori definizioni e chiarimenti. Come abbiamo già avuto modo di spiegare, la categoria di *continuante* o *continuo* si riferisce a quel tipo di ente che, restando solidamente tutt'uno con sé stesso (e mantenendo quindi la propria identità numerica) *dura* attraverso il tempo, e viene definita dai tre autori come un'entità che esiste in toto in ogni momento in cui esiste, persiste attraverso il tempo, mantenendo la propria identità, e non ha parti temporali (*Ivi*). Un'entità come un "continuante", come abbiamo visto nei capitoli precedenti, viene anche denominata e definita come *endurante* o *persistente* nel tempo. Un continuante, infatti, secondo la prospettiva (qui non seguita) del *perdurantismo* tridimensionalismo, può essere un essere vivente, vegetale, animale o umano, la disposizione di un organismo a crescere di statura, le Torri Gemelle, la Torre di Pisa. Questa categoria è a propria volta articolata in due sottocategorie, di cui la seconda è appunto, per usare un lessico che rinvia espressamente a A. Reinach e a Edmund Husserl *fondata in o dipendente da* quella precedente: *continuante indipendente* e *continuante dipendente*²⁹. *BFO* definisce continui indipendenti «le entità continue che sono portatrici di qualità, e realizzabili; entità alle quali altre entità ineriscono e che a loro volta non possono inerire ad alcuna altra cosa³⁰». Essi, intesi tridimensionalmente, possono essere un organo, un quartetto di musica da camera, una sedia. Fondati mereologicamente come parti non-indipendenti dei continuanti indipendenti troviamo i *continuanti dipendenti*, ovvero le entità continue che ineriscono ad altre entità o sono generate da altre entità, come la statura metrica, e la statura metrica di un particolare individuo continuante indipendente, nel nostro caso *Matteo* (dei suoi denti sporgenti, del suo accento, ecc.). Vengono poi gli enti detti *occorrenti*. Seguendo alla lettera le definizioni di *BFO* avremo che un ente occorrente è «un'entità che ha parti temporali e che avviene, si svolge, o si sviluppa nel tempo. A volte si parla di entità *perduranti*³¹». Gli occorrenti sono, pertanto, la stessa cosa da noi chiamata fin qui eventi-4d. Possiamo fare molti esempi di perduranti o occorrenti: la vita di un organismo, la giovinezza o la

vecchiaia di Matteo, la regione dello spazio-tempo di un dente occupata da un ascesso. Essi, a parziale completamento di *BFO* possono essere di due sottotipi, *indipendenti* e *dipendenti*. Quelli indipendenti sono noti anche come *eventi del primo ordine*, mentre quelli *dipendenti*, ovvero fondati sui primi, o dipendenti dagli occorrenti o eventi indipendenti non sono altro che occorrenti-eventi come *l'essere invecchiato di Matteo* o "La vecchiaia di Matteo" nel caso *particolare* dell'occorrenza "Matteo è vecchio" o "Matteo è invecchiato".

In questo modo la tabella della Figura 3 nel rigo degli universali è sotto-articolabile anche lungo la distinzione "astratto/concreto", il che ci permette di registrare nella griglia categoriale di questa tavola entità come le leggi logico-matematiche (assiomi, teoremi, lemmi, corollari, ecc.), ovvero gli stati di cose autofattivi e automorfici, in quanto *continui indipendenti astratti*, e le leggi di natura e i generi naturali ovvero stati di cose autofattivi eteromorfici, *come continui dipendenti astratti*.

Le categorie dell'Ontologia Formale di Base	Continuante		Occorrente	
	Continuante Indipendente	Continuante Dipendente	Occorrente Indipendente	Occorrente Dipendente
Universale (Concreti e astratti)	<i>Leggi logiche e matematiche Tutti gli stati di cose autofattivi e automorfici</i>	<i>Statura metrica Costanti di natura. Leggi fisico-chimiche e generi naturali. Tutti gli stati di cose autofattivi eteromorfici.</i>	<i>L'accadere Anzianità Nascita. Evoluzione naturale</i>	<i>Essere invecchiati Essere accaduti Tassonomie biologiche</i>
Particolare (Concreti e astratti)	<i>Napoleone Matteo Il teorema di Pitagora.</i>	<i>Statura metrica di Matteo. La legge di caduta dei gravi. Il numero di Avogadro.</i>	<i>L'invecchiamento di Napoleone La giovinezza di Matteo. L'aggregarsi delle molecole in moli</i>	<i>L'età napoleonica. Lo stato di vecchiaia di Matteo. L'età renziana. Lo stato di una mole.</i>

(Figura 12: BFO nella prospettiva aristotelico-endurantistica)

In questa prospettiva, quella endurantista, mentre le categorie di continuo dipendente e continuo indipendente abbracciano tutti gli enti tridimensionali enduranti o persistenti nel tempo con la loro sostanziale identità numerica, in quanto *oggetti*, le categorie di occorrente indipendente e occorrente dipendente abbracciano le entità composte di parti temporali o quadridimensionali o perduranti. Questo ha permesso a *BFO* un largo utilizzo nella tassonomia biomedica: infatti il tridimensionalismo è utile alla classificazione dei confini e delle partizioni *anatomiche*, mentre il quadridimensionalismo risulta essere più adatto alla classificazione dei processi *fisiologici*³².

Ora, nella prospettiva *perdurantista* e quadridimensionalista che abbiamo scelto di adottare in base ai nostri riferimenti e appoggi alle teorie della relatività ristretta e generale di Einstein di "interi perduranti privi di parti temporali" nella nostra ontologia semplicemente *non ve sono nella semplice prospettiva degli eventi*. Ma gli stati di cose, considerati come "stati di fase" o "fasi statiche" di una sezione trasversale di evento sono dotati sia di *unità* informazionale, sia di *continuità* dal momento che nulla persiste tutt'uno con sé stesso come uno stato la cui immutabilità nello spaziotempo può essere cancellata solo dall'eliminazione fisica degli eventi-4d di cui detta entità è una fase. Gli eventi-4d sono enti occorrenti per definizione, ma gli stati informazionali possiedono una propria natura *continuante nello spazio-tempo*, compresi gli stati di cose che qui

abbiamo scelto di definire come "temporalizzati": gli stati di cose nomologico-naturali (leggi e generi naturali) e gli stati di cose antropici. Di conseguenza, nella prospettiva perdurantista e attraverso i suoi opportuni filtri concettuali, *BFO* può essere "emendata" in modo tale da assorbire in sé l'impianto generale della teoria denominata *EIS*.

Tale "emendamento" produce in realtà un *rovesciamento* nella relazione di "fondazione" introdotta da *BFO*, e al tempo stesso trasforma la griglia bidimensionale a doppia entrata, *in una*

(Figura 13: BFO-EIS, capovolta nella prospettiva perdurantista) La linea centrale in grassetto indica che la sezione degli stati di cose è "trasversale" a quella degli eventi.

Le categorie di BFO modificate in base ad EIS	Occorrenti - Eventi quadridimensionali		Continuanti - Stati di cose, a-temporali e temporalizzati (Fasi di uno o più eventi quadridimensionali)	
	Occorrenti Indipendenti Automorfici	Occorrenti Dipendenti-eteromorfici	Stati di cose o fatti indipendenti - automorfici- atemporali	Stati di cose-dipendenti eteromorfici temporalizzati
Universali (<i>Autofattivi</i>)	I QUADRANTE L'Universo Fisico	II QUADRANTE La Natura (fisica e biologica)	FASI DEGLI EVENTI DEL I QUADRANTE L'Informazione logica. Leggi logiche e matematiche Le leggi geometriche e topologiche e, tra queste, quelle di simmetria (Stati di cose autofattivi, automorfici I FATTI DEL TIPO M)	(STATI DI COSE AUTOFATTIVI ETEROMORFICI FATTI DEL TIPO N) FASI DEGLI EVENTI DEL II QUADRANTE L'informazione fisica Leggi e costanti di natura, fisico-chimiche, inorganiche e organiche, e, tra queste: L'entropia -
Particolari (<i>Eterofattivi</i>)	I QUADRANTE Gli eventi fisici, semplici e complessi (e tra questi ultimi la abiogenesi)	II QUADRANTE Superammassi- Ammassi- Galassie- Sistemi stellari - Sistemi solari - pianeti- la biosfera - gli habitat - gli ecosistemi - gli organismi e i loro artefatti. Dalle molecole al Bosone di Higgs. L'Evoluzione Naturale per selezione e adattamento e mutazione Eventi antropici	FATTI DEL TIPO N - STATI DI FASE DEGLI EVENTI DEL I QUADRANTE I generi naturali chimici, fisici. Il moto - L'energia - La temperatura -Il calore - L'elettromagnetismo - La gravità (relativistica e/o quantistica) - ecc.(Forze nucleari deboli e forti).	FATTI DEL TIPO A o ANTROPICO - Stati di fase informazionale di eventi biologici Ere geologiche Estinzioni Colonizzazioni di habitat e nicchie Evoluzione umana. Periodi storici. ----- FATTI STORICO-SOCIALI @

griglia quadridimensionale, di cui le prime due colonne interne formano il profilo, la lunghezza - e in esse sono, per l'appunto, dislocati gli eventi, universali e quadridimensionali - e di cui le ultime due colonne, invece, rappresentano la *sezione interna* delle prime due. Come stabilito da EIS, qui troviamo dislocati, di contro, gli stati di cose, atemporali o temporalizzati, universali e particolari, astratti e concreti, automorfici ed eteromorfici (si veda la tabella nella pagina seguente)³³. Adottando, infatti, e in modo esclusivo, la prospettiva perdurantista avremmo che gli eventi, che nella griglia categoriale di BFO sono "occorrenti tridimensionali" relazionati a oggetti tridimensionali (i continuanti endurantistici) verranno "promossi" a *entità costitutive* a cui è

riconducibile o riducibile tutto ciò che esiste. Pertanto, la prima colonna di entità universali e particolari (concrete ed astratte) sarà quella degli occorrenti indipendenti, ovvero gli eventi "fondamentali": l'Universo, considerato alla Whitehead-Broad può essere definito un *unico* evento il cui momento iniziale è il *Big Bang*. Esso quindi figurerà tra gli occorrenti universali, accanto alla comparsa e in esso, come momento non-indipendente, trova il proprio posto ciò che noi chiamiamo *natura*. Di contro, i particolari del primo saranno *tutti* gli eventi fisici, chimici. Compresi in questi, i particolarissimi eventi chimici finora localizzati solo nella biosfera del pianeta Terra, cioè gli eventi organici. I *particolari* del secondo saranno le "regioni" della natura, degli eventi naturali, quindi la totalità delle macro e microstrutture della natura fisica, dai super-ammassi alle galassie, dai sistemi solari ai pianeti e ai loro *habitat* ed ecosistemi, giù giù fino a incorporare le nicchie degli organismi, le loro colonizzazioni globali e locali e, nel caso degli esseri umani, anche i loro artefatti.

Scendendo al rigo dei *particolari*, fondati mereologicamente nei primi, troviamo i particolari "eventi fisici" della storia universale del cosmo che fanno parte del macro-evento "Universo", e tra questi, fedeli al nostro naturalismo, posizioniamo la abiogenesi, la comparsa della vita. Gli eventi fisici possono essere di due tipi, episodici o rapsodici, possono cioè avere una durata "effimera", come le *singolarità* quantistiche, la cui struttura topologica sarà quella di un "grafo a-ciclico non connesso" oppure possono manifestarsi come un "reticolo a struttura ripetitiva" - si pensi alle malattie a manifestazione ciclica, come la malaria o come un herpes, o come le emicranie, le cefalee a grappolo o le nevralgie del trigemino. Gli eventi, infatti, come ogni realizzazione fisica, possiedono una struttura relazionale "causale" e topologica del tipo "grafo" e possono, pur conservando ciascuno la propria "singolarità spaziotemporale" possedere una struttura o *la forma di un grafo a-ciclico completamente non-connesso o incompleto* (e si parlerà, in questo caso di un evento episodico, cioè avente in sé un "effimero" svolgersi in un ciclo del tipo: inizio-durata-termina definitivo) *ovvero di un grafo ciclico completamente non-connesso o incompleto* (evento *rapsodico*, ovvero parzialmente formante un ciclo ripetitivo ma dotato di un inizio, di una durata e di una fine) *ovvero di un grafo a-ciclico completamente connesso o completo* (evento regolare o nomico, cioè vincolato da una legge di natura)³⁴. La totalità di questi eventi *causa* spaziotemporalmente la totalità di tutte le strutture in cui è suddiviso l'universo e il mondo naturale, che troviamo nel secondo quadrante di questo rigo, il rigo dei particolari: da ciò che è misurabile in anni-luce e parsec (Super-Ammassi, galassie, e così via) a ciò che può entrare a contatto con una particella elementare della natura - ma, ricordiamolo: per noi le moli, le molecole, gli atomi e le particelle che li formano, fino ad arrivare al Bosone di Higgs sono *eventi quadridimensionali*, alcuni di struttura spaziotemporale estesissima, altri, come le micro-particelle, particolarmente effimeri, eppure fondamentali.

Si forma così, scorrendolo da sinistra a destra, il primo rigo di una griglia a doppia entrata, diviso a propria volta in due grandi colonne, a loro volta divise in due sottocolonne. La prima di queste ultime (la terza, contando da sinistra) fa già parte della grande sezione trasversale dei *continuant*, che, però, nella nostra prospettiva, sono stati di fase degli eventi (occorrenti) spazio-temporali che si "solidificano" o si "stratificano" nelle loro parti temporali come strutture di informazioni. La prima di queste due colonne contiene o espone i continuant indipendenti, vale a dire gli stati di cose autofattivi e automorfici, che come tali sono universali e sono quindi la struttura stessa dello spaziotempo inteso in senso relativistico-einsteiniano. Come tali essi - seguendo coerentemente l'impostazione metafisica di Spear, che è di ispirazione aristotelico-scolastica - non possiedono "parti temporali", perché, per la nostra ipotesi, essi stessi sono parti-istantanee di eventi occorrenti

incrociata con il rigo degli universali, è pertanto quella costituita da tutta l'informazione logica esistente: le leggi logiche e matematiche, i teoremi della logica, dell'algebra, della geometria, ecc. spaziotemporali, o sequenze strutturate degli stessi, quindi essi veicolano solo "parti temporali" a propria volta tridimensionali (dislocati cioè nelle tre dimensioni dello spazio, che in un sistema di riferimento inerziale-non accelerato può facilmente essere isomorfo a quello euclideo), che sono sezioni di un occorrente spaziotemporale.

Mereologicamente dipendenti da essi troviamo gli "stati di cose autofattivi eteromorfici", vale a dire l'informazione fisica definita nel modo in cui è stata introdotta nei paragrafi precedenti: le costanti di natura, le leggi fisico-chimiche ivi comprese leggi della chimica organica che regolano i processi biologici, sia basate su algoritmi di successione che su algoritmi di equilibrio, tutto ciò che noi abbiamo chiamato (seguendo la tradizione di Hempel e Oppenheim, *Infra* Introd.) stati di cose nomologico-naturali *universali*. Questo completa il rigo degli universali all'interno di questa griglia. scorrendo dagli occorrenti-eventi indipendenti a quelli dipendenti, e poi dagli stati di cose-continuanti indipendenti (ossia autofattivi ed automorfici) a quelli autofattivi eteromorfici, sul rigo parallelo e sottostante troviamo i fatti *N* particolari: i generi naturali chimici, fisici, il moto - l'energia, la temperatura, il calore, l'elettromagnetismo, la gravità (relativistica e/o quantistica) le forze nucleari deboli e forti, ecc. Questi ultimi sono di due tipi: complessi e semplici

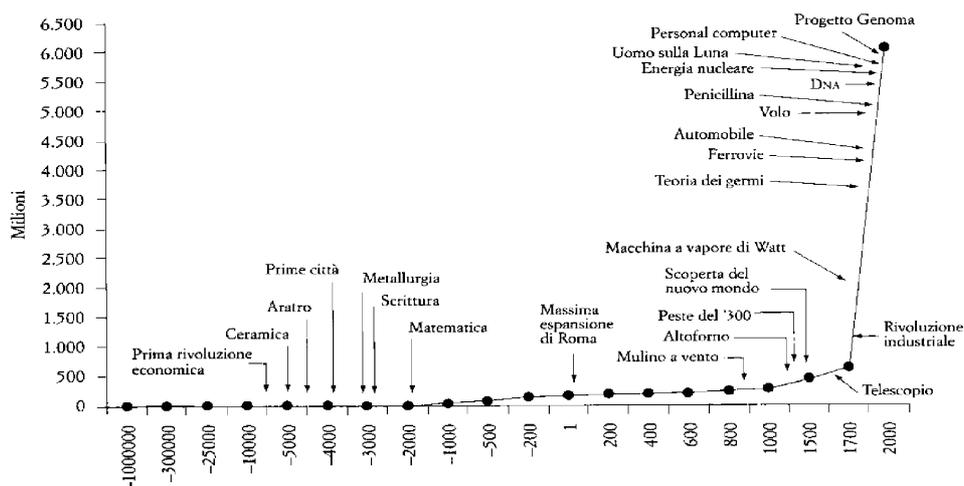


Figure 14 - 15. L'evento "storia" (ultimo milione di anni dell'antropizzazione del pianeta Terra), descritto fino all'anno 2000. Sull'asse delle ascisse gli anni solari calcolati in base al Calendario Astronomico Gregoriano, su quello delle ordinate le unità di popolazione in milioni di abitanti - fonte: Kremer (2000) - e le sue prime 6 "transizioni di fase" ovvero stati di fase informativi più rilevanti dal punto di vista dell'impatto causale: Addomesticamento vegetale e animale (nascita dell'agricoltura e dell'allevamento, con la prima rivoluzione economica 9.000-7.000 a.C.), e nascita del problema dell'immagazzinamento del *surplus* alimentare, nascita delle società sedentarie, diffusione delle prime tecnologie come la ceramica e, infine, la metallurgia. In basso gli effetti di questi stati di cose considerati rispetto ad esse come "cause prossime" (Diamond, 1997).

Il "quadrante" di questa griglia più interessante è, ovviamente, l'ultimo, in basso a destra, dove, ad un certo punto troviamo - contrassegnato con il simbolo "@" - il sottoquadrante dei "fatti storico sociali". Per cosa sta il contrassegno scelto? Sta ad indicare una caratteristica assolutamente peculiare di questi, che poi sono i fatti della vicenda storica umana concepita come la "conquista sociale" del nostro pianeta, per usare una fortunata espressione di Edward O. Wilson³⁵: il fatto per cui questi stati di cose rovesciano completamente il proprio "ordine di costituzione ontologica" rispetto a quello dei fatti nomologici. Essi sono stati di cose "automorfici e eterofattivi" (laddove gli stati di cose nomologici sono autofattivi ed eteromorfici): i soggetti e gli oggetti dell'ontologia sociale, di cui parleremo nell'ultimo capitolo della presente ricerca (*Infra*, Cap. 9). Per ora basti dire che essi sono dotati di una struttura auto-sussistente sul piano informativo (un'automorfismo),

ma per venire al mondo devono essere costituiti da un "atto de-ontico" in grado di renderli in grado di sussistere autonomamente dagli stati mentali istanzati per costituirli. Essi non sono, cioè, enti soggettivi, ma al tempo stesso restano comunque dotati di una mente-dipendenza sociale. Sono gli eventi sociali veri e propri, senza i quali è impossibile persino concepire la storia così come si presenta a chi la analizza, tanto nei siti archeologici quanto negli archivi della II Guerra Mondiale.

A questo punto diviene di importanza fondamentale indicare con un esempio diretto e concreto come la tassonomia indicata in *BFO-EIS* nella prospettiva perdurantista consenta di rappresentare il rapporto causale eventi-stati di cose nel *continuum* spazio-temporale delle linee di universo di questa storia, la storia del pianeta Terra dell'ultimo milione di anni. A questo proposito si guardi la figura 5. In essa abbiamo indicato l'evento "Antropizzazione del pianeta Terra" (ovvero la diffusione su scala demografica calcolabile in unità di individui sull'asse delle ordinate) e abbiamo fissato sull'asse delle ascisse il tempo storico calcolato in anni solari. La curva demografica risultante, in perfetta concordanza con la legge di Malthus ha un'andatura esponenziale-geometrica che conosce un deciso punto di flesso in corrispondenza con l'inizio della Rivoluzione Industriale, quando cioè, come previsto dalle osservazioni del matematico ed economista inglese avvenne qualcosa che permise alla distribuzione di derrate alimentari di iniziare a svincolarsi dai ritmi produttivi dell'agricoltura intensiva³⁶. In ogni caso la curva demografica permette di registrare sui suoi punti delle precisi sezioni che rappresentano degli stati di fase che hanno contribuito all'aumento di neghentropia di origine antropica, e che quindi possiamo considerare come stati di cose (antropici): l'età del rame, del bronzo o del ferro, la scoperta dell'agricoltura e tutte le fasi storiche ad essa connesse e conseguenti, la Rivoluzione Industriale, ecc.. Va, in ogni caso, considerato anche il fatto che questa curva è incompleta, in quanto si ferma all'anno 2000; nell'anno seguente la Cina (che all'epoca contava già pressappoco 1 miliardo e 600 milioni di abitanti) aderisce al *WTO*, ovvero al Trattato di Libero Commercio Mondiale, e ha così compimento storico la cosiddetta "Globalizzazione". Ovviamente ognuna di queste sezioni di fase del processo-evento corrisponde (ma non è identico, ripetiamolo) a degli eventi-processi a loro volta analizzabili in proprie sezioni di fase, e ciò è perfettamente compatibile con le nostre assunzioni, tra cui, come abbiamo visto, figura l'assioma mereologico di Husserl, per cui ogni parte non-indipendente di un intero mereologico è dello stesso tipo ontologico dell'intero. Il processo rappresentato nella Figura 5 può essere visto, come abbiamo già avuto modo di dire come un *film* la cui pellicola, letteralmente, "si svolge" nel processo spazio temporale che va da un milione di anni prima dell'anno 2000 d.C. fino a quest'ultimo anno del calendario dell'Era Cristiana.

Conclusioni: *Homo sapiens-sapiens* e la sua storia: un genere naturale "non nomologico"

Siamo così giunti all'ultimo paragrafo di questo capitolo, nel quale urge concentrare la nostra attenzione sull'ultimo quadrante a destra della nostra griglia categoriale: l'evoluzione umana e l'antropizzazione del Pianeta Terra. La domanda che qui è doveroso prendere in considerazione, prima di dare commiato alla seconda sezione, quella dedicata alla questione ontologica di cosa siano gli "stati di cose" degli eventi antropici; l'evento antropico *storia umana* può considerarsi la descrizione diacronica di un genere naturale nello spazio e nel tempo? Se la risposta a questa domanda fosse positiva, avremmo fornito, con ciò, una ragione sufficiente per considerare "naturalizzata" anche la disciplina che dovrebbe avere nella storia di questo genere naturale il proprio obbiettivo di ricerca?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo riportare la nostra attenzione su quanto discusso nel l'ultimo paragrafo del capitolo precedente, quando abbiamo introdotto il, per usare un termine kuhniano, "paradigma comparativistico" o "degli esperimenti naturali di storia" (Diamond 1994, 1998, 2008) e (Diamond e Robinson, 2011). Il paradigma comparativo o comparativistico sostiene con forza che la storia umana debba essere svolta, come ricerca, su un piano *doppiamente comparativo*: un piano "endogeno" o "endodisciplinare", vale a dire il piano dove le differenti aree di ricerca storiografiche, dovrebbero incontrarsi per cercare di stabilire delle comparazioni tipologiche, tassonomiche, metodologiche, ma - ci si consenta l'intrusione terminologica - anche ontologiche, tra i differenti oggetti di ricerca studiati nelle diverse aree di studio.

Il comparativismo endogeno storiografico esige, in questo senso, che, per esempio, tutti gli studiosi di Guerre Civili si incontrino per definire, innanzitutto, cosa è una Guerra Civile, quando sono scoppiate le prime guerre civili, quando un conflitto interno ad un'etnia, a una regione, o addirittura ad una società pre-stanziale o precivilizzata abbia avvicinato il livello di scontro tra i propri membri a ciò che potremmo definire una "guerra civile", e lo stesso può essere fatto - soprattutto perché è *stato fatto* - riguardo ad altre tipologie "salienti" di processi storici, come gli eventi di crisi finanziaria, economica, o le carestie, le epidemie e le pandemie, e, negli ultimi anni, con le migrazioni umane, libere o forzate. Nel far questo studiosi come Diamond e Robinson portano l'attenzione sul fatto che studiare la storia umana non può più significare, e per molti motivi, studiare sistemi "isolati" come determinati contesti geografici, culturali, etnografici, o epocali, la cui individuazione e il cui "isolamento" o, se si preferisce, la cui "contestualizzazione" sia sempre (ma soprattutto: unicamente) il frutto di una *scelta univoca e arbitraria dello storico* o dello *scrittore di storiografia* o di questa o quella scuola di pensiero storiografico, perché, semplicemente, *anche le società più isolate della storia umana hanno comunque fatto sempre parte di un dominio ecologico, ambientale, climatico, geografico, biologico* immensamente più ampio, dove (prima o poi) l'isolamento viene determinatamente portato alla cessazione e dove quindi, i sistemi di "contesto geopolitico" o geografico non possono più funzionare come delimitazioni oggettive di cosa sia un oggetto di ricerca - e questo solo per esemplificare l'ambito della storia delle società e delle culture, etniche o nazionali. Ebbene questo "contesto" non è un semplice contesto, ma è un unico processo di cambiamento fisico ed informazionale, quel processo alla cui definizione abbiamo dedicato ben tre capitoli di questa sezione della nostra dissertazione: l'evento dell'antropizzazione e i suoi micro-eventi, ossia gli eventi storici veri e propri, e le sue "fasi di discontinuità" parziali o definitive, cioè gli stati di cose della storia umana.

Ovviamente quest'ultimo tipo di approccio, quello del paradigma comparativistico, non è né "nato su un albero" né "caduto dal cielo", al contrario è stato concepito con perfetta e rigorosa consapevolezza di quell'immenso dibattito inter e trans-generazionale che tutti i grandi storiografi, soprattutto a partire dall'Età Moderna, hanno condotto tra loro e con i propri illustri anticipatori di epoche precedenti sul tema di cosa sia la storia, di cosa debba occuparsi, come, perché, adottando quali filosofie della scienza (umana? sociale? naturale?), in particolare a partire da quella straordinaria stagione della ricerca storiografica che è stata - e che è ancora, arrivata alla sua "terza generazione di "annalisti" - la scuola della *Revue des Annales* fondata da Lucien Febvre e Marc Bloch nel 1929, che tra i propri allievi e continuatori trova, guarda caso, proprio uno dei più accesi anticipatori dell'istanza comparativistica "endogena", Fernand Braudel³⁷.

Alcune considerazioni dei maestri di Braudel, Marc Bloch e Lucien Febvre aiutano meglio a comprendere l'esigenza non solo epistemologica, ma anche e soprattutto ontologica dell'approccio "comparativo" di cui l'approccio di Diamond rappresenta un'istanza, per certi aspetti, "aggiornata".

Come quando Bloch osserva che la storia non è una generica scienza del passato, ma, al contrario «degli uomini nel tempo», dal momento che « l'oggetto della storia è per sua natura l'uomo. O meglio gli uomini [...] La storia vuol cogliere gli uomini al di là delle forme sensibili del paesaggio, degli arnesi o delle macchine, degli scritti in apparenza più freddi e delle istituzioni in apparenza più completamente staccate da coloro che le hanno create³⁸».

Paradigma comparativista	Eventi - occorrenti	Isomorfismi e disomorfismi	Stati di cose - continuanti		
Autori della ricerca	Evento storico analizzato	Numero di casi comparati	Stati di fase iniziali	Stati di fase di discontinuità - perturbazioni causali	Stati di fase Risultanti o finali.
Patrick V. Kirch Antropologia e biologia integrativa, Berkeley (CA)	Evoluzione culturale Polinesiana	3	Isole con ambienti fisici diversi	Insediamiento polinesiano + diverse durate di insediamento	Complessità sociopolitica ed economica
James Belich Storia moderna e storia dell'economia. Victoria University, Wellington (NZ)	Le Società di Frontiera. Il "West" statunitense e altri casi (Canada, Australia, N.Zelanda, Sud Africa)	7	Diversi paesi non europei temperati	Insediamiento di frontiera esplosivo (da varie fonti primarie e periodi diversi)	Cicli di <i>boom</i> , crisi e ripresa delle esportazioni
Stephen Haber Scienze Politiche Stanford University - Palo Alto (CA)	Sistemi Bancari del Nuovo Mondo	3	Istituzioni politiche, ricchezza e distribuzione di reddito diverse	Domanda interna di sistemi e istituti di credito e banche di affari	Forme di sistema bancario correnti
Jared Diamond - University of California Los Angeles- American Academy of Science	Il caso dell'Isola Hispaniola, tra Haiti e Santo Domingo	2	Due metà (o quasi) della stessa isola - piovosità, pendii, e suoli diversi	Colonizzazione francese versus colonizzazione spagnola + le diverse dittature in età contemporanea	Ricchezza e tassi di sviluppo, economia d'esportazione, copertura di foreste ed erosione
Jared Diamond	Le Isole del Pacifico e la loro antropizzazione	81	Isole con ambienti fisici diversi	L'insediamento umano + popoli colonizzatori e durate dei diversi insediamenti	Deforestazione e impatto della stessa sull'equilibrio geoclimatico
Nathan Nunn Dipartimento di Economia della Harvard University, Cambridge (MASS)	Le Tratte degli Schiavi Africani nelle Americhe e in Occidente	52	Varie regioni dell'Africa + diversi ambienti fisici, risorse, religioni, sviluppo precoloniale, potenze colonizzatrici e sistemi legali	Assenza o presenza di sequestro di massa e deportazione di esseri umani + diverse tratte di schiavi	I redditi correnti sia delle regioni vittime delle deportazioni, sia dei discendenti (soprattutto negli USA e in America Latina) delle stesse
Abhijit Banerjee - Lakshmi Iyer International Economy Unit, Harvard, Boston - MIT di Boston (MASS)	Beni Pubblici in India	233	Diverse regioni dell'India + diversa produttività agricola precoloniale, religione e composizione demografica	3 diversi sistemi coloniali di proprietà (pubblica e/o privata) della terra.	Scuole, elettricità e strade e tasso di alfabetizzazione, livello di competizione elettorale e risultati delle consultazioni
Daron Acemoglu-Davide Cantoni - Simon Johnson James R Robinson Harvard University-MIT (Boston). Scienze Politiche ed Economia.	Effetti della Rivoluzione Francese in Europa	29	Diverse parti dell'ex Impero Germanico (finito nel 1807) + religioni diverse e diversi tassi di urbanizzazione anteriori alla conquista napoleonica		Urbanizzazione come misura di crescita economica.

Un esempio di ricerca comparativistico-naturalistica con sette casi esemplari di studio con il metodo degli "esperimenti naturali di storia".

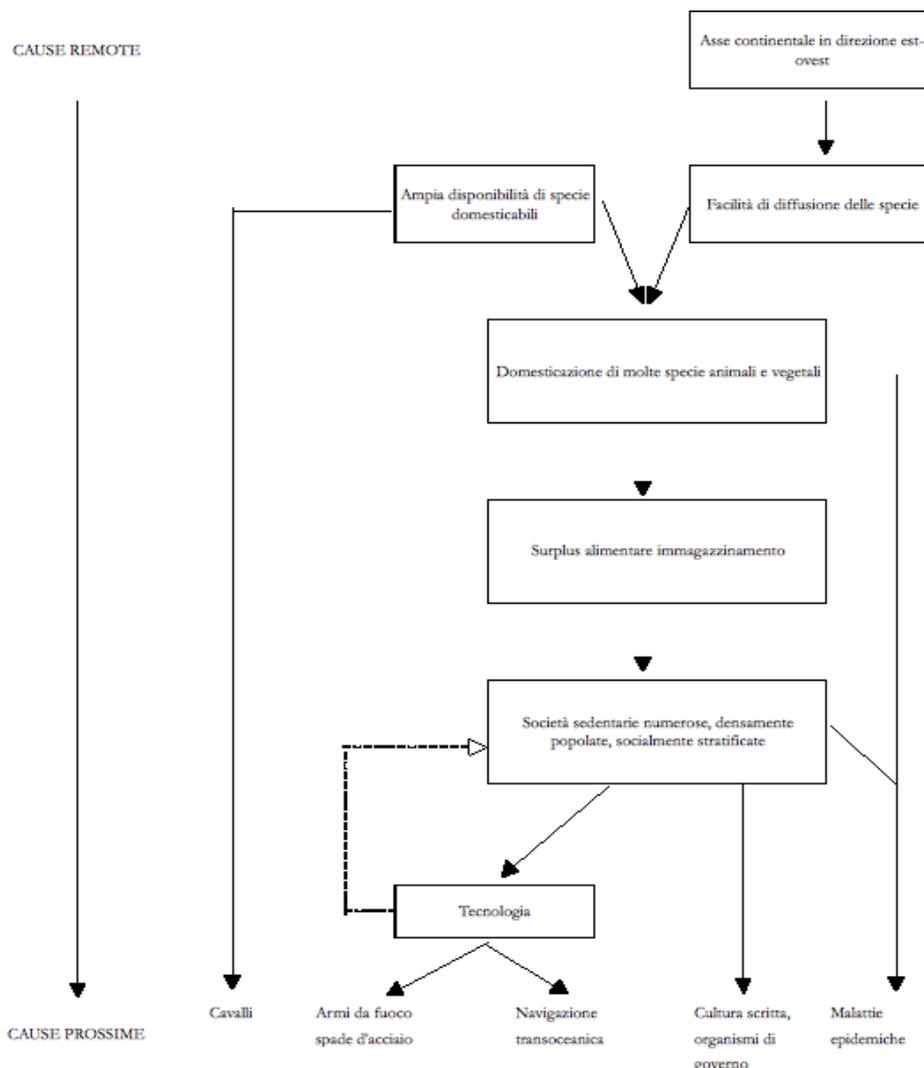
Questo porta Febvre ad affermare che:

Esiste solo la storia, nella sua unità. La storia che è per intero sociale, per definizione. La storia ch'io penso [...] che sia lo studio, scientificamente condotto, delle diverse attività e delle diverse creazioni degli uomini di altri tempi, colti nel loro tempo, entro l'ambito delle società estremamente varie e tutta via comparabili tra loro [...] in cui hanno ricoperto la superficie della terra e la successione dei tempi³⁹ (corsi nostri).

Ma il comparativismo storiografico determina in sé anche una precisa istanza di comparazione *esogena*: la storiografia degli eventi umani è la storiografia di esseri che hanno delle precise caratteristiche peculiari, oltre che sociali, psicologiche, economiche, religiose, culturali, di origine e caratterizzazione "naturale". Gli esseri umani sono una specie che si è evoluta a partire da un gruppo minoritario di *hominadae* nel corso degli ultimi quattro milioni di anni nella biosfera terrestre, attraversando - come evento-specie o, se si preferisce, come "processo quadridimensionale"/specie - ben quattro Ere Geologiche, di cui solo l'ultima - l'Olocene - secondo

alcuni studiosi di economia ambientale ed ecologia paleoclimatica sarebbe, forse, dinanzi al proprio "autunno" - per usare una metafora stagionale dal sapore huizinghiano - per essere sostituita da quella che più studiosi sostengono essere "l'avvento dell'Antropocene"⁴⁰(Diamond, 2011). In ogni caso gli esseri umani sono gli unici ominidi sopravvissuti a più di quattro milioni di anni di competizione per la sopravvivenza, e tra i primati rappresentano l'unica specie ominide diffusa sulla superficie della terra, accanto a scimmie pongidi, lemuri, e scimmie antropomorfe. La storiografia che non tenga conto dell'importanza di questo *dato*, oggettivo e ormai fatto oggetto solo di attacchi da parte dei "negazionisti creazionisti" (cristiani e musulmani, soprattutto) si condanna da sé e per sempre a studiare un agente storico che si può davvero, definire - in un senso che persino gli antinaturalistici storicisti come Dilthey o Croce avrebbero compreso - completamente "decontestualizzato", ma nel senso più radicale ed essenziale del termine, quello ontologico. Una storiografia scientifica *deve*, quindi poter sempre *comparare* i propri enti di analisi, i propri oggetti di studio, gli eventi da essa analizzata, gli stati di cose determinati come "discontinuità significative" all'interno di detti eventi tenendo presente l'esistenza di altre, non inesauribili ma ricchissime, sorgenti o fonti di dati, che sono costituite in primo luogo dalla biologia umana, dall'etologia umana, dalla paleoantropologia e dall'antropologia genetica e culturale, dalla geografia fisica, dalla climatologia, dall'economia politica e dei sistemi ambientali, dalla linguistica, filologica o comparativa, dalla genetica popolazionale, e persino dalla matematica applicata ai sistemi complessi, oltre che, ovviamente, a importantissimi e già esistenti apparati teorici di scoperta e analisi come la storiografia politica, economica, militare, diplomatica, sociologica.

Ovviamente quello che *questa* dissertazione condivide con l'istanza fondamentale del neo-comparativismo storiografico (per distinguerlo da quello - ben più noto - di studiosi della scuola degli *Annales* come Febvre e Braudel, preferiamo introdurre il prefisso "Neo-" all'interno della sua denominazione) è una precisa "scelta di campo" filosofico, epistemologico e ontologico: il naturalismo, come abbiamo avuto più volte modo di sottolineare, ovvero l'idea per cui, per usare le parole di Quine «la conoscenza, la mente, e il significato sono parte del medesimo mondo con cui hanno a che fare e che devono essere studiati nel medesimo spirito empirico che anima la scienza naturale». Ma il naturalismo in filosofia della storia non può, per propria natura, coincidere con forme estreme e scientifiche di fysicalismo neopositivistico o di operazionalismo, di verificazionismo neoempirista o di materialismo "eliminativista". Tutte le filosofie della scienza contrassegnate da questi radicalismi ontologici finiscono prima o poi per "tagliar fuori" dal proprio *inventario ontologico* proprio ciò che dovrebbe essere più prezioso per una ricerca "comprensiva" e "completa" di cosa siano eventi spaziotemporali straordinariamente complessi come il processo di antropizzazione del nostro pianeta, ovvero la storia umana e le sue composite vicende più "regionali" e le loro rispettive "periodizzazioni". Ma in questo capitolo, e - più in generale - in questa sezione, abbiamo mostrato - e quindi non "introdotto surrettiziamente" come elemento aggiuntivo - che i fondamenti fisici, nomologici, e quindi naturalistici dell'ontologia degli eventi di cui i processi biologici e, solo in ultima istanza "temporale", quelli storico-antropici fanno parte sono incomprensibili se oltre a quei "costituenti fondamentali" del mondo fisico normalmente utilizzati e trattati dai materialisti eliminativisti (la massa-energia) non consideriamo come un costituente altrettanto fondamentale l'entropia e la neghentropia, ossia l'aumento costante del disordine termodinamico e la sua inversione algebrica, l'informazione, e le loro rispettive rotture di simmetria e simmetrie strutturali.



Note al Capitolo 7.

¹Due eccellenti introduzioni e analisi di questa letteratura sono date nei classici volumi di David Armstrong (1997) e di Stephen Neale (2001), che rappresentano due ben differenti approcci al problema di cosa siano i fatti o «States of affairs» come anche li chiama Armstrong, difensivo il primo, di orientamento decisamente realista, critico il secondo, orientato verso una "decostruzione" dei fatti o stati di cose.

²Fernand-Paul Braudel, rifacendosi alla critica metodologica antipositivistica del proprio maestro, Lucien Febvre, sviluppa la tricotomia "Modello-Struttura-Durata" (ovvero articolata tra il momento della rappresentazione modellistica dei fatti storici, il riconoscimento e la conferma dell'esistenza di strutture oggettive di relazioni sociali, economiche, politiche, e il situare queste ultime in un sistema assiali di riferimento temporale "non omogeneo") distinguendo tra "la durata breve" - il tempo degli eventi, o "durata evemenziale" - "la durata medio-lunga" o "durata congiunturale" e "la lunga durata" o "durata strutturale". Un esempio degli oggetti di queste tre durate sarebbero rispettivamente "La pace a Westphalen, 1648", "La guerra dei 30 anni, 1618-1648" e "Conclusione della pace in Europa dal medioevo fino ad oggi". Cfr. Febvre (1962, 1966) Braudel (1973, 1986, 1998)

³Armstrong (1978, 2 voll.). In realtà, come fa notare Achille Varzi in (2005, 54-7) la posizione di Armstrong è più "sfumata" rispetto alla contrapposizione forse qui resa in termini troppi rigidi tra realisti sugli universali platonici o *ante rem* e realisti sugli universali alla Aristotele o *in rebus*, in quanto il filosofo australiano considera comunque una proprietà o una relazione un universale "a-temporale". Per esempio per Armstrong l'essere rossi sarebbe qualcosa che, seppur mai esemplificato *prima* che vengano al mondo cose rosse - lasciando da parte la questione di cosa sia, sul piano fenomenologico-mentale la qualità secondaria o terziaria dell'essere rosso - non è esemplificato *quando* almeno alcune cose siano rosse, ma *se esse* - eventualmente - lo siano.

⁴Cfr. (Goodman, 1955). Si tratta del famoso predicato "blerde": «Osservato prima dell'istante *t* e trovato di colore blu, *oppure* osservato prima dell'istante *t* e trovato di colore verde».

⁵Come spiega Husserl, nella *III Ricerca Logica*, si dice *non-indipendente in, e relativamente all'intero G*, ovvero al sistema complessivo di contenuti determinato da G, ognuno dei suoi contenuti parziali che può sussistere soltanto come parte, e precisamente come parte di un intero la cui *specie* sia rappresentata in questo sistema. Ogni contenuto parziale, per il quale questo non valga, si dice *independente in e relativamente all'intero G*. Più brevemente, parliamo anche di *parti non-indipendenti o indipendenti dell'intero* e in

senso corrispondente di *parti di parti (interi parziali) dell'intero non-indipendenti ed indipendenti*. Un contenuto *a* è *relativamente non-indipendente, rispetto ad un contenuto b*, ovvero rispetto ad un sistema di contenuti determinato da *b* e da tutte le sue parti, se sussiste una *legge pura* fondata nella particolarità dei generi contenutistici in questione, secondo la quale, in generale, un contenuto del genere *a* può esistere *a priori*, soltanto *in o in connessione con* altri contenuti appartenenti al sistema complessivo di generi contenutistici, determinato da *b*. Se manca una legge di questo genere, noi definiamo *a relativamente indipendente rispetto a b*. Scrive Husserl: «Più semplicemente potremmo dire: un contenuto *a* è relativamente non-indipendente rispetto ad un contenuto *b*, se sussiste una legge fondata nell'essenza generica di *a* e *b*, secondo la quale un contenuto del genere puro *a* può esistere *a priori* soltanto *in o in connessione con* un contenuto del genere *b*. *Ciò che è indipendente o non indipendente rispetto ad un b, mantiene questa proprietà rispetto ad ogni intero b'*, se *b* è *indipendente rispetto a b'* e *b'* *non-indipendente rispetto a b* - mentre, naturalmente, non vale l'inverso (Principio di antisimmetria mereologica)». In (Husserl, 1968, 19-84).

⁶ Un'ottima sintesi dell'argomento della fionda o *slingshot argument* è (Mulligan, Correia, 2013) disponibile in <https://plato.stanford.edu/entries/facts/slingshot-argument.html> dove oltre ad una ricostruzione dell'argomentazione datane, classicamente, da Donald Davidson in (Davidson, 1969) vengono illustrate efficacemente tutte le varianti e le obiezioni subite da questo argomento.

⁷ In questo paragrafo la teoria sui fatti storici come mere sopravvenienze causali degli eventi "tridimensionali" sviluppata in Vaselli (2016) viene completamente superata, a partire da esempi praticamente identici.

⁸ Cfr. Strawson (1959).

⁹ Cfr. Quine (2004), Putnam (2012).

¹⁰ Per la concezione del *monismo anomalo* gli eventi mentali (pur essendo coincidenti come *token* cioè come "occorrenti" o "occorrenze" a eventi fisici) non sarebbero individuabili all'interno di regolarità del genere *type*, risultando, così, "ontologicamente indipendenti" da leggi psicofisiche del tipo hempeliano. Questo è un punto particolarmente importante dell'ontologia della mente di Davidson, perché di fatto fa derivare da questa posizione l'impossibilità ontologica di una scienza psicologica in grado di individuare leggi psicofisiche generali del tipo hempeliano. Cfr. Davidson (1992)

¹¹

¹²

¹³

¹⁴

¹⁵ Cfr. Peirce (2003, 477ss)

¹⁶ Georgescu-Roegen (1971); Diamond (2014)

¹⁷ Dray aveva rimproverato ad Hempel e, in generale, a tutti i neo o postpositivisti di trascurare manchevolmente il fatto che ogni evento storico in sé e per sé è *ipso facto* "unico", in quanto *effetto* di azioni, deliberazioni, bisogni, desideri, credenze, assolutamente individuali ed irripetibili. Cfr. Dray, (1974, 68). Si veda anche Dray, (1967) ora in (a cura di Simili 1984, 137 - 172)

¹⁸ Rescher e Joyn (1961, 150 - 162) ora in (a cura di Simili, 1984, 38)

¹⁹ *Ibidem*, p. 39.

²⁰ *Ivi*.

²¹ Floud (1971)

²² Si potrebbe contestare alle proposizioni $AF_{1,3}$ di essere *truth-maker* di stati di cose "antropici", in quanto per come esse sono formulate sono fin troppo facilmente parafasabili in un linguaggio formale con quantificatori e simboli connettivi, e quindi potrebbero figurare nella lista dei fatti *M*. Tuttavia questo non è corretto, perché $AF_{1,3}$ sono scritte in una lingua storico-naturale, ossia in un linguaggio la cui semiosi e la cui semantica appartiene alla storia dei codici comunicativi della specie *homo sapiens-sapiens*, e sono, di conseguenza, da considerarsi come tre casi elencabili in una lista pressoché indeterminati di esempi "artificiali" di autofattività. Gli stati di cose antropici non sono *tipicamente* di questo tipo, poiché anziché avere un medium informazionale, operativo ed esemplificativo nel linguaggio, lo hanno nel contesto dell'azione, individuale e sociale - che solo indirettamente "parla" o "scrive" come fa il linguaggio naturale - di qui la possibilità di usare metafore come "Stiamo scrivendo la storia" per parlare di gesta straordinarie, ecc.

²³ Si preferisce, qui, parlare di "referenzialità riflessiva" in senso ampio, non nel senso ben specifico degli enunciati "token-reflexive", che rappresentano un caso molto particolare di autoriflessività utilizzati soprattutto in filosofia analitica per formulare enunciati aventi il soggetto come "token" non descrivibile in prima persona. Cfr. Reichenbach (1947).

²⁴ La proprietà di essere "logicamente autodescrittivo" deve essere ben distinta da quella, molto simile ma non leggermente diversa, di essere "autologico". La distinzione non è casuale e fa riferimento ad una proprietà che possiede delle caratteristiche ben precise e salienti, dal momento che la coppia di proprietà <autologico, eterologico> è nota in letteratura per le sue meta-proprietà paradossali, che, a propria volta, sarebbero una derivazione della paradossalità della proprietà "Russell" o ω . Le proprietà paradossali di <autologico, eterologico> sono state illustrate per la prima volta nel paradosso di Grelling e Nelson (1908).

²⁵ Cfr. (Meinong, 1915, 176-77; Mally, 1912, Findlay, 1963)

²⁶ Recentemente un'ulteriore conferma dell'ipotesi dell'esplosione iniziale o Big Bang è arrivata da un confronto effettuato tramite sofisticate simulazioni al computer tra i modelli matematici a sostegno di questa ipotesi e altre due teorie altamente plausibili: la ben nota ipotesi avanzata dai celebri fisici James Hartle e Stephen Hawking (risalente agli anni '80 del secolo scorso) nota come "no-boundary proposal", e l'ipotesi di Alexander Vilenkin nota come "tunnelling proposal". Gli scienziati del *Max Planck Institute for Gravitational Physics* (Albert Einstein Institute/AEI) di Potsdam e del *Perimeter Institute* in Canada hanno dimostrato che ripetute simulazioni al computer di questi tre modelli cosmologici delle origini dell'Universo possono dimostrare la miglior aderenza alla teoria generale della relatività di Einstein della teoria del Big Bang rispetto alle altre due proposte teoriche.

²⁷ Nel senso che la loro esistenza non può darsi senza l'esistenza della realtà delle leggi logiche e matematiche e dei numeri.

²⁸ In Vaselli (2016) questo approccio è stato adottato in modo completamente diverso, seguendo l'intuizione endurantistica. In quel che segue chi scrive tenta di seguire una strada completamente diversa, stimolato dalle osservazioni dei Capp. 4 - 6 di questa ricerca. Il risultato è un cambiamento di prospettiva radicale rispetto agli esiti di quel libro, pur restando, entrambi gli scritti, il qui presente e quel volume, all'interno della stessa concezione ontologica che è il realismo.

²⁹ (Husserl, *op. cit.*, 19-84)

³⁰ Arp, Smith, Spear (2015)

³¹ *Ivi.*

³² Terravecchia (2012, 23-33), ha tentato in modo molto interessante di applicare *BFO* – tramite un'opportuna estensione – alla fondazione di un'ontologia del legame sociale di tipo realista, alternativa alle ontologie di Searle e dello stesso Ferraris, concentrandosi soprattutto sulla categoria di continuo dipendente.

³³ Nell'ultima tabella rispetto a Vaselli (2016) avviene un cambiamento di prospettiva molto radicale, con l'adozione di un concezione ontologica quadridimensionalistica assieme a quella della teoria "filmica" degli stati di cose.

³⁴ Un grafo è uno dei modi più semplici per indagare la connettività tra diversi elementi di un insieme, *prescindendo completamente dalla loro reale posizione nello spazio-tempo*, indicata per mezzo delle usuali coordinate polari, inerziali, cartesiane, ecc (posizione che, in ogni caso, può essere sempre considerata e opportunamente calcolata in esso). La *teoria dei grafi*, di cui Eulero, William Hamilton e Charles Sanders Peirce furono solo alcuni degli iniziatori settecenteschi ed ottocenteschi, ma di cui solo gli attuali sviluppi sono noti per essere stati formalizzati in una sola teoria, rappresenta la più importante teorizzazione relativa a problemi di connettività di reti, collegamenti di percorso, costruzione di algoritmi complessi, cammini, diagrammi di flusso, *cammini Markoviani*, ecc. Con la dicitura $G = (V, E)$ indichiamo il generico *grafo* con V nodi ed E archi. La denominazione delle lettere deriva dal fatto che in inglese si indicano i nodi con la parola *vertex* e gli archi con la parola *edge*. Un grafo con n vertici si dice *connesso* quando presi due nodi qualsiasi, esiste un cammino che li collega. Un grafo con n vertici si dice *completo* (totalmente connesso, cricca di ordine n , o *clique*) quando ogni vertice è collegato a tutti gli altri $n - 1$ vertici; allora si indicherà con $K(n)$. Un grafo si dirà *totalmente sconnesso* quando non conterrà archi, *planare* se può essere disegnato su un piano senza che i suoi archi si intersechino. Un (a, b) -*cammino*, è una sequenza ordinata di vertici e lati tale che $a = a_0, e_1, a_1, \dots, e_n, a_n = b$ dove con a_i abbiamo indicato i vertici e con e_i gli archi. Cammino chiuso (o *ciclo*) è un cammino il cui vertice di arrivo coincide col vertice di partenza. Un *cammino euleriano* è un cammino che non passa mai per lo stesso arco (composto, cioè, da una o più *Linee di Eulero*, cioè da almeno un cammino ciclico che percorre ogni arco una e una sola volta). Un *cammino hamiltoniano* è un cammino che non passa mai dallo stesso vertice, cioè si tratta di un cammino composto da una o più linee di Hamilton, ovvero da almeno un cammino ciclico che percorre ogni vertice una e una sola volta. In generale non ricopre tutti gli archi; in realtà ricopre solo 2 archi per ogni vertice). Se in un grafo G esiste un nodo v che se rimosso fa in modo che G non sia più connesso, v si dice punto di articolazione. Un grafo G si dice k -connesso se fra i suoi nodi ve ne sono almeno k che sono punti di articolazioni. Cfr. Vaselli (2016, Cap. 6).

³⁵ Wilson (2013). Nel suo volume Wilson mostra come, dagli insetti sociali all'uomo, l'evoluzione non sia stata sospinta solo dall'egoismo genetico e dalla competizione individuale, ma anche dallo sviluppo di comportamenti sociali e cooperativi sempre più elaborati all'interno dei gruppi. È stata una forza evolutiva a guidare la "conquista sociale della Terra" da parte dell'uomo. Ora però abbiamo accelerato a tal punto, attraverso una crescita non regolamentata e incondizionata, da minacciare il pianeta così come lo conosciamo.

³⁶ Nel suo *An Essay on the Principle of Population, as it affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr Godwin, M. Condorcet and Other Writers*, Malthus aveva stabilito l'esistenza di un meccanismo antropico di crescita demografica, per cui al contrario delle risorse alimentari e di prima necessità, provenienti dall'agricoltura e dall'allevamento, che crescerebbero ai ritmi di una progressione aritmetica, la popolazione crescerebbe a ritmi di progressione geometrica o esponenziale, collocando i suoi risultati all'interno di una vera e propria "legge" matematico-statistica. Darwin stesso riconobbe il peso dell'*Essay* sulle sue prime intuizioni dell'evoluzione per selezione naturale. Scrive Darwin: «*In October 1838, that is, fifteen months after I had begun my systematic inquiry, I happened to read for amusement Malthus on Population, and being well prepared to appreciate the struggle for existence which everywhere goes on from long-continued observation of the habits of animals and plants, it at once struck me that under these circumstances favourable variations would tend to be preserved, and unfavourable ones to be destroyed. The results of this would be the formation of a new species. Here, then I had at last got a theory by which to work*». (Darwin, 1838).

³⁷ Braudel (1981-82)

³⁸ Bloch (1998, 21, 23, 41, 42)

³⁹ Febvre (1982, 141, 143)

⁴⁰ Diamond, (2011, 1997 – 2006 Cfr. *Introduzione* di Luigi Luca e Francesco Cavalli-Sforza «Supremazia di un continente», alle pp. VII – XII)

Terza Parte

Storia come ontologia sociale.

Capitolo 8. La storia umana come ontologia sociale - 1. Quattro argomenti contro l'individualismo metodologico nella storia.

Proporre che la storia debba essere scritta in base a «spiegazioni individuali fondate sulle intenzioni individuali» o alla motivazioni che gli individui attribuiscono alle proprie azioni, ai «perché secondo loro, essi agirono come agirono», è palesemente assurdo. Certo, i fatti storici riguardano sempre degli individui, ma non già azioni individuali svolgentisi nel vuoto, e non hanno nulla a che fare con le motivazioni reali o fantastiche, che secondo gli individui sono state alla base delle loro azioni. I fatti storici riguardano i rapporti che legano gli uni agli altri gli individui viventi in società, e le forze sociali che, dalle varie azioni individuali, sviluppano effetti spesso diversi, e non di rado opposti, ai risultati che gli individui si proponevano di raggiungere¹.

8. 0. *La natura sociale del fatto storico.*

Una domanda che ha sempre assillato molti storiografi di tutte le epoche, almeno fino al secolo XX, è stata: cosa fa di un avvenimento del passato un "avvenimento storico"? Da Erodoto di Alicarnasso (V sec. a. C.) a Leopold Von Ranke (XIX sec.), da - in questo caso storico della scienza - Jules Henri Poincaré a Edward H. Carr², questa domanda ha ricevuto un tipo di risposta che, seppur declinata secondo i diversi contesti storici a cui tutti questi grandi autori sono appartenuti, ha sempre posto in primo piano l'importanza dell'elemento che L. Febvre, sin dai primi numeri della *Revue des Annales d'Histoire Economique et Sociale* secolo definirà *evenementielle* "evenemenziale" - concetto poi sviluppato e diffuso nel lessico concettuale della storiografia da Fernand Braudel - ossia l'elemento centrato sull'evento "accidentale" ma comunque "cruciale" del passato, il "grande avvenimento" o "la grande azione del grande personaggio storico". Tanto per storici come Erodoto, come per studiosi come per Ranke lo storiografo è un cercatore di "eventi rilevanti", o come avrebbe detto un maestro di Braudel, Marc Bloch, un cercatore di «storia di episodi», come abbiamo visto nel *Capitolo 6*, a proposito dell'osservazione indiretta di eventi passati (*Infra*, Cap. 6. §1). Per questa concezione dell'oggetto della storiografia quest'ultima si occuperebbe se non esclusivamente almeno prevalentemente, di azioni aventi, come protagonisti, individui del passato; i loro governi, la loro politica, i loro popoli e i loro stati, e quindi - a partire da quando questo concetto inizia a divenire moneta di scambio nel commercio linguistico del lessico intellettuale e culturale europeo - le loro *nazioni* e, solo più un po' più tardi, il loro *ethnos*, come per esempio, nel caso di studiosi di orientamento storicistico come Troeltsch o Meinecke³. Quello evenemenziale, come suggerito dalla terminologia di Braudel, è soprattutto un filtro che, oggi, non dovremmo esitare a definire *ontologico* ancor prima che *epistemologico*. Lo studioso del passato, secondo questa prospettiva, si dovrebbe concentrare su questo tipo di eventi, perché questi sono gli eventi che vale la pena cercare, trovare - nei documenti, nelle fonti primarie e secondarie, nelle testimonianze scritte e, laddove sia possibile, orali, incluse le tradizioni - controllare, analizzare (per espungere dettagli irrilevanti o inquinamenti delle prove, se non addirittura falsità o apocrifi) e quindi *narrare*, tenendo ben distinto il concetto di *historia* (narrazione verace, veritiera, realistica) da quello di *fabula* (narrazione finzionale). Questo modo di concepire l'oggetto della storiografia, rimasto praticamente invalso per tutta l'età antica, medievale, rinascimentale, e quindi protomoderna e tardomoderna, se, da un lato, si è posta come fondamento ontologico della propria ricerca oggettiva gli eventi "accidentali" ma al tempo stesso "rilevanti", dall'altro eleva, infatti, al culmine del proprio metodo di ricostruzione quello narrativo, anche se in un senso completamente diverso da quello che sarà poi esaltato da Hayden White nella sua concezione narrativistica (*Infra*, Introd.). Erodoto, è autore del detto *Θα εοντα λεγειν* (*ta eonta leghein*) ovvero "narrare ciò che è stato" (sulla base del "visto", dell'"udito" e del discorso ricostruito, il *logos* appunto)⁴, e ventidue secoli e mezzo dopo Erodoto, Ranke afferma

che lo storico non si propone null'altro che di descrivere le cose «tali quali esse sono avvenute» o, per usare le parole dello storico tedesco, «*wie es eigentlich gewesen*»; ed entrambi sembrano, in effetti, voler affermare la stessa cosa⁵. Non resta, quindi, se questo è lo scopo della storia, che dotarsi di un metodo con cui filtrare dagli *εἰρηνα* - *eventi* irrilevanti quelli rilevanti, da quelli reali quelli inventati o ingigantiti, e con quelli sopravvissuti a tale discernimento ricostruire con precisione filologica gli atti fondamentali della storia di coloro che furono protagonisti di queste *res gestae* a memoria dei posteri. Le ricostruzioni causali del *come* e del *perché* degli eventi storici vengono però tralasciate da questo approccio metodologico narrativo, ed è davvero singolare che questo aspetto anti-causalista risulti tanto un tratto apprezzabile ai positivisti - anticausalisti *per antonomasia* - quanto ai moderni relativisti storici come Hayden White⁶. Per questi ultimi, anzi, le cause storiche oggettive o non esistono o non sono affatto conoscibili in quanto tali.

A questo punto, un filosofo della storia "erodotiano" o "rankiano" nello spirito evenemenzialista della "storiografia degli episodi" - divenuto il filtro "evenemenziale" un filtro "agentivo" - potrebbe rivendicare l'importanza delle "azioni primitive" (o "di base" per usare il lessico di Danto) di "Agenti storici di primo piano", trasformando la tradizionale risposta di Erodoto o di Ranke in un *evenemenzialismo agentivo*. L'agentività (*agency*), da questo punto di vista, si porrebbe, così, come il piano oggettuale privilegiato dell'ontologia storiografica (intesa, in modo estremamente minimale, come "l'inventario degli enti da prendere in considerazione"). Di qui il passo a riconsiderare come centrale *solo* il ruolo dell'azione umana, e in particolare dell'azione umana *individuale*, tornando a considerare le "grandi azioni" come il sottoinsieme delle azioni umane più interessante da studiare rispetto all'enorme insieme di tutti gli atti compiuti da ogni persona del passato in grado di pianificare le proprie azioni in vista di uno scopo, e date delle ragioni per agire, è fin troppo breve, quasi ovvio. Due storiografi visceralmente antipositivisti, molto letti e citati tra la fine del XIX secolo e i primi anni del XX, Langlois e Seignobos, in un loro noto manuale di metodologia storiografica avrebbero condensato in questo modo la stessa conclusione:

Azioni e parole hanno tutte questa caratteristica: che ciascuna di esse è l'azione o la parola di un individuo; l'immaginazione può rappresentarsi soltanto atti *individuali*, copie di quelli che l'osservazione diretta ci pone davanti agli occhi. Dal momento che queste sono le azioni di uomini che vivono in società, la maggior parte di esse sono compiute simultaneamente da parecchi individui o sono dirette a qualche fine comune. Si tratta quindi di atti collettivi; ma, nell'immaginazione come nell'osservazione diretta, essi si riducono sempre ad una somma di azioni individuali. Il "fatto sociale", postulato da certi sociologi, è una costruzione filosofica non un fatto storico⁷.

Non c'è dubbio che nella storia umana le azioni di grande portata compiute da personaggi - o gruppi di personaggi - di grande rilievo continuo, e debbano continuare, a rivestire i panni dei protagonisti di *uno* tra i *tanti* piani-sequenza dell'enorme sceneggiatura e del gigantesco montaggio del *plot* narrativo della storia delle epoche passate, e negarlo non è sembrato, da questo punto di vista, neppure necessario agli stessi storiografi che si sono incaricati di destituire di fondamento la "centralità evenemenziale" delle grandi gesta, come gli studiosi degli *Annales* - siano queste ultime gesta individuali, politiche, istituzionali, scientifiche, statuali, economiche o nazionali. Ma una serie di semplici considerazioni e di non meno semplici percorsi di analisi concettuale mostrerà come rispondere alla domanda "Quali tra tutti i fatti del passato meritano di essere considerati "storici" a pieno titolo" sia, innanzitutto una domanda *mal posta*, perché - *strictu sensu* - dalla prospettiva della realtà degli stati di cose fisici formanti il sottoinsieme degli "stati antropici", ogni evento e ogni atto riguardante la nostra specie o messo in atto da membri della nostra specie, *merita lo stesso rispetto e lo stesso riguardo nella considerazione "ontologica" di cosa siano stati i fatti della nostra storia.*

La storia infatti non si occupa *solo* di azioni individuali (primitive o complesse), o di loro ipotetici soggetti individuali dotati, nella loro epoca - remota o prossima che sia - di centralità, o, per usare il termine squisitamente analitico di Dray, *uniqueness* - evenemenziale o strategica per il ruolo istituzionale ricoperto e, quindi, in ultima analisi, per il grande potere detenuto - o, il che è lo stesso, per il grande prestigio goduto, se passiamo dalla storia politica a quella delle idee e della cultura. L'oggetto della storia non-più-evenemenziale, come quella che, ad esempio è rappresentata dall'approccio neocomparativistico di Diamond, è un complesso di *soggetti plurali* di eventi, azioni e fatti plurali, quindi collettivi, in ultima analisi, sociali. Anzi, tanto se c'è un punto di assoluta continuità - dobbiamo dirlo: ontologica - tra la metodologia di almeno tre fondatori della *Ecole des Annales* e la metodologia dei neocomparativisti come Diamond e Robinson è che il *tratto distintivo degli eventi storici è la loro natura di eventi coinvolgenti soggetti plurali e oggetti sociali*. Che è l'esatto contrario di quanto sostenuto da Langlois e Seignobos.

Questo non significa, non può non deve significare il venir meno della storia individuale, della biografia, della ricostruzione - laddove sia possibile - dei profili psicologici di alcuni, importanti, protagonisti delle vicende storiche, che, spesso, oltre ad essere molto interessanti da un punto di vista storiografico, aprono degli scenari anche inquietanti su delle figure di primo piano della storia (soprattutto del secolo scorso). Purtroppo, però, fin troppo spesso la carica di "sensazionalismo epicentrico", ossia di presentismo prospettico che contraddistingue determinati modi "pubblicistici" di portare la storia ai propri fruitori indulge, da questo punto di vista, in ricostruzioni eccessivamente psicologistiche se non, addirittura, morbose. Avrà sicuramente avuto un certo peso nella formazione della sua personalità malata, ossessiva, maniacale e paranoica, per Adolf Hitler nascere con una fin troppo nota malformazione agli organi genitali e, strana coincidenza, qualcosa del genere dovrà avere avuto un peso anche nell'evoluzione della personalità di Jossif Vissanoriovich Jugasvjli (Stalin), come l'essere venuto al mondo con le dita di un piede completamente fuse a causa di una malformazione congenita⁸. Ma nessuno storico serio obietterà sul fatto che sia Hitler che Stalin abbiano dovuto la loro rapida e tragica ascesa a fattori extra-soggettivi e di portata collettiva: la Sconfitta della Germania nella Prima Guerra Mondiale, Versailles e le ammende comminate alla Repubblica di Weimar, la Crisi del '29 e le sue "onde" di propagazione nei mercati finanziari e valutari nel primo caso; la Rivoluzione d'Ottobre del 1917, la malattia e la morte di Lenin, il carrierismo di Stalin e dei suoi *competitor* nel PCUS nel secondo caso. Tutto questo, sulla scorta di *EIS* ci costringe a prendere atto di un arricchimento del dominio di analisi della storia che, considerare quest'ultima *solo* un "genere naturale", seppur "non-nomologico" come abbiamo chiarito nel capitolo precedente, non renderebbe ancora possibile: l'elevazione degli oggetti di analisi della storia al rango di "ontologie sociali", non semplicemente riducibili alle azioni di meri "aggregati di individui".

8.1. L'individualismo metodologico alla prova della storia.

Potrebbe sembrare normale giunti a questo punto della nostra analisi, che è anche quello conclusivo, poter affermare che oltre, ad essere un "genere naturale", l'antropizzazione storica della Terra sia un fenomeno innegabilmente e oggettivamente *sociale*, nel senso più vasto e comprensivo che "sociale" possa dispiegare nel suo ventaglio polisemico: economico, politico, sociologico, etnografico, antropologico, demografico, psicologico-sociale, linguistico, ecc. Eppure nulla è più difficile del poter fare senza problemi questa affermazione - che dovrebbe essere una premessa non tanto della "naturalizzazione" della storia e della storiografia, quanto di una loro piena e definitiva acco-

glienza tra le scienze sociali propriamente dette, come l'economia politica, la politologia, la sociologia, l'antropologia culturale, l'etnografia - perché come ha scritto Marc Bloch, non solo la storia degli eventi umani è in continuo sviluppo, ma anche la riflessione su di essi conosce uno sviluppo continuo collegato ai primi - il che è, non solo inevitabile ma assolutamente auspicabile⁹.

Il punto è che, per quanto possa risultare sorprendente, il paradigma oggi per molti versi assolutamente "dominante", proprio nelle scienze sociali, sembrerebbe condannare chi volesse impostare una riflessione *anche* su questo aspetto degli eventi storici e dei loro stati di discontinuità informazionale - gli stati di cose - all'assoluta prudenza se non ad una parziale autocritica o autocensura. Il paradigma oggi più "diffuso" - seppur sfumato in molte posizioni interne, e diviso su temi di delicata importanza - nella filosofia delle scienze sociali si chiama *individualismo metodologico*, ed è un'eredità economico-politica prima ancor che filosofica, sociologica, e storiografica degli ultimi centoventi anni di storia dell'epistemologia sociale, applicata a *tutte* le scienze sociali, non solo alla storia¹⁰. Per l'individualismo metodologico, almeno nella sua versione "classica" - d'ora in poi IM - "sociale" è solo un *termine ausiliare* che sta ad indicare, come proprietà o predicato logico, quindi concettuale e/o astratto, una caratteristica attribuibile sul piano *linguistico* ad aggregati o reti di relazione economica, familiare, politica, etnica o linguistica di *solii individui*; per cui, solo e solamente gli individui caratterizzati da alcune o da tutte queste relazioni starebbero tra loro in questo tipo di relazioni, dette "sociali", che però, in quanto concettuali o astratte, non godrebbero di alcuna esistenza oggettiva. Ora, questa posizione si apre, alla luce dell'analisi concettuale della metafisica analitica adottata in *EIS* ad alcuni interrogativi molto importanti, che la espongono, a loro volta, a dei dolenti punti critici. Li abbiamo condensati in quattro argomenti abbastanza decisivi per IM: (1) l'argomento della collettività quadridimensionale, (2) l'argomento contro il linguaggio privato di Wittgenstein, nella classica formulazione dell'esperimento del "coleottero nella scatola", (3) l'argomento dell'immagine manifesta del mondo sociale o dello pseudo-antiscientismo (4) l'argomento della fungibilità o cooptazione funzionale degli individui all'interno dei meccanismi posti in essere dalla preterintenzionalità sociale (quest'ultima sarà uno dei temi dell'ultimo capitolo della ricerca). (1-4) sono individualmente necessari ma solo congiuntamente sufficienti a mostrare che l'individualismo metodologico è *insufficiente* a fornire le basi di una qualsiasi forma di "ontologia sociale", e quindi di una qualsiasi spiegazione di cosa siano i processi sociali, ivi incluso il processo più grande, l'evento dell'antropizzazione.

8. 2. *Quattro argomenti contro IM e il suo "Prima dogma".*

Quando l'individualismo metodologico afferma che non esistono proprietà o relazioni oggettive di natura sociale oltre gli individui a cui esse verrebbero "in astratto" attribuite (come, poniamo, la *cittadinanza*), IM sta negando una posizione "platonistica" o "aristotelica" delle proprietà e delle relazioni? La differenza non è di poco conto. *EIS*, ad esempio, essendo "aristotelico" per *alcuni* suoi - importanti - aspetti, non ha nessun problema (fatta eccezione la natura oggettiva degli stati di cose *logici*, ideali, e quindi assolutamente automorfici e autofattivi) a negare, assieme agli individualisti metodologici, l'oggettività e quindi la realtà extramentale di una proprietà "non istanziata" come la "cittadinanza", concepita platonisticamente. "Essere cittadini dello Stato X" è una proprietà che può essere reale solo nella misura in cui può essere goduta da almeno *due* appartenenti alla nostra specie che si riconoscano, previo statuto o legge fondamentale di quello stato, come appartenenti allo stesso (in questo caso: uno stato di due cittadini)¹¹. *Ideo modo* l'essere *membri di, operatori di, soci di,*

iscritti a, e, in generale, tutti i "predicati" o le "relazioni" sociali o di "soggettività collettiva". Questo è particolarmente vero, per esempio, con casi come *l'appartenenza familiare*, considerato che *non esiste - pace* i teorici di appartenenza confessionale - un "universale platonico" come la "famiglia" (e qui gli studi antropologici lasciano pochi spazi ai dubbi, si veda ad esempio Remotti (2012)). Tuttavia, IM non si limita a rifiutare l'esistenza delle proprietà e delle relazioni sociali *ante rem*, e quindi l'esistenza di universali platonici del tipo "famigliarità", "società", "aggregatività", "collettività", ecc., ma nega anche l'esistenza *in rebus* di queste proprietà e relazioni. Questo entra in conflitto non solo con le intuizioni, ma anche con i concetti che sono posti alla base della nostra teoria degli stati di cose come stati di fase di eventi quadridimensionali esposta nell'*EIS*.

Inoltre, IM troppo spesso sembra essere una filosofia delle scienze sociali alla ricerca di un conflitto inesistente sul piano logico-formale, un vero e proprio scontro alla Don Quijote. Sostenere l'esistenza di soggetti sociali più che individuali non comporta, necessariamente, un ragionamento di tipo disgiuntivistico e, in particolare, non comporta conclusioni disgiuntivistico-esclusiviste, del tipo "o vale l'opzione ontologica dei soli individui o vale l'opzione ontologica dei soli aggregati sociali" che, troppo spesso, nelle intenzioni di molti autori dell'IM - come, ad esempio, Popper (1988) - si rivelerebbe come un'alternativa tra credere che la società sia un aggregato di individui o una terrificante forma di Leviatano collettivistico, o di olismo sociale cripto-totalitario. Al contrario, entrambi le due quantificazioni, quella su particolari e su enti non particolari sono perfettamente compatibili tra loro. L'ontologia degli stati di cose qui adottata, per esempio, permette di quantificare su eventi quadridimensionali (che sono dei "particolari"), e sui loro "stati di fase" informativi (che possono formare isomorfismi e classi di similarità con altri stati di fase di differenti eventi), e sulle proprietà e le relazioni di entrambi (che, al contrario, a partire da detti isomorfismi, sono universali *in rebus*). Essendo un'ontologia quadridimensionalistica non considera però l'equivalente ontologico degli "Individui" di IM come sostanze composte di sole parti spaziali ed "enduranti" nel tempo, e da qui si sviluppa una distanza difficilmente colmabile con gli individualisti metodologici "classici", perché l'ontologia di IM va, invece, *solo* in questa direzione.

Considerare una persona come un individuo del tipo sostanza-endurante dotata di parti spaziali e proprietà individuali persistenti nel tempo non permette ad esempio - e non ha, infatti, permesso - ai sostenitori di IM di comprendere che la vita di un solo essere umano, cioè di una sola *persona* (che è un concetto ben distinto da quello di "individuo"¹²), possa essere compresa come la storia di un "collettivo intergenerazionale" di differenti individui *temporali* diversi. Le parti temporali di un individuo vissuto per 90 anni, lo chiameremo Domenico V., poniamo dal 1900 al 1990, corrispondono a tante, diverse, fasi generazionali di quella stessa persona: la fase generazionale con la quale ha combattuto, poniamo, nella Prima Guerra Mondiale, a soli 16-18 anni, la fase generazionale con la quale egli ha sofferto sotto il fascismo, la fase generazionale nella quale ha sofferto le pene della II Guerra Mondiale in patria, e poi quella in cui ha partecipato con membri di altre generazioni alla Resistenza, e così via, fino ad assistere alla ricostruzione, al *boom*, agli Anni di Piombo, alla fine della Guerra Fredda. Tutte queste fasi rappresentano occorrenze individuali *diverse* di un solo evento quadridimensionale, ma sotto il profilo quadridimensionale la loro realtà è "continuante" perché l'informazione in esse strutturata persiste nel tempo sotto forma di tracce fisiche, effetti causali, conseguenze psicologiche (ricordi, traumi, emozioni). Per esempio la ferita di guerra riportata da quell'individuo nel suo stato di cose informativo coinvolto nella Settima Battaglia del Tagliamento resta nel corpo di quell'individuo fino alla morte della persona. Così lo stress post-traumatico di aver perduto amici molto cari durante quella e altre battaglie come l'emozione di aver partecipato

con atti di eroismo a quella di Vittorio Veneto a soli 18 anni. E così il danno permanente allo stomaco causato dall'aver ingerito in modo violento un'intera bottiglia di olio di ricino sotto casa a soli ventitré anni per aver raccontato una barzelletta su Mussolini. Tutti gli stati di cose di cui sopra sono *continuanti* nel tempo, perché "rompono la simmetria" precedente, creando configurazioni informazionali "neghentropiche" o "sintropiche" da cui il resto dell'individuo si separa con l'aumentare dell'entropia totale del suo sistema. Alla fine quanti stati di fase *perdurano* nell'intero evento spaziotemporale Domenico V.? Innumerevoli, di maggiore o minore intensità. Domenico V. è stato il nonno di chi scrive e le sue cicatrici ora fanno parte della documentazione orale della sua storia familiare. Come ebbe a dire una volta, molto anziano, guardando una sua vecchia foto «Quello non sono io, è un altro individuo». Quello che disse in quell'evento percettivo è del tutto coerente con la concezione quadridimensionalista di *EIS*. *Per EIS ognuno di noi è la storia di innumerevoli stati di fase del proprio evento quadridimensionale*. *Rebus sic stantibus*, IM cesserebbe di essere un'ontologia dotata di criteri di individuazione dell'identità del soggetto agentivo ed epistemico che *connoti l'identità della sua stessa teoria*, perché ogni persona non coinciderebbe più con un *un solo* individuo ma, nello spazio-tempo della propria storicità quadridimensionale, con innumerevoli individui tutti colti in diversi, stratiformi, stati di fase informazionali di una persona.

Chiamerò l'argomento appena elaborato *l'argomento della collettività quadridimensionale*. Esso è molto meno controintuitivo di quanto si pensi e, come è noto, non è un argomento nuovo in letteratura¹³. Chi scrive ha sperimentato a venticinque anni - ovviamente con intenti autosatirici - la creazione di "capsule del tempo" *ad hoc* per ricordare ai propri stati-di-fase successivi nel tempo di mettersi a dieta dopo i quaranta anni di età, sotto forma di lettere scritte con toni comici. Quando *questo stato di fase* successivo ha ritrovato queste "capsule del tempo" le ha preso molto sul serio e ha scelto di mettersi a dieta. Un esempio, come vedremo, di *preterintenzionalità storica personale*, divertente ma, al tempo stesso, maledettamente serio - almeno nel mettersi in pratica.

Classicamente si fa risalire IM alle elaborazioni degli esponenti di un'importante scuola di pensiero economica e sociale, la cosiddetta "Scuola Austriaca" che ha avuto, in almeno due distinte generazioni di studiosi, esponenti di primo piano come Carl Menger¹⁴, Ludwig Von Mises e, ultimo - in ordine generazionale ma sicuramente il più influente dei tre per lo scenario degli studi sociali - Friedrich August Von Hayek, Nobel per l'economia nel 1947, a propria volta, assieme a Mises, destinato ad influenzare altri economisti "anarco-individualisti" come Murray Rothbard e il Nobel Milton Friedman. Mises è autore di una frase che potremmo definire il *mantra* di IM: «Solo l'individuo pensa. Solo l'individuo ragiona. Solo l'individuo agisce¹⁵». Una frase ad effetto - come molte del frasario di questo illustre economista e filosofo liberale - che però contiene, sul piano storico, degli evidenti errori concettuali, di cui è semplice anche solo restando all'interno della "Immagine Manifesta" di Sellars - senza cioè uscire troppo dal senso comune - rendersi conto.

Il primo dogma dell'individualismo (PDI) come da adesso in poi verrà denominato (gli altri due sono l'inesistenza dei fatti e dei processi sociali, e l'esistenza di equilibri e ordini spontanei prodotti senza pianificazione dall'inintenzionalità delle azioni individuali)¹⁶ è, in effetti, un enunciato a "fal-lacia crescente". Il primo punto possiede un suo qualche esempio di plausibilità, ma è soggetto, ad esempio nella filosofia della mente e nelle scienze cognitive, a continui controlli e tentativi di falsificazione o, al contrario, di verifica. Il secondo punto è molto probabilmente falso, come vedremo. Il terzo punto è *platealmente* falso, come l'esistenza stessa di un processo naturale e storico quale l'antropizzazione, ci mostra proprio nei giorni in cui viviamo, con effetti che solo reali ed oggettive "agenzie collettive" avrebbero potuto provocare - non nel tempo evenemenziale, né in quello con-

giunturale, ma in quello della lunga durata, come avrebbe osservato Braudel - sugli equilibri climatici e geofisici del nostro ecosistema planetario, per non parlare del processo chiamato "globalizzazione economica", inarrestabile e continuo, che *non* è certamente pilotato da una minoranza di individui intraprendenti o misteriosi nascosti dentro qualche "comitato d'affari" finanziario o "plutocratico" (come non si fa altro che "narrare" nelle più virali post-verità di molti *social network*). Eppure, volendo utilizzare un concetto squisitamente foucaultiano, PDI è una perfetta "*episteme*"¹⁷ dell'attuale clima metodologico e teoretico delle scienze sociali.

Amnesso e non concesso - cosa che Frege ed Husserl analizzarono fino alla fine dei loro giorni - che il *pensiero* (ben distinto dal "pensare", sicuramente soggettivo per entrambi i filosofi) - sia una componente puramente soggettiva dell'incontro (o dello scontro) tra l'uomo e la conoscenza di un mondo oggettivo (cosa che i due autori "antipsicologisti", negarono in modo assoluto, soprattutto il primo¹⁸), si può invece dubitare del fatto che il *ragionamento* sia un'attività *esclusivamente* assegnata a un singolo individuo per volta. Il paradigma di ricerca delle scienze cognitive della *Extended Mind* lo nega in modo reciso - se a "individuo" sostituiamo "mente individuale", e se solo "mente individuale" è soggetto di attività mentale, allora *per definizione* "mente estesa", può essere, al più, una promettente metafora, cosa che autori come Andy Clark o Robert A. Wilson, ad esempio, non accetterebbero mai¹⁹. Ma anche prescindendo dalle incursioni della "Mente estesa" sul concetto di mente individuale, si potrebbe partire dal constatare che alcune forme molto complesse di ragionamento, come la dimostrazione di famosi teoremi della topologia, non hanno neppure richiesto la presenza cosciente ed autocosciente di *una sola* mente individuale, quanto piuttosto l'attività molto lunga e articolata di algoritmi non lineari implementati nel software di potenti elaboratori digitali (tra l'altro, ormai appartenenti al modernariato più "vintage"): il teorema topologico dei *quattro colori*, per esempio, è stato dimostrato dopo 125 anni di ricerca matematica (fatta di una catena intergenerazionale e collettiva di *molte persone* accomunate da un solo fine *collettivo*) grazie a (ma *non solo* da) i matematici Kenneth Appel e Wolfgang Haken (Appel e Haken, 1977), dell'Università dell'Illinois, Chicago, i quali dopo aver implementato in un calcolatore elettronico dell'epoca una lunga lista di algoritmi complessi dovettero riportare con macchine da scrivere dell'epoca ben 500 pagine di piccolissime battute, nelle quali 1936 configurazioni topologiche (successivamente ridotte a 1476, sempre grazie al computer) venivano analizzate per poter generare una dimostrazione lunghissima, certamente non alla portata di un "solo" individuo, del teorema in questione - che è un teorema, quindi una proposizione vera in tutti i mondi possibili. Senza il computer molto probabilmente questo teorema non sarebbe mai stato dimostrato, vista la sua estesa complessità e la mole di entropia negativa "compressa" nei dati della sua derivabilità logica. Eppure, *alla fine*, un solo individuo soggettivo, cosciente, non solo non è stato sufficiente - per la fase posteriore all'implementazione delle premesse - ma non è stato neppure necessario per dimostrarlo in modo completo (Frege aveva ragione, dopo tutto).

Il problema di chi sostiene che «Solo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona» è che non è grado di mostrare, senza parlare di *individui* al plurale, quindi senza "moltiplicarli oltre l'unità", come un enunciato simile possa funzionare altrettanto bene nel caso di «L'individuo pensa da solo, l'individuo ragiona da solo, l'individuo agisce da solo». Siamo, è plausibile nonché auspicabile augurarselo, *coniuntivisticamente* tutti d'accordo sul fatto che gli *individui* pensino e ragionino ognuno con la propria testa, e che siano in grado di farlo anche nella più perfetta solitudine, e che *similiter* ragionino e agiscano. Ma come ha mostrato uno degli argomenti più cogenti e meno controversi della storia della filosofia contemporanea, vale a dire *l'Argomento contro il Linguaggio Privato*

to di L. Wittgenstein, nessun individuo *da solo* può anche solo pretendere di *pensare qualcosa* in un sistema di riferimento "individualisticamente privato", perché ogni sistema di sviluppo, apprendimento e prassi linguistica, e quindi semiotica, rappresentazionale e concettuale è irriducibilmente *sociale*. Pensare individualmente "da soli" - che, ripetiamolo, non coincide con l'aver pensieri solitari, ma partecipare di un processo dotato di contenuti concettuali, e quindi "pubblicamente accessibili" - secondo Wittgenstein, sarebbe come portarsi dietro la famosa scatola individuale dell'altrettanto famoso *gendakenexperiment* dove ognuno tiene prigioniero un "coleottero" che, però, solo *il singolo individuo* può controllare, e da solo²⁰:

Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il suo coleottero. Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. Ma supponiamo che la parola "coleottero" avesse, tuttavia, un uso per queste persone! Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un qualcosa; infatti, la scatola potrebbe anche essere vuota. No, si può «dividere per» la cosa che è nella scatola; di qualunque cosa di tratti, si annulla²¹.

Se nessuno può apprendere un linguaggio individuale, *esclusivamente* individuale, nessuno può pensare con dei concetti *privatamente* individuali, *esclusivamente* individuali, tantomeno ragionare in modo "non inclusivamente", individuale. La radice della parola greca *διάνοια* (ragionamento, razionalità discorsiva) è il prefisso *διὰ* unito a *nous*, e, alla lettera, significa «pensare attraverso». Ma tutti i filologi del pensiero antico sanno benissimo che il «pensare attraverso» è un pensare discorsivo, e il pensare discorsivo, di nuovo è un pensare *dialogico*, non monologico, non solitario. Il ragionamento, pertanto, cioè la *διάνοια*, è una forma di pensiero fatto per il confronto intersoggettivo - come tutta la produzione dei dialoghi platonici mostra in maniera irraggiungibile. PDI potrebbe essere, però, reso più perspicuo e probabile con una parafrasi "moderatamente individualistica" in (AIESS) - Assioma dell'Individualismo emendato per le scienze sociali:

(AIESS) *Solo gli individui* (sebbene mai da soli) *in quanto organismi biologici pensano, ragionano, agiscono*²².

AIESS è vero, quasi fino alla banalità. Esso non è altro che un corollario della concezione "anti-sostanzialistica" che un antesignano dell'individualismo filosofico - John Stuart Mill - condensò in una frase del suo *Sistema di Logica Deduttiva e Induttiva* quando scrisse: «Allorché gli uomini si mettono insieme, non si trasformano in una sostanza di tipo diverso»²³. Il fatto che gli uomini non divengano "sostanze biologiche collettive", unendosi nella vita sociale è, oltre che quasi trivialmente vero, l'unico vero e sano punto di forza dell'intuizione individualistica. Ciò non toglie, però, nulla al fatto che *homo sapiens-sapiens* si sia evoluto e adattato al proprio ambiente attraverso una vita in *reali* strutture sociali via, via sempre più complesse, per il semplice fatto di essere, sul piano etologico, un primate, e, come è noto, tutti i primati sono "fatti proprio così". In questo caso biologia e aristotelismo, come è noto, convergono nell'osservare in tutte le creature del genere *homo* una natura "sociale" o "politica", ma, in più, ci aiutano a comprendere quanto "antropocentrismo" sia implicato dal pensare che l'individuo "homo sapiens-sapiens" sia un "unicum ontologico". Il corollario più triviale di AIESS, però, è "Solo gli individui (mai da soli) vivono" il che - lasciando da parte le giuste osservazioni che potrebbero essere eccepite nei confronti del processo della vita di una specie o di miliardi di specie viventi (o, viceversa, nei confronti degli asceti) - è la premessa di ogni corretto ragionamento che possa esser svolto nel campo delle problematiche politiche e sociali della vita individuale. AIESS per funzionare nella nostra "Immagine Manifesta" del mondo non ha bisogno di

niente altro che essere osservato in azione nel mondo antropico. Possiamo, perciò, concludere che AIESS sia quantomeno del tutto accettabile.

Purtroppo gli individualisti metodologici come Mises, Popper, Hayek, John Watkins, e Jon Elster non l'avrebbero mai accettata e non l'accetterebbero mai²⁴. Questo, non tanto perché AIESS parli di *individui* al plurale, anziché di quella sorta di "universale platonico" ben criptato nella frase di Mises, "l'individuo", quanto perché essa usi il modificatore avverbiale "*mai da soli*", che introduce *nella realtà oggettiva* il sussistere di fatti sociali, cioè più-che-unicamente-individuali, il che per IM è un grosso problema. Il problema non è che "sociale" sia *anche* un concetto - e lo è - ma che sia stato inventato in tutte le lingue in cui esiste per parlare di cose concretissime e importanti (la storia, l'economia, la cooperazione tra individui, la famiglia, la scuola e l'educazione, la statistica, ecc.). Se gli stati di cose passati esistono in quanto fatti antropici più-che-individuali, allora l'individualista metodologico - stante una sorta di "presunzione di innocenza" degli stati di cose antropici di tipo collettivo - ha l'onere della prova.

Hic Rodhus hic Saltus. IM, come gli stessi individualisti metodologici riconoscono e, anzi, rivendicano con orgoglio (anche prendendo dei colossali abbagli nella ricostruzione storica del dibattito realismo-nominalismo nella *querelle des universaux*²⁵ sin dai suoi prodromi nella filosofia classica greca) è una filosofia fundamentalmente ed irriducibilmente *nominalistica*. In quanto nominalistica essa è anti-realista sull'esistenza oggettiva di entità *intrinsecamente* sociali caratterizzati da questa o quella proprietà, o da questo o quell'insieme di relazioni non-semplicemente-individuali, che le si consideri *ante rem* o *in rebus*. Per l'IM - di ogni tipo, moderato²⁶ o radicale che sia - non solo il termine "società" nel mondo fisico non corrisponde a nulla, ma tutti i "concetti collettivi" sono mere astrazioni - come sostiene Popper in una sua intervista all'allievo Antiseri - *façon de parler*²⁷. Le proprietà e le relazioni, infatti, per il nominalismo ontologico, non corrispondono a nulla nel mondo reale, perché il mondo reale è un mondo di enti individuali, al limite di *eventi* singolari concepiti, però, in modo endurantistico-aristotelico, come sostanze enduranti, più le loro proprietà essenziali e/o accidentali. Ciò che per IM e i suoi epigoni non esiste è: la società, *le* società, le relazioni e le proprietà sociali, quindi processi od eventi sociali, e di conseguenza i fatti sociali. Ma si è visto sopra come, in realtà, sia sufficiente cambiare la prospettiva ontologica da tridimensionale a quadridimensionale per scoprire molte, diverse, fasi individuali nella stessa storia di un "evento-persona". Noi siamo, in quanto persone, come abbiamo visto delle *collettività storiche intergenerazionali di stati individuali*. Lo sapeva molto bene Franz Kafka quando in *Die Verwandlung* rappresenta il commesso viaggiatore Gregor Samsa, trasformato dal precedente stato di fase di colletto bianco di un'anonimo settore terziario mitteleuropeo, allo stato di fase di un gigantesco scarafaggio incapace di muoversi nel proprio letto, o Robert M. Pirsig (1974), quando ne *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, fa narrare al nuovo Io-narrante del romanzo le vicende del suo "Ex-sé" precedente (l'onirico Fedro), risultando superstite *nello stesso corpo* (dopo una devastante terapia a base di elettroshock), ma al tempo stesso "mutato" rispetto al proprio individuo predecessore, di cui va riscoprendo i ricordi e la precedente identità in un metaforico viaggio nello spazio-tempo dei ricordi stagiato sullo sfondo di un "quasi" *coast to coast* dal Minnesota alla California²⁸.

Non essendo questa ricerca una dissertazione *storica* ma *sulla* storia come categoria ontologica, rinviando molto volentieri ad una sterminata letteratura fatta di volumi, saggi, raccolte, convegni e relativi atti su questo tema e i propri sviluppi nel tempo e nelle differenti "scuole di pensiero" che hanno elaborato nel corso della propria "fortuna" l'individualismo metodologico (o gli "individualismi metodologici")²⁹. Oggi, però, l'individualismo metodologico come paradigma o *cluster* di para-

digmi è di fronte a dei rompicapo che potrebbero annunciarne - kuhnianamente - una crisi senza precedenti. Un'osservazione che solo apparentemente potrebbe sembrare ingenua o banalizzante è la seguente: come è possibile costruire un'analisi di qualcosa che, se non intuitivamente, è sicuramente *prima facie* auto-connotato come "lo stare assieme di molti individui", e pretendere, così, di volerla continuare a chiamare "scienza sociale" (di qualsiasi tipo essa sia) ed esigere, allo stesso tempo, che la società non esista, che esistano solo individui? Se questa domanda è "superficiale" o "banale" non potrà di certo essere meno banale o superficiale la risposta-standard a cui essa è semperiternamente condannata: "Anche la materia appare, fenomenicamente, un tutt'uno compatto e solido, ma anche essa, in fin dei conti, è costituita da una gigantesca potenza di dieci di particelle elementari ed *individuali* e solo da esse". Questa risposta oltre che banale e banalizzante è patentemente errata, perché taglia fuori e "quineizza" in modo inappropriato tutto ciò che negli atomi, nei neutroni, nei protoni e nelle loro particelle subatomiche più elementari costituiscono le forze, i legami, i costituenti del "campo quantistico" che tengono assieme tutte queste particelle - molto probabilmente neppure il nominalista ontologico Quine l'avrebbe accettata senza qualche riserva, data la sua profonda conoscenza delle scienze naturali. Inoltre la fisica, rigorosamente svolta entro il suo campo di competenza - i laboratori, gli osservatori astrofisici, gli acceleratori di particelle, le aule di insegnamento, i laboratori informatici per la simulazione algoritmica - come ogni scienza "dura", non ha mai mosso i suoi passi da un'immagine "già scientifica" del mondo, ma da un'immagine pre-scientifica, non per destituirla e sostituirla, mostrandone la "totale falsità", ma per spiegare, semmai, i meccanismi della sua *fenomenologia pubblica* e, quindi, eventuali limiti e incompletezze³⁰. Questo, andando dalla dimostrazione di Copernico-Galileo-Keplero per cui il movimento del sole è solo apparente, a quella di Einstein-Minkowsky - ben più difficile da accettare - che le entità che popolano il nostro mondo fisico siano eventi quadridimensionali e che lo spaziotempo sia "elastico" e curvabile dalle masse. Chiamo questo *l'argomento dell'immagine manifesta del mondo sociale o dello pseudo-antiscientismo*: IM parte, storicamente, dall'esigenza di mostrare che i concetti sociali sono concetti "scientifici", scimmiettanti, cioè, categorie scientifiche provenienti dalle scienze naturali imposte come modello di "scientificità acritica" allo studio dei problemi più tipici di quelle che una volta si chiamavano "scienze morali" (Hayek, 1952, Cap. I). Ma alla fine l'argomento che esso utilizza per confutare l'esistenza di questi concetti è, simultaneamente, il più scientifico che possa esistere - una forma di *eliminativismo nominalista* - e al tempo stesso è connotato da un atteggiamento profondamente antiscientifico. Hayek e Popper, sulla scia di Mises, hanno scritto quantità di pagine per denunciare un'immagine delle teorie sociali che, di volta in volta, essi accusavano di "scientismo" di "storicismo" o, più spesso, di "collettivismo sociale". Scrive per esempio Hayek:

Lo scienziato sociale deve considerare come niente di più che teorie provvisorie, astrazioni popolari, le idee prodotte dalla mentalità popolare a proposito di entità collettive quali la «società» o il «sistema economico», il «capitalismo» o «l'imperialismo», e altre consimili; e sono proprio queste idee che lo studioso di scienze sociali non deve prendere erroneamente per fatti. Astenersi dal trattare queste pseudo-entità alla stregua di «fatti», e prendere sistematicamente le mosse dalle concezioni che guidano gli individui nelle proprie azioni, e non dai risultati delle loro teorizzazioni sulle proprie azioni: questo è il tratto caratteristico di quell'individualismo metodologico che è strettamente connesso con il soggettivismo delle scienze sociali. L'approccio scientifico, al contrario, nel timore di partire dai concetti soggettivi che determinano le azioni individuali, finisce regolarmente col cadere [...] proprio nell'errore che tenta di evitare; in effetti, esso finisce col trattare come fatti reali quelle entità collettive che sono solo generalizzazioni popolari³¹

Il che è quantomeno singolare. "Scientistico", infatti, secondo le premesse del ragionamento di Hayek, dovrebbe essere sinonimo di "imitazione fuori-contesto dei metodi (soprattutto quantitativi) delle scienze naturali". Come può essere "scientifico" colui che scelga, coerentemente con questa accusa, di «trattare come fatti reali quelle entità collettive che sono generalizzazioni popolari»? Inoltra, cosa che non sarà sfuggita ad Hayek, così come a tutti gli "scienziati dell'IM del concetto-ausiliare "società"" (chiamarli "scienziati sociali" farebbe loro torto), una scienza sociale informata a tali criteri "demistificanti" dovrebbe essere in grado di spiegare come mai in tutte le culture del mondo esistano tali "generalizzazioni popolari": «società», «sistema economico», «capitalismo» e persino «imperialismo» (termine coniato da un giornalista americano di orientamento liberale, Walter Lippman, e reso popolare nel secondo dopoguerra). Sminuire un concetto non equivale a spiegarne l'esistenza, ammesso e non concesso che si tratti di un'esistenza fittizia, nella mentalità di intere culture, anzi, di miliardi di individui. La fisica moderna non ha eliminato il concetto di "universo", lo ha spiegato e lo sta continuando a spiegare in un modo completamente diverso da come fece in passato, in uno stato di cose "aperto e infinito", a partire da un paradigma chiamato "Rivoluzione scientifica", ben diverso dalla precedente immagine "chiusa e sferica" aristotelico-tolemaica, e poi in uno stato di cose chiamato *Meccanica relativistica* ben diverso dalla meccanica newtoniana frutto della prima rivoluzione scientifica. L'immagine dell'universo è cambiata, non è stata abolita in quanto "popolare" il concetto di cosmo. Si potrebbe pensare che gli individualisti metodologici da Menger a Hayek, da Mises a Popper elevino - e come dar loro torto - a modello di "scimmiettamento scientificistico" l'ideologia della scienza tipica di alcuni scienziati sociali del Positivismo ottocentesco, si pensi a Comte e a Spencer. Ma, a parte il fatto che pensare che le scienze sociali non-individualisticamente connotate siano rimaste ferme alla concezione di Comte o a quella di Spencer del mondo sociale sarebbe una semplificazione impressionante, in realtà non è così. Quando Hayek scrive quello che abbiamo appena letto, ha in mente - tanto che la cita in una copiosa nota - una precisa concezione della filosofia della scienza, quella neopositivistica e, soprattutto, quella operazionistica di P. W. Bridgman, molto influente nel dibattito epistemologico negli anni '40. Nella *Logica della Fisica Moderna* Bridgman (1927-1997) aveva scritto:

È difficile concepire qualcosa di scientificamente più arbitrario del postulato secondo cui ogni possibile esperienza deve conformarsi al tipo per noi familiare, e quindi che ogni spiegazione deve usare elementi dell'esperienza quotidiana. Un atteggiamento simile denuncia una mancanza di immaginazione, una ottusità mentale ed una testardaggine che si potrebbe sperare avessero esaurito la loro giustificazione pragmatica ad un livello più basso di attività mentale³².

Osserva Hayek: «[questo] passo di un autorevole fisico può forse servire a mostrare quanto gli stessi scienziati abbiano a soffrire dal medesimo atteggiamento che ha conferito alla loro influenza sulle altre discipline un carattere così pernicioso³³». Questo non è antiscientismo. Questo è antinaturalismo antiscientifico, di un'antiscientificità che non ha nulla da invidiare a certi passi del giovane Benedetto Croce, ad esempio³⁴. Del resto come dar torto a Bridgman? Non è certo indispensabile aderire all'operazionismo epistemologico per concordare sul fatto che "immagini manifeste" e famigliari come quelle del movimento del Sole, o come quelle dell'apparente assolutezza del "tempo" o dello "spazio" newtoniani, siano state *spiegate*, non conservate intatte, dalla scienza moderna, e che non si possa certo sostenere la necessità di costringere i fisici, i chimici - con l'apparente natura di elemento del fuoco (col *flogisto*, per esempio, tornando a prima di Lavoisier) - o i biologi - questi ultimi per esempio, rispetto all'apparente "fissità" delle specie, ormai confutata da 160 anni di evolucionismo - a farsi carico dell'indispensabilità "soggettiva" di "elementi dell'esperienza quotidiana" del mondo naturale. Eppure il ragionare di Hayek è articolato proprio così.

La sua iperbole ha nella denuncia del concepire il *capitalismo, il sistema economico, la società, l'imperialismo*, come *concetti popolari* il suo primo asintoto, per definizione irraggiungibile da esempi conclusivi, e nell'invettiva contro chi, giustamente, consideri l'impossibilità di conservare "intatti" concetti tutti da spiegare (e quindi non intangibili) il secondo asintoto, altrettanto irraggiungibile del primo. Quest'iperbole retorica si rivela, così, contraddittoria e aporetica. Similmente, rispondere alla domanda precedente riguardante la presenza in così tante culture e sistemi linguistici e concettuali di nozioni come "società", "comunità", "sistema economico", sfoggiando un disinvoltato "atomismo (anti)sociale", pur di restare fedeli al proprio nominalismo ontologico, significa scegliere di ignorare l'esistenza di tutti i legami inter-individuali e di tutte le *reali* relazioni sussistenti non solo tra individui ed individui, ma anche tra associazioni di individui e altre associazioni (ben distinte, queste ultime da meri "aggregati"), legami che formano la trama stessa di *ogni* tessuto sociale sviluppatosi nel corso del tempo storico tra le *persone* della specie *homo sapiens-sapiens* (e non solo, anche in specie differenti, per non parlare dei legami umani-animali non umani, sempre più diffusi e valorizzati nelle società di massa).

Inoltre, gli individualisti metodologici non possono nascondere di avere ben altri problemi, che non riescono, ormai, a tenere ben celati sotto il tappeto delle loro dottrine. Se "società" è un termine ausiliario che non corrisponde a nulla, allora tutti gli altri termini di un vocabolario e/o un lessico ontologico aventi a che fare con "enti-massivi" o "insiemi-aggregati" non potrà corrispondere a nulla di oggettivo nel mondo reale. È alquanto complicato negarla come deduzione. Come potrebbe, allora, esistere nel mondo qualcosa come il "mercato" (concetto ideologicamente molto caro a tutti gli esponenti di IM) - che, per definizione, per esistere deve contemplare almeno tre entità sociali "aggregate" o "unite" in qualche contesto di tipo causa-effetto (un venditore, un compratore e una merce, ossia l'offerta, la domanda e l'oggetto della domanda-offerta) - se il mercato non fosse *realmente* un ente sociale, quindi un'entità dotata di questa proprietà oggettiva, *universale* - direbbe Armstrong - che è "l'essere associativo" o "l'essere socializzante" o "l'aver legami sociali"? Eppure i teorici individualisti metodologici ci chiedono di credere proprio in questo: solo gli individui esistono, la società non esiste, gli enti sociali sono meri "costrutti teorici", ed, essendo il mercato (libero o monopolistico ora non importa) un'entità intrinsecamente sociale o aggregativa, anche il mercato non "esiste", se non come un termine ausiliario che starebbe, pressapoco per "insieme di operatori economici e di merci costituito da almeno due operatori e una merce". A questo proposito Mises arriva ad affermare che considerare il "libero mercato" un agente collettivo (ed anonimo) è solo un'utile metafora³⁵. Qui l'"Immagine Manifesta" di Sellars non può che ribellarsi, visto e considerato che da circa dieci anni - da quando, cioè, la *deregulation* finanziaria degli anni '90 negli Stati Uniti ha provocato una spaventosa crisi finanziaria, diffusasi in tutto il mondo, anzi, a miliardi di individui - tutti gli eredi ideologici della Scuola Economica Austriaca e delle sue clonazioni statunitensi, le Scuole di Chicago e di Harvard, non fanno che ripetere che "I mercati si devono riprendere" o "I mercati premono", oppure che - si noti il sensazionalismo epocentrico - "I mercati non aspettano". "Solo" *metafore* dunque? *Hic Rodhus, hic saltus*.

Per capire quanto sia estremamente fuorviante questa immagine del mondo storico passiamo dall'economia (micro o macro) alla storia che Braudel chiamava "congiunturale". Un evento storico e congiunturale come *La Seconda Guerra Mondiale* che ha causato 55 milioni (stimati) di morti e immani cataclismi demografici, sociali (ma questo aggettivo non si dovrebbe usare), etno-culturali senza precedenti, per IM sarebbe stata combattuta solo ed unicamente da individui di un certo tipo contro altri individui di un altro tipo (dove il "tipo", in questione, dovrebbe essere squisitamente in-

dividuale, quindi non rinviante, per esempio, a categorie "sociali" come l'ideologia, la politica, l'appartenenza ad un partito, il credersi appartenenti ad una "razza superiore", ecc). Quindi detto evento sarebbe stato non tanto *un evento sociale* (da un punto di vista oggettivo e non "ausiliare" o "teorico") ma sarebbe corrisposto a milioni e milioni di conflitti individuali tra individui e individui, quindi a milioni e milioni di eventi individuali, e così via. Paul Tibbets pilotò il B-29 *Enola Gay* e sganciò personalmente *Little Boy*, l'ordigno che uccise in pochi secondi 80.000 giapponesi nella vaporizzazione della città di Hiroshima - uno stato di cose che "continua" a perseguitare con malattie e mutazioni genetiche migliaia di mutilati e discendenti di sopravvissuti del primo attacco nucleare della storia. Descriverlo come un "evento individuale" forse riuscirebbe possibile all'anonimo inventore della diceria secondo la quale Stalin avrebbe affermato che "Una vittima di un incidente stradale è una tragedia nazionale, milioni di morti sono statistica" - un *fake* a cui hanno creduto persino giornalisti e scrittori di chiara fama (senza nulla togliere al cinismo di Stalin)³⁶.

Oppure si pensi agli sport di squadra, come il popolarissimo *football* come è chiamato in Europa, *soccer* come è chiamato negli USA e in Canada, *calcio* come è chiamato solo da noi in Italia (termine ausiliare per 56-57 milioni di individui viventi dentro determinati confini geografici) - solo per indicarlo correttamente si devono menzionare ben tre sistemi di *agency* collettiva, come le lingue angloamericana, l'inglese britannico e poi l'italiano. Quando due squadre di 11 giocatori ciascuna scendono in campo per disputarsi 90 minuti di gioco, in realtà, per IM scenderebbero in campo 22 individui-giocatori per disputare tra loro una serie di combinazioni e permutazioni di scontri "uno contro uno" o "uno contro molti", aventi nel "fattoriale" del numero 22 il proprio numero-base, scontri che verrebbero a realizzarsi in modo assolutamente stocastico durante lo svolgimento del gioco - la marcatura a uomo è forse più "individualistica" di quella "a zona"? Ma una appropriata misurazione della curva gaussiana della probabilità che due giocatori appartenenti ciascuno ad una squadra diversa, chiamati "portieri", possano scontrarsi tra loro, stranamente, mostrerà che è molto raro, se non statisticamente quasi improbabile, che un portiere sfidi l'altro portiere in una serie di *dribbling* a centrocampo per impostare degli *assist* in verticale. Perché? Perché l'individuo-portiere fa quello che fa in base ad un reale *sistema collettivo* di regole de-ontiche (come direbbe Searle, realizza una *funzione di status* del tipo "X conta come Y in C^m "³⁷) il che comporta che sia rarissimo - tranne forse nelle partite "scapoli contro ammogliati" - vederlo sfidare in *dribbling* il portiere avversario; di fatto di "duelli" portiere contro portiere se ne vedono solo ai calci di rigore. Naturalmente, concepire il calcio (o il *rugby*, o il *basket*, o il *volley*, ecc.) come scontro tra squadre non impedisce tanto ai giocatori, quanto alle rispettive panchine a bordo-campo, quanto agli spettatori e ai commentatori di valutare i meriti e i demeriti individuali dei singoli giocatori, e tra essi dei cosiddetti "campioni". Viceversa la strategia interpretativa nominalistico-individualista, con la sua ontologia di soli individui, non permette proprio di capire *cosa sia* il gioco del calcio, che è un gioco a due *squadre*, dove ogni giocatore possiede un ruolo, una posizione nel campo, e in cui - tranne il portiere (ma anche qui con delle specifiche restrizioni) - nessun giocatore può fare certe cose come rimettere la palla in gioco dal bordo con i piedi, oppure usare braccia e mani per passare o tirare la sfera, ecc. In ogni "soggetto plurale", per utilizzare un'espressione cara alla studiosa di ontologia sociale Margareth Gilbert, il passaggio da una "aggregazione" di individui (come dovrebbe essere considerata, secondo la concezione individualistica - o come la chiama Gilbert "singolaristica" - ogni formazione collettiva) ad una "associazione" vera e propria avviene attraverso un "impegno congiunto" (*joint commitment*)³⁸. Aggiunge chi scrive: un impegno congiunto, come una "forma-

zione tattica" di una squadra può fare di ciascun giocatore un *ruolo fungibile*. L'intuizione-base in azione in questo caso si deve a Bernard Williams:

Ci avviciniamo al pensiero antindividualista con l'idea che, *se gli effetti sono considerati su una scala sufficientemente ampia, gli individui non fanno differenza*. Non è che non abbiano alcun impatto, *ma non lo hanno in quanto singoli*, e se un determinato agente non fosse mai esistito o non avesse agito in quel modo, qualcun altro avrebbe fatto qualcosa con effetti simili. Gli individui, in questa prospettiva, sono fungibili³⁹ (corsivi nostri).

Nel gioco di squadra, infatti, tra le capacità individuali valutabili con un premio o una sanzione, in termini di presenza in gioco, gettoni di presenza, rinnovo del contratto per più stagioni, c'è proprio la *fungibilità nel contesto collettivo*, il saper fare gioco di squadra, anziché l'individualistico funambolo della sfera - e non solo quando si imposta un'azione di gioco finalizzata alla meta, al goal, ma in *ogni contesto del gioco*. Se non si riesce a giocare rispettando la propria "funzione di status" o il proprio ruolo designato da un rapporto "documentale" con il ruolo assegnato dall'allenatore (indicabile persino dal numero apposto sulla maglietta indossata), o se, più complessivamente, non si partecipa in modo *associativo*, e non meramente aggregativo, ad un impegno congiunto del tipo "vincere la tal partita con i determinati schemi di gioco e la determinata formazione" ci si rivela improvvisamente *fungibili*. La panchina ti richiama in spogliatoio e la tua partita è semplicemente finita. Questo è ciò che accade anche a giocatori pagati con molti zeri. Non diversa è l'applicazione odierna dell'ideologia neoliberale, di cui IM è il paradigma filosofico centrale, al mercato del lavoro, che rende ugualmente "fungibili" milioni di esseri umani, sempre più alle prese con attività lavorative, come si suol dire, "precarie" - il che dovrebbe far riflettere su quanto *reale* individualismo *etico* ci sia nella costruzione dei rapporti sussistenti tra mercato, merce e persone. Chiamerò questo ultimo argomento, il quarto in ordine espositivo contro IM, della *fungibilità*. Nel prossimo capitolo lo vedremo in azione in contesti assai più decisivi di quelli appena illustrati.

L'argomento della fungibilità svela degli aspetti curiosamente autodistruttivi di quello che potremmo chiamare l'atteggiamento di "suprematismo ontologico" rispetto agli individui di IM. I sostenitori di IM in coerenza con la loro impostazione, devono pensare che l'unica interpretazione *possibile* dell'evoluzione naturale (che per Popper non può essere elevata al rango di "legge storica") sia l'idea che ad evolversi siano solo ed unicamente gli individui viventi - riducendo, nominalisticamente, le specie a termini ausiliari. Curiosamente, utilizzando una sorta di "individualismo traslato" nei *geni*, i nostri "geni egoisti"⁴⁰ - come sono stati battezzati da Richard Dawkins - considerati come unico "replicatore finale" e unico agente-soggetto dell'adattamento (che in quest'ottica è il *solo* fattore evolutivo), avremmo che, stante l'unicità di "replicatori invarianti" fondamentali dei geni umani, gli individui - ovvero i *fenotipi* individuali - ne diverrebbero solo "veicoli" o "involucri" di trasporto, di generazione in generazione, e quindi nella storia filogenetica. Questo è precisamente quello che sostiene il Paradigma Neo-darwiniano del Gradualismo Adattazionista, sostenuto, oltre che da Dawkins, anche da autori come il biologo John Maynard-Smith e dal filosofo della mente Daniel C. Dennett i quali, traslando il livello ontologico degli "individui" dal livello ecologico "di taglia media" - per usare un'espressione cara a Ferraris (2009) - ad una taglia microscopica, quella dei geni, finiscono per difendere un "singolarismo genomico" che rende perfettamente "fungibili" gli individui del livello fenotipico, ossia noi, soggetti personali. Un caso davvero interessante di individualismo ontologico di taglia microscopica che "fagocita" (in modo eliminativistico) l'individualismo di livello "superiore". Arriva a scrivere Dawkins (2009, 552-3): «Un singolo animale o una singola pianta sono una vasta comunità di comunità contenute in strati interagenti, qual-

cosa di paragonabile alla foresta pluviale [...] ciascun singolo membro di ciascuna specie è esso stesso una comunità di comunità di batteri addomesticati⁴¹»

In estrema sintesi: una cosa è “desertificare”, in un paesaggio alla Quine, contesti dove prima si credevano “esistenti” cose come gli “universali *ante rem*”, un’altra negare l’esistenza stessa di quegli stessi eventi di quelle stesse relazioni che rendono possibili quegli stati di cose che non dovrebbero essere *eliminati* a priori con un assioma indimostrabile come PDI, ma semmai *ridotti* a posteriori con appropriate spiegazioni. Se c’è, infatti, una cosa a cui, per coerenza filosofica, i teorici individualisti dovrebbero rinunciare non è certo il sostantivo *individualista*, quanto l’aggettivo *metodologico*. IM, infatti, da questo punto di vista, nonostante i tanti tentativi di spiegare come questo attributo “metodologico”, caratterizzi *solo* la metodologia di indagine, risulta *sempre* essere una teoria non tanto *metodologica* quanto *ontologica* e - sempre per seguire il suggerimento dicotomico di Varzi - anche *metafisica*, del mondo storico ed umano. Se così non fosse non si capisce in che cosa l’individualismo si differenzerebbe da altri approcci all’analisi del tessuto sociale, economico, culturale degli esseri umani, come lo strutturalismo, il post-strutturalismo, il funzionalismo sociale, il marxismo, il comunitarismo, il repubblicanesimo, e così via. Ovviamente la metodologia delle scienze sociali ne risente in modo significativo, perché l’individualismo ontologico di IM comporta, come abbiamo letto nel brano di Hayek, *l’assoluto rispetto della prospettiva soggettivistica dell’individuo-agente sociale nelle analisi delle sue credenze, delle sue scelte, dei suoi desideri, delle sue azioni*. Ora, non c’è dubbio che un’enorme mole di eventi storici corrispondano a “fatti psicologici”, come lo stesso Bloch ebbe ad osservare e a sottolineare⁴², ma pensare che gli eventi storici siano *solo* eventi individuali e che gli eventi individuali siano *solo* eventi soggettivi, stante un’indebita riduzione di questi ultimi a *sol*i eventi psicologici porta - sillogisticamente - a concludere che *tutti gli eventi storici siano eventi psicologici*, il che non è solo “filosoficamente inaccettabile” - in quanto espressione di una notevole dose di psicologismo⁴³ “storico” - ma è patentemente falso. Gli esseri umani non vivono, non pensano, non ragionano e non agiscono *solo* psicologicamente - volendo declinare in una forma che lo stesso Mises avrebbe sicuramente apprezzato, il suo mantra. La storia umana non avviene nella vasca dell’esperimento mentale di Putnam, non è *solo* un evento di “solipsismo collettivo” - nel senso in cui Jerry Fodor⁴⁴ intendeva, assieme ad altri sostenitori “hard” del solipsismo metodologico - di miliardi di soggetti individuali. Gli eventi storici in quanto tali non sarebbero neppure concepibili come tali, come processi spaziotemporali se non fossero istanziati da più soggetti coinvolti da un pacifico obiettivo comune - come creare un’Unione Europea - o da un *casus belli* comune - come creare il “Patto tripartito” per fare la guerra alle “demo-plutocrazie occidentali”.

8.3 Conclusioni. La realtà dell’ontologia sociale, con gli individui e tutto quello che fanno.

Sebbene nella stragrande maggioranza dei corsi di metodologia delle scienze sociali l’individualismo metodologico sia insegnato come la più accreditata “teoria scientifica” del metodo delle discipline sociali, questo non ha impedito, nel XX secolo, la nascita e la grande diffusione di un vasto campo di ricerche filosofiche e ontologiche noto sotto il nome di *Ontologia Sociale*. L’ontologia sociale è una branca della filosofia che data ormai a più di un secolo la propria comparsa, ed è nota, come dice il suo stesso nome, per essere un filone che si occupa di definire, catalogare, analizzare, spiegare e comprendere cosa siano realmente gli *enti sociali*, gli enti dotati di proprietà aggregative, integrative, relazionali, costitutive, ad esempio, di “poteri deontici”, per usare

una fortunata espressione di John Searle, o di norme - l'approccio al problema delle "regole costitutive" - cosa siano fenomeni come la cosiddetta "intenzionalità collettiva" concepita dallo stesso Searle o, per usare un'espressione coniata da Maurizio Ferraris, la "documentalità", il fenomeno di costituzione *per registrazione di un atto iscritto* di un oggetto sociale, o la possibilità - foriera di promettenti approfondimenti teorici - di concepire le agenzie sociali non semplicemente individuali come costituzioni *via* un impegno congiunto, come per esempio nella filosofia di Margareth Gilbert⁴⁵. Se fosse dipeso dagli individualisti metodologici, un'ontologia sociale *realista*, non solo non potrebbe esistere o non sarebbe mai dovuta nascere, ma *non dovrebbe essere concepibile* come una disciplina che abbia qualche speranza di offrire un contributo dotato di oggettività e plausibilità al mondo scientifico della sociologia, della storia o dell'economia. Potrebbe, al più, essere un *cluster* di problemi filosofici alla Wittgenstein, tutti aventi più o meno la forma di "non mi ci raccapezzo"⁴⁶. Oggi, invece, le ontologie sociali di indirizzo realista presenti nella letteratura sono numerosi programmi di ricerca e, per alcuni aspetti, in costante crescita. Possiamo tentare solo di ricordarne i più importanti ponendoli in ordine di comparsa cronologica.

Secondo alcune ricostruzioni del sintagma "ontologia sociale" nel lessico culturale del XX secolo, la prima occorrenza accertata di questa espressione nel dibattito filosofico sarebbe da far risalire - come è noto - al titolo di un manoscritto di Edmund Husserl del 1910⁴⁷ *Soziale Ontologie und Deskriptive Soziologie* («Ontologia sociale e sociologia descrittiva») e non è un caso che autori che avrebbero fornito sulla scia del maestro analisi di ontologia sociale siano stati Edith Stein (1922, 1925) e Max Scheler (1913, 1923), ma anche teorie che fecero seguito, in ambito fenomenologico "non husserliano", pochi anni dopo questo manoscritto attesterebbero la comparsa dell'ontologia sociale a cavallo tra la fine della *Belle Epoque* e il primo dopoguerra in contesto prevalentemente mitteleuropeo e "continentale". Parliamo, in particolare, degli scritti di fenomenologia e ontologia del diritto di Adolf Reinach (1913) e di Czeslav Znamierowski (1921); quest'ultimo, in particolare, si sofferma su una definizione di "azione sociale" molto interessante, vale a dire di *azione sociale come azione in grado di modificare l'ambiente sociale*.

In seguito l'ontologia sociale entra nella storia della filosofia analitica in modo deciso e particolarmente connotativo, come attesta il fatto che ben tre istituzioni scientifiche e accademiche che se ne occupano, da un po' di anni a questa parte, facciano parte soprattutto del mondo culturale di lingua inglese e di cultura anglosassone (*International Journal of Social Ontology*, *International Social Ontology Society*, *Collective Intentionality Conference*) a cui va aggiunto l'ultraecumenico *European Network on Social Ontology*. Principali protagonisti di questa "svolta analitica" dopo i natali fenomenologici sono sicuramente John R. Searle (1995, 2010), Michael Bratman (1993, 1999, 2013), Raimo Tuomela (2007), Brian Epstein (2015), con i contributi di Bratman e Tuomela incentrati soprattutto sul concetto di cooperazione sociale, il primo, come è noto, con il proprio fortunato concetto di intenzionalità collettiva istanziabile da "funzioni di status" del tipo *X conta come Y in C*, in grado di spiegare, secondo la teoria searleana, l'emergere di costrutti istituzionali dotati di potere deontico. Le ricerche di Epstein, invece, sono indirizzate ad una critica dell'*antropocentrismo*, come lo studioso della Tufts University sceglie di chiamarlo, implicito in tutti gli indirizzi in voga nelle ricerche di ontologia sociale, e portano avanti argomenti contro l'individualismo ontologico e metodologico - distinti, però, opportunamente tra loro - non molto dissimili da quelli che abbiamo elencato in questa ricerca.

Più recenti nella letteratura, ma non meno noti, sono invece gli approcci, molto diversi tra loro, di Margareth Gilbert e di Maurizio Ferraris, incentrati rispettivamente sul concetto di "soggetto col-

lettivo" come risultante della condivisione di un *Joint Commitment* ("Impegno congiunto") e su quello di *documentalità* come proprietà tipica di un "atto iscritto" e quindi di una ridefinizione (Nuovo) Realista di archiscrittura (nozione di derivazione derridiana). Le teorie di Gilbert e Ferraris, come quella di Searle, presentano dei forti e dichiarati connotati di "realismo" ontologico sugli oggetti sociali come fatti. Questo rende alcune di queste teorie particolarmente interessanti per sviluppare una definizione di fatto storico come stato di cose collettivo, vale a dire come stato di fase di eventi collettivi. Il che ci porterà ad occuparcene nel prossimo capitolo, dove discuteremo di come nascano, e perché, gli enti sociali che formano il tessuto degli eventi storici.

Note al Capitolo 8.

¹ Carr (2000, 57). Le frasi tra virgolette sono citate dallo storico britannico dal saggio di Isaiah Berlin (2008, 7).

² Cfr. Vaselli (2016, 191-203)

³(Meinecke 1948, 1948b), (Troeltsch, 1922) Cfr. Anche D'Orsi (2004, 19).

⁴Cfr. D'Orsi (2004, 2):«colui che viene di solito indicato come l'inventore della storia, almeno per quanto concerne il mondo occidentale è Erodoto di Alicarnasso, che grazie a Cicerone consideriamo il *pater historiae*. Erodoto, che vive nel V secolo a. C. usa la parola *historié* (forma ionica di *historia*, da *histor*, "il vedente, colui che ha visto" - lo troviamo in Omero, nel senso proprio di "testimone oculare" - parola a sua volta dericata da una radice indoeuropea che significa "vedere"), fin dalle righe iniziali delle *Storie* nel senso di "ricerca", ma anche di "esito" della stessa. "Storia" indicherebbe perciò tanto l'indagine dello studioso quanto l'acclaramento dei fatti che ne consegue: esso si esprime propriamente in un racconto, cioè nella narrazione di quei fatti che la ricerca ha portato alla luce» [Erodoto, 1988, in (1988-2017), Vol- I, 1]. La frase-aforisma di Ranke, pronunciata in un seminario del 1830 e riportata in Ranke (1973) è il principio guida di molti storici, anche se ha suscitato alcuni dibattiti: alcuni pensano che la frase denoti la necessità di narrare i fatti senza che lo storico intervenga con osservazioni proprie; altri sono invece dell'avviso che lo storico debba sì dire le cose come stanno ma anche ricercare la questione generale che fa da sfondo e cornice al momento storico. Secondo Ranke, bisognava ricercare il geroglifico sacro, la mano divina, con un occhio all'universale e godendo del particolare. Reinhart Koselleck (1979, Cap. I) ha messo in luce come Ranke resti legato allo stile greco di intendere la narrazione storica: in particolare alla triplice idea – tematizzata soprattutto da Luciano di Samosata – dello storico come *specchio imparziale* che riflette gli accadimenti, come apolide (ossia slegato a ogni partito e a ogni ideologia), e come amante della nuda verità. In questo senso Ranke resta poco sensibile all'idea, tipicamente moderna secondo cui la verità storica è essa stessa storicizzata e dipende dall'evolvere dei tempi e dal "punto di vista" (*Sehepunkt*) assunto.

⁵A voler essere onesti, però, va riconosciuto a non volevano affermare, come spesso si è frinteso, la natura esclusivamente narrativo-descrittiva della storia – bandendo, perciò, da essa, qualunque proposito esplicativo-causale degli eventi – ma intendevano mettere in guardia gli storici dalla tentazione di confondere l'ambito del *leghein* "il raccontare" di Erodoto, con la realtà storica narrata dalle *eonta* stesse, ovvero delle *eigentlichen gewesen* di Ranke. La storiografia pur essendo, a propria volta, una *res*, è pur sempre la scienza delle *res gestae*.

⁶ White (1988).

⁷ Cfr. (Langlois e Seignobos, 1898-1902, 212). Non a caso F. A. Von Hayek menziona proprio questo passo per trarre le conclusioni a favore dell'individualismo metodologico che tratteremo tra breve in (Hayek, 1988, 124)

⁸ Cfr. Carlotti (1984). Ma è soprattutto il grottesco e inquietante psychotriller di Norman Mailer (2010) sull'infanzia e la giovinezze a di Hitler a rappresentare il testo più interessante di intreccio tra romanzo storico e psicobiografia.

⁹ Cfr. Bloch (2000, 47)

¹⁰ Cfr. Jervis (2003).

¹¹ Questa è, per esempio, la tesi di Znamierowsky.

¹² Come ben chiarito da Terravecchia (2012)

¹³Una tesi molto simile è sostenuta, per esempio, con particolare vigore da un teorico quadridimensionalista "presentista" come Theodore Sider (2000, 1997) con la sua concezione, già considerata nei capitoli precedenti di "lombrico spaziotemporale" di cui, in questo caso, i diversi individui "parti temporali" non sarebbero altro che stadi (*stages*). Non c'è affatto bisogno di abbracciare la sua ontologia temporale presentista per mantenere intatta la sua intuizione di cosa siano le persone-nello-spaziotempo, un'intuizione che rappresenta, ad esempio, un'originale e per molti aspetti ancora oggi assai discussa soluzione al ben nota rompicapo di Parfit sull'identità personale, esposto in Parfit (1989, Parte III).

¹⁴ Menger (1937, 1976, 1991).

¹⁵ Cfr. Mises (1990, 139); Altri passi emblematici dell'individualismo metodologico di Mises rispetto alle "entità collettive" sono: «per una collettività sociale non v'è esistenza e realtà al di fuori delle azioni dei membri individuali»; (*ibidem*) Oppure: «la realtà di un tutto sociale consiste nelle azioni degli individui che lo compongono». Così, «lo Stato non è né freddo né caldo, perché è un concetto astratto in nome del quale uomini in carne e ossa [...] agiscono. Ogni attività statale è azione umana, male che l'uomo fa all'uomo» Mises (1959, 47).

¹⁶ Cfr. Vaselli (2009, 189 - 206)

¹⁷ Cfr. Foucault (1967)

¹⁸ Cfr. Frege (1988, 59): «[...]il pensiero è una rappresentazione? Se il pensiero che articolo nel teorema di Pitagora può essere riconosciuto vero tanto dagli altri che da me, non appartiene allora al contenuto della mia coscienza, e quindi non ne sono il portatore: posso tuttavia riconoscerlo come vero. Ma se non fosse proprio per niente lo stesso pensiero quello che viene considerato

da me e dagli altri come contenuto nel teorema di Pitagora, non si dovrebbe in senso proprio dire «il teorema di Pitagora» ma «il mio teorema di Pitagora», «il suo teorema di Pitagora», e questi sarebbero differenti [...]. Quindi il mio pensiero sarebbe un contenuto della mia coscienza, e il pensiero d'un altro un contenuto della sua.[...] le parole «vero» e «falso», per come le intendo, potrebbero essere applicabili solo nell'ambito della mia coscienza se, invece di concernere qualcosa di cui non sono il portatore, fossero destinate a caratterizzare in qualche modo i contenuti della mia coscienza. E in conseguenza di ciò la verità sarebbe limitata al contenuto della mia coscienza e resterebbe il dubbio se qualcosa di simile si presenti mai nella coscienza degli altri».

¹⁹ Clark, (2005, 1 – 11, 2006) e Clark, Chalmers (1998, 7 – 19). Per un'attenta analisi critica (e il larga parte refutativa) di IM alla luce dei risultati e della ricerca dell'*Extended Mind* il testo ineludibile è quello di Wilson (2004).

²⁰ Cfr. Wittgenstein, 1967 §293).

²¹ *Ivi*.

²² Potrebbe essere definito anche come la revisione "eterotropica" di PDI, ovvero "specificata di chi è diretto verso gli altri". Devo questo suggerimento a Francesca De Vecchi (2012a, 2012b).

²³ Mill, (1988, VII, I.)

²⁴ Per esempio il sociologo norvegese Jon Elster, allievo alla Sorbona del filosofo della storia Raymond Aron così argomenta anche in sociologia: «L'unità elementare della vita sociale è l'azione umana (individuale). Per spiegare le istituzioni e i cambiamenti sociali è necessario mostrare come si presentano in seguito alle interazioni e le azioni degli individui. Questa visione, spesso denominata individualismo metodologico, secondo il mio parere è banalmente vera» Cfr. Elster (1989).

²⁵ Cfr. Mises (1959, 84): «Il contrasto tra realismo e nominalismo che attraversa, *fin ai tempi di Platone e di Aristotele*, la storia del pensiero umano, si manifesta anche in filosofia sociale. La differenza tra l'atteggiamento del collettivismo e quello dell'individualismo riguardo al problema delle istituzioni sociali non è diversa dalla differenza di atteggiamenti dell'universalismo e del nominalismo sul problema del concetto di specie. Ma nella sfera delle scienze sociali, questo contrasto - al quale in filosofia l'atteggiamento nei confronti dell'idea di Dio ha dato un significato che si estende molto più in là dei limiti della ricerca scientifica - assume la massima importanza. I poteri esistenti e che non vogliono soccombere trovano nella filosofia del collettivismo le armi con cui difendere i loro diritti. Ma anche qui il nominalismo è una forza instancabile, la quale cerca sempre di avanzare. Proprio come nell'ambito della filosofia esso dissolve i vecchi concetti della speculazione metafisica, così qui esso frantuma la metafisica del collettivismo filosofico». Questo brano contiene moltissime illusioni ideologiche e non pochi errori di storia della filosofia. Il più marchiano è quello che vorrebbe Aristotele un "nominalista" (*sic*), quando tutti i grandi studiosi della storia della filosofia antica e medievale hanno sottolineato l'importanza del "realismo moderato" di Aristotele e degli aristotelici rispetto al problema, nato (ma non morto) con la Scolastica degli Universali. Il lettore può confrontare la rozza ricostruzione del "nominalista" Mises del pensiero di Aristotele con De Libera (1999, 15 e 91-101) e con Bonino (2008, 41 -50). Si veda anche Antiseri (2003, 74-5)

²⁶ Una forma più "moderata" di individualismo metodologico, almeno rispetto alla posizione base di PDI è in Watkins (1953, 729): «se gli oggetti sociali sono formati da atteggiamenti individuali, una spiegazione della loro formazione deve essere una spiegazione individuale». La formulazione di Watkins sposta l'attenzione dagli *oggetti* (objects) agli *atteggiamenti* (stances), ed è quindi, seppur moderatamente, ontologicamente disimpegnata.

²⁷ Afferma Popper in Antiseri (2005, 51): «parlare di società è estremamente fuorviante. Naturalmente si può usare un concetto come la società o l'ordine sociale; ma non dobbiamo dimenticare che si tratta solo di concetti ausiliari. Ciò che esiste veramente sono gli uomini, quelli buoni e quelli cattivi – speriamo non siano troppi questi ultimi – comunque gli esseri umani, in parte dogmatici, pigri, diligenti o altro. Questo è ciò che esiste davvero. [...] ma ciò che non esiste è la società. La gente crede invece alla sua esistenza e di conseguenza dà la colpa di tutto alla società o all'ordine sociale». Ma lo stesso Popper aveva dichiarato l'esatto contrario, quando - affermando cose assolutamente condivisibili, aveva scritto: «Questa concezione dei fini delle scienze sociali deriva, naturalmente, dall'erronea teoria che, qualunque cosa avvenga nella società – specialmente avvenimenti come la guerra, la disoccupazione, la povertà, le carestie, che la gente di solito detesta – è il risultato di diretti interventi di *alcuni individui e gruppi potenti*. Questa teoria ha molti sostenitori ed è anche più antica dello storicismo (che, come risulta dalla sua forma teistica primitiva, è un derivato della teoria della cospirazione). [...] La credenza negli dèi omerici le cui cospirazioni spiegano la storia della guerra di Troia è morta. Gli dèi sono stati abbandonati. Ma il loro posto è occupato da uomini o gruppi potenti – sinistri gruppi di pressione la cui perversità è responsabile di tutti i mali di cui soffriamo – come i famosi savi di Sion, o i monopolisti, o i capitalisti o gli imperialisti» Popper (1989, 165-7). Si noti il conformismo lessicale rispetto al vocabolario di Hayek e di Mises, e al tempo stesso la somiglianza con alcuni stilemi argomentativi costruttivistici.

²⁸ Quando poi dalla letteratura surrealista o postmoderna si passa alla *science fiction* gli esempi si moltiplicano, raggiungendo nella sola narrativa di Philip K. Dick un esempio straordinario in *We Can Remember It For You Wholesale* in Dick (1968)

²⁹ Cfr. (Boudon, 1994); (Antiseri e Pellicani, 1995) sono ottime sintesi, sebbene fornite non da storici delle idee "super partes".

³⁰ Questo è ciò che si ritiene del tutto corretto dell'analisi del continuum *public image - scientific image* di Sellars. Cfr. Sellars (2006) e (Agazzi, a cura di 2004)

³¹ Hayek (1988, 127-8)

³² Cfr. Bridgman (1997, 58)

³³ Hayek (1988, 101)

³⁴ Scrisse Croce in un passo entrato nella storia del suo pensiero: «Uomini della Scienza, il cui torto non è già di esercitare la medicina pratica, ma di essere, pur troppo, in tutto e per tutto, l'incarnazione della barbarie logica, proveniente dalla sostituzione degli schemi ai concetti, dei mucchietti di notizie all'organismo filosofico-storico. Questi nuovi direttori della vita sociale sono affatto insensibili all'arte, ignorano la storia, sogghignano, come villanzoni ubbriachi, innanzi alla filosofia, e soddisfano, se mai, il bisogno religioso in quei sacri luoghi, che sono le logge massoniche e i comitati elettorali. Il risveglio filosofico e la cultura intellettuale a esso correlativa dovrà riabbassare all'ufficio, che è loro proprio, naturalisti e medici, fisiologi e psichiatri, e infrenare la loro arroganza.» Croce (1914, X)

³⁵ «Con tali *metafore* - annota Mises - si è pronti a trascurare il fatto che gli unici fattori che informano il mercato e la determinazione dei prezzi sono gli atti intenzionali degli uomini. Difatti, non v'è automatismo, ma solo uomini che perseguono coscientemente e deliberatamente i fini scelti» Cfr. Mises (1997, 96; 1959, 301, corsivo nostro)

³⁶Nel 1958 in un articolo del New York Times la massima «*A single death is a tragedy, a million deaths is a statistic*» venne attribuita a Stalin. Nel 1965 John le Carré nel romanzo *The Spy Who Came in from the Cold* attribuisce a Stalin «*Half a million liquidated is a statistic, but one man killed in a traffic accident is a national tragedy*». Tuttavia in questi ed altri casi simili, non viene mai indicata una fonte. Inoltre la citazione non è presente in alcuna biografia credibile di Stalin, né tanto meno nelle sue lettere. Per questo, secondo il giornalista Ralph Keyes si può concludere con ragionevole sicurezza che tali parole siano state messe in bocca a Stalin. Cfr Keyes, (2007, 41)

³⁷ Cfr. Searle (2006, 21-69)

³⁸ Cfr. Gilbert (2015, 1-9)

³⁹Williams (2006, 95)

⁴⁰Cfr. Dawkins (2009, 288) Dennett (1995, Parte III). Va osservato come il Paradigma del Gradualismo Adattazionista, con il suo "singolarismo genomico", sia stato criticato da più parti e sottoposto a molte correzioni, non solo di carattere filosofico, ma - il che non è meno importante per i nostri fini - di tipo empirico. Paleontologi e genetisti come Ian Tattersall (2009, 1-23) e Luigi Luca Cavalli-Sforza (2010), ad esempio, sulla scia dei biologi anti-gradualisti Stephen J. Gould, Elizabeth Vrba (Gould e Vrba 2008), Richard Lewontin, e Niles Eldredge (1985), ritengono di poter sostenere con una impressionante mole di dati paleontologici e genetico-popolazionali (soprattutto rispetto allo studio dell'ereditarietà dei gruppi sanguigni), che l'evoluzione umana non è mai (stata) confinata *solo* nelle mutazioni di singoli individui - i quali beneficiati da mutazioni "vantaggiose" ne trarrebbero dei benefici per il proprio adattamento o *fitness* alle pressioni ambientali. In parole povere anche per gli evoluzionisti anti-gradualisti l'evoluzione è un fenomeno *sempre* più-che-individuale, specie-specifico, collettivo, *ergo* la storia umana è, già al livello dei meccanismi che spiegano come siamo fatti anatomicamente e fisiologicamente, una storia di meccanismi ad interazione intrinsecamente più-che-individuale, e quindi non spiegabile - in ogni caso - in modo completo da IM

⁴¹Dawkins (2008, 52-3)

⁴²«I fatti storici sono, per essenza, fatti psicologici. Perciò è in altri fatti psicologici che trovano di norma, i loro antecedenti. Senza dubbio, i destini umani s'inseriscono nel mondo fisico e ne subiscono il peso. Però, anche là dove l'intrusione di queste forze esteriori sembra più brutale, la loro azione non si esercita se non orientata dall'uomo e dalla sua mente. Il virus della peste nera fu la causa dello spopolamento dell'Europa. Ma l'epidemia non si propagò così rapidamente che a motivo di certe condizioni sociali, quindi, nella loro natura profonda, mentali, e i suoi effetti morali si spiegano solo mediante le predisposizioni particolari della sensibilità collettiva» (Bloch, 1998, 141).

⁴³ Cfr. Kusch (1995).

⁴⁴ Cfr. Fodor (1989) in (a cura di Haugeland, 1989, 328 -391).

⁴⁵ Cfr. Gilbert, *op. cit.*

⁴⁶ Wittgenstein (1967, §123).

⁴⁷ Husserl (1910, 98 - 104)

Capitolo 9. La storia umana come ontologia sociale - 2. La nascita dei soggetti sociali come prevenzione dell'entropia sociale

9.0. Preterintenzionalità.

Nel *Capitolo 3* abbiamo analizzato la proposta teorica di A. C. Danto, che qui (e altrove) si è proposto di caratterizzare come un'ipotesi per la quale la storiografia verrebbe definita in modo costruttivistico, sebbene aderendo ad una forma di "materialismo rappresentazionale" di tipo esternalistico; un costruttivismo *narrativo* consistente, cioè, nel definire la storiografia una prassi o, meglio, come un discorso ri-costruttivo teso alla narrazione, retrospettiva *per definizione* e, nel senso di Danto come una *rappresentazione* "storicizzante" del passato. Uno dei motivi che spinge Danto a questa conclusione, come abbiamo visto, è l'applicazione del "metodo degli indiscernibili" agli eventi storici (che Danto, coerentemente col proprio materialismo rappresentazionale considera - come chi scrive - eventi dello stesso tipo ontologico degli altri eventi fisici) per individuare in essi le azioni, "basiche" o "complesse", caratterizzate, a propria volta, dal proprio contenuto rappresentazionale e semantico. Per Danto, *solo al livello della narrazione retrospettiva* è possibile fare questo, perché solo al livello della narrazione retrospettiva è possibile affermare che l'invasione di Dresda da parte di Federico II sia stato l'inizio della Guerra dei Sette Anni - guerra che Federico di Hohenzollern non voleva certo scatenare in quella portata o, tantomeno, far arrivare sino in Canada o in India (come di fatto accadde) - così come solo dalla prospettiva della narrazione di uno storico posteriore agli eventi "agentivizzati" è possibile affermare che la defenestrazione di Praga fu, effettivamente, l'inizio della Guerra dei 30 Anni.

Gli esempi di Danto a proposito sono molteplici e tutti molto chiari e convincenti a proposito. Il problema è che essi, a causa del proprio costruttivismo rappresentazionale, spostano il peso dell'analisi della realtà storica (riconosciuta, comunque, "esterna" alla narrazione e data nel mondo materiale e fisico degli eventi) tutta all'*interno* della *ricostruzione* storiografica, seguendo un approccio che, nella filosofia relativistica della storia è divenuto un indirizzo teoretico molto diffuso, elevato a paradigma di comprensione ermeneutica, ad esempio da Hayden White che, svuotandolo di senso, lo radicalizza in modo quasi nichilistico. In un approccio realista agli eventi storici e ai loro stati informativi, ogni approccio così "retrospettivo" finisce, fatalmente, per risultare insoddisfacente. Il mondo antropico è un mondo complesso, in cui le esperienze umane sono una sorta di sistemi a più equazioni e più incognite, e quindi sistemi di matrici complesse, dove le incognite della psicologia degli individui e delle collettività giocano, sicuramente, un ruolo molto importante, in termini di credenze, desideri, bisogni, emozioni, sentimenti, risentimenti, fedi religiose o coinvolgimenti ideologici, ma sicuramente non sufficiente a spiegare tutti i "come" e tutti i "perché" richiesti da una spiegazione oggettiva *del* perché e *del* come alcuni stati di cose del passato siano reali e, ancora oggi, aventi a volte enormi raggi di azione in termini di effetti a lungo termine. Un realista crede che anche questo tipo di entità, gli stati di cose psicologici, lungi dall'essere "creatures of darkness" ¹ (Quine, 1956, 180) siano stadi di fase di eventi quadridimensionali e che, come tali, tendano a far crescere entropia e sintropia nel mondo naturale antropizzato sotto forma di informazione (stati di cose) e disordine termodinamico. Gli stati mentali che formano il reticolo delle nostre relazioni individuali e inter-individuali, inoltre, non sono un feticcio di cui liberarsi per soddisfare l'atavico antipsicologismo di molti filosofi analitici rimasti fedeli a Frege (1988) o a Husserl (2001) - che, pure, sotto un diverso contesto problematico,

avevano perfettamente ragione nel proprio antipsicologismo. Ma va da sé che il ruolo che essi giocano all'interno dello strutturarsi degli eventi storici varia - in termini di peso causale - all'aumentare della "durata" del tempo storico considerato, come osservato da B. Williams nella sua distinzione tra "individualismo sostanzialista" e "individualismo formale".

Per Williams la fungibilità degli individui non corrisponde ad una "*reductio ad societatem*" dell'individuo (che, come spiega bene il filosofo inglese, non è assolutamente privo di "impatto"), solo che quest'ultimo non è più considerato come un agente personale "sostanzialmente insostituibile" e quindi "essenziale" (individualismo sostanzialistico-essenzialistico). Ne segue una riconsiderazione dell'individuo e del suo apporto causale come dato all'interno di strutture di interdipendenza, molte delle quali sono causalmente costitutive della realtà stessa di un individuo - come nel caso dei nostri genitori biologici, un "micro-collettivo" senza il quale non potremmo neppure esistere, e sicuramente non potremmo esistere con *quel* patrimonio genetico, determinato al 50%, per il corredo cromosomico da ciascuno di essi. A loro volta, gli eventi quadridimensionali "genitori" hanno avuto nei nostri nonni i loro generatori o replicatori genotipici, e così via risalendo all'indietro per l'intero albero genealogico, ed è facile rendersi davvero conto che, per certi versi, in ogni individuo - come abbiamo visto con Dawkins - vi sia una "stratificazione" comunitaria di stati di fase informazionali, sia a livello personale e quindi ontogenetico (gli stadi di fase della nostra crescita, della nostra maturazione e del nostro andare, attraverso la vecchiaia, alla morte) sia a livello filogenetico. Considerare l'individuo un *ente irriducibile*, l'essenza del mondo sociale, si rivela, a questo punto, una forma di suprematismo ontologico - altrettanto sbagliata del credere che l'individuo non esista, non conti nulla, o peggio ancora: che sia sempre sacrificabile in nome degli interessi della collettività.

Gli autori come Dray, Collingwood, Danto, Von Wright, e in generale tutti i filosofi analitici (o "analitico-ermeneutici" come sono stati anche definiti pensatori di primissimo livello come Von Wright) anti-riduzionisti, hanno messo l'accento sulla particolare non riducibilità delle *azioni* umane agli *eventi* del mondo fisico, e lo hanno fatto in modo segnatamente differente, sottolineando via via che le loro analisi si addentravano nei diversi aspetti che abbiamo scorso nei punti (a-c) - *Infra*: Capitolo 8 § 1 - quali aspetti della mente e dell'azione umana fossero da considerare più importanti nello "stagliare" l'agentività umana e la sua dimensione storica rispetto allo sfondo degli eventi del mondo naturale. D'altro canto, l'accento posto da Davidson sul "monismo anomalo" del mentale, fisicamente identico nelle sue occorrenze ad eventi neurali (gli eventi che sono alla radice delle scelte, delle preferenze, delle decisioni, delle previsioni, dell'azione umana), ma non completamente riducibile, *sul piano nomologico*, ad una identità stretta con gli eventi fisici, permette di superare in maniera abbastanza facile sia le perplessità degli antiriduzionisti come gli autori più sopra citati, sia dei riduzionisti come Quine e Ryle. Però, c'è un dettaglio non trascurabile: le azioni umane non sono *mai* state le azioni di individualistici, o solitari, Adamo ed Eva biblici. Gli esseri umani o protoumani, al contrario, hanno da sempre fatto parte di un vero e proprio "ecosistema agentivo e fattuale" dove le azioni e gli eventi messi in atto da ciascun membro della nostra specie hanno perennemente partecipato a, continuano a condividere, e molto presumibilmente, faranno sempre più parte di, un fitta rete strutturale di *pattern* o relazioni causa-effetto, dove *nessun agente o individuo "sorgente" degli eventi causali ha il potere di controllare* fino in fondo *tutte le conseguenze delle proprie scelte e delle proprie azioni*, rispetto a sé stesso e agli altri, sia rispetto al proprio contesto spaziale che rispetto ad altri spazi che ad altri tempi futuri.

Infatti, gli eventi che coinvolgono la sfera umana e le azioni poste in essere dalle creature particolari che noi siamo vanno oltre le nostre rappresentazioni e la nostra volontà di conseguire *solo* quel particolare obiettivo o quelle finalità: esse formano un ecosistema storico-sociale². Quello che conta davvero è considerare il rapporto tra individuo ed individuo, tra le singole azioni di ciascuno e i loro esiti *su una scala sufficientemente più ampia*, come abbiamo letto in Williams. Quando, ad esempio, riprendendo la terminologia teorica di Braudel, se ci concentriamo sulla "breve durata" delle realtà storiche "evenemenziali" (quelle degli eventi singolari, unici, ma al tempo stesso cruciali, importanti, strategici), il rapporto tra l'intenzionalità soggettiva degli agenti individuali e le conseguenze possibili divenute attuali grazie all'azione (di "base" o "complessa", sempre per usare il lessico di Danto) diviene una quantità di eventi sicuramente molto grande. Hitler concepisce e ordina l'invasione dell'Unione Sovietica e questo accade, e inizia l'Operazione Barbarossa (22 Giugno 1941), con tutti gli eventi bellici che ne seguono. Quando, però, dall'ordine delle settimane e dei mesi di un evento (l'elemento evenemenziale) passiamo al successivo gradino della scala di Braudel - la durata "congiunturale" - molte conseguenze, non solo impreviste ma soprattutto non-intenzionali sul piano evenemenziale cominciano a presentarsi: la controffensiva russa, il clima rigido dell'Inverno Russo, gli aiuti anglo-americani ai sovietici, l'entrata in guerra degli USA, ecc.. Quando dalla fase congiunturale si arriva a quella della "Lunga Durata" (ecco la "scala più ampia"), i russi hanno circondato Berlino - con eventi "simili" ma non uguali a quelli che avevano portato l'attacco napoleonico a Mosca a "produrre" preterintenzionalmente, più di un anno dopo, l'occupazione di Parigi anche da parte di reggimenti di Cosacchi. Danto ha sicuramente ragione nel dire che il testimone oculare della defenestrazione di Praga non avrebbe mai potuto parlare di "Inizio della Guerra dei Trent'anni", ma non *solo* per la ragione che la narrazione a *posteriori* sia l'unica rappresentazione in grado di ricostruire il corretto ordine strutturale di un "racconto", di una "narrazione" degli eventi (risolvendo, così, la questione ontologica degli indiscernibili sul piano rappresentazionale degli enunciati di azione), ma anche perché ogni evento, agentivo o non agentivo, provocato o non provocato da eventi motori di agenti umani, *non provoca mai solo e tutti gli effetti che vorrebbe provocare*. Se potessimo parlare, senza provocare troppo le ire degli individualisti metodologici o di certi anti-storicisti come Popper, di "leggi storiche", potremmo, anzi, dovremmo riconoscere che questa è l'unica, reale, "legge" storica (nel senso di antropica o, per meglio dire, antropologica) che è data osservare in ogni epoca e in ogni scenario in cui siano in azione vettori dinamici posti in essere dall'agentività umana: la preterintenzionalità. Gli esseri umani, nella storia, quando producono stati di cose negli eventi storici che volevano causare, non producono a partire da essi *solo* tutti gli effetti che volevano produrre (molto spesso neppure la metà di tutti gli effetti), ma la loro effettività trascende la sfera delle proprie previsioni e delle proprie intenzioni. Ciò ovviamente quasi sempre non solo non è utile sul piano "adattativo" o "ex-attativo" - volendo utilizzare concetti provenienti da entrambi i paradigmi "rivali" della filosofia dell'evoluzionismo, quella di Dawkins e quella di Gould, ma può rivelarsi addirittura molto pericoloso. Nel corso dell'evoluzione, perciò, gli esseri umani, mano a mano che da *homo habilis* divenivano sempre più *homo sapiens* impararono millennio dopo millennio che la preterintenzionalità delle loro scelte, delle loro "rotture di simmetria", quindi della loro "entropia agentiva" doveva essere in qualche modo prevenuta, anticipata, "smorzata" rispetto ai suoi effetti a lungo termine più indesiderabili. Ma questo, da un punto di vista termodinamico implica un'enorme spesa di informazione, cioè di sintropia, di entropia negativa. Secondo i principi della termodinamica l'uomo, come ogni altra cosa in natura, per invertire l'entropia deve produrre *calore*,

e quindi impiegare energia. Per invertire la produzione di energia cinetica in una macchina di Carnot - ovvero una macchina che trasforma lavoro in calore - devo, appunto, realizzare un ciclo di Carnot "invertito". Se ci riesco otterrò un *frigidaire*, e infatti tutti i frigoriferi sono macchine di Carnot "a ciclo invertito". Se si intende frenare, allontanare, controllare gli effetti preterintenzionali delle azioni (soprattutto di ampi aggregati di individui) nel lungo periodo si deve costruire una "macchina di Hayek" a ciclo invertito. Quindi invertire la preterintenzionalità. Questo significa costruire un meccanismo di organizzazione, ovvero la società organizzata, non spontanea. Questa è una legge del comportamento umano individuale e collettivo che ora cercheremo di spiegare introducendo una nozione certamente nota soprattutto ad un teorico di IM come Hayek - che parla, a questo proposito di "conseguenze non pianificate o inintenzionali"³ dell'azione individuale, ma la cui portata è ben superiore alle stesse considerazioni "anti-collettivistiche" di uno studioso, pur molto attento, come Hayek: la praeter-intenzionalità sociale.

Un esempio tratto dalla quotidianità del vivere può illustrare al meglio quanto si è appena osservato. Poniamo che Renzo e Lucia, due abitanti dell'emisfero settentrionale del nostro pianeta, decidano di sposarsi. Nel "bagagliaio delle ragioni", che portano i due protagonisti di questo esperimento di immaginazione a porre in atto la propria decisione, ci sono molte e pesanti valigie di "ragioni" che possono tranquillamente far parte di un repertorio di sillogismi pratici, nel senso di Von Wright, e quindi di una vera e propria *pianificazione intenzionale della propria esistenza storica* non solo nel breve, ma anche nel medio e nel lunghissimo termine (di qui la tendenza di Von Wright a parlare di "teleologia" e "spiegazione teleologica" dell'azione storica): vivere una vita in comune (nell'orizzonte esistenziale dei più ottimisti, *tutta la vita* in comune, al riparo da separazioni, abbandoni, divorzi o precoci dipartite del proprio partner) avere dei figli, possedere una residenza in comune, costruire un piccolo patrimonio finanziario ed immobiliare comprensivo di un'automobile o di altri mezzi di trasporto privati, fornire alla propria prole la migliore educazione ed istruzione scolastica disponibile, ecc. Facciamo anche il caso che Renzo e Lucia facciano parte di una società come la nostra, dove non esiste il matrimonio poligamico o poliandrico; questo farebbe ragionevolmente supporre che il primo degli scopi *pianificati* che il negozio giuridico del matrimonio sia il mutuo ed esclusivo godimento dell'altrui persona (soprattutto dal punto di vista affettivo e sessuale) e delle sue proprietà, liquide, mobili ed immobili, con qualche limitazione di tipo economico come la (facoltativa) divisione dei beni. Se sottoponeste ad un questionario scritto tutti coloro, religiosi o laici, credenti o agnostici, che stessero per sposarsi come Renzo e Lucia, chi scrive è disposto a scommettere che, a parte qualche altro dettaglio "romantico" (o mistico-religioso, pensando soprattutto ai membri più fondamentalisti di certi monoteismi ancor oggi egemonici) non sareste in grado di trovare molto altro nella lista degli effetti pianificabili a lungo o medio termine di queste persone, a parte, ovviamente, l'amore. Eppure è abbastanza noto che queste decisioni (razionali e non, le emozioni e i sentimenti *devono* poter contare qualcosa anche nei "matrimoni di interesse") non producano *nell'ecosistema agentivo e fattuale interpersonale umano* solo le *conseguenze previste e pianificate*. Renzo e Lucia volevano solo un figlio, per ragioni legate essenzialmente alle professioni che svolgono, ma finiscono per farne quattro, di cui due sono gemelli eterozigoti, e in questo modo quattro esseri umani diventano - cosa a cui nessuno pensa quando si sposa o genera un figlio - quattro nipoti di nuovi nonni e di nuovi zii, e quattro cugini di chissà quanti altri cugini, e soprattutto, quattro persone tra loro fratelli e sorelle - e gli antropologi che hanno dimestichezza con il "calcolo parentale" di Levy-Strauss (1992) sanno fin troppo bene quante straordinarie e, a volte, bizzarre connessioni e interconnessioni possano (eccome) contare a

questo livello "strutturale" delle parentele e dei loro legami umani nello stabilire legami di potere sociale e persino economico.

Lucia, inoltre, era segretamente amata da un suo storico ammiratore sin dai tempi del Liceo, un amante platonico che continuava a seguirla su un *social network*, il quale tenterà il suicidio appena appresa la notizia delle nozze, tentato suicidio che porterà il nostro innamorato segreto ad affrontare un lungo e costoso *training* di terapia cognitivo-comportamentale basata sulla meditazione e sulla "mindfulness", che gli farà cambiare vita, domicilio e mestiere. Le nozze dei due giovani sposini hanno luogo in bellissimo scenario costiero all'interno di un costosissimo *resort* che, però, prima di accettare il cospicuo ingaggio da parte di Renzo - che può permetterselo, a quanto pare - stava rischiando di dover ridimensionare il proprio personale non assunto a tempo indeterminato; personale che potrà restare per altre stagioni lavorative e, in molti casi, potrà così disporre di denaro in contante per poter saldare dei debiti, ecc. ecc. Teorici liberali non appartenenti al *mainstream* di IM come Adam Smith, o saldamente ancorati a IM, come Hayek o Friedman, parlerebbero, non a torto di una "Mano invisibile" in grado di creare un "equilibrio economico" - anche se è dato verificare che Smith intendesse la Mano Invisibile come una metafora, mentre per Hayek l'equilibrio economico e il meccanismo dell'ordine spontaneo in grado di crearlo sono perfettamente reali, e fuor di metafora. A questo proposito l'economista è molto chiaro:

Solo le regole possono unificare un ordine esteso [...] Né tutti i fini perseguiti, né tutti i mezzi usati sono conosciuti, o devono essere conosciuti da tutti, per essere presi in considerazione entro un ordine spontaneo. Un tale ordine si forma da sé stesso. [...] Se dovessimo applicare le regole immutate e non represses (della presa in cura per fare del "bene" visibile) [...] della piccola banda o del gruppo, o delle nostre famiglie [...] all'ordine esteso della cooperazione *attraverso i mercati, come i nostri istinti e desideri emotivi spesso ci spingono a voler fare, noi lo distruggeremmo. Parimenti, se volessimo applicare le regole (competitive) dell'ordine esteso ai nostri raggruppamenti più intimi, noi li frantumaremmo*⁴.

Il punto è che la teoria dell'ordine spontaneo di Hayek coglie solo gli aspetti econometricamente visibili di un "effetto sociale" molto più vasto, che fa parte dei *pattern* causali di un intero ecosistema sociale e storico. Infatti l'esempio di Renzo e Lucia può proiettarsi indietro nei millenni, in epoche molto lontane, in cui però già viveva *homo sapiens*, senza nulla togliere al fatto, assodato in sede etologica ancor prima che paleoantropologica, che quello del corteggiamento e dell'accoppiamento è *ipso facto* un rito-cerimonia in moltissime specie viventi, anche filogeneticamente molto più primitive ed antiche delle scimmie pongidi e delle loro evoluzioni in ominidi, come gli uccelli. Solo un superficiale, e potremmo dire anche - a questo punto - arrogante esercizio di *epocentrismo* (*Infra*, Capitolo 1) potrebbe farci congetturare che gli esseri della nostra specie vissuti tra i 50.000 e i 12.000 anni prima dell'Era Cristiana *non* avessero problemi in qualche modo simili a quelli di Renzo e Lucia nel progettare la propria decisione di vivere una parte della propria esistenza insieme per poter soddisfare in santa pace i propri istinti affettivi e sessuali e, per di più, i propri istinti riproduttivi e di cura parentale dei piccoli del proprio "nido". Ma senza andare troppo lontano nel tempo, basta andare a rileggersi con più leggiadro spirito post-liceale le avventure di un altro Renzo e di un'altra Lucia, in tempi che, per la periodizzazione storiografica finiscono per giacere nel piano della "modernità" (prima metà del XVII secolo), nonostante siano anni popolati da istituzioni matrimoniali e privatistiche come il maggiorascato, il permesso del Signorotto locale per sposarsi, il notabilato dei funzionari di nomina spagnola, ecc.

Per quanto osservato, in questa dissertazione la *praeter-intenzionalità* o, più semplicemente *preterintenzionalità* delle azioni e degli eventi verrà definita come il particolare potere causale di cui sono dotati gli eventi intenzionali o "azioni" dei membri della nostra specie di porre in essere

ulteriori (da qui la scelta del prefisso *praeter-*) conseguenze non intenzionali o, per l'appunto *praeter-intenzionali* - nel senso non solo "brentariano" del termine, ma anche di "meta-volontario" - delle proprie azioni, o degli eventi provocati dalle proprie azioni (potremmo anche definirla "intenzionalità di secondo grado" o di "terzo grado", ma questo ci porterebbe ad interrogarci sulla natura dei differenti "gradi" di intenzionalità dell'azione in gioco nei diversi livelli appena ipotizzati, il che ci costringerebbe all'impiego di ulteriore spazio di trattazione). È fin troppo evidente che sin da quanto *homo sapiens* e i suoi più immediati antenati hanno calcato con i propri passi la superficie del nostro pianeta, gli innumerevoli stati di cose che hanno costituito le sequenze delle transizioni di stato degli innumerevoli eventi posti in essere dalle azioni umane hanno posseduto, possiedono e continueranno a possedere - al netto della nostra (in)capacità di trasformarci in soggetti ideali di un assurdo ed impensabile modello di *Panopticon* alla Bentham - questa proprietà. Essa è, quindi, una proprietà quasi-essenziale o, in ogni caso, praticamente connaturata a tutte le azioni della storia e delle vicende umane. Anzi, alla luce di quanto osservato si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi (per adesso non potrebbe essere niente di più, del resto) che detta preterintenzionalità o intenzionalità di grado superiore possa essere rappresentata in un algoritmo "produttivo" e ricorsivo avente *prima facie* la seguente forma matematica:

$$(Praet) \quad \Sigma I_{PRAET} A(x) = \Sigma IA_P(x) / \Sigma -IA_{-PF}(x)$$

Che si può leggere come: la sommatoria della preterintenzionalità finale del processo agentivo preterintenzionale (individuale o sovraindividuale-sociale) $I_{PRAET} A(x)$ è pari al quoziente tra le sommatorie degli scopi intenzionali (individuali o sovraindividuali) *pianificati nell'azione di x*, $IA_P(x)$ e la sommatoria delle *conseguenze finali non intenzionali* $-IA_{-PF}(x)$ dell'azione di *x*. Essendo un quoziente tra una quantità positiva (le azioni intenzionali) e una negativa (le conseguenze non intenzionalmente prodotte) sarà, essa stessa, una quantità *logicamente negativa* rispetto all'intenzionalità, cioè non intenzionale. Poiché $|IA_{-PF}(x)|$ va, come *grandezza assoluta*, aumentando nel tempo, *ex hypothesi* è legittimo chiedersi se esista una correlazione tra l'aumento delle conseguenze "non ordinate" dall'intenzionalità degli agenti, e l'aumento - che in ogni caso di verifica tanto in natura, quanto in società - di *disordine*, di entropia, di "disorganizzazione dell'informazione". Il lettore, inoltre, avrà già compreso che $\Sigma I_{PRAET} A(x)$ è una *grandezza derivata*, perché è formata da un quoziente tra un numeratore e un denominatore che, nel calcolo infinitesimale, viene a formare quello che viene detto "rapporto incrementale", in questo caso della "sommatoria" $\Sigma IA_P(x)$. Questo quoziente, come il rapporto tra lo spazio e il tempo percorsi da una massa misura la velocità della stessa, misura analogamente e a propria volta, la velocità di propagazione degli effetti intenzionali di un'azione storica. Minore è la quantità dell'attrito costituito dalle "conseguenze non-intenzionali" di un evento sociale, maggiore è la velocità percorsa nell'ambiente dagli effetti dello stesso. Passando al limite, questo rapporto diventa, come abbiamo detto "incrementale" e misura l'*accelerazione degli effetti intenzionali* sul piano storico-sociale. Perché l'«intenzionalità originaria» calcolata in $\Sigma IA_P(x)$ possa diminuire fino a $\Sigma -IA_{-PF}(x)$ è sufficiente che il "cammino" o "grafo" causale che collega il primo evento, quello "scatenante" all'ultimo effetto contenga, come proprio sottoinsieme un *cammino markoviano*, ossia un processo aleatorio o stocastico nel quale la probabilità insita nelle transizioni di fase che determinano il passaggio ad uno stato di cose dipendano solo dallo stato di cose *immediatamente precedente* (questa è proprio quella che viene chiamata "proprietà di Markov") e non dal *come* si è giunti a tale stato.

La stessa storia "evenemenziale", di cui qui abbiamo ricostruito succintamente i limiti e le critiche ricevute, è ricca di esempi che, al riguardo, sembrano autentiche costellazioni di tragici paradossi. Ne elenchiamo solo alcuni.

Napoleone voleva creare un Impero e unificare, così, a modo suo l'Europa; dal fallimento di questo suo progetto geopolitico non solo nacque e si diffuse quel sentimento e quel *milieu ideologico* noto come "nazionalismo romantico", antitetico agli scopi stessi del progetto di Napoleone (come i *Discorsi alla Nazione Tedesca* di J. G. Fichte ben testimoniano), ma molti degli ideali che egli stesso *calpestò* nel rocambolesco tentativo di diffonderli *manu militari*⁵ divennero comunque patrimonio comune della borghesia europea e della "nobiltà illuminata" occidentale della prima metà del XIX secolo: il liberalismo democratico, il parlamentarismo (che il Dittatore Corso detestava), il costituzionalismo (da Bonaparte accettato per convenienza, ma sempre misto a metodi plebiscitari), il riconoscimento dell'autodeterminazione dei popoli come "libertà naturale" (tristemente cancellata ai cittadini della Serenissima Repubblica di Venezia, scambiata con l'Impero Austriaco per un pezzo dell'attuale Belgio nel Trattato di Campoformio del 1797), ecc. Al tempo stesso il suo tentativo fallito costò all'Europa un quarantennio di Restaurazione anti-illuministica e reazionaria, periodo che si chiuse *definitivamente* solo con la "Primavera dei popoli" del 1848. Napoleone voleva creare un Impero i suoi numerosi avversari volevano solo sbarazzarsi di lui e rimettere sui troni i "legittimi sovrani", e tutti insieme essi "ottennero" che la loro storia, gli restituisse, *preterintenzionalmente* il Congresso di Vienna e la Restaurazione. I documenti storici "fonti primarie" che ne parlano sono, da questo punto di vista, una preziosa "capsula del tempo" che - per nostra fortuna, ma per immensa sciagura di milioni e milioni di russi, ucraini, baltici, ebrei askenaziti - Hitler ha *de facto* ignorato rinfilandosi in analoghe situazioni politiche e militari. Anzi, proprio Hitler, che voleva creare il Reich Millenario Germanico, ha causato, in modo assolutamente preterintenzionale, la divisione durata quarantasei anni (Potsdam 1945 - Berlino 1991) della Germania, causandone l'entrata in guerra e la rovinosa disfatta, uno stato di cose *temporalizzato* ma ormai immutabile della storia.

L'ultimo esempio che possiamo portare a sostegno del principio di preterintenzionalità è fornito dai *monumenti*, una classe di documenti storici particolarmente importante, considerata, per esempio, dall'epistemologo Peirce la più importante dei documenti storici⁶. A parte i monumenti concepiti per lasciare *espressamente ai posteri* il nome, il fasto, la grandezza dei costruttori, nessun costruttore di monumenti come l'Anfiteatro Flavio, o persino di Docu-monumenti come la straordinaria narrazione su marmo bianco della conquista della Dacia della Colonna di Traiano, pensava *intenzionalmente* di creare dei "siti archeologici" o, in ogni caso delle "capsule del tempo", ma *alla fine*, considerando una "scala più ampia" il mondo antropico si è riempito di queste "capsule del tempo". Il concetto di sito archeologico nasce con l'archeologia, e l'archeologia come disciplina - anche se il termine ἀρχαιολογία era già utilizzato da Erodoto e Tucidide nel senso generale e ampio di "discorso sul passato" (naturalmente greco, giammai barbaro) - nasce con l'era moderna, più precisamente con il Rinascimento, ad opera di collezionisti di storia ed arte antica come Ciriaco Pizzecoli d'Ancona, o Flavio Biondo. Da ricerca sistematica di documenti e monumenti antichi, tuttavia, essa non diventerà prima di quel 1748 quello che è oggi, ossia la scienza che studia le civiltà e le culture umane del passato e le loro relazioni con l'ambiente circostante, mediante la raccolta, la documentazione e l'analisi delle tracce materiali che hanno lasciato (architetture, manufatti, resti biologici e umani). Il 1748 è l'anno in cui iniziarono prima a Pompei e poi ad Ercolano gli scavi per riportare alla luce i resti di quelle due città distrutte

dall'eruzione del Vesuvio del 79 d.C. Agli scavi di Ercolano, così, dedicò la sua prima opera anche Johann Joachim Winckelmann, l'autentico iniziatore degli studi archeologici moderni, il quale successivamente pubblicò a Dresda, nel 1764, la sua *Geschichte der Kunst des Altertums*⁷, nella quale, in contrapposizione con gli eruditi studi della precedente disciplina "antiquaria" di autori come Ciriaco d'Ancona, le opere d'arte greco-romane vennero inserite nel loro contesto storico, venendo stabilita per la prima volta in modo filologicamente preciso una vera e propria periodizzazione degli stili artistici. L'archeologia, tuttavia, con Winckelmann era pur sempre finalizzata allo studio della storia dell'arte greco-romana, fortemente influenzata dalle concezioni estetiche neoclassiche di cui Winckelmann fu il massimo teorizzatore settecentesco. Bisognerà quindi aspettare la fine del XVIII secolo, la Campagna d'Egitto del succitato Napoleone, la decifrazione operata dal professor Champollion della Stele di Rosetta per cominciare a poter definire l'archeologia un'attività di indagine scientifica vera e propria. Per cui, anche se è vero che Erodoto e Tuciddide usassero già questo termine per parlare genericamente del passato storico, pensare che i costruttori di Pompei ed Ercolano pensassero *intenzionalmente* a creare, oltre che delle belle e fiorenti città (antiche per noi, odierne per loro), dei futuri siti archeologici, significa portare l'uso d'un vero e proprio anacronismo semantico ai limiti dell'abuso psicologico (riguardo le intenzioni degli antichi pompeiani ed ercolanesi) ed ontologico (Cfr. *Infra*, Capitolo 3, §5).

Quello che vale per Pompei ed Ercolano, ovviamente, vale per ogni grande sito monumentale - ex urbano ed ex funzionalmente architettonico - del passato, dalla Grande Muraglia alle Piramidi egizie ed Azteche, passando per l'Acquedotto romano di Aix-An Provence o per Angkor-Vat. Pompei come sito archeologico è un prodotto preterintenzionale non solo degli eventi agentivi che portarono alla sua costruzione nel II secolo a. C. ma, naturalmente - e precipuamente - dell'*evento* spaziotemporale *eruzione del Vesuvio del 79 d.C.* che la rese un inospitale cimitero semisepolto dalla cenere vulcanica (*a fortiori* si può dire la stessa cosa con Ercolano, che fu praticamente distrutta da una nube piroclastica). Gli stati di cose *N* (le leggi di natura), come abbiamo rilevato nel capitolo precedente, vincolano continuamente gli stati di cose *A*, cioè i fatti antropici. Da un terremoto con *tsunami* a Lisbona (1755) sono derivate migliaia e migliaia di vittime innocenti, ma anche un capolavoro come *Candide, ou l'Optimisme* di Voltaire (1759).

Non stiamo scoprendo nulla di nuovo, ovviamente. Anzi, gli storiografi professionisti sanno da secoli che le cose stanno in questo modo. Il problema è costituito da come questo fenomeno - oggettivamente dato nella natura storica - è stato interpretato dai sostenitori più importanti di IM.

9. 1. Preterintenzionalità come entropia sociale: l'inganno soggettivistico dell'"effetto fisarmonica".

L'introduzione della grandezza "preterintenzionalità agentiva markoviana" $I_{PRAET} A(x)$ è una delle conseguenze quasi-immediate dell'introduzione del concetto di informazione come "sintropia" e di disordine termodinamico come entropia nella nostra analisi e nella nostra definizione di stato di cose come sezione di fase o intersezione di più fasi o stati di uno o più eventi quadridimensionali o spaziotemporali. Così come in un Universo "statico-atensionale", pur non aumentando grandezze fisiche come la materia, i flussi di energia e calore generano passaggi dall'ordine al disordine e "rotture di simmetria" del tutto compatibili con descrizioni dinamiche, così, ad un livello "cosmologicamente microscopico", ossia nel "tempo pubblico" del nostro piccolo Pianeta, le azioni pianificate in strutture informazionalmente molto complesse e, di conseguenza, ordinate, passando dal breve periodo "evenemenziale" della loro durevole concretizzazione, provocano effetti

dapprima congiunturali e poi di lunga durata non prevedibili - almeno per intero - dalla prospettiva dell'agente o degli agenti individuali o collettivi che avevano precedentemente concepito la prassi razionale dei propri piani. Ciò avviene perché o i "solitari" individui di IM o gli individui reali del mondo sociale devono, prima o poi, fare delle scelte, e fare delle scelte significa "rompere la simmetria" di un'alternativa tra almeno due opzioni – come è ben noto sin dai tempi in cui Giovanni Buridano elaborò il suo famoso esperimento mentale dell'Asino indeciso. Ma rompere una simmetria significa mettere in moto una funzione logaritmica: l'equazione di Boltzmann. Dunque $I_{PRAET} A(x)$ è proprio l'entropia sociale. Perché questa entropia o aumento di disordine divenga sempre più effettivo rispetto all'intenzionalità originaria degli agenti "evenemenziali" è sufficiente che anche un nodo dell'intero "grafo" che va dalla causa più remota all'effetto più prossimo o ultimativo dell'intero evento – calcolato su scala non più evenemenziale, ma "sufficientemente ampia" come direbbe Williams – goda della proprietà markoviana di essere causalmente dipendente solo dallo stato di cose immediatamente precedente. In questo modo diviene particolarmente importante il ruolo degli stati di cose come stati di fase di discontinuità.

$I_{PRAET} A(x)$ spiega perché l'attuazione dei progetti sociali più pianificati nei minimi dettagli finisca per produrre in ogni caso grosse quantità di entropia, questa volta, sociale; anzi, le modalità autoritarie e impermeabili a qualsiasi tecnologia istituzionale di "shared agency", come direbbe M. Gilbert (2015), finiscono per far esplodere la situazione o per farla lentamente degenerare. Viceversa, la preterintenzionalità economica è sempre stata nota ai sostenitori di IM. È un fatto che quando Menger, il fondatore della Scuola Austriaca, rifletté sull'origine della moneta svolse un'interessante analisi sulle sue origini non-intenzionali, in termini, come è ovvio, schiettamente individualistici, come quando egli scrive che «l'origine della moneta può essere spiegata compiutamente nella sua realtà soltanto se sappiamo ravvisare in quest'istituzione sociale il prodotto irriflesso, il risultato involontario dell'attività specificamente individuale dei membri di una collettività⁸». Hayek raccoglie questi e altri esempi di Menger e Mises e si spinge oltre, e immagina che l'inintenzionalità sia una proprietà emergente ma comunque spiegabile solo dal pensiero "ordinato e disciplinato" della prospettiva soggettiva di un singolo individuo - questo perché egli definisce IM un "approccio soggettivistico":

All'inizio ciascuno cerca per sé ciò che sembra il sentiero migliore (*best, preferred path* nel testo inglese). Ma il fatto che quel passaggio sia stato usato una volta probabilmente rende più facile l'attraversamento e perciò faciliterà il riutilizzo di quel passaggio; e così, sempre più chiaramente si disegna un sentiero che viene usato ad esclusione di altre vie possibili [...] "Comprendiamo" il modo in cui il risultato che osserviamo può essere prodotto, sebbene potremmo non trovarci mai nella posizione di osservare l'intero processo e predirne il corso preciso e il risultato. Questa spiegazione è una teoria elementare applicabile a centinaia di esempi storici particolari; e non è dall'osservazione della definizione di alcun sentiero particolare, e ancora meno di molti che la spiegazione deriva la sua cogenza, ma dalla nostra conoscenza generale di come noi e altri ci comportiamo in questo genere di situazioni in cui successivamente diverse persone devono trovare un passaggio e per *sforzo cumulativo delle loro azioni creano un sentiero*. Sono gli elementi degli eventi complessi quelli che ci sono noti dall'esperienza quotidiana, ma è solo da uno sforzo deliberato di un pensiero disciplinato che giungiamo a vedere l'effetto necessario delle combinazioni di tali azioni di molte persone⁹.

Il ragionamento di Hayek è un caso pressoché esemplare di costruttivismo ontologico *post hoc ergo propter hoc* "proiettato all'indietro nel tempo" - con paradossali conseguenze di "retrocausazione" costruttivistica - come osserverebbe Boghossian (*Infra*, Capitolo 3, §§2-3), con caratteristiche che accomunano il suo ragionamento tanto al costruttivismo esternalista narrativo di Danto, quanto a quello internalista e relativistico di Rorty. Il sentiero finale, prodotto dagli effetti *reali*, che sono eventi *reali*, *oggettivi* causati da altrettanto *reali* cause oggettive (le scelte deliberate di alcuni individui di attraversare uno spazio fisico con una determinata traiettoria di cammino non

è solo una rappresentazione soggettiva, ma produce un cambiamento oggettivo nell'ambiente sociale, come avrebbe osservato Znamierowski) secondo Hayek non è un "prodotto oggettivo" posto in essere dalle scelte individuali "aggregate" a livello sociale - sebbene dato al di là di effettive *individuali* intenzioni di singoli individui che vanno a "cumulare" le proprie decisioni in un effetto finale - ma poiché «è solo da uno sforzo deliberato di un pensiero disciplinato che giungiamo a vedere l'effetto necessario delle combinazioni di tali azioni di molte persone» (cit.) quello che accade è che «non è dall'osservazione della definizione di alcun sentiero particolare, e ancora meno di molti che la spiegazione deriva la sua cogenza, ma dalla nostra conoscenza generale di come noi e altri ci comportiamo in questo genere di situazioni» (cit.). È lo schema esplicativo basato, cioè sulla *soggettiva conoscenza generale di come noi e altri ci comportiamo* a "portare in vita" come *spiegazione*, quindi come costruito concettuale, il "Dato" del sentiero prodotto. Non il fatto che *nel tempo, nel tempo più che episodico, più che evenemenziale* la realtà oggettiva cambi nelle sue strutture, passando dall'entropia pre-antropica di una foresta senza sentieri, ad un bosco attraversabile con un sentiero, e quindi non più completamente "selvaggio". Il ragionamento di Hayek è a dir poco paradossale, perché sfiora con un dito la dimostrazione dell'illogicità delle pretese "antiscientistiche" di IM di venire a capo di una comprensione oggettiva dei fenomeni sociali, per poi ritrarlo immediatamente, rovesciando completamente la realtà oggettiva degli eventi descritti. Questo ragionamento si basa su una rappresentazione soggettivista della realtà sociale che ha avuto una grande fortuna nelle scienze sociali: la cosiddetta *teoria hayekiana della dispersione delle conoscenze* la quale «*ci dice che la soluzione della maggior parte dei problemi (e, dunque, il soddisfacimento dei bisogni umani) deve venir lasciata a quanti sono in possesso di quelle conoscenze particolari di tempo e di luogo disperse tra milioni e milioni di uomini, conoscenze di cui non potrà mai disporre neppure il più potente governo né il più sapiente o potente tiranno*¹⁰ (corsivo nostro)». Ma, sottolinea un ultra-liberale critico di Hayek, il Nobel per l'economia D.C. North: «l'intenzionalità non è *spontanea*: gli uomini cercano *deliberatamente* di determinare il loro futuro, e per la verità non hanno altra alternativa, se non l'anarchia o il caos¹¹». La globalizzazione degli ultimi venticinque anni, rappresenta, da questo punto di vista, un esempio di come molti "bisogni" umani abbiano fruttato grandissimi profitti proprio grazie al rapido superamento di "dispersioni hayekiane" di tipo epistemico e tecnologico; un superamento pianificato da *almeno* due generazioni di *web-designer*. Già, ma la globalizzazione è solo una *façon de parler*.

Per il realista che professi l'esternalismo informazionale storico, percorrere e ripercorrere - fino a "scavarlo" - un sentiero significa porre in essere un evento a quattro dimensioni, di cui ogni possibile snodo, curva, percorso accidentato è uno stato di fase che può essere dotato di alta salienza informazionale, a questo punto di una vera e propria *affordance* nel senso di una struttura o di un insieme di *pattern* del tipo "caratteri di invito" o "potenzialità d'uso", come avrebbe sostenuto il percettologo realista James J. Gibson (2014). Un evento di cui il percorso finale possiede una "tappa", il punto di arrivo che è, di nuovo, uno stato di cose, quello ultimativo che collega l'input del sentiero (il suo ingresso) al proprio output (la sua uscita, il suo sbocco). L'evento che il primo e l'ultimo degli "individui" che lo imbocchino (altri eventi quadridimensionali) e quelli intermedi che lo pongono in essere è, in poche parole, un evento oggettivo costituito nelle proprie transizioni di fase, ugualmente oggettive, cariche di informazione, di "sintropia". Non è la rappresentazione soggettiva di un cartografo a renderlo reale, non più di quanto, come avrebbe detto Gottlob Frege il disegnare l'equatore renda l'equatore una "finzione cartografica", perché l'equatore anche se non dotato di una *wirklichkeit*, materiale, è pur sempre qualcosa di *oggettivo* che lo si segni su una mappa

o meno¹². Se esso è reale come risultato "cumulativo" (che è sinonimo di "aggregativo") o non cumulativo di azioni individuali *che non volevano creare nessun sentiero* ciò non toglie che, alla fine, il risultato non sarà un "oggetto individuale", ma un evento sociale. "Sociale" non solo perché potrà essere percorso da una moltitudine di individui (*birdwatcher*, ciclisti, passeggiatori solitari, Coppiette romantiche, *free-climber* alla ricerca di una pista più ripida, ecc.) ma perché una volta divenuto tale potrà essere "registrato" in un registro comunale, regionale o nazionale delle piste montane e divenire un "sentiero" di quel Comune, di quella Regione o di quello Stato per un *atto iscritto* che riconosca nella realtà "icnologica" del sentiero (il sostrato oggettivo) un "oggetto sociale" vero e proprio, che come argomenta Maurizio Ferraris, da quel momento in poi avrà un propria esistenza *non indipendente dai soggetti*, ma comunque oggettiva¹³.

Lo stile raziocinativo "soggettivistico" di Hayek ha permesso ai sostenitori di IM di "razionalizzare" una mole davvero impressionanti di dati scientifici in grado di mostrare, in modo questa volta sì, davvero cogente, perché IM non sia né ontologicamente né strategicamente in grado di spiegare e comprendere cosa siano tanto i soggetti, quanto gli oggetti così come i processi sociali. Eppure contro-esempi davvero lampanti a "portata di letteratura" sono, e da molto tempo disponibili e possiamo solo elencarne alcuni casi celebri. Si pensi al famoso *paradosso della votazione*, scoperto da Condorcet nella seconda metà del XVIII secolo¹⁴.

Supponiamo che *S* sia una "società" montana di un piccolo centro del nostro entroterra appenninico, abitato da soli tre individui α , β , γ , che hanno a disposizione come candidati da eleggere in Parlamento *A*, *B*, e *C* (i. e.: un candidato di sinistra, un candidato di destra e il candidato di un neonato movimento politico, "né di destra né di sinistra"). Ciascuno dei tre candidati A-C è, virtualmente, ossia in potenza, un possibile oggetto di *preferenza collettiva*, e per quest'ultima preferenza, con un'opportuna strategia logico-insiemistica, è sempre possibile strutturare un *ordinamento*, vale a dire una *sommatoria ordinata* di come ciascuna preferenza possa essere espressa al momento del voto. La maniera più semplice di costruire una graduatoria di queste preferenze collettive è quello per cui un'alternativa è preferita ad un'altra, *se la maggioranza di S preferisce la prima alla seconda*, se – quindi – preferirebbe la prima anziché la seconda, *se queste ultime fossero le uniche scelte possibili*. Si ponga per ipotesi che α preferisca *A* a *B* e *B* a *C* (da cui α preferisce *A* a *C*, per la proprietà transitiva della "relazione di preferenza"), che β preferisca *B* a *C*, e *C* ad *A* (e quindi, sempre per transitività *B* ad *A*), e che γ preferisca *C* ad *A*, e *A* a *B* (*ergo*, *C* a *B*). Ne segue che *una maggioranza* dovrebbe "intenzionalmente" (sulla base delle intenzioni individuali e soggettive di ciascun membro di *S*, che per PDI è l'unico a "pensare, ragionare e agire") preferire *A* a *B* e un'altra maggioranza dovrebbe preferire *B* a *C*. Seguendo l'idea individualistica per cui ogni individuo è causa delle conseguenze che egli è in grado di preferire a livello individuale (dal momento che enti "olistici" come le "preferenze collettive" o "sociali", in teoria, sono solo *utili finzioni*), è necessario concludere che il gruppo di individui *S* preferisce *A* a *B* e *B* a *C*, *quindi preferisce A*. Se, oltre ad essere una semplice metafora (come pensava Adam Smith) la "mano invisibile" della teoria dell'equilibrio dell'individualismo di Hayek fosse in grado di funzionare in modo tale da rendere le scelte intenzionali di α , β , γ , *inintenzionalmente razionali in modo ottimale* (come dovrebbe essere, per l'ipotesi della "catallassi" di Hayek¹⁵), allora è necessario concludere (nonché perfettamente razionale, dalla prospettiva *soggettiva* di ciascun elettore α , β , γ) che conseguenza inintenzionale (ma ottimale) delle scelte razionali di α , β , γ , è che la maggioranza di *S* preferisca *A* a *C* (per la legge di transitività reiterata *al livello della sola maggioranza complessiva*).

Ma, nella realtà sociale di S la maggioranza di S (come è possibile verificare da un completo conteggio dei voti - intenzionali - di preferenza) dato che la preferenza C su A vince con due soli voti, fa sì che la maggioranza di S preferisca C ad A , e che, quindi come minimo, *il più semplice metodo di calcolo per passare dal conteggio delle preferenze individuali a quello che la comunità S dovrebbe ricomporre nelle proprie preferenze più razionali*, o non conserva, a livello sovraindividuale, una condizione minimale di razionalità come la non contraddittorietà, o *attribuisca alle proprie scelte delle credenze di preferenza del tutto false dal punto di vista soggettivo dei singoli individui* - cosa che IM non può ritenere accettabile.

Non esiste, perciò, un modo *ordinato*, cioè strutturato a priori da un ordinamento soggettivo, come la "rappresentazione del sentiero" di Hayek, che permetta alla soggettiva intenzionalità individuale, definita quest'ultima come espressione univoca della razionalità individuale di singoli agenti, di passare come causa intenzionata dalle proprie azioni alle loro conseguenze, dagli esiti non intenzionati. Come è noto alla storia dell'economia e della matematica (per quel che attiene la Teoria dei giochi) fu dallo studio di questo paradosso (e delle sue possibili soluzioni alternative, come quella concepita da Borda¹⁶) che Kenneth J. Arrow, già allievo di logica matematica di Alfred Tarski, arrivò a dimostrare quello che Paul Samuelson definì l'equivalente per l'economia e per le scienze sociali di ciò che è stato il teorema di incompletezza di Gödel per la matematica¹⁷, ovvero il Teorema di impossibilità (o di "Possibilità") per i sistemi di scelta sociale con più di due alternative. Il teorema di Arrow (di cui forniamo la dimostrazione nell'*Appendice*) afferma, infatti, che è *impossibile*, date più di due alternative di scelta, costruire una funzione di scelta sociale che soddisfi una serie di (in tutto cinque) condizioni ritenute logicamente fondamentali, per esempio, per l'esercizio di un voto libero e sovrano, conservando la proprietà della transitività delle preferenze - spiegando quindi come un proprio "caso particolare" quello scoperto come paradossale da Condorcet¹⁸. Non è un caso che proprio Arrow (1994) pur sottolineando l'importanza di considerare il ruolo degli individui come "agenti costitutivi" delle scelte economiche e sociali criticò gli eccessi ontologici di IM, sottolineando come le scienze sociali dovessero in qualche modo "inchinarsi" al riconoscimento di "reali processi sociali" in azione nell'economia come negli scenari politici. Dopo alcuni anni (nei primi anni '70) la dimostrazione di questo teorema, il non-individualista e ne-utilitarista Amartya Sen (2006) applicò la scoperta di Arrow allo studio di un fenomeno ben noto agli economisti marginalisti e neoclassici, ovvero l'equilibrio di Pareto, e pervenne alla conclusione che il mercato di libera concorrenza perfetta in condizioni di "ottimalità" di equilibrio perfetto (o paretiano) è impossibile, perché in tale forma di mercato, applicando lo stesso ragionamento applicato da Arrow ai sistemi di voto, si ottiene l'esistenza di un operatore economico "dittatoriale" e quindi monopolista (cfr. *Infra*, *Appendice*). Il monopolio è per il modello di libera concorrenza perfetta di Pareto quel che un dittatore è per la democrazia; ne vanifica l'esistenza¹⁹.

Sul piano ontologico, la cosa più rilevante da notare - e che però è passata completamente inosservata ai più - è la *totale fungibilità ontologica degli individui-elettori* così come - *mutatis mutandis*, passando al risultato di Sen nel campo dell'equilibrio paretiano - *la totale fungibilità o co-optabilità degli operatori economici*. Non dipende da chi siano gli elettori, da quanti siano (purché le scelte siano superiori al fatidico numero due), quali siano le loro storie e le loro preferenze soggettive, perché il Teorema di Arrow faccia scattare la propria "impossibilità" o perché il "lemma di Sen" faccia altrettanto con un qualsivoglia mercato che tenda alla libera concorrenza perfetta (che, come sanno tutti gli storici dell'economia, a questo punto può essere considerata un'utopia né più né meno del comunismo o di altre forme di socialismo "utopico"). Questo contraddice

totalmente PDI, che, in quanto "dogma" nominalistico afferma proprio l'esatto contrario, ossia che il solo ente concreto di una qualsivoglia "astratta" formazione sociale è il pensante-ragionante-agente individuo. Pertanto un'ontologia temporale di eventi e stati di cose per divenire un'ontologia *storica* di eventi e stati di cose antropici deve rinunciare a PDI e avanzare altre ipotesi di natura metafisica.

La filosofia analitica dell'azione aveva compreso la *reale* natura ontologica di ciò, a differenza dei sostenitori di IM, già al tempo in cui le teorie di Arrow cominciarono a circolare, e non è singolare il fatto che sia stato proprio un autore come Donald Davidson a estrapolarne le riflessioni più profonde sul concetto di *agency* nella sua ontologia quadridimensionalista degli eventi - che è poi molto simile a quella di base in *EIS*. In (Davidson, 1992, 93-111) il filosofo americano osserva puntualmente che «descrivere un'azione come avente un certo scopo o risultato *inteso* significa descriverla come un effetto; descriverla come un'azione che ha *un certo risultato* significa descriverla come una causa» (*ivi*, 95, corsivo nostro). Solo questa osservazione mette fuori gioco l'analisi delle conseguenze inintenzionali di Hayek, che confondono la possibilità di spiegare degli effetti *finali* introducendo *ex post* la prospettiva di chi vorrebbe (costruttivisticamente) individuare come "concettuale" o "rappresentazionale" quelle che invece sono le probabili cause del sentiero. Di qui Davidson deriva l'osservazione che non tutti gli eventi che vengono attribuiti ad un individuo possono essere spiegati come causati da un altro evento di cui l'individuo è l'agente. Alcuni atti debbono essere «primitivi», vale a dire non analizzabili nei termini «delle loro relazioni causali rispetto ad altri atti dello stesso agente». Ne consegue che la causazione tra eventi non può essere utilizzata in questo modo per spiegare o analizzare la relazione tra un individuo e una sua "azione primitiva" cioè il movimento volontario (l'azione di base di Danto) che *individualmente* determina un'intera catena causale. Davidson conclude che «La causalità tra eventi può estendere la responsabilità per un'azione alle conseguenze di quell'azione, ma non può servire a spiegare la prima attribuzione d'agentità da cui dipende tutto il resto» (*ivi*, 96). Di qui il ricorso cioè che Joel Feinberg ha chiamato *effetto fisarmonica*:

Un uomo muove il dito, poniamo intenzionalmente, toccando così un interruttore e causando l'accensione di una luce, l'illuminazione di una stanza e la messa in guardia di un ladro [...] l'uomo ha toccato l'interruttore, ha acceso la luce, ha illuminato la stanza e ha messo in guardia il ladro. Alcune di queste cose sono state fatte intenzionalmente, altre no; al di là del movimento del dito, *l'intenzione risulta irrilevante per le inferenze, e anche quel caso essa viene richiesta soltanto nel senso che il movimento dev'essere intenzionale in base a qualche descrizione*. In breve: una volta che l'uomo ha fatto qualcosa (muovere il dito), ciascuna conseguenza ci mette dinanzi ad una sua opera; un agente causa ciò che le sue azioni causano²⁰ (corsivi nostri).

Allo stesso modo Feinberg scrive che lo spettro di azione di una persona possa essere «compresa fino a un punto minimo o allungata» come dall'effetto di una metaforica "fisarmonica". «Egli girò la chiave, aprì la porta, spaventò Smith, uccise Smith: di tutte queste cose possiamo dire che Jones le fece con un solo identico insieme di movimenti corporei» sostiene Feinberg. Perché proprio questa relazione di «fare con» o «fare per mezzo di» è «quella che ci interessa». «Volendo» continua Feinberg, «possiamo gonfiare un'azione fino a includere un effetto» (Feinberg, 1965, 145 e 146). Che è poi proprio quello che fa Hayek nella sua analisi individualistica della *genesì retrospettiva del sentiero*. *Non esiste alcun ordine spontaneo, ma semplicemente è possibile applicare l'effetto fisarmonica a tutti i casi in cui l'azione individuale possa essere gonfiata fino ad includere un effetto*. Il problema è che l'"effetto fisarmonica" è un metodo descrittivo *ex post*. La storia reale ci narra milioni di casi di conseguenze preterintenzionali, a volte "contro-intenzionali" anche molto devastanti. Utilizzare un mezzo di rappresentazione semantica come quello di Feinberg per stabilire

fin dove fermare la fisarmonica non è un mezzo scientificamente corretto, perché lascia allo scienziato sociale *assoluto arbitrio* rispetto a dove fermare la "suonata". Questo non dovrebbe sorprenderci. Del resto, con rara onestà intellettuale, Hayek, Popper e tutti i teorici di IM hanno sempre dichiarato con assoluto candore la superiorità dell'approccio soggettivistico su quello oggettivistico - costringendo così la scienza sociale a non dotarsi né di sensate esperienze né di necessarie dimostrazioni nel senso Galileiano del termine.

A questo punto, un modo - forse non l'unico, ma certamente a portata di mano - per uscire dai paradossi derivanti dall'applicazione di PDI e, in generale, di tutti gli assiomi fondamentali dell'individualismo metodologico alla teoria sociale ed economica - e quindi anche alla storia (assiomi come quello dell'ordine spontaneo o addirittura dell'inevitabilità della dispersione delle conoscenze considerate, queste ultime come una risorsa economica come tutte le altre²¹) è *superare la sua ontologia nominalistica* e passare a definire i sistemi sociali come sistemi *formalmente* (non sostanzialisticamente o essenzialisticamente) individuali – Epstein (2014, 2015), parla a questo proposito di “individualismo ancorante” da distinguere nettamente dall’individualismo “ontologico” – ma dotati di un alto coefficiente di "integrazione sociale", e quindi dello status ontologico di stati di cose sociali, collettivi, plurali *come stadi di fase di eventi collettivi, sociali plurali*. Per fare ciò sono necessari modelli di ontologia sociale in grado di spiegare cosa avvenga nella storia quando almeno due individui creino un alto coefficiente di integrazione sociale, e quindi passare a considerare le strutture-più-che-individuali come soggetti, oggetti ed eventi oggettivi, causalmente non indipendenti dalle menti che li pongono in essere (quindi eterofattivi) ma, al tempo stesso automorfici, cioè dotati di una propria capacità di auto-strutturazione, informazionalmente indipendente dalle intenzioni degli individui-agenti. Nel prossimo paragrafo, così, analizzeremo due proposte di ontologia sociale realista che possono offrire un utile salvacondotto oltre la cortina fumogena di IM: la teoria ontologica di Gilbert e quella di Maurizio Ferraris.

9.2. *L'integrazione sociale e la documentalità. Le teorie di Gilbert e Ferraris.*

Da questo punto di vista, secondo l'ontologia sociale Margareth Gilbert sono possibili due opzioni di ontologia sociale: posizioni di tipo soggettivistico (che, per esempio, trova la propria concreta realizzazione nella classica teoria della intenzionalità collettiva di Searle) e posizioni di tipo oggettivistico, queste ultime analizzabili in "forti" e "deboli". Secondo l'interpretazione che Gilbert offre della teoria di Searle, in effetti, l'intenzionalità collettiva è pur sempre dipendente da quello che individui colti nella loro soggettività «vedono se stessi e la loro relazione con gli altri individui in questione». Questo è assolutamente corretto, perché secondo Searle gli individui sono disposti a pensare dei «we - thoughts» riguardo a sé stessi e agli altri individui con cui hanno questa relazione.

Rientrano in questo tipo di risposta anche le risposte che esprimono un senso di "appartenenza comune" [*belonging together*] o uno stato soggettivo di "identificazione" con gli altri membri di una popolazione specifica. [...] chiamo questo approccio, caratterizzato in modo molto ampio, posizione *soggettivista*. Nell'ambito della teoria filosofica sociale contemporanea, talvolta chiamata *ontologia sociale* o anche *teoria dell'intenzionalità collettiva*, il lavoro di John Searle esemplifica molto bene la posizione soggettivistica. Quando per esempio Searle scrive dell'"accettazione collettiva" da parte di una certa popolazione della regola in base alla quale la popolazione debba essere organizzata, egli sembra avere, *grosso modo*, in mente che *ogni membro della popolazione pensi individualmente*, rispetto a questa stessa popolazione, "Noi accettiamo la tal cosa", oppure, in alternativa, che egli pensi "noi-accetta" [*we-accepts*] la tal cosa, dove la noi-accettazione di qualcosa è una questione puramente soggettiva²²

Ma all'interno di questo "noi" il mio individuale "sé" (in terza persona) potrebbe avere l'intenzione *soggettiva* di conseguire certi scopi, e di fare certe cose, e *Lei*, (mi rivolgo al lettore in terza persona) potrebbe avere a propria volta l'intenzione di fare un'altra cosa, e il mio "sé" potrebbe anche conoscere il fatto che *Lei*, cara lettrice o lettore, abbia l'intenzione di fare quella certa cosa e potrebbe accadere che *Lei*, a Sua volta, potrebbe sapere che il sottoscritto abbia l'intenzione di fare quella stessa cosa, e quindi *potremmo* comunicare questa intenzione comune con l'enunciato "noi intendiamo fare qualcosa". Ebbene, in questo caso ciascuno tra noi potrebbe semplicemente avere l'intenzione di fare *quella stessa cosa*, e «potremmo esprimere questa intenzione comune con l'espressione "noi intendiamo fare qualcosa"»²³. Ma in questo caso ciascuno di noi potrebbe trovarsi semplicemente nella condizione di voler fare quella cosa, l'uno indipendentemente dall'altro. In questo modo, che è il modo "soggettivistico", il "noi facciamo qualcosa" o il "noi vogliamo fare qualcosa" può perfettamente riferirsi ad uno stato di cose in cui non avvenga nessuna *oggettiva condivisione di stati fenomenologici, di esperienze in prima persona*, né tantomeno di un'autentica "cooperazione" tra gli individui, che sono coinvolti - in ossequio a IM - proprio dalla prospettiva soggettiva. Gilbert chiama questa prospettiva «posizione singolaristica» o «sommativa» sull'intenzionalità collettiva, e la rifiuta, argomentando, per esempio, che lo stato di cose sicuramente collettivo istanziato dall'esistenza di moltissimi individui e pazienti emofiliaci in tutto il mondo, tutti portati a desiderare, sperare, credere nella stessa proposizione "noi vogliamo guarire dall'emofilia" non fa delle persone emofiliache un ente sociale più di quanto Io e *Lei*, ipotetica lettrice o ipotetico lettore, si possa esserlo attraverso l'esperimento di immaginazione di poche righe più sopra. Gli emofiliaci nel mondo non si conoscono neppure - esclusi quelli che frequentano le stesse unità terapeutiche o cliniche per curarsi, o praticare trasfusioni o dialisi, e solo grazie ai *social network* e al Web 2.0 essi hanno cominciato ad organizzarsi, recentemente in *soggetti plurali*, cercando di superare questo "gap", tra la loro soggettività di individui e l'oggettività della loro condizione di emofiliaci. Ma per far questo loro, come i genitori di bambini ADHD o come ogni altro tipo di persone affette da un problema clinico o sociale (o entrambi) dobbiamo fare un salto ontologico verso l'oggettiva condivisione di un piano diverso, il piano dell'impegno congiunto (*Joint commitment*). Osserva molto bene in proposito Francesca De Vecchi:

Alla luce di questo argomento, risulta del tutto fondata, da parte di Gilbert, l'individuazione dell'impegno congiunto come parte essenziale del noi collettivo a cui si riferisce l'espressione "il senso del 'noi' collettivo". L'impegno congiunto, infatti, e il patto o la promessa reciproci, che esso implica tra gli individui del noi, pongono immediatamente in esistenza un noi come *intero* del quale i singoli individui sono le *parti*. E, correlativamente, soltanto se c'è questo patto le singole esperienze individuali costituiscono le parti dell'esperienza collettiva quale intero a cui esse appartengono. Questa relazione tra un intero e le sue parti quale relazione costitutiva del noi collettivo è denotata dall'espressione *come un corpo unitario [as a body]* (e dalle sue variazioni sul tema "come un solo corpo" o "come un solo individuo") usata da Gilbert nella definizione dell'impegno congiunto²⁴.

Come nei modelli di Danto anche l'agentività dell'impegno congiunto può avere due livelli o ordini di costituzione: l'impegno congiunto di base e l'impegno congiunto derivato. Si tratta però a bene vedere di una distinzione molto diversa da quella di Danto tra *basic action* e le azioni più complesse che si possono formare a partire da quelle *basic*. Quella di Gilbert è una distinzione "mereologica" a ben vedere, perché in essa si instaura un rapporto di dipendenza parte-tutto: «[...] un dato impegno congiunto del tipo che ho descritto finora [...] può portare alla generazione di impegni congiunti ulteriori per mezzo degli atti di autorità designate. Questi ultimi impegni congiunti possono essere chiamati impegni congiunti derivati, dal momento che essi poggiano, in quanto tali, su un impegno congiunto di base ad accettare le autorità designate²⁵». La cosa

interessante è che giunti fin qui, l'autrice ha sviluppato un algoritmo *ricorsivo* con cui l'impegno congiunto può manifestare una "ascesa di condivisione normativa" da un soggetto plurale come un municipio di una Città Metropolitana fino al Parlamento Europeo. Ovviamente i passaggi intermedi costituiscono un ben noto problema di natura *politica*.

La teoria di Ferraris, invece, mostra una importante differenza di natura *euristica* rispetto a quella di Gilbert, in quanto quest'ultima è concentrata sulla chiarificazione di cosa sia un *soggetto* plurale colto nella realtà della sua costituzione, per usare un termine squisitamente searleano, "deontica", a partire ossia da una "impegno", reale, ma comunque orientato alla costituzione di un obbligo reciproco. Di contro, quella di Ferraris è euristicamente interessata alla spiegazione di cosa siano gli *oggetti* sociali, ossia entità grazie alle quali è possibile tener-traccia in modo definitivo e completo di un essere sociale. Nel far questo la teoria di Gilbert, però, pur differenziandosi rispetto all'obbiettivo di ricerca di Ferraris condivide con esso due punti importantissimi: una forte concezione realista dell'ontologia di sfondo, e l'importante tesi per cui gli enti sociali (soggetti d'azione o oggetti deontici) siano *in parte* mente-dipendenti ma assolutamente non-soggettivi - o, per dirla con il lessico qui introdotto, eterofattivi (cioè appartenenti ad eventi causati fattivamente da altri eventi, in questo caso "eventi-persone") ma automorfici, (ovvero autostrutturati informazionalmente). È possibile constatarlo controllando gli undici punti in cui è articolata la Teoria della Documentalità di Ferraris, nei punti (i-xi)

i. *L'ontologia cataloga il mondo della vita*. Quella di Ferraris è una «metafisica descrittiva di impianto realistico che mira a rendere conto del mondo sociale e della esperienza quotidiana, cioè di quel mondo che esula dall'ambito delle scienze naturali. Il suo modello è il catalogo. Il tipo di comprensione richiede anzitutto la identificazione, la classificazione e la distinzione: che cosa c'è nel mondo, come lo si ordina, come lo si distingue dalle altre che cose che ci sono». Dove per Ferraris «il mondo è la totalità degli individui: pietre, organismi, artefatti, persone fisiche e giuridiche. La caratteristica saliente degli individui è di appartenere a delle classi [...] a titolo di esemplari, nel senso che possono valere tanto come principio di classificazione quanto come membro [...] di una classe, che tuttavia non preesiste agli individui, ma ne discende²⁶».

ii. *Ci sono tre tipi di oggetti: naturali, ideali e sociali*. «Gli oggetti naturali stanno nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti; gli oggetti ideali stanno fuori dello spazio e del tempo indipendentemente dai soggetti; gli oggetti sociali stanno nello spazio e nel tempo *dipendentemente* dai soggetti. Per quanto la caratteristica principale dei soggetti, quella di avere rappresentazioni, abbia un'importanza centrale per l'ontologia sociale, la differenza fra soggetti e oggetti non va intesa come una differenza basilare di categoria. I soggetti, infatti, sono anche un tipo di oggetti naturali [...] in quanto entità biologiche, e (se inseriti in una società) sono anche oggetti sociali²⁷ (c.n.)».

iii. *L'ontologia è distinta dall'epistemologia*. «Queste due dimensioni sono state spesso confuse, come risulta evidente dal fatto che spesso facciamo dipendere l'essere degli oggetti dalla conoscenza che ne abbiamo. Questa, [...] "fallacia trascendentale", riassume il mondo esterno nel linguaggio e nel pensiero e perciò si configura come un logocentrismo» mentre, di contro, per Ferraris, «Quello che c'è, nel mondo degli oggetti naturali, possiede la caratteristica essenziale della inemendabilità, non può essere corretto con la sola forza del pensiero. Quello che sappiamo a proposito di quello che c'è è emendabile, e questo processo di crescente correzione costituisce il progresso e il senso ultimo del sapere²⁸». Il "testualismo debole" difeso da Ferraris nel suo volume discende direttamente da questa presa di posizione apertamente e coerentemente anticostruttivistica.

iv. *Gli oggetti sociali dipendono dai soggetti, ma non sono soggettivi.* «Nel mondo degli oggetti sociali [...] la credenza risulta determinante dell'essere, dal momento che questi oggetti sono dipendenti da soggetti. Questo non significa che cose come le promesse o il denaro possiedano una dimensione puramente soggettiva. Significa, piuttosto, che se non ci fossero soggetti capaci di riconoscere oggetti sociali, allora non ci sarebbero oggetti sociali». Per Ferraris, così, il risultato di questa distinzione ci permette di concludere che «il trascendentalismo, inapplicabile agli oggetti naturali, si rivela applicabilissimo agli oggetti sociali. La tesi kantiana secondo cui "le intuizioni senza concetto sono cieche", non vale per il laghi e i temporali (che restano quello che sono indipendentemente dalle nostre concettualizzazioni), bensì per i mutui e le conferenze».

v. *La regola costitutiva degli oggetti sociali è "Oggetto = Atto iscritto"*²⁹.

vi. *Nulla di sociale esiste "fuori dal testo",* anche se in un senso assai meno forte di quello che veniva propugnato da Derrida come "l'essere-fuori-testo". È questo l'enunciato della tesi del "testualismo debole" che Ferraris contrappone, da un lato, al "testualismo forte" di Derrida, e dall'altro, al realismo intenzionale "debole" di John Searle³⁰.

vii. *La società non si basa sulla comunicazione ma sulla registrazione,* ovvero sulla creazione di atti iscritti che registrano, creandola, l'esistenza di oggetti sociali. Per Ferraris è giunto, così, il momento di superare il *mantra* macluhaniano "il mezzo è il messaggio", perché «di certo, una società, per esistere, deve comunicare; ma l'atto di comunicare, da solo, non basta, anzi, si rivela come una funzione subordinata a qualcosa di più essenziale, ossia la registrazione» in quanto «se guardiamo alle trasformazioni che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, notiamo che vanno molto più nel senso della registrazione che non in quello della comunicazione»³¹.

viii. *La mente è una tabula che raccoglie iscrizioni.* Grazie a (vii) è possibile, secondo Ferraris, tracciare una gerarchia categoriale ascendente che comprende le *tracce* (ogni incisione su uno sfondo), le *registrazioni* (le tracce nella mente come tabula), e le *iscrizioni in senso tecnico* (le tracce in quanto accessibili ad almeno due persone). Ma questa teoria delle tracce può arrivare a scavare ancora più in profondità, fino a pervenire ad una concezione della mente umana radicalmente antidualistica e anticartesiana, l'idea che la prima *tabula* dove il conoscere *iscrive* le sue tracce sia il pensiero. La mente, così, diviene un'attività di *registrazione*³².

ix. *I documenti in senso forte sono iscrizioni di atti:* «Sotto il profilo di una teoria della società, l'ontologia degli oggetti sociali si presenta come *documentalità*, ossia in una dottrina dei documenti in quanto forma più elevata degli oggetti sociali, che si dividono in documenti in senso forte, come iscrizioni di atti, e come documenti in senso debole, come registrazioni di fatti». Per l'autore, così, è possibile affermare che mentre i documenti in senso forte hanno delle finalità essenzialmente pratiche, quelli in senso debole puntano più spesso a evocare dei sentimenti, e tra questi ultimi tipi di documenti troviamo le opere d'arte, ovvero «documenti che fingono di essere persone»³³.

x. *La lettera è il fondamento dello spirito.* Lo spirito, ovvero il complesso storico e antropologico delle manifestazioni culturali della nostra specie, trova la sua condizione di possibilità nella *lettera*, ovvero nelle iscrizioni che ci costituiscono come esseri sociali e come società³⁴.

xi. *L'individualità si manifesta nella firma.* Per Ferraris, dal punto di vista di quella che potrebbe essere definita non solo ontologicamente, ma anche e soprattutto, fenomenologicamente come *teoria del soggetto* (personale), l'ontologia degli oggetti sociali si palesa come teoria dell'idioma, dello stile e della firma³⁵.

EIS non accetta il punto (i) di cui non condivide l'assunto non-fattualista per cui il mondo sia la totalità degli individui. Per *EIS* il mondo è un evento a quattro dimensioni, fatto di eventi materiali,

a loro volta strutturati in stati di fase di discontinuità informazionali. Al contrario *EIS* accoglie *perfettamente* la tripartizione di Ferraris del "catalogo ontologico" del mondo in oggetti ideali, oggetti naturali e oggetti sociali, perché la distinzione fatta propria da *EIS* degli stati di cose in logici, nomologico-naturali e storico-antropici è praticamente *isomorfa* sotto il profilo dell'idealità, della naturalità e della storicità come fattività essenzialmente sociale, alla tripartizione di Ferraris. Piena convergenza tra *EIS* e (i-xi) è data anche in (iii), perché *EIS* è un esternalismo prealetico, quindi pienamente impegnato a demarcare l'impegno ontologico dalla giustificazione epistemologica. (iv) afferma praticamente la stessa cosa stabilita da *EIS* con la propria teoria della preterintenzionalità sociale: anche nella peggiore delle ipotesi, quella in cui si manifesta in più alto tasso di "entropia sociale" gli eventi sociali *dipendono causalmente* dai soggetti individuali che ne sono gli agenti, ma ne sono indipendenti rispetto all'intenzionalità, in quanto, come eventi finali, sono risultanze preterintenzionali e markoviane delle azioni di questi soggetti. E anche quando l'oggetto sociale viene costituito, pur essendo "eterofattivo" rispetto alla causalità degli agenti individuali (che ne sono la causa) esso possiede una oggettiva e reale forma di "automorfismo". Rispetto a (v) *EIS* non ha nulla da eccepire, purché per "oggetto" si intenda "evento monotono" - nel senso di Broad (1923) - fenomenologicamente *affordable* - nel senso di Gibson (2014) come un oggetto tridimensionale. La tesi (vi) è decisamente troppo radicale per *EIS*. Sicuramente nulla che sia un "evento di riconoscimento sociale" può esistere al di fuori di un campo semiotico ed icnologico come quello definito da Ferraris come "testuale", ma ciò che per *homo sapiens-sapiens* è andata costituendosi come "agentività sociale" sono stati sicuramente soggetti plurali basati su "impegni associativi" ben più antichi, da un punto di vista evolutivo e filogenetico di sistemi e strutture documentali o "testuali in senso debole" di iscrizioni (documenti in senso debole) o registrazioni (documenti in senso forte). Cosa ci impedisce di vedere anche in creature pre-documentali come gli scimpanzé esseri perfettamente dotati di capacità di integrazione sociale? Secondo Diamond (1993) nulla. L'uomo è solo il "terzo scimpanzé" in ordine di tempo evolutivo, ma come il suo cugino (eguale nel corredo genetico per più del 98% a quello dell'uomo) non ha creato dal nulla le proprie strutture sociali, ma le ha visto evolvere nel tempo, come *ex-aptation* culturale estremamente potente per la sopravvivenza. L'alternativa è un inaccettabile antropocentrismo sociale (Epstein, 2015).

Così pure (vii) risulta ontologicamente molto sbilanciata a favore della registrazione. Sicuramente gli "oggetti sociali" nascono tramite iscrizioni e registrazioni. Ma i fatti sociali più primitivi non hanno bisogno che della comunicazione reciproca, che può essere reinterpretata come "iscrizione" o "registrazione" se e solo se fosse già stata dimostrata la tesi (viii) per cui la mente è una "tabula" che accoglie registrazioni, rispetto alla quale possono essere avanzate delle perplessità molto forti, a voler interpretare in modo molto esteso il risultato dell'esperimento mentale di Wittgenstein delle scatole di coleotteri, che invita, contro ogni linguaggio privato a considerare l'intero dominio semiotico della condivisione linguistica una "tabula" di registrazione. Nessun problema invece tra *EIS* e le ultime tre tesi, in particolar modo con la (x) se per "lettera" si intende la *scrittura*, dal momento che come stabilito nel *Capitolo 6*, la scrittura per *EIS* non è stata un'invenzione creativa della mente umana ma una scoperta di un aspetto costitutivo del pensiero umano portato al livello più estremo della sua "de-encefalizzazione" su formato visivo o acustico.

Conclusioni. L'inclusione reciproca, ovvero l'integrazione comune.

Queste riflessioni, frutto di questo confronto fanno ritenere, così, in ultima analisi che per definire l'*integrazione* dei fatti sociali - e quindi degli stati di cose storici - siano indispensabili entrambi gli approcci di Gilbert e Ferraris. A propria volta, però, molto probabilmente questi due approcci devono essere integrati in una teoria "ibrida" e quindi più complessa di ciascuno dei due. La teoria di Gilbert, infatti, ci offre un valido scenario teorico per definire l'integrazione dei *soggetti plurali*, ovvero le "agenzie collettive" che agiscono per uno scopo comune, con regole comuni, *credute tali non per una forma di casuale o fittizia convergenza di intenzionalità soggettive*, ma per mezzo di strutture di credenze consapevolmente e pubblicamente condivise e, quindi, in grado di costituire come "fatti" complesse e sofisticate strutture di informazione (semantica) del tipo intenzionale. In esse il contenuto intenzionale delle azioni *anticipa* il possibile esito preterintenzionale delle scelte agentive per gestirlo e prevenirne effetti evolutivamente non adattativi, e quindi non utili alla selezione naturale, ma anche, e soprattutto, alla convivenza pacifica delle persone, utilizzando la più antica strategia specie-specifica di *homo sapiens*: l'organizzazione, vale a dire *sistemi dotati di organigrammi, il cui scopo sia l'inclusione sociale finalizzata alla più ampia integrazione delle persone e delle loro libere scelte e utili azioni*. Ma nessuna organizzazione è possibile senza dapprima integrare sotto impegni comuni quelli che potrebbero essere - secondo la critica di Gilbert al soggettivismo (individualista) di Searle - credenze diverse "intenzionate" in un qualsiasi non ben definito "noi-accetta" (*we-accepts*).

L'*impegno congiunto* di Gilbert rappresenta, da questo punto di vista, una "struttura di simmetria" e quindi di *neghentropia sociale* che "metta ordine" all'interno di quelli che, altrimenti, sarebbero processi di mera aggregazione degli individui, come nel caso degli emofiliaci, perfettamente estranei tra loro, tutti accomunati, al più, dall'aver stati di cose mentali molto simili derivanti dalla loro condizione clinica. L'aggregazione, infatti, anche la più spontanea, non è ancora un'associazione. Invito il lettore, a questo punto, a immaginare la storia umana - anche come abbiamo provato a raccontarne diversi episodi in questo saggio - destrutturata al livello di "aggregazioni contestuali" non associative. Non sarebbe la storia da noi (sebbene in modo imperfetto e aperto sempre più a nuove conquiste euristiche) conosciuta. Viceversa, quando si creano nuove forme di soggetto plurale questa simmetria - come nel mondo fisico - viene rotta. Nella storia di un evento sociale collettivo, viene quindi a formarsi un nuovo stato di cose destinato ad una continuità e quindi a nuove dis-continuità che daranno via a nuovi stati di cose ovvero a nuovi spazi di fase informazionale, e così via, o in modo pacifico o in modo conflittuale.

La società, come evento storico, nasce proprio da questo: dalla lotta evolutiva della nostra specie contro il disordine termodinamico manifestato dagli effetti preterintenzionali delle azioni individuali. Nel breve periodo, quello che Febvre e Braudel chiamerebbero ancora "evenemenziale", cioè quello degli eventi episodici, la preterintenzionalità può apparire in grado di creare un "ordine spontaneo", come nell'esempio individualistico del sentiero di Hayek. In esso i camminatori non cercano di creare un sentiero, ma col tempo lo creano, secondo Hayek, e poi lo riconoscono, *ma dopo*, perché l'essenziale è "non pianificare in modo collettivo" (uno strano modo di ragionare, quello degli individualisti metodologici, che finisce per mettere sullo stesso piano la logica macroeconomica di John Maynard Keynes, liberale "milliano", "padre nobile" del New Deal, del FMI e del Piano Marshall, con il "delirio da formicaio" di Pol-Pot o dei dittatori di Pyongyang). Il problema è che un sentiero di questo tipo è condannato ad diventare o a restare - superata la

soglia "congiunturale" che porta alla "lunga durata" del modello braudeliano - per citare la traduzione italiana di un famoso film di John Ford, un *sentiero selvaggio*, un sentiero di cui non si cura nessuno, perché nessuno lo riconosce come tale in base ad un impegno congiunto. Solo il riconoscimento istituzionale, e quindi dato da un impegno congiunto e dalla creazione di un fatto documentale, può fare di esso un reale sentiero percorribile senza rischi, e quindi dotato di ringhiere, cartelli, e di una messa in sicurezza che ne permetta la transitabilità anche a persone di tenera età o portatrici di *handicap*. A quel punto, però, nell'ottica individualistica, solo l'atto di proprietà privata individuale può fungere da utile strumento di controllo e dominio, perché nell'ottica di chi creda, davvero, che solo l'individuo pensa, ragiona, agisce, valgono solo gli interessi individuali, che diventano (nominalisticamente) "sociali" nella misura in cui promuovono il più ampio spettro di crescita del più alto numero di interessi individuali, quindi tramite l'aumento di tante, diverse, proprietà private. Questo tipo di dinamica sociale, però, a ben vedere, non è affatto la più naturale, anche se tenta - in modo davvero scientifico - di scimmiettare in modo neo-spenceriano l'evoluzione naturale (interpretata in modo ultra-darwiniano, adattazionistico) come competizione tra individui, travisandone completamente il significato e resuscitando il darwinismo sociale sotto nuove forme, inquietanti quanto, ormai, piuttosto conformistiche. Viceversa, l'integrazione necessita di *strutture fattuali di riconoscimento sociale*. Il riconoscimento sociale non può avvenire, come giustamente affermato e dimostrato in almeno sette dei punti (i-xi) di Ferraris senza un "tessuto icnologico" di rintracciamento e registrazione di chi siamo e quali sono i nostri compiti, le nostre funzioni, il nostro ruolo, i nostri desideri, i nostri bisogni, le nostre credenze e, quindi i nostri valori³⁶. Ma i nostri valori, a propria volta hanno una storia che sopravviene in modo completo la fisicità quadridimensionale degli eventi di cui i fatti sono delle fasi di percorrenza, ivi inclusi i fatti documentali.

Da questa angolatura, forse, la migliore rappresentazione che possiamo avere dei fatti sociali intesi come stati di fase informazionale eterofattivi automorfici, sono gli stati di cose giuridici notoriamente conosciuti come *Costituzioni*. In particolare, nella tradizione anglosassone del *Common Law*, del "diritto consuetudinario" si ha modo di toccare con mano questo tipico stato di cose sociale. Si pensi alla cosiddetta "Costituzione Britannica". Di fatto non è *mai stato scritto in quanto tale, da nessuna assemblea costituente di "padri fondatori"*, nulla di definibile come una "Costituzione Britannica", perché ciò che nella letteratura della filosofia del diritto, degli studi di giurisprudenza e, ovviamente, di storia, viene definita "Costituzione Britannica" è la migliore esemplificazione di cosa in questo saggio si stia tentando di definire come un'insieme di stati di cose sociali e quindi storici. La Costituzione in oggetto è l'intersezione degli stati di fase informazionali più rilevanti di determinati eventi storici successivi nel tempo, tra cui la *Magna Charta Libertatum*, del 1215, che ha introdotto - principio legale che è stato rafforzato nel corso del tempo - l'assioma giuridico dell'*Habeas Corpus*, cui hanno fatto seguito l'introduzione della Camera dei Comuni nel 1357 (!), la *Bill of Rights* del 1689, le riforme del XIX secolo che hanno abolito dapprima la tratta degli schiavi e poi la schiavitù stessa (1836), con largo anticipo rispetto ai cugini delle ex colonie (e soprattutto senza combattere una guerra civile), fino ad arrivare al voto per le donne e ad altre grandi conquiste, come il *Social Welfare* del liberale William Beveridge del secondo dopoguerra - in parte smantellato da chi andò affermando «la società non esiste; esistono solo individui e al limite famiglie³⁷». Anche la Costituzione Italiana, che invece è stata redatta e approvata tra l'estate del 1946 e il dicembre del 1947, e infine promulgata il Primo Gennaio del 1948, narra una storia simile (sebbene in tono minore), ma come intersezione tra uno stato di fase di

una vicenda tutta repubblicana e democratico-mazziniana (la *Costituzione della Repubblica Romana del 1849*) e uno stato di fase monarchico e moderatamente liberale (l'"Ottriato" *Statuto Albertino* dello stesso anno, coincidenza non curiosa). Ebbene, nei confronti delle nostre Costituzioni servono - come condizioni individualmente necessarie e congiuntamente sufficienti - entrambi gli approcci qui indicati come costitutivi di un'ontologia sociale della storia: l'approccio documentale (vedere nella Costituzione la creazione di un nuovo oggetto sociale che prima non esisteva come tale, la legge fondamentale e l'insieme delle istituzioni italiane) e l'approccio dell'impegno congiunto e della sua *shared agency*, con il quale nasce un nuovo soggetto plurale: la Repubblica. Sta, poi, però a noi persone, cittadini, non semplici individui, restare *tutti insieme* i "garanti storici" di entrambi nel nostro quotidiano impegno congiunto.

Note al Capitolo 9.

¹ In realtà con l'espressione *creature of darkness*, popolarizzata da un certo modo di usare le citazioni "aforistiche" di grandi autorità scientifiche, W.V.O. Quine si riferiva alle "intension" (*intension*) in Quine (1956, 180). Ovviamente è molto facile identificare intension e contenuti di atteggiamenti intenzionali e, *ipso facto*, contenuti rappresentazionali e mentali. Secondo la TRM (Teoria rappresentazionale della mente) un classico paradigma della filosofia della mente ogni stato mentale è uno stato intensionale. È legittimo, tuttavia, domandarsi se sia vera anche la proposizione inversa.

² Da questo punto di vista il *milieu* antropologico di IM appare, di contro, sempre più compromesso con una sorta di "Creazionismo sociale" sul modello del *Genesi*. Il libro della *Genesi* è - seguendo un approccio storico-critico ai testi religiosi - stato scritto migliaia di anni fa da autori diversi (che per i fondamentalisti biblici sono un'unica persona, il profeta-patriarca Mosé) per narrare di gesta individuali, alcune delle quali sono *atavicamente* "prime ed uniche" nel loro genere - ecco rispuntare la *uniqueness* di William Dray. Il Peccato Originale. Il primo omicidio (che è poi la prima guerra) di Abele ad opera di Caino. Il primo atto di fede delle religioni trascendenti (Abramo). Anche la prima catastrofe-tragedia collettiva viene risolta, nel proprio *acme* aristotelico, da un individuo solitario e dalla sua famiglia (Noè e la sua Arca).

³ Hayek, (1997, 52)

⁴ Hayek, (*Ivi*). Facciamo notare che l'anti-reificatore degli enti sociali Hayek in questo brano ha appena paventato il rischio della distruzione di un ente sociale oggettivamente inesistente per gli individualisti metodologici: il mercato.

⁵ Potremmo vedere, alla luce di ciò, in Napoleone Bonaparte un antesignano della "diffusione armata della democrazia" resa tristemente nota dall'ultima Guerra del Golfo combattuta da G. W. Bush e T. Blair contro inesistenti armi di distruzione di massa di un decadente dittatore iracheno.

⁶ Cfr. Peirce (2003, 525)

⁷ Cfr. (Winckelmann, 2003)

⁸ Menger (1937, 120)

⁹ Hayek (1976, 41) citato in Galeotti (1992, 152)

¹⁰ Antiseri, (2005, 57).

¹¹ North, (2006, 78). L'economista neolibera e "istituzionalista" americano parla, correggendo notevolmente il tiro di Hayek, dell'importanza della dimensione storica in termini di *path-dependance* ("dipendenza dal sentiero", termine squisitamente dovuto all'esempio di Hayek: «ovvero il modo in cui le istituzioni e le credenze derivate dal passato influenzano le scelte attuali» *Ivi*, 42) e di "ergodicità" o di piano "ergodico": «ciò che riguarda o è collegato alla probabilità che ogni situazione si ripeta, e specialmente che vi sia probabilità nulla che tale situazione non si ripeta mai [...] un processo stocastico ergodico significa semplicemente che le medie calcolate sulle osservazioni passate non possono essere costantemente diverse dalle medie temporali degli esiti futuri» (*ivi*, 40), definendo in altri termini la dimensione storica come una dimensione altamente non-ergodica. Il termine "ergodico" è di origine fisica e matematica (un altro esempio di "scientismo").

¹² Cfr. Frege (1965, §26, 255-256)

¹³ Anche qui l'analogia tra la costituzione degli oggetti sociali in autori - seppur diversissimi - come Searle, Ferraris, Gilbert, e la distinzione "effettivo/oggettivo" effettuata da Frege nei *Fondamenti dell'aritmetica* è sorprendente. La "mappabilità" dell'equatore è sicuramente mente-dipendente sul piano del *pensare*. Ma l'oggettivo stato di cose chiamato "Equatore" non è assolutamente "mente-dipendente" ed è quindi perfettamente reale: «Io faccio una netta distinzione fra ciò che è oggettivo, e ciò che è palpabile, reale, e occupa uno spazio. Per esempio, l'asse terrestre e il baricentro del sistema solare sono oggettivi; eppure non potrei dire che sono reali come lo è la terra. Si afferma non di rado che l'equatore è una linea ideale; sarebbe però erroneo asserire che è una linea immaginaria. Essa infatti non viene creata dal pensiero, non è l'effetto di un processo psichico; il pensiero serve soltanto a riconoscerla, ad afferrarla. Se il suo nascere coincidesse col suo esser conosciuta, noi non potremmo affermare nulla di essa, riferendola nostra affermazione a un tempo precedente tale pretesa nascita» scrive Frege nel 1884. Nel 1918-23, nelle *Logische Untersuchungen* egli distinguera in modo ancor più preciso il "Pensare" (l'attività psichica) dal "pensiero" oggettivo, propriamente detto.

¹⁴ Condorcet (1785).

¹⁵ Hayek (1986) utilizza il termine *catallassi* per indicare il cosiddetto "ordine di mercato", o, il che è un sinonimo nel lessico di Hayek, l'equilibrio derivante dall'ordine spontaneo. Il termine deriva dal verbo greco *katallatein* (o *katallassein*), atto ad indicare il libero scambio monetario.

¹⁶ Borda (1781)

¹⁷ Cfr. Paul Samuelson, accomunato ad Arrow dall'essere entrambi vincitori del Premio Nobel per l'economia (Samuelson nel 1970, Arrow nel 1972) affermò senza mezzi termini che dopo la dimostrazione di Arrow del suo teorema di impossibilità «La ricerca della democrazia perfetta da parte delle grandi menti della storia si è rivelata la ricerca di una chimera, di un'auto-contraddizione logica [...] La devastante scoperta di Arrow è per la politica ciò che il teorema di Gödel è per la matematica». Cfr. Samuelson (1974, 120). Cfr. (Arrow, 2003).

¹⁸ Queste condizioni sono (1) la libertà di scelta (ogni ordine transitivo di preferenza individuale deve essere accettabile), (2) la dipendenza dal voto (il risultato della votazione tra due alternative deve essere determinato univocamente dai voti dai a esse), (3) la "monotonicità" (se un'alternativa vince in una votazione, continua a vincere in ogni votazione in cui prenda più voti, in modo, come si suol dire "monotonico"), (4) l'indipendenza dalle alternative irrilevanti e il (5) "Rifiuto della Dittatura" (non deve esistere, cioè, nessuno le cui preferenze individuali dettino il risultato di ogni coazione, indipendentemente dalle preferenze degli altri votanti). Nella sua classica dimostrazione data in Arrow (1951) il matematico ed economista newyorchese dimostrò che conservare la transitività è possibile rispettando le condizioni (1-4) ma che ciò è impossibile senza creare, inintenzionalmente, la violazione della condizione (5), cioè una dittatura. Si veda anche in *Appendice*.

¹⁹ Cfr. Sen (2006, 2005, 1971)

²⁰ Cfr. Davidson (1992, 101)

²¹ Per Hayek l'economia della conoscenza è quel settore dell'economia il cui compito è «quello di trovare un metodo che non soltanto utilizzi con maggiore efficacia la *conoscenza dispersa* tra i singoli membri della società, ma che sfrutti anche meglio le loro capacità di scoprire e di esplorare nuove cose». Secondo Hayek la dispersione delle conoscenze è un elemento non solo perfettamente naturale, ma persino desiderabile per consentire l'emersione di un ordine spontaneo e non pianificato dall'alto. Cfr. Hayek, (1979, 190). Si veda anche, Hayek (1948, 35-56)

²² Cfr. Gilbert (2015, 102-3; 2007); Cfr anche Searle (1990; 1995) e Sellars (1963) «il cui approccio all'"intenzionalità collettiva" è molto vicino a quello di Searle», annota in margine al testo la Gilbert (*ivi*)

²³ Cfr. De Vecchi (2015, XVIII) in Gilbert (2015)

²⁴ *Ivi*, XIX

²⁵ Gilbert (2015, 117)

²⁶ Ferraris, (2009, 358)

²⁷ *Ivi*, pp. 358-9.

²⁸ *Ivi*, p.359.

²⁹ *Ivi*, p. 360.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, pp. 201-2 e pp.360-1.

³² *Ivi*, p.361.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p.361-2.

³⁵ *Ivi*, p.362.

³⁶ Questo sistema di riconoscimento, però, *via* iscrizione e, soprattutto, *via* registrazione, secondo Ferraris sarebbe già attivo nella tabula del nostro pensiero, della nostra mente, e nella costruzione di oggetti sociali esso viene "estriettato" nel mondo delle relazioni intersoggettive, tramite le funzioni di documentalità. Questo è un punto che, da solo, meriterebbe l'intera trattazione di un'altra dissertazione di dottorato. Non posso che rinviare a Vaselli (2010) per una discussione di questo interessantissimo punto.

³⁷ In una famosa intervista al settimanale *Woman's Own*, settembre 1987, il Primo Ministro Britannico affermò testualmente: «They are casting their problems at society. And, you know, there's no such thing as society. There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first. It is our duty to look after ourselves and then, also, to look after our neighbours» una dichiarazione che denuncia (o rivendica) in tutta la sua portata la filiazione ideologica del thatcherismo dal neoliberalismo ispirato a IM - le analogie con l'intervista di Popper citata in (Antiseri, 2005) sono impressionanti.

Conclusioni. La Salvaguardia filosofica dei fatti storici come fatti sociali.

Farewell to Facts?

È giunto il momento di congedarci da questa ricerca con delle conclusioni complessive. In senso traslato e allegorico è giunto il momento, così, di congedarci dai "fatti" che abbiamo passato al nostro rudimentale microscopio e di mostrare, al tempo stesso, che lo stato attuale del comportamento medio di quel "fatto sociale" denominato "opinione pubblica" nei classici lavori di Tönnies, Lippman e Habermas citati in apertura di questa ricerca (*Infra*, Capitolo 1, §1) è prendere *letteralmente*, non solo metaforicamente, sempre più congedo dall'importanza degli stato di cose che strutturano gli eventi, ovvero i processi della nostra esperienza collettiva del mondo sociale. Questo è precisamente ciò che nell'introduzione di questa ricerca abbiamo proposto di chiamare "rarefazione dei fatti" e che abbiamo collegato a partire dal *Capitolo 1* all'emersione sempre più massiva di fenomeni di "post-truth" e quindi di post-fattività.

Il problema fondamentale, però, di questo stato di cose è il fatto che non si presti abbastanza attenzione al permanere intatto anche al suo interno di un vincolo nomologico e naturale che senza causare determinazioni predittive come quelle delle leggi naturali, i fatti nomologici, intrappola comunque in un rete causale quelle che sembrerebbero essere "facende dello Spirito Umano", come le relazioni e i processi sociali, in special modo quelli comunicativi. Questo vincolo nomologico è l'entropia, che regna sovrana nell'intero evento "universo" di cui anche il nostro microcosmo terrestre fa parte, come abbiamo visto nei capitoli della sezione dedicata all'ontologia degli stati di cose (*Infra*, Capp. 4-6). All'aumentare esponenziale dei nostri processi e delle nostre strutture di comunicazione e registrazione dell'informazione (che è entropia negativa o sintropia) corrisponde un aumento ancora più accelerato del disordine, non solo termodinamico ma anche e soprattutto sociale, il che è dato constatare nel fatto della causazione preterintenzionale di quasi tutti gli effetti reali della storia attuale a partire dalle epoche che l'hanno preceduta. Quando si creano vuoti di ordine, vuoti di ordine sintropico o neghentropico, cioè di informazione, e quindi di perfetta corrispondenza tra ciò che si è pianificato nell'azione e quelle che sono le sue conseguenze sull'ambiente sociale è assolutamente naturale che in esse trovi le proprie nicchie anche il disordine, quindi l'entropia - in questo, *pace* il suprematismo ontologico degli individualisti metodologici, gli "individui" e le loro credenze non possono dirsi "al sicuro dall'ambiente circostante" (volendo usare una metafora), più di quanto le particelle di un sistema termodinamicamente instabile possano esserlo rispetto all'ineluttabile aumento dell'entropia nel tempo che le coinvolgerà. Passando dal piano meramente sintattico - nel senso di Shannon - dell'informazione fisica a quello semantico dell'informazione veicolata dalle nostre credenze e dalle nostre inferenze sul mondo esterno, e in generale in tutti i nostri stati mentali doxastici o subdoxastici, percettivi o emotivi, questo corrisponde - *inter alia*, ovvero assieme a moltissimi altri processi di preterintenzionalizzazione sociale - ad un sostanzializzarsi delle non-verità, delle menzogne, delle auto-falsificazioni mascherate da informazioni genuine, da credenze vere e giustificate (adottando la classica definizione platonica di "conoscenza" sopravvissuta al trattamento analitico di Edmund Gettier¹). Se poi le menzogne vengono ipostatizzate a dovere, nascono i fenomeni ben conosciuti alla letteratura delle "Teorie cospirazionistiche"², dietro le quali però - cosa che un grande osservatore del fenomeno come Popper non volle mai riconoscere in tutta la sua portata - spesso c'è molta premeditazione politica, più che delle risultanti preterintenzionali. Ma anche così resta un'evidenza di non poco conto il fatto che queste "post-truth" o menzogne spacciate per verità sono eventi e stati

di cose essenzialmente sociali, nel duplice senso della parola. *Sociali* come eventi, perché la loro immissione in circolo nel circuito delle piattaforme sociali avviene in un contesto iper-collettivo, i *network digitali*, che sono delle super-comunità, quindi dei soggetti creati tramite un "impegno congiunto" nel senso che abbiamo appreso da Margareth Gilbert, soggetti plurali della registrazione, più che della comunicazione, come osserverebbe a questo punto Maurizio Ferraris (2012), perché uno *status* su un *Social Network* è un atto iscritto secondo precise norme di iscrizione, ed è quindi un fatto documentale, un evento di documentalità, un oggetto sociale. *Sociali* come stati di cose, perché le false credenze in esse elevate a status di verità "da far girare!" (con molti punti esclamativi, il più delle volte) da credenze soggettive divengono credenze inter-soggettive e sociali, *cluster* di credenze, strutture di mentalità. Tentare di smontarne premesse, metodi di diffusione informatica, retroterra ideologici e meccanismi pseudogiornalistici di propagazione restando sul mero piano dell'approccio dell'individualismo metodologico è, a questo punto, non solo inutile, ma assolutamente controproducente. Se non prenderemo atto della "realtà sociale" dei *fakes*, di fittizie "identità collettive" create ad arte in questi processi come strumenti di mobilitazione, andando oltre il nominalismo ontologico del PDI della tradizione di Mises-Hayek-Popper, non riusciremo mai a sbarazzarcene, perché come scrive ancora Ferraris:

Proprio perché c'è un mondo reale le cui leggi sono indifferenti alle nostre volizioni e cogitazioni, è possibile che, in un simile mondo, ci sia scienza e ci sia giustizia. Nel realismo è dunque incorporata la critica, all'antirealismo è connaturata l'acquiescenza che, dai prigionieri della Caverna di Platone, ci porta sino alle illusioni dei postmoderni. Così, l'argomento decisivo per il realismo non è teoretico bensì morale, perché non è possibile immaginare un comportamento morale in un mondo senza fatti e senza oggetti³.

«La caratteristica della menzogna è quella di presentarsi come verità [...]. Quando un racconto fittizio è ben congegnato, non contiene in sé i mezzi per essere demolito in quanto tale. [...] Non si confuta un sistema chiuso, una menzogna totale che non rientra nell'ordine del confutabile dal momento che la conclusione precede le prove». A parlare è Pierre Vidal-Nacquet dalle pagine del suo *Les assassins de la mémoire: 'un Eichmann de papier' et autres essais sur le revisionisme*⁴, e a colpire non è tanto la perfetta definizione che è possibile desumerne dell'oggetto della sua analisi, il "revisionismo olocaustico", altrimenti noto come "negazionismo", ma il fatto innegabile che la definizione di "menzogna" centrata da Vidal-Nacquet si adatti altrettanto perfettamente a designare una sorta di piccolo *Zeitgeist* - forse sarebbe più opportuno chiamarlo *Zeit-poltergeist* - ormai diffuso ovunque sia possibile collegarsi con uno smartphone, un tablet o un *laptop*: è proprio quel fenomeno che abbiamo proposto di battezzare "rarefazione dei fatti", cominciato molto, ma molto tempo prima del diffondersi della cosiddetta, ormai famosa, "post-verità", di cui abbiamo lungamente parlato, se consideriamo una delle sue avvisaglie più drammatiche e sconcertanti in un settore "elitario" della Società di Massa, la "repubblica delle lettere" (come l'avrebbe chiamata Pierre Bayle) degli intellettuali e soprattutto di intellettuali così preziosi per la nostra auto-comprensione sociale, e cioè gli storici: il revisionismo storico⁵.

Le parole di Vidal-Nacquet, non a caso, vengono raccolte in un contesto - quello della "storia patria" di chi scrive - che è quello di chi è stato testimone (spesso distratto) di una storia che negli ultimi cinquanta anni ha visto *negare* all'opinione pubblica - un po' come al protagonista di quel meraviglioso, onirico *midrash* laico che è il racconto breve *Davanti alla legge* di Franz Kafka⁶ - il libero accesso alla realtà dei fatti di tragedie come la Strage di Piazza Fontana o del Treno *Italicus*, che ha dovuto aspettare quarantatré anni per una sentenza che ha condannato in via definitiva gli autori della Strage di Piazza della Loggia a Brescia, e che mentre vengono scritte queste parole vede

la Procura di Bologna affrontare il penoso passo dell'archiviazione delle indagini sui mandanti della peggiore strage terroristica della storia repubblicana: la stazione di Bologna (2 Agosto 1980), avvenuta poche settimane dopo il misterioso "naufragio" di un Dc-9 nei pressi di Ustica, con un pauroso numero di vittime. Bisogna dire che le autorità italiane non hanno aiutato a far tramontare questa terrificante "Stella incoronata di buio" - come l'ha sapientemente battezzata la storica Benedetta Tobagi, vittima anche lei degli "Anni di Piombo", in un suo coraggioso libro-inchiesta⁷ (le cui risultanze sono state praticamente accolte *in toto* dai Magistrati di Brescia) - dal firmamento oscuro degli anni della Strategia della Tensione. In questo *milieu* epocale ve ne era e ve ne è abbastanza per avviare l'archiviazione della "pratica culturale" dei fatti nei cosiddetti *cold case* della rarefazione culturale di un intero concetto.

Ma i fatti, soprattutto quelli storici, sono considerati un feticcio di cui sbarazzarsi anche per ragioni di tutt'altra origine, "culturale", se è possibile usare questo aggettivo in questa accezione, ed è facilissimo imbattersi, infatti, in moltissime persone che neghino persino di volerli prendere in considerazione, per la "rozzezza" stessa che trasuderebbe, oleosa e sguisciante, da un concetto come quello di "fatto". Una buona parte nell'occultamento del corpo dei fatti (speriamo non ancora del tutto cadaverico), stando a molti autori che hanno ben indagato il fenomeno la avrebbe avuta (e non da ieri) anche la filosofia - e non solo quella sovente denominata "continentale"⁸. Decenni di ultra-relativismo elevato a *bon ton* culturale, a sinonimo di "filosoficamente corretto", di qua e di là dell'Atlantico e delle Alpi (e della Manica); di post-modernismo senza modernità (soprattutto illuministica), di costruttivismo alla moda sopravveniente alla stagione d'oro del decostruzionismo, di citatori seriali di Nietzsche e Foucault - invitti geni seppelliti nella necropoli del *fashionable nonsense*⁹ da commentatori che, forse, ne hanno letto a malapena una pagina di righe (sommate da entrambi) su "Wikipedia" - e altre discutibili tendenze retoriche, avrebbero quasi completamente privato gran parte dei lettori filosofici "mediamente colti" e di ogni estrazione socio-culturale, di quel sistema immunitario, che la nascita della scolarizzazione e dell'università di massa aveva loro fornito contro i virus e i batteri della menzogna e della macchina dell'ignoranza. Se un tempo l'ignoranza era metafisicamente simile al Male di Agostino di Ippona, ovvero ad un vuoto di qualcosa - nel caso del *doctor Gratiae* un vuoto di *Caritas*, in questo caso di *conoscenza* - oggi siamo di fronte ad un formidabile "costruttivismo della disinformazione" 4.0, forte di algoritmi di ricerca e indicizzazione su tutti i motori del web. A farne la spesa è il senso stesso dell'importanza della verità concepita come uno scopo della ricerca pubblicistica ma, anche e soprattutto, di quella storiografica. Osserva uno storico: «La totalità della menzogna non sta nelle singole affermazioni ma nel loro utilizzo in sequenza, all'interno di un universo di significati che è menzognero poiché perviene a negare la realtà dei fatti. E allora, per ragionare su un sistema coordinato di affermazioni che negano certi eventi comprovati, bisogna assumere che quel sistema sia un fatto in sé, ovvero un modo di porsi nei confronti della realtà, alla quale però si sostituisce completamente¹⁰». Claudio Vercelli sta, nuovamente, parlando di negazionismo e di revisionismo storico, ma, ancora una volta, queste incisive parole colgono in maniera perfetta la cifra dello svuotamento di senso che la parola "fatto" o la parola "evento storico" hanno subito negli ultimi anni, nell'affermarsi sia nel giornalismo che in campo storico (quanto, purtroppo, anche in altri campi, come ad esempio la contro-informazione "scientifica") di ciò che da alcuni anni or sono è costume diffuso chiamare "post-truth" (Cfr. *Infra*, Capitolo 1). A farne le spese sono stati soprattutto il "fatto storico" e il "fatto scientifico", vittime designate non solo del negazionismo e del revisionismo *storici*, ma anche di determinate forme di negazionismo anti-naturalistico, come, ad esempio, il Creazionismo (che

nega l'Evoluzione naturale, in ogni sua formulazione, che si tratti di quella ultra-radicalista, adattazionista, di Richard Dawkins, Daniel Dennett e J. Maynard-Smith, o quella non-gradualista e "punteggiata" di S. J. Gould e Niles Eldredge) o il riparativismo omofobico nel campo delle cosiddette "terapie dell'omosessualità", per finire con la diffusione (dovuta ad un deliberato esercizio politicamente strumentale di *sensazionalismo*) del cosiddetto *Fronte No-Vax*, in un elenco destinato ad ingrossarsi.

Questa dissertazione di ricerca, però, ha scelto deliberatamente di concentrare i confini delle proprie analisi e delle proprie conclusioni nel perimetro della "rarefazione dei fatti" storici e storiografici, per dimostrare come l'unico antidoto a questa tendenza sia far valere una concezione filosoficamente forte di "realismo" sugli stati di cose della storia umana, a partire dal postulare, sulle basi di una determinata ontologia e di una determinata metafisica (seguendo una distinzione formulata da Achille Varzi¹¹), l'esistenza oggettiva di eventi spaziotemporali, di cui gli stati di cose sarebbero peculiari, salienti, "informazionalmente prensili" *stati* di fase, e di discontinuità. I fatti appartenenti ad epoche storiche precedenti alla nostra sarebbero da considerarsi perfettamente *reali* come i fatti più vicini al nostro "presente psicologico" e, seguendo fino in fondo le implicazioni proprie di determinate "ontologie temporali" sviluppatasi in seguito alla metabolizzazione filosofica - soprattutto analitica - delle teorie della Relatività (Speciale e Generale) oggi possiamo affermare che anche gli eventi del futuro - ben distinti dalla categoria metafisica dei fatti - sono, in questa concezione "statica" dello spaziotempo, già dati "in blocco" (*Infra* Capitoli 4 e 6). Il nostro "presente", pertanto, non avrebbe nulla di speciale, e non potrebbe essere elevato al rango di un "centro di gravità epistemologico" interpretativo dal quale ritenersi osservativamente privilegiati nella rielaborazione critica e storiografica del passato. Come abbiamo visto, questa - che è in estrema sintesi, la posizione analizzata nel nostro lavoro - ha delle implicazioni molto forti per una difesa del realismo sugli stati di cose e sugli eventi del passato, contro ogni "presentismo storico" che intenda, di contro, difendere approcci basati sulla continua, innegabile e, anzi, utilissima *contemporaneità della storia*. Un "presentismo storico" divenuto, purtroppo, credenza sempre più collettiva, nonché abito mentale in quel singolare *bias* epistemologico che è il sensazionalismo epocentrico (*Infra* Cap. 1).

Ebbe ad osservare molto tempo fa proprio Nietzsche, (2009, p. 10): «*Ciò che è storico e ciò che non è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà*». Nietzsche non concedeva a ciò che è storico *minore* importanza di quel che non è storico, ma la *stessa* dignità. Molti lettori odierni di Nietzsche dovrebbero ricordarsene nel loro elogiare il filosofo di Röcken in modo acriticamente entusiasta come il "negatore dei fatti e il glorificatore delle interpretazioni". Sì, è vero, Nietzsche ha creato il prospettivismo, matrice uterina di tutta la postmodernità "di spessore", e le conseguenze del prospettivismo analizzate nell'*Introduzione*, quando ricostruendo la vicenda dell'epistemologia della storia nel ventesimo secolo abbiamo visto, alla fine, emergere anche in essa di un relativismo "narrativistico", negante la possibilità stessa di una conoscenza storica (White, 1973, 1988), anche per la "fortuna filosofica" dei fatti sono state *quasi* esiziali. Ma, al tempo stesso Nietzsche era un filologo classico innamorato del passato storico, cui ha dedicato pagine di meditazione e riflessione per molti aspetti inarrivabili. La *II Considerazione* non è un attacco alla storia, ma al suo abuso, e questo è un tema attualissimo, come ci ha ricordato un altro filosofo tedesco, Jürgen Habermas¹², neppure venti anni fa, quando attaccò Ernst Nolte per "l'uso pubblico della storia" che stava perpetrando, scatenando la cosiddetta *Disputa degli storici (Historikerstreit)*, e attuando la diffusione del revisionismo storico come pratica

culturale non solo accettabile ma necessaria per liberarci di tutti quei "passati che non vogliono passare", per usare una *refrain* che lo stesso Nolte amava ripetere¹³. A questo proposito però, si dimentica troppo spesso come Nolte non fosse uno storico di formazione, ma un filosofo, allievo di Heidegger, il che non può essere giudicato un caso¹⁴, soprattutto se ci soffermiamo a considerare come non casuali alcuni sue affermazioni elevate a pretesa di tesi - tra cui quella per cui il creatore del '68 studentesco non sarebbe stato altro che Heidegger stesso non è neppure la più paradossale¹⁵. Tutto un modo di concepire *ideologicamente* la storia a scopi politici e apologetici proprio in un periodo, quello del *riflusso neoconservatore* degli anni '80¹⁶, che, accompagnando la fine della *Perestroika* di Mikhail Gorbaciov, ebbe a precedere di pochissimi anni la caduta del Muro di Berlino; anzi, per questo Nolte venne addirittura elogiato da alcuni commentatori per averne, in qualche modo, preparato le basi culturali sul piano storiografico, con la creazione di costrutti ermeneutici come "La Guerra Civile Europea", ossia l'idea che due guerre mondiali, un dopo-guerra e un bilancio planetario di circa 70-75 milioni di morti fossero inscrivibili ad un conflitto interno alla "Civiltà Europea"¹⁷. Habermas in quell'occasione, attaccando Nolte, parlò giustamente di una storia sottratta al suo alveo naturale, quello dello studio de-personalizzato e quindi in terza persona della ricerca scientifica, messo al servizio di un "Io" narrante non più obbiettivo di un testimone miope o corrotto. L'abuso di storia, monumentalizzante, antiquario e mai critico, non la storia in sé, è stato, quindi, profeticamente, l'obbiettivo dell'attacco di Nietzsche. Perché proprio per colui che ebbe a dire *non ci sono fatti, solo interpretazioni* era fin troppo chiaro come la "storia" opportunamente sabotata potesse diventare un insostituibile strumento di potere.

Di contro, sul versante analitico, un filosofo sicuramente non storicista, nonché uno dei decani più illustri della propria tradizione metodologica, Michael Dummett, non molti anni prima della propria scomparsa, arrivò a modificare sostanzialmente una precedente posizione filosofica da lui sostenuta (Dummett, 1978, 358-74) - secondo la quale, non essendone più verificabile la presenza al tempo di cui se ne parla, gli eventi passati sarebbero *irreali* - per abbracciare alla fine un'elegante, ma non priva di criticità, concezione "giustificazionista" dell'esistenza degli eventi del passato. A guidare la sua ultima analisi del passato e del suo rapporto con la verità degli asserti vertenti su esso, vi era, infatti un timore. Quello per cui, negando al passato una base di verità: «se quel resoconto del significato richiedesse che accettiamo come veri solo quegli asserti sul passato sorretti dai ricordi presenti e dall'evidenza presente, allora ampi periodi del passato svanirebbero continuamente ogniqualvolta tutte le loro tracce si dissipano¹⁸». Anche Dummett, che apparteneva ad una "pattuglia filosofica" avversaria del realismo (di ogni realismo, possiamo dire), ovvero del neoverificazionismo semantico, aveva perfettamente ragione, e il suo ultimo saggio sulla verità e il passato meriterebbe, perciò stesso, di essere menzionato all'interno di quella che è stata e che è la filosofia analitica della storia. Al termine della lettura di questo saggio, anzi, ci riterremo soddisfatti anche solo dell'aver portato all'attenzione della nostra ricerca il fatto incontestabile che nella tradizione "rivale" (si fa per dire) di quella "continentale", ossia quella "analitica" non avere interessi particolari per le filosofie della storia normalmente denominate come "storicismi" (ammesso e non concesso che questo aggettivo possieda una e una sola *denotazione* non ambigua, come abbiamo visto nel *Capitolo 1*)¹⁹ significhi *ipso facto* disprezzare come problema la realtà e i criteri di manifestabilità degli eventi e degli stati di cose del passato. Infatti non è così, anche se come viene fatto notare da più parti per quasi un secolo dire *filosofia della storia* e dire *storicismo* ha significato dire la *stessa cosa*²⁰. In verità, come abbiamo visto con autori come Hempel, Dray, Davidson, Dummett e soprattutto Danto, la filosofia analitica, per mezzo di alcuni tra i suoi più

illustri esponenti, non solo non ha mai disprezzato l'importanza del passato sia per i riflessi che può avere per la nostra memoria più che soggettiva degli eventi storici, ma anche per quello che può costituire sul piano causale per la nostra conoscenza del presente. Se questa dissertazione è stata concepita, in effetti, ciò lo si deve proprio all'esistenza di questa letteratura analitica sul significato *ontologico* della storia non solo su quello *epistemologico* della storiografia. Ammesso e non concesso che abbiano ragione coloro che di tanto in tanto tornano a mettere in discussione l'importanza della conoscenza storica riducendola ad un *refrain* scimmiettante come «*bisogna conoscere il passato per sapersi orientare nel futuro*»²¹, sarebbe bene aiutare coloro che abbiano di queste opinioni nel *mainstream* analitico a ricordare che molti filosofi della loro tradizione metodologica non sono stati e non sono assolutamente d'accordo.

In generale sia i filosofi analitici che i filosofi di altre tradizioni, partono da un assoluto punto di concordanza, ovvero il fatto che la nostra specie non sia solamente l'unica dotata di un linguaggio arbitrario e indefinitamente creativo, o di quelle caratteristiche e abilità che le neuroscienze cognitive chiamano coscienza rappresentazionale o empatia o "mente estesa", o di quel che i filosofi della mente si "ostinano" a chiamare *intenzionalità*, o di un presunto libero arbitrio e molte altre cose. Sia per la filosofia analitica che per i filosofia eredi di altre tradizioni, come ad esempio la fenomenologia husserliana, gli esseri umani "moderni" sono anche la sola specie vivente profondamente interessata alla conservazione e alla trasmissione del proprio patrimonio scientifico, artistico, estetico, in una sola parola della propria cultura alle generazioni future. Con tradizioni orali o scritte l'umanità, in ogni parte della biosfera, preserva e trasmette ai posteri non solo la propria memoria generazionale, ma anche la registrazione di quel che antenati o avi hanno fatto, subito, tentato o evitato, mitizzandola o demistificandola. Ciò sembrerebbe essere un fatto unicamente umano. Siamo l'unica *specie storiografica* della terra. Persino l'antistoricista Nietzsche su questo non ha dubbi lasciandoci un famoso passo della sua, già menzionata, *II Considerazione inattuale*:

L'animale vive in modo *non storico*, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione; non è in grado di fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento in tutto e per tutto come ciò che è, quindi non può essere nient'altro che sincero. L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato:[...] Allora impara a intendere la parola «c'era», quella parola d'ordine con cui lotta, sofferenze e tedio si avvicinano all'uomo, per rammentargli ciò che in fondo è la sua esistenza, qualcosa d'imperfetto che non può essere mai compiuto. (Nietzsche, 2009 6-7).

Si potrebbe disquisire su quanto importanza possa aver avuto l'invenzione della scrittura sulla differenziazione uomo-animale non umani descritta da Nietzsche, e quindi, quale diverso "senso della storia" possiedano le culture fondate sulla tradizione orale rispetto a quelle consolidate e sviluppate su quella straordinaria e meravigliosa scoperta semiotica che è stata, soprattutto la scrittura *alfabetica*, e come abbiamo brevemente osservato a questo riguardo (*Capitolo 7*), sulla scia di autori come Ferraris, non c'è ormai più dubbio che la scrittura non sia stata tanto un'invenzione quanto una scoperta di qualcosa di oggettivo, di reale, di non *completamente* mente-dipendente. Ma approfondire anche questo ci porterebbe davvero molto lontani dagli scopi di questa ricerca. Quel che qui importa constatare è che il senso storico della realtà, o il senso di una *realtà storica*, è ben altro rispetto alla caricatura di chi intenda rappresentare tale senso con le parole, un po' archeologiche, di Cicerone, *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*²². Si tratta di qualcosa che nessun storicismo filosofico moderno (a maggior ragione, nessuno di quelli probabilmente invisibili agli antistoricisti) ha saputo e voluto interpretare e penetrare filosoficamente in profondità – forse, per il timore di dover scoperchiare l'antico vaso di

Pandora della scientificità della storia, nel proprio metodo, nei propri obiettivi e nei propri oggetti di analisi, della propria possibilità di individuare meccanismi di uniformità storiche nel mondo sociale, che fossero effettivamente tali. Oggi, però, questa "vexata quaestio", la scientificità storica, può essere affrontata con strumenti al tempo stesso "antichi" e "nuovi". "Antichi" - anche stavolta si fa solo per dire - quanto la presa di coscienza anti-evenemenziale e comparativa che è stato uno dei contributi più importanti (uno stato di cose permanente nella sua ricezione, senza dubbio) della *Ecole de les Annales*, di Febvre, Bloch e Braudel, e "nuovi" come il coraggioso approccio paradigmatico del neocomparativismo "naturalistico" di autori come Diamond e Robinson, i quali teorizzano la possibilità di "esperimenti naturali di storia" (*Infra* Capitoli 6 e 7).

Per molti versi, infatti, mai come oggi la storiografia non è più scienza del *passato tutto*, ma solo di quel passato che, sia ontologicamente, che epistemicamente, ma soprattutto *politicamente* "peserebbe" sui tempi successivi e, soprattutto, sul nostro presente, o getterebbe comunque la sua lunga ombra sugli stessi, formandone le passate premesse causali, almeno necessarie – quasi mai sufficienti – al loro divenire. Un certo tipo di storiografo, ancora oggi molto diffuso, infatti, sembrerebbe non occuparsi mai del passato *tout court*, ma degli eventi e degli stati di cose prettamente "topici" per le loro conseguenze nelle immediate circostanze o per i tempi lontani a venire, l'evento-chiave, l'evento "paradigmatico", in quella che è stata definita la concezione "evenemenziale" della storia²³. Non è, pertanto, affatto esagerato definire in prima battuta la storiografia più diffusa nel nostro orizzonte culturale come la scienza del *passato presente*, ovvero di tutto ciò che è sia *informazionalmente* (quindi culturalmente e socialmente), sia fisicamente concatenato e implicato dalla trama causale del nostro presente socio-politico per come esso si è andato formando, fornendo invarianze di *saliencia* e *resiliencia* conoscitiva. Alle radici della caduta in disgrazia dei fatti, e soprattutto dei fatti del passato c'è quindi una vera e propria forma di "presentismo", una parola che prima di significare una determinata concezione della filosofia analitica del tempo già indicava - in maniera alquanto disdicevole come già attestato nelle pagine del periodico letterario *Lacerba*, 1914, II, p. 76) - una «dipendenza eccessiva dal presente, visto come unica dimensione della realtà²⁴».

Del resto: non è forse più utile concentrarsi pragmaticamente sul futuro, iniziando da quello immediato? Potrà mai esservi memoria di qualcosa in una cultura senza futuro? A meno che domani l'umanità non venga distrutta da un meteorite, da un'immane catastrofe bellica, sanitaria o economico-finanziaria, o ecologico-climatica, non è sensato affermare che, in un certo qual modo, mentre qui sto scrivendo e qualcuno sta leggendo queste parole, siamo già il passato (prossimo o remoto, in ogni caso possibile ed eventuale) della parte finale della nostra vita e, sicuramente, di chi verrà dopo di noi nella storia umana? L'ontologia e la metafisica presentate in questo lavoro non solo non rispondono negativamente a queste non retoriche domande, ma permettono di capire *perché* ha senso porsele e capirne la rilevanza per la nostra stessa inquietudine quotidiana di persone affaccendate nei propri problemi. Liberando le intuizioni imprigionate in questi interrogativi è addirittura possibile rendersi conto che persino le più inossidabili tradizioni del futuro potrebbero, di conseguenza, essere il frutto eventuale delle più durature rivoluzioni e riforme attuate, o attuabili, nel presente. Questo, tuttavia ci porta a non accontentarci della sola eguaglianza di dignità tra ciò che è storico e quel che non lo è, perché sul piano causale è indubbio che la mia decisione di visitare Parigi nel Settembre 2001, e la decisione di alcuni terroristi di "visitare" New York con due aerei dirottati fino alle Torri Gemelle, non possono essere state due decisioni «ugualmente necessarie per la salute, di un popolo e di una civiltà», *pace* l'autore della *II*

Considerazione Inattuale, (anche se per la salute di chi scrive, è stato probabilmente assai meglio andare a Parigi e non a New York). Abbiamo cercato di spiegare tutto questo nel *Capitolo 9*, a proposito della differenza fondamentale tra le azioni a basso contenuto di causazione preterintenzionale (la mia decisione di andare a Parigi) e quelle ad alto contenuto di "preterintenzionalità". Queste ultime sono tipicamente frutto di eventi non meramente individuali, ma sociali, collettivi, e sono messi in atto da attori collettivi, o "soggetti plurali" per usare un'espressione cara a Gilbert, e tipicamente pongono in essere stati di cose sociali e eventi sociali particolarmente interessanti (anche se possiamo tridimensionalisticamente definirli "oggetti" sociali" o come ha proposto il filosofo delle scienze sociali Pomian "semiofori"²⁵) come i documenti storici che parlano di questi stati di cose sociali.

Molti negatori del valore della memoria storica e della conoscibilità stessa della realtà storica danno per scontato che la consapevolezza di chi siamo e la conoscenza di quale sia la nostra identità storica e personale non sia indispensabile per raggiungere un luogo sconosciuto, senza averlo mai visto prima. Ma questo non è affatto vero. Una semplice evidenza empirica è fornita dal dramma quotidiano di tanti individui affetti dal morbo di Alzheimer. Il loro smarrirsi nel tentativo di ritrovare persino la casa da cui sono usciti qualche minuto prima è emblematico di come la memoria a breve termine e una percezione sensorio-motoria in perfetta sinergia con tali facoltà, siano tutti *moduli* o capacità cognitive indispensabili per poter progettare anche solo le azioni o movimenti dei prossimi dieci o quindici secondi. Se questo vale per l'orientamento nei luoghi conosciuti, tanto più varrà per i sentieri che si devono ancora percorrere in luoghi caotici e disordinati come i centri metropolitani del nostro mondo post-industriale. Come ha giustamente osservato Ferraris (2009) criticando, in questo, il "fattualismo platonico" (socio-istituzionale) di Adolf Reinach (1990) una promessa, sebbene vincolante sul piano de-ontico (come direbbe Searle) due soggetti al proprio rispetto anche qualora entrambi non stessero più prendendola in considerazione - magari perché distratti o dediti ad altre cose - non resterebbe affatto una promessa se venisse *completamente* dimenticata (contro le pretese platonistiche di Reinach) - perché esistono casi di "completa" dimenticanza in cui *ogni traccia* (che non si stata eventualmente trasformata in un documento scritto) mnestica e neurale di quella promessa viene cancellata, come abbiamo visto nel nostro esempio dei malati di Alzheimer. Ciò è ben descritto dal nostro approccio ontologico dall'ipotesi teorica qui proposta per cui ogni stato di cose, come "stadio di fase" informazionale, è pur sempre una struttura-sezione di un evento. Se quell'evento sparisse lasciando ogni traccia, con esso sparirebbero tutti i fatti da esso veicolato non solo nello spaziotempo di Minkowsky, ma nella realtà stessa. Non esistono "fatti eterni atemporali" perché sono gli eventi a porre in essere i fatti, come "concrescenze informazionali" o stati sezionali o intersezionali (se pensiamo ad eventi complessi, ovvero formati a partire da più eventi).

Forse, si obietterà, persino un malato di Alzheimer riuscirebbe a trovare la strada per arrivare in un luogo dove non sia mai stato prima, se solo fosse un sentiero senza traverse o incroci, purché ben segnalato. Ma non è così, perché appena si perde completa cognizione di chi siamo e di che cosa stavamo facendo quando abbiamo cominciato a percorrerla persino la più semplice delle strade può trasformarsi in un dedalo di direzioni! «*In order to arrive at what you are not/you must go through the way in which you are not*²⁶», ha scritto una volta un grande poeta americano, Thomas Stearn Eliot. Normalmente, però, i prosaici cercatori d'una fermata di Metrò, o di una piazza sita dinanzi ad una famosa Chiesa, devono rammendare molte più cose di quante non si creda, *prima facie*. Ricordarsi di dove si vuole andare, e di cosa significa *Basilica*, per esempio. Ricordarsi di dove è

stato visto *quella Cupola* –in una cartolina? Forse, tutto quello che sappiamo su noi e il nostro passato non ci basterebbe mai per trovare un edificio. Ma, la capacità impiegata nel saper scrivere una cartina stradale utile all'uopo, e quella impiegata nel saper mappare la storia e il nostro passato, sono la *stessa* capacità. In essa la memoria gioca un ruolo non sufficiente, ma indispensabile²⁷.

In conclusione: non v'è dubbio che in Italia, più che in ogni altro paese europeo o d'Occidente, sopravviva un forte concentrato di filosofia, critica letteraria, teorie storiografiche, estetica delle arti visive e non visive fortemente e, troppo spesso, *apologeticamente* storicista, d'origine vichiana o diltheyana, diversificata, quest'ultima tra la corrente crociana, gentiliana, senza tralasciare quella marxista, post-marxista e molte altre. Ma chi polemizza con questi storicismi non dovrebbe, a parer nostro, cadere nella trappola di arrivare a credere che, poiché alcuni di essi avrebbero sostenuto che la storia non sia indagabile attraverso l'interpretazione di simboli, leggi e regolarità, esattamente come la natura - contro la lettura datane, invece da Popper (1988), in chiave "antiscientistica" -, allora il modo più saggio di contraddirli sia quello di pensare che *nessuna* conoscenza storica del passato sia o possa essere quantomeno molto utile per la lettura del nostro presente e la costruzione del nostro futuro. Si cadrebbe dalla padella di un certo storicismo "assoluto" (in realtà abbastanza *demodé*) alla brace dell'*antistoricismo viscerale*, due estremismi filosofici egualmente dannosi. Molti filosofi del novecento, come è noto, hanno fatto proprio un pregiudizio "di reazione" antipositivistico abbastanza datato filosoficamente per cui la storia come scienza sarebbe impossibile, perché scadrebbe in un "culto" dei fatti. Ma quanto c'è di vero in questa credenza? La storia può essere considerata una scienza dei fatti? Perché non si dovrebbe rispondere positivamente a questa domanda? Se la risposta fosse positiva dovremmo considerare l'attività degli storici quella di cercare e scoprire in essa strutture fondamentali, immanenti e necessarie, come sostenuto, seppur con modalità e stili diversi, da molti storicismi - ripetiamolo, non da tutti - o dovremmo elaborare una concezione alternativa di *spiegazione storica*? Posta così, la prima domanda è condannata a ricevere la classica risposta pleonastica: dipende, per lo più, da cosa intendiamo per *scienza*, risponderanno, infatti gli interlocutori più cordiali, i quali, però così facendo, consegneranno il dilemma direttamente in mano ai filosofi, quando, a rispondere, *in primis*, dovrebbero essere gli attanti della ricerca storica stessa: gli storiografi. Per chi scrive la questione è dirimente, e molti filosofi, se non la maggior parte dei filosofi della storia, sembrerebbero aver concluso la partita seguendo alla lettera la suggestiva risposta di Nietzsche:

La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità [...] la storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza come lo è la matematica²⁸.

Se però la storia non diventerà una scienza, *in nessun senso*, non necessariamente una scienza "positiva" o esatta quanto, semmai, una scienza "speciale" (o come amano dire i "duri" del naturalismo scientifico, una scienza "molle", per non ripetere i soliti attributi *philosophically correct*, "umana" o "sociale"), allora sbagliare o mentire su argomenti storici diverrà ancor più facile di quanto non possa già esserlo all'interno di una comunità di ricercatori che condividano le tecniche, le euristiche, gli obbiettivi e i valori fondanti di un metodo scientifico unificante. La questione va affrontata, quindi, in partenza, anzi, alla base dell'intero discorso. Questo, perché, nel frattempo, a detta di taluni, siamo entrati in un'epoca alquanto bizzarra, eccentrico germoglio non tanto dell'*antistoricismo viscerale* qui riportato a mo' di esempio, senza alcun intento polemico, quanto di equivoche filiazioni della cultura postmoderna, l'era della "post-verità". In essa, determinati fenomeni di *mobilizzazione* (per usare un'espressione recentemente rielaborata da

Maurizio Ferraris) starebbero addirittura portando alla sistematica demolizione del ruolo ontologico e cognitivo dei fatti, soprattutto dei fatti del passato. Non diciamo, più, allora "farewell" a questi fatti, ma consideriamoli, dopo tutto, ben più che meri compagni di viaggio da salutare, come degli amici da ritrovare e valorizzare.

Note alle *Conclusioni*

¹ Gettier (1963)

² Popper (1973-74, 125-29; 1989, 165-167) Eco (2015)

³ Ferraris (2012, 63)

⁴ Cfr. Vidal-Nacquet (2008, 112 - 113).

⁵ (a cura di Del Boca, 2009)

⁶ Cfr. Kafka (1974, 114-16)

⁷ Cfr. Tobagi (2013)

⁸ Ferraris (2012, Capp.1-2); (2016)

⁹ Sokal e Bricmont (1998, 96-7)

¹⁰ Vercelli (2013, IX)

¹¹ Varzi (2005, 7-24)

¹² Habermas (1987, 89-109) in (a cura di Rusconi, 1987) si veda anche l'introduzione di G. E. Rusconi in (a cura di Rusconi, 1987, VII - XLIII)

¹³ Cfr. Nolte (1988)

¹⁴ Cfr. Nolte (1992)

¹⁵ Cfr. Nolte (1992b)

¹⁶ Cfr. Nolte (2009)

¹⁷ Nolte (2004, 536)

¹⁸ Dummett (2004, *Introduzione*).

¹⁹ Cfr. anche Momigliano (1961)

²⁰ D'Orsi, (2002, 16-24)

²¹ «Immaginate di arrivare alla Stazione Centrale di Milano con l'interregionale da Bologna. Dovete andare in piazza del Duomo, ma non siete di Milano e non sapete come fare. Siete però una persona di buon senso e sapete che avete diverse possibilità: potete chiedere indicazioni a qualcuno che ne sa più di voi, potete comprare una guida per Milano, potete scendere nella metropolitana e consultare le carte, e così via... Fermate una persona dall'aspetto affidabile e gli sottoponete il problema. Ed ecco che cosa vi risponde: «Caro signore, lei vuole sapere come si fa ad andare in piazza del Duomo? È semplice: basta che Lei sappia chi è e da dove viene»... La persona che avete fermato dice una cosa senza senso, ma non è un pazzo: è semplicemente uno che ripete quello che sente dire continuamente da persone autorevoli nel nostro paese. *Ci ripetono tutti come se fosse una cosa ovvia che, per progettare il nostro futuro, dobbiamo sapere chi siamo e da dove veniamo, perché un popolo senza storia e senza memoria non ha un futuro.* Non si preoccupano mai di spiegare che cosa vogliono dire. Credo che la maggior parte di coloro che affermano che la conoscenza del passato è necessaria (o sufficiente, o entrambe le cose) per progettare il futuro abbiano in mente una particolare concezione di ciò che costituisce la comprensione degli eventi storici... alla domanda «*A che cosa serve il passato per decidere l'azione futura?*» risponderò «*A ben poco*»» (Santambrogio, 2008, 441, c.n.). Si veda anche l'arguta replica di (Parrini, 2008, 441-55).

²² Cicerone, *De Oratore*, II, 9, 36.

²³ Cfr. Febvre (1962, 1966) Braudel (1973, 1986, 1998)

²⁴ http://www.treccani.it/vocabolario/presentismo1_%28Neologismi%29/ Il corsivo de *Lacerba* è firmato Italo Tavolato.

²⁵ Pomian (2001, Capp. 1-4)

²⁶ «In order to arrive at what you do not know/you must go by the way which is the way of ignorance.[...]In order to arrive at what you are not/you must go through the way in which you are not» Th. S. Eliot, *Four Quartets*, (1935-42). I versi sono ispirati dalla lettura della «Notte oscura dell'Anima» capitolo della *Salita al Monte Carmelo* di San Giovanni della Croce. Cfr. Eliot (1994).

²⁷ Parrini, (2008, 455-9)

²⁸ Nietzsche (2009, 15-16)

APPENDICE:

La formulazione del Teorema di Arrow di impossibilità di costruzione di una funzione di scelta sociale per più di due alternative di scelta (nella formulazione "antiparetiana" di Amartya Sen).

Nel 1951 Kenneth Arrow¹ ha definito come *funzione di benessere sociale* una relazione funzionale che specifica un ordinamento sociale R su tutti gli stati sociali per ogni insieme di *ordinamenti preferenziali individuali* (di detti ordinamenti ne abbiamo visti in azione degli esempi nel caso del Paradosso di Condorcet, con la "messa in ordine" delle rispettive preferenze dei singoli elettori, α , β , γ). Si ipotizzi che un *macroaggregato* (non necessariamente iper-integrato, e quindi in stato di relativa entropia sociale) necessiti di adottare un ordine di preferenze tra diverse opzioni, segnatamente per ovviare al proprio stato di entropia sociale. Ciascun individuo della società ha un proprio *ordine di preferenza*, che può esprimere tramite un voto. Il problema è quello di costruire un sistema di voto, più in generale chiamato *funzione di scelta pubblica*, che trasformi l'insieme delle preferenze individuali in un ordinamento globale, accettabile per la società. Il teorema di Arrow considera le seguenti cinque proprietà, che Arrow ipotizza rappresentare dei "requisiti ragionevoli" per un sistema di voto equo, vale a dire:

(1) *Universalità* (o clausola del *dominio non ristretto*): la funzione di scelta sociale dovrebbe creare un ordinamento delle preferenze sociali *deterministico e completo*, a partire da qualsiasi insieme iniziale di preferenze individuali.

(2) *Non imposizione* (o clausola di *sovranità del cittadino*): qualsiasi possibile preferenza sociale deve essere raggiungibile a partire da un appropriato insieme di preferenze individuali (ogni risultato deve poter essere raggiunto in qualche maniera). È un importantissimo *vincolo metodologico* del teorema e della teoria di Arrow a IM, e come tale è considerata da Arrow una *conditio sine qua non*.

(3) *Non dittatorialità*: la funzione di scelta sociale non deve semplicemente seguire l'ordinamento delle preferenze di un individuo o un sottoinsieme di individui, ignorando al contempo le preferenze degli altri. Anche questa è una condizione liberal-democraticamente irrinunciabile per Arrow (così come per gli altri teorici dell'economia del benessere). E come la seconda condizione, anche questa è motivata da una certa adesione ai principi *metodologici* dell'individualismo metodologico.

(4) *Monotonicità*, o associazione positiva tra i valori individuali e sociali: se un individuo modifica il proprio ordinamento di preferenze, promuovendo una data opzione, la funzione

di scelta sociale deve promuovere tale opzione o restare invariata, ma non può assegnare a tale opzione una preferenza minore (nessun individuo dovrebbe essere in grado di esprimersi contro un'opzione assegnandole una preferenza maggiore). Tale requisito può essere facilmente sostituito da quello di *efficienza paretiana*.

(5) *Indipendenza dalle alternative irrilevanti*: se si confina l'attenzione ad un sottoinsieme di opzioni, e la funzione di scelta sociale è applicata ad esse soltanto, il risultato deve essere compatibile con il caso in cui la funzione di scelta sociale è applicata all'intero *set* di alternative possibili. Il teorema di Arrow afferma che se il gruppo di cittadini votanti comprende almeno due individui e l'insieme delle alternative possibili almeno tre opzioni, non è possibile costruire una funzione di scelta sociale che soddisfi, *al contempo*, tutti i requisiti sopra enunciati. Secondo una versione alternativa del teorema di Arrow, il requisito di monotonicità può essere rimpiazzato dall'unanimità (o criterio di "ottimo paretiano", o efficienza paretiana): se ogni singolo individuo preferisce una certa opzione A all'opzione B, allora A deve essere preferita a B *anche da parte della funzione di scelta sociale*. Tale formulazione è più restrittiva, in quanto ipotizza che sia la monotonicità che l'indipendenza dalle alternative irrilevanti implicino l'efficienza paretiana.

Va tuttavia detto che la teoria paretiana dell'efficienza, fatta propria anche (e soprattutto) dal neo-liberismo è stata praticamente *falsificata* dal premio Nobel per l'Economia Amartya Sen, proprio grazie ad una ri-formulazione ampliata e ricontestualizzata dei risultati di impossibilità di Arrow, da parte dell'economista e filosofo indiano. Ragion per cui, in quel che segue, adotteremo proprio la formulazione fatta propria da Sen di tale dimostrazioneⁱⁱ.

Nella sua rilettura della dimostrazione del teorema di Arrow, Sen fa propria proprio l'assunzione-base del suo primo dimostratore, e cioè l'esistenza di almeno *tre* stati sociali distinti e di almeno *due* individui (che non siano però, o aumentino, in numero infinito), oltre all'ipotesi per cui una funzione di benessere sociale debba essere in grado di determinare un ordinamento sociale *per ogni possibile combinazione di preferenze individuali*; in altri termini, come abbiamo visto più sopra, si tratta del possesso di un *dominio universale*ⁱⁱⁱ. Si consideri ora l'idea che alcune persone siano "decisive", partendo dall'ipotesi che un insieme *G* o *gruppo* di persone – che verrà chiamato *aggregato G* – abbia un modo di ordinare le coppie di stati sociali indipendente da ciò che gli altri preferiscono, in ossequio alla teoria dell'indipendenza statistica di un aggregato, che abbiamo visto più sopra. Se risulta che, nell'ordinare una coppia *x* e *y*, *x* è socialmente

preferito a y , *ogni volta che* tutti nell'aggregato G preferiscono x a y (indipendentemente dalle preferenze di coloro che non si trovano in G), allora G è decisivo su quella coppia ordinata (x, y) . Quando un gruppo G è decisivo su tutte le coppie ordinate, esso è semplicemente “decisivo”. Arrow ha ipotizzato che nessun individuo (formalmente, nessun aggregato composto da un solo elemento) sia decisivo (e ha chiamato tale condizione, come abbiamo visto, condizione di *non dittatorialità*), ma – seguendo in questo (per ipotesi) la cosiddetta tradizione politica ed economica liberale paretiana – ha anche assunto che il *gruppo di tutti gli individui nel suo complesso*, sia decisivo (condizione di efficienza paretiana), in un modo oltre il quale, come è noto, *perfezionare la propria posizione*, da parte di ogni individuo dell'aggregato, *sarebbe possibile solo a danno della posizione di qualcun altro del gruppo* secondo quella che è la definizione “standard” di *ottimo paretiano*. A questa condizione, come abbiamo visto va aggiunta una non meno importante, che statuisce la piena *sovranità decisionale* di ciascun membro individuale del gruppo (sovranità deliberativa del cittadino), o *clausola di non-imposizione* per cui qualsiasi possibile preferenza sociale deve essere raggiungibile a partire da un appropriato insieme di preferenze individuali (ogni risultato deve poter essere raggiunto in qualche maniera).

Così formulato, il teorema di impossibilità di Arrow, afferma qualcosa che *non sarebbe né virtualmente né praticamente possibile formulare utilizzando un dominio di entità teoriche come quelle raccomandate dal principio di austerità ontologica* di IM e cioè: l'impossibilità di costruire una *funzione di benessere sociale* che sia dotata *simultaneamente* di: (i) un dominio universale (ii) l'indipendenza o indifferenza dalle alternative rilevanti (iii) il rispetto del principio di efficienza paretiana (iv) una condizione di non dittatorialità (v) il rispetto della sovranità decisionale dei cittadini. Come ha elegantemente sintetizzato Amartya Sen in questa sua formulazione del teorema di Arrow, questo risultato così riesposto può essere dimostrato attraverso tre semplici passaggi. I primi due sono i seguenti, con il secondo lemma che dipende logicamente dal primo:

(6) LEMMA DI ESPANSIONE DI CAMPO. *Se un aggregato è decisivo su qualunque coppia di stati, allora è decisivo.*

(7) LEMMA DI CONTRAZIONE DEL GRUPPO. *Se un aggregato (cioè un gruppo composto da almeno due persone) è decisivo, allora lo sono anche alcuni gruppi più piccoli in esso contenuti.*

Il passaggio dimostrativo finale utilizza il lemma della *contrazione di gruppo* per dimostrare il teorema. Grazie al principio di efficienza paretiano il gruppo di tutti gli

individui diviene decisivo. Dato che tale insieme è finito, attraverso partizioni successive dello stesso – prendendo ogni volta la parte decisiva – arriviamo ad un individuo decisivo, che deve, per questo, essere un dittatore. Di qui l'impossibilità. Esiste, dunque, un singolo votante, che Arrow chiama il *dittatore*, che da solo determina il risultato della votazione: egli è l'*intersezione di tutti gli insiemi decisivi*. Quindi, con le ipotesi che abbiamo fatto, delle due l'una: o accettiamo il paradosso di Condorcet, e quindi *l'esito delle votazioni dipende dall'ordine in cui vengono effettuate*, oppure in un sistema che esclude questa possibilità, ogni insieme decisivo comprende un dittatore, ossia un votante che da solo determina il risultato della votazione. Entrambe le possibilità sono in contrasto con l'idea istintiva di "democrazia elettorale rappresentativa", che è quindi *matematicamente impossibile*^{iv}. Un problema, questo, ben noto a tutti gli elettori che si vedano impossibilitati a vedere ben funzionare la coalizione o la lista scelta con il proprio voto (maggioritario o proporzionale che sia il sistema elettorale in vigore il risultato non cambia), sempre più spesso a causa di questo o quel "partitino" (o intero-aggregato parziale di partitini), votato da appena il 5 o al massimo il 7 per cento degli aventi diritto al voto. Come predetto dal teorema di Arrow, in date circostanze *decisive*, se valgono le prime 3 o 4 condizioni (considerando anche quella di "piena sovranità" di ogni individuo) allora dovrà, *in modo logicamente necessario*, valere anche la quinta, e cioè la dittatorialità di almeno un individuo (se non addirittura di una minoranza di elettori). *Quod erat demonstrandum*.

Note all'Appendice

ⁱ Cfr. Arrow, Kenneth J. (2003) *Social Choices and Individual Values*, New York, Wiley, 1951; tr. it. di Giancarlo Graziola in *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, Etas,

ⁱⁱ Sen, A. K., (2006) «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, 78, 1970, pp.152-57; trad. it. di F. Delbono, G. Gozzi, V. Denicolò in «L'impossibilità di un liberale paretiano», in *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino.

ⁱⁱⁱ Una seconda condizione considerata nelle sue definizioni da Arrow è quella che abbiamo visto definire come *indipendenza dalle alternative irrilevanti*, e la si può definire in vari modi. Ci si atterrà, qui, ad una formulazione estremamente semplice: il modo in cui una società ordina una coppia di stati sociali alternativi x e y dovrebbe dipendere solamente dalle preferenze individuali relative a *quella* coppia – in particolare, *non* dovrebbe dipendere dal modo in cui vengono ordinate le altre "irrilevanti" alternative.

^{iv} Contrariamente, però, a quanto possa sembrare *di getto*, sono possibili alternative che consentano ad una Costituzione di attuare una democrazia rappresentativa senza incorrere nel paradosso di Condorcet, fatta salva l'importante clausola per cui queste forme devono, in ogni caso, necessariamente rinunciare ad una o più delle ipotesi viste in precedenza. Data la semplicità delle ipotesi di partenza, e la complessità della spiegazione del perché sono inaccettabili, è arduo ipotizzare che sia possibile far varare una legge elettorale conforme alle soluzioni prospettate. Una soluzione, forse, potrebbe essere quella di rinunciare, per sempre, all'idea che (i-v) possano essere *realizzate simultaneamente*, intuizione, questa, fatta propria da tutti quei sistemi elettorali i quali, giocando d'anticipo sul problema della dipendenza dall'ordinamento *nel tempo*, decidono di dividere i principali *target* (i-v) della funzione di benessere (in questo caso elettorale) in più di un turno (di solito: due). È il caso del sistema elettorale presidenziale e parlamentare francese e del sistema elettorale a doppio turno in vigore per l'elezione delle giunte comunali e dei sindaci in Italia.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Narrativa e Poesia

- Allen Woody, (1981) «Needleman' Obituary» in *Side Effects*, New York, Random House; tr. it. in «Ricordo di Needleman» in *Effetti collaterali*, Sonzogno, Bompiani.
- Dick, Philip K. «We Can Remember It For You Wholesale»; tr. it. in «Chi se lo ricorda» in *Urania*, n. 490, 16 giugno 1968.
- Eliot, T. S. (1994) *Quattro quartetti*, Garzanti, Milano.
- Goethe, J. W. (1990) *Faust*, I parte, Scena III, Milano, Mondadori, p. 95.
- Kafka, F. (1974) *La metamorfosi e altri racconti*, Milano, Garzanti.
- Mailer, Norman (2010) *Il castello nella foresta*, Torino, Einaudi.
- Pirandello, Luigi, (2000) *Sei personaggi in cerca d'autore*, in *Opere teatrali*, Milano, «Le Meridiane», Mondadori.
- Pirsig, Robert M. (1981) *Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta*, trad. it. di D. Vezzoli, Milano, Adelphi.
- Stendhal (Henry Beyle -1972) *La Chartreuse de Parme*, Paris, Gallimard, I, Cap. IV.
- Voltaire, (Jean-Marie Arouet) *Candide: ou, L'optimisme; édition critique avec une introd. et un commentaire par André Morize*, a cura di André Morize, Paris, Librairie E. Droz, 1931

Testi e documenti storici, testi storiografici e di scienze sociali e naturali

- Antiseri, Dario (2005) *Relativismo, nichilismo, individualismo*, Soveria Mannelli, Rubbetino.
- Antiseri, Dario (2003) *Relativista perché cristiano, cristiano perché relativista*, Soveria Mannelli, Rubbetino.
- Antiseri, D. e Pellicani, L. (a cura di, 1995.) *L'individualismo metodologico*, Roma, Franco Angeli.
- Arcangeli Bianca, «Storiografie a confronto: Marc Bloch e la storiografia Italiana», in *Società e storia*, n.71, (1996).
- Arrow, Kenneth J. (2003) *Social Choices and Individual Values*, New York, Wiley, 1951; tr. it. di Giancarlo Graziola in *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, Etas.
- Astbury W, 1947. *Nucleic acid*, in Symp. SOC. Exp. Bbl, vol. 1, n° 66,
- Baer, I. *A History of the Jews in Christian Spain*, (1961-66) Philadelphia, The Jewish Publication Society.
- Barnes, Harry Elmer, 1966, «Revisionism: a Key to Peace» in (a cura di James J. Martin) *Revisionism: A Key to Peace and Other Essays*, San Francisco, Cato Institute, 1980.
- Baldwin, James M. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York, 1901 – 05
- Baldwin, James Mark «A New Factor in Evolution» in *American Naturalist*, 30, 1896, pp. 441 – 451 e 536 – 553. Trad. it. in *Storia e critica della psicologia*, 3, 1982, pp. 343 – 370.
- Beard, Ch. A «Written History as an Act of Faith», in *American Historical Review*, 1934, 39, pp. 219 - 231.
- Bechtel W., Abrahamsen A. (2005), «Explanation: a Mechanist Alternative», in *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 36, pp. 421-441.
- Bennett A., George A.L. (1997), «Process Tracing in Case Study Research», MacArthur Foundation Workshop on Case Study Method.
- Bennett A., George A.L. (2004), *Case Study and Theory Development in the Social Sciences*, MIT Press, Cambridge.
- Coleman J.S. (1986), «Social Theory, Social Research, and a Theory of Action», *British Journal of Sociology of Education*, 5, 2, pp. 117-127. Bentley, Michael (ed.), 1997. *Companion to historiography*, London; New York: Routledge.
- Berkhofer, Robert F., 1995. *Beyond the great story: history as text and discourse*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bloch, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. A. Colin Éditeur, Paris, 1993; tr. it di G. Gouthier, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 1998.
- Bloch M., *I caratteri originali della storia rurale francese*, Einaudi, Torino, 1982.
- Bloch M., *La società feudale*, Einaudi, Torino, 1987.
- Bloch M., *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Bloch Marc, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia ed in Inghilterra*, Einaudi, Torino, 1973.
- Borda, Jean-Charles (1781) «Memoire sur les Elections au Scrutin» in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences, Année 1781*, disponibile in <http://asklepios.chez.com/XIX/borda.htm>
- Boudon R. (1994) *Individualismo metodologico*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, V. 4, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Braudel Fernand, (1981-82) *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècles*, Paris, Colin; tr. it. in *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, 3 voll. Torino, Einaudi: (*Capitalismo e civiltà materiale; I giochi dello scambio; I tempi del mondo*).
- Braudel Fernand, *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano, 1980.
- Braudel F., *Storia, misura del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Braudel F., *Memorie del Mediterraneo*, Bompiani, Milano, 1999.
- Burckhardt J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze, 1984.
- Burckhardt J., *L'arte italiana del Rinascimento*, Marsilio, Venezia, 1992.
- Burckhardt Jacob, *Sullo studio della storia. Lezioni e Conferenze (1868-1873)*, Einaudi, Torino, 1998.
- Burke Peter, 1999 *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle Annales 1929-1989*, Laterza, Roma-Bari.
- Caffiero, M. e Procaccia, M., (a cura di), *Vero e falso: l'uso politico della storia*, Roma, Donzelli Editore, 2008
- Carlotti, A. L. *Adolf Hitler. Analisi storica delle psicobiografie del dittatore*, con Prefazione di G. Calvi, Milano, Franco Angeli, 1984.
- Carnot Sadi Nicolas Léonard, (1890) *Réflexions sur la puissance motrice du feu*, Parigi, Mallet-Bachelier, 1824. Trad. ingl. a cura di Lord Kelvin, *Reflections on the motive power of heat* New York, Wiley & Sons.

- Carr, E. H., *What is History?*, London, MacMillan, 1961; tr. it. in *Sei lezioni sulla storia*, Torino, Einaudi, con Prefazione di R. W. Davies: «Dalle carte di E. H. Carr»1966/2000.
- Carrasco, R. Molinié-Bertrand A. Pérez B (a cura di, 2011) *La pureté de sang en Espagne: du lignage a la race*; Presses universitaires Paris, Sorbonne, Paris.
- Cassata, F. "La difesa della Razza"; *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca *Genes, Peoples, and Languages*, New York, North Point Press, 2000, Tr. it. *Geni, popoli e lingue*, Milano, Adelphi,
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, 1795. *Sketch for a historical picture of the progress of the human mind*, Westport, CT: Greenwood Press, 1979.
- Continenza, Barbara «Simulazioni, dissimulazioni e lamarckismi», (2006) in (a cura di S. Caianiello), *Tavola rotonda virtuale a partire dal libro G. Barsanti: Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo* di in Laboratorio dell'ISPF (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), III,, 2, pp. 37 – 47
- Costa, Francesco, *Questa notizia è clamorosa (ma falsa). È la bufala, bellezza* in «Il Sole 24 Ore», 26 Aprile 2015.
- Croce, Benedetto (1938) *La Storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza.
- Croce, Benedetto (1914) «La mancanza di senso scientifico e i libri italiani di filosofia» in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza.
- Dahm R., *Friedrich Miescher and the discovery of DNA*, in *Dev. Biol.*, vol. 278, n° 2, 2005, pp. 274–88.
- Dawkins, Richard(2009) *Il gene egoista*, Milano, Mondadori.
- De Felice, Renzo, 1983, *Le interpretazioni del fascismo*, Roma-Bari, Laterza,
- De Felice, Renzo, *Il rosso e il nero*, Roma-Bari, Laterza.
- Del Boca, A. (a cura di 2009) *La storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, Neri Pozza, Vicenza.
- De Leo, P., *Ricerche sui falsi medioevali: I- Il Constitutum Constantini, compilazione agiografica del sec. VII*. R. Calabria, 1974.
- De Vries, Bert, and Johan Goudsblom, 2002. *Mappae mundi: humans and their habitats in a long-term socio-ecological perspective: myths, maps and models*, Amsterdam: Amsterdam University Press
- Diamond, Jared, (1994), *The Rise and Fall of Third Chimpanzee* (1991)London, Radius Random House Century Group; tr it in *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate homo sapiens*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Diamond, Jared, (1997), *Guns, Germs and Steel; The Fates of Human Societies*, New York: W.W. Norton,; tr. it . *Armi, acciaio e malattie*, Torino, Einaudi, 1998 – 2006. Introduzione di Luigi Luca e Francesco Cavalli- Sforza «Supremazia di un continente» alle pp. VII – XII.
- Diamond, J. Robinson, J. (2011) *Natural Experiments of History*, Harvard University Press, 2010. Tr. it. in *Esperimenti naturali di storia*, Milano, Codice,.
- Diamond Jared (2011) *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive*, Penguin Books. Tr. it. in *Collasso: Come le società scelgono di vivere o di morire*, Torino, Einaudi, 2014.
- D'Orsi, Angelo, *Piccolo manuale di storiografia*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- Eldredge, N. (1985). *Time Frames; The Rethinking of Darwinian Evolution and the Theory of Punctuated Equilibria*, New York, Simon and Schuster,
- Elster J. (1989), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elster J. (1998), «A Plea for Mechanisms», in Hedstrom P., Swedberg R. (a cura di), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*, pp.45-73.
- Eco, Umberto, «Come vincere l'ossessione dei complotti fasulli» in *La Repubblica*, 27 Giugno 2015.
- Elster, Jon, 1989. *Nuts and Bolts For the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press
- Elster J. (1998), «A Plea for Mechanisms», in Hedstrom P., Swedberg R. (a cura di), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*, pp.45-73.
- Erodoto di Alicarnasso, (1988-2017) *Storie*, Voll.I-IX Torino, Einaudi, Fondazione Lorenzo Valla,
- Favaro A., (a cura di, 2015) *Opere di Galileo: Carteggio*, Firenze, Giunti-Barbera.
- Faye, Emmanuel, (2012) *Heidegger, l'introduzione du nazisme dans la Philosophie*, Paris, Albin Michel (2005-2007). Tr. it. A cura di F. Arra in *Heidegger e l'introduzione del nazismo nella filosofia*, Roma, L'Asino D'oro,.
- Febvre Lucien., Berr H., (1932) *History, in Enciclopedia of the social sciences*, New York.
- Febvre L., (1978) *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Einaudi, Torino,.
- Febvre L., (1980) *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia*, Einaudi, Torino.
- Febvre L., (1999) *L'Europa: storia di una civiltà*, Donzelli, Roma,.
- Febvre L., (1949) *Martin Lutero*, Sansoni, Firenze.
- Febvre L., (1982) *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino.
- Febvre L.,(1980) *Amor sacro, amor profano. Margherita di Navarra: un caso di psicologia del '500*, Cappelli, Bologna.
- Fisher, H. A. L. *History and Europe*, Vol. I, p. 7; tr. it. in *Storia d'Europa*, Bari, Laterza, 1961
- Floud Roderick, (1971) *An introduction to quantitative methods for Historians*, University Paperbacks, London,
- Forges Davanzati, Roberto, *Discorso all'Istituto di Cultura di Firenze*, (1926); citato in (Gentile, 2005).
- Fredrickson, George M.(2002). *Racism: A Short History*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Frobenius, L. (1932) *Le destin des civilisations*, Paris,
- Fueter E., *Storia della storiografia moderna*, Ricciardi, Milano, 1970.
- Gadamer, H-G. (2000) *Warheit und Methode*, 1960, tr. it. in *Verità e metodo*, Milano, Bompiani,
- Gallerano Nicola, (1994) *Memoria e storia*, in «Passato e presente» n.33,.
- Gentile, Giovanni, (1932), *Enciclopedia Italiana*, voce «Fascismo (dottrina del)», Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. XIV, pp. 835-840.
- Gentile, Emilio, (2005). *Fascismo. Storia e interpretazioni*, Roma-Bari, Laterza,
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971) *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press .
- Gerschenkron Alexander (1976), *La continuità storica. Teoria e storia economica*, Einaudi, Torino.
- Gibbon, Edward, (1967) *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, a cura di G. Frizzi, Torino, Einaudi,

- Gilbert Felix, (1965) «Three twentieth century historians: Meinecke, Bloch, Chabod», in *History* a cura di J.Higham, L. Krieger, F.Gilbert, London.
- Ginzburg Carlo, «A proposito della raccolta dei saggi storici di M. Bloch», in *Studi Medievali* n.1, (1965).
- Gould, Stephen J. (1991)«Exaptation; a Crucial Tool for an Evolutionary Psychology» in *Journal of Social Issue*, Vol. 47, n. 3, pp. 43 – 65.
- Gould S.J., Vrba, E.S. (2008), *Exaptation. A missing term in the science of form*, *Paleobiology*, 8, 4-15 (1982). Trad. it. a cura di T. Pievani, *Exaptation. Un termine che mancava nella scienza della forma*, in *Exaptation Il bricolage dell'evoluzione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Guicciardini, Niccolò (2011) *Newton*, Roma, Carocci
- Guicciardini, Niccolò(1998) *I grandi della scienza, Newton un filosofo della natura e il sistema del mondo*, Gruppo editoriale Le Scienza.
- Hendry, D. F. (1980) «Econometrics-Alchemy or Science?» in *Economica*, n. 47, pp. 387-406.
- Hirschfeld, Magnus, (1973) *Racism*, tr. ingl. a cura di Eden e Cedar Paul, Kennikat, London (1938)
- Jervis, Giovanni, (2003) *Individualismo e cooperazione; psicologia della politica*, Bari, Laterza.
- Keyes, Ralph, (2007) *The Quote Verifier: Who Said What, Where, and When*, Macmillan.
- Keynes, John Maynard, (1963) *Essays in Biography*. W.W. Norton & Co.
- Koselleck, Reinhart (1979), *Futuro passato.Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb.
- LaCapra, Dominick, (1998). *History and memory after Auschwitz*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- LaCapra, Dominick, (1994). *Representing the Holocaust: history, theory, trauma*, Ithaca: Cornell University Press.
- Langlois Ch.-V., Seignobos (1898-1902) Ch., *Introduction aux etudes Historiques*, Hachette, Paris: tr. ingl. in *Introduction to the Study of History*, London, Duckworth and Co.
- Le Goff Jacques, *Intervista sulla storia*, Laterza, Roma-Bari, 1982.
- Le Goff Jacques, *Storia*, voce dell'Enciclopedia Einaudi, pp.566-670.
- Le Goff, J. Prefazione a *Marc Bloch, Apologia della storia o mestiere di storico* (cit).
- Lemkin, A, (1944) *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Governement - Proposals for Redress*, Washington, DC, Carnegie Endowment for International Peace.
- Leon Pierre, (1980) *Storia economica e sociale del mondo*,12 voll., Laterza Roma-Bari.
- Levi-Strauss Claude, (1992) *Antropologia strutturale*, Mondadori, Milano.
- Levi-Strauss C., (1965) *Elogio dell'antropologia*, in "Aut Aut", n.88,.
- Levene P, (1919) *The structure of yeast nucleic acid*, in *J. Biol. Chem*, vol. 40, n° 2, pp. 415–24,
- Livi-Bacci, Massimo, (2007). *A Concise History of World Population*, 4th edition, Malden, MA, Blackwell
- Lippmann, Walter (1999), *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli.
- Lorentz, H.A, Einstein, Albert, Minkowski, H., Weyl, H. (1923) *The Principle of Relativity*, London, Methuen Company.
- Malthus, Thomas Robert, *An Essay on the Principle of Population, as it affects the Future Improvement of Society*, with Remarks on the Speculations of Mr Godwin, M. Condorcet and Other Writers, Londra, 1798
- Mandelbaum, Maurice, (1983) *The Problem of Historical Knowledge. An answer to relativism*, New York, Livereright.
- Mandelbaum, Maurice, (1977), *The Anatomy of Historical Knowledge*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore- London.
- Mandelbaum, Maurice, (1971), *History, man, & reason; a study in nineteenth-century thought*, Baltimora, Johns Hopkins University Press.
- Marcuse, Herbert, 2000, *Herbert Marcuse-Martin Heidegger Briefwechsel* in (a cura di P. E. Jansen) *Befreiung Denken Marcuse, Herbert, Ein Politischer Imperativ. Ein Materialienband Zu Herbert Marcuse*.
- Marrou, H.I. *De la connaissance historique*, Paris, De Seuil, 1954; tr. it, di A. Mozzillo in *La conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1959
- McNeill, William, 1976. *Plagues and Peoples*, Garden City, Doubleday.
- Meinecke (1948) F., *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze.
- Meinecke Friedrich (1948b), *Senso storico e significato della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Menger Carl, *Gli errori dello storicismo*, Rusconi, Milano.
- Menger Carl, *Il metodo nella scienza economica*, Utet, Torino, 1937.
- Menger Carl, *Principi di economia politica*, Utet, Torino, 1976.
- Meyer Eduard, *Storia e antropologia*, Guida, Napoli, 1990.
- Miles, Robert, (1989). *Racism*, Routledge, London.
- Miller S. L., «Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions» (PDF), in *Science*, 117(3046), 1953, pp. 528-529
- Mises von, Ludwig (1997) *Liberalismus* (1927); trad. it. *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore,
- Mises von, Ludwig (1990) *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus* (1922) Trad. it. *Socialismo*, Rusconi, Milano.
- Mises von, Ludwig (1959) *Human Action: A Treatise on Economics* (1949); trad. it. *L'azione umana*, Torino, UTET.
- Moietta, A., (a cura di.) *Enciclopedia. Scienze*. Milano, Garzanti, 1995
- Momigliano Arnaldo, (1961) «Lo storicismo nel pensiero contemporaneo», in *Rivista Storica Italiana*, n.73.
- Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Odil Jacob, 1970; tr. it in *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1970 – 1997
- Moretti Mauro, «La responsabilità dello storico e il caso italiano», in *Passato e presente*, n.44, (1998).
- Nolte, Ernst, 1987, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, tr. it. In *La guerra civile europea, 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, pag. 536, Milano, Rizzoli, BUR, 2004
- Nolte, Ernst, 1988 *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit*
- Nolte, Ernst, 1991 *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert; von Max Weber bis Hans Jonas*. Tr. it. in *Il Pensiero della Storia nel XX secolo*.
- Nolte, Ernst, 1992 *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*; Propyläen, Berlin-Frankfurt um Main, tr. it.a cura di N. Curcio, in *Heidegger, tra Politica e Storia*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Nolte, Ernst, 1992b, «Il '68? Lo inventò Heidegger» in *Repubblica*, intervista ad Antonio Gnoli, dell'11 settembre 1992.

- Nolte, Ernst, 1998 «Feindliche Nähe» *Kommunismus und Faschismus im 20. Jahrhundert. Ein Briefwechsel* (con François Furet).
- Nolte, Ernst, 2002 *Der kausale Nexus. Über Revisionen und Revisionismen in der Geschichtswissenschaft*; Studien, Artikel und Vorträge 1990–2000.
- Nolte, Ernst, 2006 *Die Weimarer Republik. Demokratie zwischen Lenin und Hitler*, tr. in *La Repubblica di Weimar. Un'instabile democrazia fra Lenin e Hitler*.
- Nolte, Ernst, 2008 *Storia, Europa e modernità, intervista ad Ernst Nolte* a cura di Luigi Iannone, Le Lettere, Firenze 2008
- Nolte, Ernst, 2009 *La rivoluzione conservatrice*, (a cura di Luigi Iannone), Soveria Mannelli, Rubbettino.
- North Douglass C. (2005) *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton,; tr. it. *Capire il processo di cambiamento economico*, Bologna, 2006.
- Osborn H. F., «A Mode of Evolution Requiring Neither Natural Selection nor the Inheritance of Acquired Characters», *Transactions of New York Academy of Science*, n. 15, pp. 141 – 148.
- Outhwaite, William, 1975. *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen*, London; George Allen & Unwin
- Parfit, Derek (1989) *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press (1984); tr. it. In *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore.
- Pastura, M. G., «Le fonti, come e perché» in (a cura di Caffiero, M. e Procaccia, M., 2008, pp. 27-40).
- Pinker, Steven, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano, Mondadori, 2013.
- Platania Michele, (1979). «Alle origini della storia sociale: la Revue de synthèse historique 1919-1930», in *Prospettive Settanta*,
- Ranke, Leopold von, (1973). *The theory and practice of history*, W. Humboldt (ed.), The European historiography series, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Ranke, Von, Leopold, *Zur kritik neuerer geschichtschreiber*, Leipzig und Berlin, G. Reimer, 1824.
- Remotti, Francesco (2012), *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza.
- Ridley, Mark *Evolution*, Oxford, Blackwell, 2004; tr. it a cura di Isabella C. Blum, in *Evoluzione; la storia della vita e i suoi meccanismi*, Milano, McGraw - Hill, 2006, p. 95.
- Rigliano Paolo, Ciliberto Jimmy, Ferrari Federico, (2012) *Curare i gay? Oltre l'ideologia riparativa dell'omosessualità*, Milano, Raffaello Cortina,
- Rossi, P. (A cura di) *La teoria della Storiografia oggi*, Milano, Il Saggiatore, 1988.
- Sabel, Charles F., and Jonathan Zeitlin, 1997. *Worlds of possibility: flexibility and mass production in western industrialization (Studies in modern capitalism)*, Cambridge, New York: Maison des sciences de l'homme ; Cambridge University Press.
- Sachsenmaier, Dominic, 2011. *Global Perspectives on Global History: Theories and Approaches in a Connected World*, Cambridge: Cambridge University Press
- Sahlins, Marshall David, 2004. *Apologies to Thucydides: understanding history as culture and vice versa*, Chicago: University of Chicago Press
- Salin Edgar, *L'economia politica. Storia delle idee da Platone ai giorni nostri*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1973.
- Samuelson P «Arrow's Theorem» in *Scientific American*, Ottobre 1974,
- Santomassimo, Gianpasquale, *Consenso*, in *Dizionario del fascismo*, Einaudi, 2002.
- Schivelbusch, W. *La cultura dei vinti*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Schrödinger, Erwin, *What is Life?* (1944) *The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shannon C.E. (1971) «A mathematical Theory of Communication» (1948) in *Bell Systems Technical Journal*, 27, pp. 379 - 423. Ristampato in Shannon, C.E. Weaver, W., *The Mathematical Theory of Communication*, (1949) University of Illinois Press, Urbana, 1949. Tr. it in *Teoria Matematica della Comunicazione*, Milano, ETAS.
- Sheehan, T. *Heidegger and the Nazis*, in «New York Review of Books», XXXV, 10, 16 Gennaio 1988, pp. 38-47.
- Sheehan, T. *A Normal Nazi*, in «New York Review of Books», XL, 1-2 14 gennaio 1993, pp. 30-35.
- Smith, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, R. H. Campbell and A. S. Skinner (eds.), 1776. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Spengler, Oswald, (a cura di Charles Francis Atkinson), (1934). *The decline of the west*, New York, A.A. Knopf
- Stoianovich Traian, *French Historical Method. The Annales Paradigm*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1976.
- Tabacco Giovanni, *Marc Bloch e lo studio della società medievale, saggio introduttivo a M.Bloch: "La società feudale"*, Torino, Einaudi 1987.
- Toynbee, Arnold Joseph, 1934. *A study of history*, London: Oxford University Press.
- Tranfaglia, Nicola «Historikerstreit e dintorni; Una questione non solo tedesca», da *Passato e Presente, Rivista di Storia Contemporanea*, Volume 16, 1988.
- Troeltsch Ernst, (1922) *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tuebingen.
- Voegelin, Eric (2006) *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin, (1933); tr. it. *Razza; Storia di un'idea*, Milano, Medusa.
- Watkins, J. W. N. «Scope and method of economics» in (a cura di Feigl e Brodbeck, 1953).
- Vercelli, Claudio, *Negazionismo, storia di una menzogna*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Veyne Paul, *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Laterza, Roma-Bari, 1973.
- Vidal-Nacquet, Pierre, (2008) *Les assassins de la mémoire. 'Un Eichman de papier' et autres essais sur le révisionnisme*, (1987) Paris, La Decouverte. Tr. it. In *Gli assassini della memoria: saggi sul revisionismo e la Shoah*, Roma, Viella.
- Weber, Max (2003) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922-1958)*, Tübingen, Mohr; tr. it. Di Pietro Rossi in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi.
- Winckelmann, Johann Joachim (2003), *Geschichte der Kunst des Altertums*, 1763, Dresda, Georg Conrad Walther Ed.; tr. it. a cura di Fabio Cicero, *Storia dell'Arte nell'antichità*, Collana Testi a fronte, Milano, Bompiani.

Testi filosofici o di storia della filosofia.

Agazzi E., (a cura di 2004), *Valori e limiti del senso comune*, Milano.

- Andina, Tiziana «Arthur C. Danto» in *APhEx -Profili*: 6, Giugno 2012, Cfr. http://www.aphex.it/public/file/Content20141117_09.APhEx6.2012ProfiliDantoAndina.pdf
- Ankersmit, F. R., 1995. *Language and historical experience*, Bielefeld: ZüF.
- Ankersmit, F. R., and Hans Kellner (eds.), 1995. *A new philosophy of history*, Chicago: University of Chicago Press.
- Antiseri, D. e Pellicani, L. (eds.) *L'individualismo metodologico*, Roma, Franco Angeli, 1995
- Aristotele, *Fisica*, edizione it. a cura di A. Russo, in *Opere*, Bari-Roma, Laterza, 1990, Vol. III, V, §4, 227b - 21.
- Aron, Raymond (1989) *Leçons sur l'histoire*, a cura di S. Mesure, Editions de Fallois, Paris, 1989; tr. it. *Lezioni sulla storia*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Austin, John L., (1962) *Sense and Sensibilia*, a c. di G. J. Warnock, Oxford, Oxford University Press. Tr. it. Di G. Dell'Anna in *Senso e Sensibilia*, Genova, Marietti, 2001.
- Austin, John L. (1970) *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, tr. it. Di Paolo Leonardi, in *Saggi Filosofici*, Milano, Guerini, 1990.
- Bacone, Francesco, (1992). *Novum Organum*. Laterza, Roma-Bari.
- Barwise, J. and Perry, J., (1981). «Semantic Innocence and Uncompromising Situations», *Midwest Studies in the Philosophy of Language*, 6 (1), pp. 387-404.
- Bateson, G. (1977) *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler; tr. it. in *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
- Benjamin, Walter, (1997) *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi.
- Berlin, Isaiah, (2008) «Historical Inevitability», in (a cura di Henry Hardy) *Liberty, the Collected Essays of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press.
- Bird, A. e Tobin, E. (2008), «Natural Kinds», in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2008, Edition; <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/natural-kinds>
- Bolzani B., (1972), *Wissenschaftslehre*, Leipzig, 1929; tr. ingl. in *Theory of Science*, Berkeley.
- Bonfantini, M.A., (1972), *Introduzione a Whitehead*, Bari, Laterza.
- Bonomi, A. Zucchi, (2001) *A. Tempo e linguaggio. Introduzione alla semantica del tempo e dell'aspetto verbale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Bonino, Guido (2008) *Universali/Particolari*, Bologna, Il Mulino.
- Borghini, Andrea, (2008) «La durata naturale di un genere naturale» in *Rivista di Estetica*, 39, pp. 89-101. Cfr. <http://estetica.revues.org/2027>
- Bourne C. (2006), *A Future for Presentism*, Oxford University Press, New York.
- Boyd, R. (2002), *Scientific Realism*, in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford. Boyd, R. (1990), «Realism, Conventionality, and "Realism About"», in (a cura di G. Boolos), *Festschrift for Hilary Putnam*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 171-195
- Bozzi, Paolo, *Fisica ingenua*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 11 – 112
- Bradley, E. H. *Appearance and Reality*, London, Sonnenschein, 1893; tr. it. Di E. Sacchi, *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, Milano, Rusconi, 1984.
- Bramé, V. M. «Dalla Metafisica alla Fisica: la Relatività di Whitehead» (2005) in *Isonomia*, Università di Urbino "Carlo Bo".
- Brandom, R. (1998), «Perception and Rational Constraint», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, 2.
- Brandom, R. (2002) *Articulating Reasons; An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, MA, 2000; tr. it. *Articolare le ragioni; un'introduzione all'inferenzialismo*, Milano, Il Saggiatore.
- Brandom, R. *Study Guide*, in Sellars, W. (1997), *Empiricism and Philosophy of Mind*, Cambridge, MA. Bridgman, P.W., (1997) *The Logic of Modern Physics*, New York, MacMillan (1927); trad. it. di V. Somenzi, *La logica d*
- Brentano, Franz, (1995) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862. Tr.it. *Sui molteplici significati dell'essere in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero. *ella fisica moderna*, Torino, Bollati Boringhieri
- Broad, Ch. (1923) *Scientific Thought*, London, Keegan & Paul,
- Broad, C.D., (1923b), «Review: Whitehead; The Principle of Relativity», in *Mind*, 32, pp. 211-219.
- Broad, C. D. (1933) *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge (UK),
- Broad, C. D., (1948), «Alfred North Whitehead (1881-1947)», in *Mind*, 57, pp. 139-145.
- Brown, H., (1967) *La nuova filosofia della scienza*, Roma - Bari, Laterza,
- Cantor, G. «Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen». In *Journal für die reine und angewandte Mathematik*. 1874; in *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen inhalts* (1932)
- Cartwright, Nancy, (1983) *How the Laws of the Physics Lye*, Oxford, Clarendon Press.
- Cartwright, Nancy, (1989) *Nature's Capacities and Their Measurement*, Oxford, Oxford University Press.
- Cartwright, Nancy, (1999) *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press
- Casati, R., and Varzi, A. C., (2008), «Event Concepts», in (a cura di T. F. Shipley and J. Zacks), *Understanding Events: From Perception to Action*, New York: Oxford University Press, pp. 31-54.
- Castellani, Elena, *Simmetria e natura*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Chalmers, David J. (1999) *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press (1996); tr. it. in *La mente cosciente*, Milano, McGraw-Hill.
- Church, Alonzo (2004) «Anonymous Referee Reports of Fitch's "A definition of Value"» in *New Essays on Knowability Paradox*, Oxford, Oxford University Press, pp. 13-20.
- Clark, A. (2005) «Intrinsic Content, Active Memory and the Extended Mind» in *Analysis*, 65, 1, pp. 1 – 11,
- Clark, A. (2006) «Memento's Revenge: The Extended Mind, Extended» in (a cura di R. Menary) *The Extended Mind*, Aldershot, Ashgate.
- Clark, A. Chalmers David, (1998) «The Extended Mind» in *Analysis*, 58, 1,, pp. 7 – 19.
- Cobb – Stevens, Richard, *Husserl and Analytic Philosophy*, Boston, Kluwer Academic Publisher, 1990,
- Coffa Julio Alberto (1998) *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station* (1991), Cambridge University Press.; tr. it. in *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Bologna, Il Mulino.
- Collingwood, R. G., 1946. *The Idea of history*, Oxford, Clarendon Press
- Cometti, J.- P. Mulligan Kevin (a cura di, 2001) *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, Paris, J. Vrin,

- Conte, Amedeo G. (2003) «Oggetti falsi» in (a cura di Paolo Di Lucia, 2003) pp. 197-216.
- Crane T. (1992, a cura di), *The Content of Experience. Essays on Perception*, Cambridge, UK
- Crane T. (2003), *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, 2001; tr. it. *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Milano.
- Dahrendorf R. (a cura di) *Dialettica e Positivismo in Sociologia*, Einaudi, Milano, 1972.
- Daly, C. (1998), «Natural kinds», in E. Craig (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge; <http://www.rep.routledge.com/article/N099SECT4>. [link non raggiungibile 07/06/2017].
- Damour, Thibault, (2009) *Si Einstein m'était conté*, Paris, La Recherche Midi (2005)
- Danto, A. C. (1965a - 1985) *Analytical Philosophy of History*, in (1985)
- Danto, A. C., (1965b), *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan Company, New York. Nuova edizione, Columbia University Press, New York, 2005; trad. it. *Nietzsche filosofo*, Mimesis, Milano, 2012.
- Danto, A. C., (1965b-85) *Narration and Knowledge. Analytical Philosophy of History*, New York, Columbia University Press.
- Danto, A. C., (1968), *Analytical Philosophy of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Danto, A. C., (1973), *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Danto, A. C., (1979), «Basic Action and Basic Concept», in *Review of Metaphysics*, vol. 32, n. 3; pp. 471-485 (ristampato in Danto 1999, pp. 45-62).
- Danto, A. C., (1999), *The Body/Body Problem*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London.
- Danto, A. C. *Lectio magistralis*, (2008), cit. in S. Velotti, Presentazione di Danto, A. C. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Columbia University Press, New York 1986; trad. it. di C. Barbero, *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, appendice bibliografica di A. Lancieri, Aesthetica Edizioni, Palermo.
- Davidson, Donald, (1985), «Reply to Quine on Events», in (LePore E., McLaughlin B. P., a cura di, 1985) *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell.
- Davidson, Donald, (1992a) «Eternal vs Ephemeral Events» (1971) in *Noûs*, n. 5, pp. 335 – 349; tr. it a cura di Roberto Brigati in «Eventi eterni versus eventi effimeri» in *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna, pp. 265 – 282
- Davidson, Donald, (1992b). «Actions, Reasons, and Causes», (1963) *Journal of Philosophy*, 60 (23); pp.685-700; tr. it. Di R. Brigati in «Azioni, ragioni e cause» in *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, pp. 41-62.
- Davidson, Donald, (1992c) «Essere agenti» in *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, pp. 89 -112.
- Davidson, Donald, (1992d) «La forma logica degli enunciati d'azione» in *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, pp.163-214
- Davidson, Donald, (1992e) «L'individuazione degli eventi» in *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, pp.233 – 254.
- Davidson, Donald, (1992f) «Gli eventi come particolari» in *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, pp.255-264.
- Davidson, Donald, (1992g) «Mental events» in *Essays on Action and Events*, Oxford, Oxford University Press, (1980); tr. it. in «Eventi mentali» in *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, pp. 285 - 310.
- De Libera, Alain (1999) *La querelle des universaux de Platon à la fin de Moyen Age*, Paris, Editions de Seuil (1996); tr. it. di R. Chiaradonna in *Il Problema degli Universali; da Platone alla fine del Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia.
- Dennett, Daniel C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster.
- Descartes, René, *Il Mondo o Trattato della Luce*, [1637] in *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1967: I.
- Devitt, M. (1988) *Realism without Truth: a Reponse to Bertolet*, in *Analysis* 48;
- Devitt, Michael, (1991-97), *Realism and Truth. With a New Afterword by the Autor.*, Princeton, Princeton University Press.
- De Vecchi, Francesca, (2012a) «Ontologia sociale e intenzionalità; quattro tesi» in (a cura di A. Bottani, R. Davies), *Rivista di Estetica - Ontologia analitica*, n. 49, pp.183-201.
- De Vecchi, Francesca, (2012b) «"Platonismo sociale?" In difesa del realismo fenomenologico in ontologia sociale» in (a cura di E. Casetta, P. Kobau, I. Mosca) *Rivista di Estetica: A partire da "Documentalità"*, n.50, pp. 75-90.
- De Vecchi, Francesca «Presentazione. I Soggetti Plurali: l'ontologia sociale di Margareth Gilbert» in Gilbert (2015).
- Dilthey, 1860-1903, *Hermeneutics and the study of history*, R. A. Makkreel and F. Rodi (eds.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Dilthey, 1910. *The formation of the historical world in the human sciences*, R. A. Makkreel, F. Rodi and W. Dilthey (eds.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- Dilthey, Wilhelm, 1883. *Introduction to the human sciences*, R. A. Makkreel and F. Rodi (eds.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989
- Di Lucia, Paolo (a cura di, 2003) *Ontologia sociale. Potere Deontico e Regole Costitutive*, Macerata, Quodlibet.
- Donagan, Alan. (1966). «The Popper-Hempel Theory Reconsidered», in *Philosophical Analysis and History*, W. H. Dray (ed.), New York: Harper & Row, pp. 127–159
- Dorato, Mauro (2000) *Il Software dell'universo; Saggio sulle Leggi di Natura*, Milano, Bruno Mondadori.
- Dorato, Mauro, (1997) *Futuro aperto e libertà; un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma-Bari, Laterza.
- Dray, William. H. (ed.), 1966. *Philosophical analysis and history (Sources in contemporary philosophy)*, NY: Harper & Row.
- Dray, W. H. 1964, *Philosophy of History*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Dray, W. H. (a cura di), 1966. *Philosophical Analysis and History. Sources in contemporary philosophy*, New York, Harper & Row.
- Dray, W. H. 1957. *Laws and Explanation in History*, London: Oxford University Press; tr. it, *Leggi e spiegazioni in storia*, Milano, il Saggiatore, 1974
- Dray, William H. «Singular Hypotheticals and Historical Explanation» in (a cura di L. Gross) *Sociological Theories: Inquiries and Paradigms*, New York, Harper & Row, 1967; tr. it, in «Ipotesi singolari e spiegazione storica» in (a cura di Raffaella Simili, 1984) *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche Editrice, pp 137 - 172.
- DuBois-Reymond E. (1973) «Über die Grenzen des Naturerkennens» (1872), in *Reden*, Leipzig, 1912; tr. it. *I confini della conoscenza della Natura*, Milano.
- Ducasse, C. J., (1926), «On the Nature and the Observability of the Causal Relation», in *Journal of Philosophy*, 23, 57–68.
- Dummett, M. *Truth and the Past*, NY, Columbia Univ. Press (2004); tr. it in *Verità e passato*, Milano, Raffaello Cortina, 2006
- Dummett, Michael «Origins of Analytical Philosophy», in *Lingua e Stile*, 23, 1988; tr. it in *Origini della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2001
- Dummett M. (1982-1993), «Realism» in *The Seas of Language*, Oxford.

- Dupré J. (2007), *Human Nature and the Limits of Science*, London, [2003]; tr. it. *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Roma-Bari.
- Edelman, Gerald Maurice, *Sulla materia della mente*. Adelphi, Milano, 1992.
- Edelman, Gerald Maurice, Giulio Tononi, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*. Einaudi, Torino, 2000.
- Evans G. (1982) *The Varieties of Reference*, Oxford.
- Feigl H., Brodbeck M. (A cura di 1953) *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton.
- Ferraris, M. *Emergenza*, Torino, Einaudi, 2016.
- Ferraris, M., *Manifesto del Nuovo Realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- Ferraris, M. *Documentalità; perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- Ferraris, M. (a cura di, 2008.) *Storia dell'Ontologia*, Milano, Bompiani.
- Feyerabend, P. K. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London, 1975; tr. it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di Giulio Giorello, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Findlay, J. N. (1963) *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford UP, Oxford.
- Fine, Kit (1982) «The problem of Non-Existent, I: Internalism» in *Topoi*, 1, pp. 97-140.
- Fitch F. (1963) «A Logical Analysis of Some Value Concepts», *The Journal of Symbolic Logic*, 28.
- Fodor, Jerry, (1989) «Methodological Solipsism as a Research Strategy in Cognitive Psychology» (1980) in (a cura di John Haugeland, 1981) *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Tr. it. a cura di Simone Gozzano in «Il solipsismo metodologico come strategia di ricerca per la psicologia cognitiva» in *Progettare la mente*. Bologna, Il Mulino, 329-361.
- Foucault, Michel, (1967) *Les Mots et les Choses (Une archéologie des sciences humaines)*, 1966 Gallimard, Paris; tr. it. di Emilio Panaitescu, con un saggio critico di George Canguilhem, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli.
- Foucault, Michel, (2001), *Le souci de soi*, Gallimard, Paris (1984) trad. it. di L. Guarino, in *La cura di sé. Saggio sulla sessualità*, Milano, Feltrinelli, 6° Edizione.
- Frascolla P., 2006 *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Ludwig Wittgenstein. Un'introduzione alla lettura*, Roma.
- Frege G. (1965) *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, 1884. Tr. it. L. Geymonat e C. Mangione, «I fondamenti dell'aritmetica. Un'indagine logico-matematica sul concetto di numero», in *Logica e aritmetica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Frege, Gottlob (1988) «Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung», in *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, I (1918 – 19), pp. 58 – 77, tr. it. di Roberto Casati in (a cura di M. Di Francesco, introduzione di Michael Dummett) «Il Pensiero: una ricerca logica», in *Ricerche Logiche*, Milano, Guerini e associati.
- Frege G. (1923), «Logische Untersuchungen. Drittel Teil: Gedankengefüge», in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, III, 36-51. Tr. it. di C. Lazzarini (1970), «Le connessioni dei pensieri. Ricerche logiche. Terza parte», in *Ricerche logiche*, Calderoni, Bologna, e tr. it. di Roberto Casati (1988), «Le connessioni dei pensieri. Ricerche logiche. Terza parte»; tr. it. di Luca Monatti in (a cura di M. Di Francesco, cit.) *Ricerche logiche*, Guerini, Milano.
- Gabriel, Markus, (2012) *Il senso dell'esistenza*, Milano, Mimesis.
- Gabriel, Markus (2016) «Realismo neutrale» in *Micromega-Almanacco di Filosofia*, 7/2016, pp. 122-148.
- Galeotti, E. A. (1988) *Individuale e collettivo; L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Milano, Franco Angeli.
- Gardiner, Patrick (A cura di) 1974. *The philosophy of history (Oxford readings in philosophy)*, London, New York: Oxford University Press
- Gardiner, Patrick L., 1952. *The nature of historical explanation*, London: Oxford University Press.
- Gatti, Alessandro, *Descrizione*, in (a cura di Maurizio Ferraris) *Storia dell'Ontologia*, cit. pp. 401-18.
- Giannantoni Gabriele (a cura di) *I presocratici; Testimonianze e Frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1981, Vol I, DK frammenti.
- Gettier E.L. (1963) «Is Justified True Belief Knowledge?» in *Analysis*, 23.
- Gilbert, Margareth (2015) *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, Milano, Raffaele Cortina.
- Gilbert Margareth, (2007) «Searle on Collective Intentions» in (a cura di Tsohatzidis S.) *Intentional Acts and Social Facts*, Oxford, Oxford University Press, Oxford, pp. 357 - 388.
- Gibson, J. J., (1975), «Events Are Perceivable but Time Is Not», in J. T. Fraser and N. Lawrence (eds.), *The Study of Time II. Proceedings of the Second Conference of the International Society for the Study of Time*, Berlin: Springer, pp. 295–301.
- Gibson, J. J. (2014) *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Milano, Mimesis.
- Glennan S. (2008), «Mechanisms», in Psillos S., Curd M. (a cura di), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, London, pp. 376-384.
- Goodman, N. (1996) *Notes on the Well-made World*, in (a cura di P. McCormick) *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*, The Mit Press, Cambridge, (MA).
- Goodman, N. (2008) *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, (1978) Hackett; tr. it. in *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, Laterza,
- Goodman, N. (1985) *Fact, Fiction and Forecast*, (1954) Indianapolis, Hackett; tr. it. in *Fatti, ipotesi e previsioni*, Roma-Bari, Laterza.
- Goodman, N. (1985b) *The Structure of Appearance*, (1951) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; tr. it. In *La struttura dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino.
- Gorgia da Lentini, (1981) *Encomio di Elena*, in (a cura di G. Giannantoni) *I Presocratici, Testimonianze e Frammenti*, tr. it. a cura di M. Timpanaro Cardini, da DK 82 B 2, Laterza, Roma-Bari.
- Guala, Francesco, *Filosofia dell'economia*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Graziani, Ernesto «Ontologie temporali» in *APhEx-Temi*, http://www.aphex.it/public/file/Content20141031_APhEx9.2014TemiOntologiatemporaleGraziani.pdf
- Grünbaum, A., 1962, «Whitehead's Philosophy of Science», in *Philosophical Review*, 71, pp. 218-229.
- Gunther Y. (2003, a cura di) *Essays on Non Conceptual Content*, Cambridge, MA.
- Habermas, Jürgen *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971.
- Habermas J. «A Review of Gadamer's Truth and Method» in (a c. di Gayle L. Ormiston, Alan D. Schrift) *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*; NY, SUNY Press, 1990; 213-41.
- Hacking, Ian, 2002, *Historical ontology*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press

- Hacking, Ian, 1999, *The Social Construction of What?*, Cambridge, Harvard University Press
- Hacking, Ian, 1983, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. (1987) *Conoscere e Sperimentare*, Roma-Bari, Laterza.
- Hall N. (2004), «Two Concepts of Causation», in Collins J., Hall N., Paul L.A. (a cura di), *Causation and Counterfactuals*, MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 225-276.
- Hanson, N. R. (1958 -1972) *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A., and Tony Honoré, 1959. *Causation in the law*, Oxford: Clarendon Press
- Hayek (von) Friedrich, «Carl Menger», in *Economica* (1934).
- Hayek, Friedrich August Von (1988) «Scientism and the Study of Society» in *Economica*, Vol IX, e in *The Counter – Revolution of Science*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1952 in *La controrivoluzione della scienza*, Firenze, Vallecchi, 1976; ora in *Conoscenza, mercato e pianificazione*, Il Mulino, Bologna, pp. 97-210.
- Hayek, F. A. Von, (1948) *Individualism and Economic Order*, Routledge & Chicago University Press, Chicago.
- Hayek, F. A. Von, (1948b) «Economics and Knowledge» (1937) in *Individualism and Economic Order*, cit. 35-56
- Hayek, F. A. Von, (1978) *New Studies in Philosophy, Politics, economics and the History of Ideas*, London-Chicago, Routledge & Chicago University Press.
- Hayek, F. A. Von, (1986) «The Mirage of Social Justice» (1976) «The Political Order of a Free People»(1979) in *Law, Legislation and Liberty*. Routledge, University of Chicago Press, London-Chicago, Voll. 2 e 3;; tr. it *Legge Legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, voll. 2 e 3
- Hayek, F. A. Von (1997) *The Fatal Conceit*, Chicago, Chicago University Press, 1988; tr. it. *La presunzione fatale*, Milano, Rusconi.
- Hegel, G.W.F. *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- Hempel, C. G. «La spiegazione nella scienza e nella storia», 1962, in *Filosofia analitica e spiegazione storica*, Firenze, Nuova Italia, 1979.
- Hempel, C.G., Oppenheim, C. «Studies in the Logic of Explanation» in *Philosophy of Science*, n. 15, 1948, 135 – 175
- Hofstadter, Douglas, *Gödel, Escher, Bach. Un'eterna Ghirlanda brillante*, Milano, Adelphi, 1979.
- Hughes, Christopher, *Identità ed essenze*, (2010), in (Borghini, A. ed.) *Il Genio Compreso; la filosofia di Saul Kripke*, Carocci, Roma, pp.127-182.
- Hume, David, *Ricerca sull'intelletto umano*, tr. A cura di M. Dal Pra, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Husserl, Edmund, (1993) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungs- manuskripten, 1918-1926*, (1966); Husserliana XI (hsrg. Von Fleischer M.), Nijhoff, Den Haag; tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano, Guerini e Associati.
- Husserl, Edmund, (2001-2005) *Logische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, tr. it. a cura di Giovanni Piana in *Ricerche Logiche*. Il Saggiatore, Milano.
- Kant, Immanuel *Kritik der reinen vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, Reiner - De Gruyter, 1901. Tr. it a cura di Pietro Chiodi in *Critica della Ragion Pura*, Torino, Utet, 1967
- Kojève, Alexandre, (1969). *Introduction to the reading of Hegel*, R. Queneau (ed.), New York: Basic Books
- Kremer, Michael, (1993) «Population Growth and Technological Change; One Million b.C. to 1990», in *Quarterly Journal of Economics* 108, 3, pp. 681 - 716.
- Kripke, Saul (1971) *Identity and Necessity*, in M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York, 135-64; tr. it. di G. Usberti in *Identità e necessità*, in *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 1973, 259-94.
- Kripke, Saul (1972), *Naming and Necessity*, in (Davidson D. Harman, G. eds.) *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, 253-355. Ristampato e rivisto come *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) e Blackwell, Oxford, 1980, tr. it. a cura di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino, 1982.
- Kuhn, Thomas S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) University of Chicago Press. Con un'introduzione di Ian Hacking.
- Kusch Martin, (1995) *Psychologism; a Case Study*, Routledge & Kegan Paul, London,
- Kvanvig J. (1995)«The Knowability Paradox and the Prospects for Antirealism», *Nous*, 29.
- Kvanvig J. (2006), *The Knowability Paradox*, Oxford, Oxford University Press.
- Lanfredini, Roberta, (2002) «Intuizione e qualia nella fenomenologia e nella filosofia della mente» in (a cura di Paolo Parrini) *Conoscenza e cognizione. Tra filosofia e scienza cognitiva*, Milano, Guerini e Associati, pp.105-123.
- Latour, Bruno (1988)«Ramses II est-il-mort de la tuberculose?» in *La Recherche*, 307, Mars 1998, pp. 84 - 5
- Little D. (1991), *Varieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science*, Westview Press, Oxford.
- Little D. (1995), «Causal Explanation in the Social Sciences», in *The Southern Journal of Philosophy*, 34, pp. 31-56.
- Little D. (1998), *Microfoundations, Method and Causation: On the Philosophy of the Social Sciences*, Transaction Publisher, New Brunswick.
- Little, Daniel, 2010. *New Contributions to the Philosophy of History*, Dordrecht: Springer Science
- Mackay, D. M. (1969) *Information, Mechanism, and Meaning*, Cambridge, Massachusetts, the MIT Press.
- Mackie, J. L., 1974. *The cement of the universe; a study of causation*, Oxford: Clarendon Press
- Mackie, J. L., 1965. *Causes and Conditions*. American Philosophical Quarterly, 2: 245–264
- McDowell J., (1999) *Mind and World*, Harvard, 1994; tr. it *Mente e Mondo*, Torino.
- Mallon, Ron, (2013) in *Stanford Enciclopedia of Philosophy*, Cfr. <https://plato.stanford.edu/entries/social-construction-naturalistic/>
- Mally, E. (1912) «Gegenstandstheoretische Grudlangen der Logik und Logistik» in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 148, n. s.
- Marconi D., 2007, *Per la verità; filosofia e relativismi*, Torino, Einaudi.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels, 1845-49. *The German ideology*, 3rd revised edition. Moscow, Progress Publishers, 1970.
- McCall, S. *A model of the Universe*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- McDowell John, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994, tr. it di Carlo Nizzo in *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.
- Meinong, Alexius (1908) *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Beitrage zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, Barth, Leipzig.

- Mellor, D. H., (1980), «Things and Causes in Spacetime», in *British Journal for the Philosophy of Science*, 31, 282–288.
- Mellor, D. H., (1991), «Properties and Predicates», in *Matters of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 170–182.
- Mellor, D. H. *The Facts of Causation*, London Routledge, 1995. Tr. it. Di Luca Morena in *Cause ed effetti fattuali*, in (a cura di Varzi, 2008, 441-460).
- Mellor, D. H., (1998), *Real Time II*, London, Routledge.
- Merton R.K. (1949), «On Sociological Theories of the Middle Range», in Merton R.K., *Social Theory and Social Structure*, Simon & Schuster, New York, pp. 39-53.
- Moietta A. (1995) «Isomorfismo» in *Enciclopedia. Scienze*. Milano.
- Mill J.S. (1858), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and Methods of Scientific Investigation*, Harper, New York. tr. it. *Sistema di Logica Deduttiva e Induttiva*, Torino, UTET, 1988, VII, I
- Milton, J. R. «Laws of Nature» in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 680 - 701.
- Molnar G. (2000) «Truthmakers for Negative Truths» in *Australasian Journal of Philosophy*, 78, pp. 72-86.
- Molnar, G. (2003) *Powers. A Study in Methaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- Mulligan, K. e Correia, F., 2013, (a cura di) «Facts» in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; Cfr. <http://plato.stanford.edu/entries/facts/>
- Mulligan, Kevin «Facts, Formal Objects, and Ontology», in (eds. Andrea Bottani & R. Davies) *Modes of Existence. Papers in Ontology and Philosophical Logic*. Proceedings of the May 2005 Bergamo Conference, pp. 1-3
- Mulligan, Kevin, Simons Peter, Smith Barry, (1984) «Truthmakers», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 44, pp. 287-321.
- Murphy, J. P. (1990) *From Peirce to Davidson*, Boulder, Colorado.
- Murzi J.-Incurvati, L. «Il dibattito realismo-antirealismo e la soluzione intuizionista del paradosso della conoscibilità» in. (a cura di Tatasciore, C. Graziani P, 2007).
- Nagel, Ernest, 1961. *The structure of science; problems in the logic of scientific explanation*, New York: Harcourt Brace & World
- Nagel, Thomas (1986) *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press.; tr. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1991
- Nagel, Thomas (2013) *Che cosa si prova ad essere un pipistrello*, Roma, Castelvecchi.
- Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in (a cura di G. Colli e M. Montinari) *Considerazioni inattuali*, I-III Adelphi, Milano, 2009.
- Nietzsche, F *Frammenti postumi I-IV*, tr. di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, Adelphi, Milano, 1992, 1885/7, 7[60].
- Nozick R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA.
- Oaklander, Nathan *Freedom and the New Theory of Time*, in (a cura di R. Le Poidevin) *Questions on Time and Tense*, Clarendon Press, Oxford, 1997
- Ott, H, (1988-1992) *Martin Heidegger. Unterwegs Zu Seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt,
- Parrini, P. (2008) *Bisogna conoscere il passato per orientarsi nel futuro? Risposta a Marco Santambrogio* in «Iride», 54, 441-55.
- Passmore, J.A.,(1966) «The Objectivity of History» in (a cura di W. H. Dray) *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper & Row
- Peirce Ch.S., 2003, *Collected Papers*; tr. it. in a cura di M. Bonfantini (2003) *Opere*, Milano.
- Platone, 1924, *Menone* §97, e *Teeteto*, §203c, in *Opere*, Roma-Bari.
- Picardi, Eva, (1992) «Donald Davidson; Significato e interpretazione» in (a cura di M. Santambrogio 1992, 223-266).
- Poincaré, J. H., «The Choice of Facts» in *The Monist*, XIX, 1909, pp. 232 - 39, p. 232. Ristampato in *The Value of Science*, tr. ingl. di G. B. Halsted New York, Dover, 1958, (*La valeur de la Science*, Paris, Flammarion, 1909). tr. it. in *Scienza e metodo*, Torino, Einaudi, 1997.
- Pomian Krisztof, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999; tr. it in *Che cos'è la storia*, Milano, Bruno Mondadori, 2001
- Popper, K. R., «La logica delle Scienze Sociali» in (a cura di Dahrendorf) *Dialettica e Positivismo in Sociologia*, Einaudi, Milano, 1972.
- Popper, K. R., (1973-74) *Open Society and Its Enemies*, London, Kegan Paul, 1945, tr. it in *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma.
- Popper, K. R., (1983) *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press (1972); tr. it. in *Conoscenza oggettiva. Una prospettiva evoluzionistica*, Roma, Armando.
- Popper, K. R.,(1988)*The Poverty of Historicism*, London, (1957), tr. it. in *La miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli
- Popper, K. R., (1989) *Logica della ricerca e società aperta*. Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia.
- Predaval Magrini, M.V., (a cura di) *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- Prior, Arthur N., 1967, *Past, Present, and Future*, Oxford, Oxford University Press.
- Prior, Arthur N.1968a, «Changes in Events and Changes in Things» in *Arthur Prior, Papers on Time and Tense*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1–14.
- Prior, Arthur N., 1968b, *Papers on Time and Tense*, Oxford, Oxford University Press.
- Prior, Arthur N., 1970, «The Notion of the Present», *Stadium Generale*, 23, 245–248.
- Prior, Arthur N., 1976, «Thank Goodness That's Over» in *Arthur N. Prior, Papers in Logic and Ethics*, London, Duckworth, pp. 78–84.
- Prior, Arthur N., 1996, «Some Free Thinking About Time» in (a cura di Jack Copeland), *Logic and Reality: Essays on the Legacy of Arthur Prior*, Oxford, Clarendon Press, pp. 47–51.
- Putnam H. (1967), «Time and Physical Geometry», *Journal of Philosophy*, 64, pp. 240- 247
- Putnam H. (1987), «The Meaning of “Meaning”», in *Mind, Language, and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, (1975) pp.131-193. Tr. it. di R. Cordeschi, in «Il significato di “significato”», *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, pp. 239-297
- Putnam, Hilary *Reason, Truth and History*, (1985) Cambridge University Press, 1981, tr. it. in *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore.

- Putnam, H. (1995) «The Place of Facts in a World of Values» Cap. X di *Realism with a Human Face*, Harvard, Mass. 1990; tr. it. in «Il posto dei fatti in un mondo di valori», in *Realismo dal volto umano*, Bologna, Il Mulino, pp. 289-315
- Quine, Willard Van Orman, (2001) «Cose della mente» (1995) in *Dallo stimolo alla scienza*, Milano, Il Saggiatore, pp. 81-96.
- Quine, Willard Van Orman, (2004) «On What there is» in (1953) *From a logical point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets; tr. it. in *Da un punto di vista logico*, Milano, Cortina, pp. 13 -33.
- Quine, Willard, Van Orman, *Word and Object* (2015); Patricia Churchland, (ed), Cambridge, Massachussets, MIT Press (1960); tr. it. in *Parola e oggetto*, (2008) Con introduzione e trad. di Fabrizio Mondadori, collane «Biblioteca di filosofia e metodo scientifico» e «La cultura» (1996), Milano, Il Saggiatore, (1970).
- Quine, Willard, Van Orman, (1956), «Quantifiers and Propositional Attitudes» in *The Journal of Philosophy*, Vol. LIII, n. 5, pp. 177-87.
- Quine, Willard, Van Orman, (1951), «Two Dogmas of Empiricism» in *Philosophical Review*, LX, pp. 20-43. Ora in Quine (2004).
- Ramsey F. P. (1964) «Facts and Propositions», in Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Volume n. 7 (1927), 153 - 70; tr. it. «Fatti e Proposizioni», in *I fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, Milano, Feltrinelli.
- Reichenbach H. (1947) *Elements of Symbolic Logic*, New York, MacMillan Co.
- Reinach, A. (1990) *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgeren Rechts*, München, Kosel, (1913 - 1953). Tr. it. in *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano, Giuffrè.
- Reinach, A. (1911) *Zur theorie des Negativen Urteils*, in *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*, a c. di Alexander Pfander, Leipzig, in (a c. di K. Schuhmann e B. Smith) *Adolf Reinach. Samtlich Werke*; tr. It di A. Salice in *Sulla teoria del giudizio negativo*, in (a c. di S. Besoli e A. Salice) *La visione delle idee. Il metodo del realismo fenomenologico*, Macerata, Quodlibet, 2008.
- Rescher, Nicholas e Joynt, Carey B. (1961) «The Problem of Uniqueness in History» in *History and Theory*, Vol. I, n. 2, 150 – 162. Tr. It. in «Il problema dell'unicità in storia» (a cura di Raffaella Simili, 1984) *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche Editrice, pp. 33 – 54.
- Ricoeur, Paul, 2000. *Memory, history, forgetting*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2004
- Rietdijk C. W. (1966), «A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity», *Philosophy of Science*, 33, pp. 341-4.
- Rosenthal D., 1986, «Two Concepts of Consciousness». *Philosophical Studies*, 94, pp.329–59. Rorty, Richard, (2004) *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press (1979); tr. it. in *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani.
- Rorty, Richard, (2003), *Verità e progresso: scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano.
- Rorty, Richard, (1999) *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York.
- Ruby, J. «The Origins of Scientific Law» in *The Journal of the History of Ideas*, n. 47, 1986, pp. 341 – 360.
- Russell, B. (1910) «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description» in *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, pp. 108-128.
- Ryle, Gilbert, (1971) *Collected Papers*, London, Hutchinson,
- Salerno J. (a cura di, 2009), *New Essays on Knowability Paradox*, Oxford, Oxford University Press.
- Salice, Alessandro, *Stati di Cose*, in (A cura di Maurizio Ferraris) *Storia dell'Ontologia*, cit. pp. 187-209.
- Salmon, W. C. *Scientific Explanations and the Causal Structure of the World*, Princeton, Princ. University Press, 1984
- Santambrogio, M., «Sulla conoscenza del passato, il presente, il futuro» in *Iride*, 54, Agosto 2008, pp. 441-55; 441.
- Santambrogio, M., (a cura di 1992) *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Bari, Laterza.
- Scriven, Michael, 1962. «Explanations, Predictions, and Laws», in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Volume 3, H. Feigl and G. Maxwell (eds.), Minneapolis: University of Minnesota Press
- Searle, J., (2006), *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press (1995); trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi.
- Searle, J., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Sellars, W. (2004), *Empiricism and Philosophy of Mind*, [1956], Cambridge, MA, 1997; tr. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Torino.
- Sellars, W. (2006), *Science, Perception and Reality* (1991); Ridgeview Publishing Co.
- Sellars, W., (1963) «Imperatives, Intentions, and the Logic of 'Ought'» in Nakhnikian, G. Castaneda, H-N. (a cura di) *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 159-214.
- Sen, A. K., (2006) «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, 78, 1970, pp.152-57; trad. it. di F. Delbono, G. Gozzi, V. Denicolò in «L'impossibilità di un liberale paretiano», in *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino.
- Sen, A. K. (1971), «The Impossibility of a Paretian Liberal: Reply», in *Journal of Political Economy*, 79, pp. 1406-07.
- Sen, A. K. *Rationality and Freedom*, (2005) Cambridge, (MA), Harvard University Press, 2002. Tr. it. in *Razionalità e Libertà*, Il Mulino, Bologna, Capp. I- III.
- Sider, Theodore (2008) «All the World's a Stage» (1996) *Australasian Journal of Philosophy*, 74, 433-453; tr. it. in «Il mondo è un stadio» in (Achille Varzi, a cura di, 2008) *Metafisica; classici contemporanei*, Bari, Laterza, pp. 210-242.
- Sider, T. (2000) «The Stage View and the Temporary Intrinsic» in *Analysis*, 60, pp.84-88.
- Sider T. (2001), *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, University Press, Oxford.
- Sider, T. (1997) «Four-Dimensionalism» in *Philosophical Review*, 106, pp.197-231.
- Sider T. (1999), «Presentism and Ontological Commitment», *Journal of Philosophy*, 96, pp. 325-347.
- Simili, R., (a cura di, 1984.), *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche editrice.
- Simons, P. M., (2003), «Events», in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 358–385.
- Smith, Adam, *Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Smith, B. «Boundaries: An Essay in Mereotopology», in (a cura di L. H. Hahn), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, La Salle (IL), Open Court, 1997, 534–561.

- Smith, B. «On Drawing Lines on a Map», in *Spatial Information Theory. A Theoretical Basis for GIS. Proceedings of the Third International Conference* (a cura di A. U. Frank e W. Kuhn), Berlin, Springer, 1995, pp. 475–484
- Smith, B. Varzi, A. C., «The Niche», in *Noûs* 33, 2; 198-222.
- Smith, B. Varzi, A. C. «Fiat and Bona Fide Boundaries», in *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 60, 2000, 401 – 420, e Barry Smith, «Fiat Objects», in *Topoi*, pp.131 – 148. Tr. it. di Luca Morena in «Oggetti fiat» in *Rivista di Estetica*, n. 42, 2/2002, Rosenberg and Sellier, Torino, pp. 58 - 86
- Smith, B., 1999, «Les objets sociaux», in <http://www.erudit.org/revue/philoso/1999/v26/n2/004987ar.html>, *Philosophiques*, 26, n.2., pp. 315-47; http://ontology.buffalo.edu/document_ontology/).
- Sokal, Alain e Bricmont, Jean, (1998) *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, New York, pp. 96-7.
- Arp, Smith, e Spear, (2015) *Building Ontologies with Basic Formal Ontology*, Boston, The MIT Press.
- Strawson, Peter Frederick, (1971) *Logico-Linguistic Papers*, London, Methuen.
- Tanaka, Y., 1987, «Einstein and Whitehead: the Principle of Relativity Reconsidered», in *Historia Scientiarum*, 32, pp. 43-61.
- Tataasciore C. Graziani P. (2007, a cura di), *Prospettive filosofiche: il realismo*. Napoli.
- Taylor, Charles, 1985. «Interpretation and the Sciences of Man», in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, C. Taylor (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Tennant N. «Is Every Truth Knowable? Reply to Williamson», *Ratio*, XIV.
- Tennant N., *The Taming of the True*, Oxford, 1997
- Terravecchia, Giampaolo (2012) *Il legame sociale. Una teoria realista*. Salerno, Orthotes.
- Tommaso D'Aquino, *Quaestiones quodlibetalis*, V, 2; 3. in, curante R. Busa, Sancti Tomae Aquinatis, *Opera Omnia*, ut sunt in indice tomistico, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt, 1974 – 1980Descartes, René, *Discorso sul Metodo*, [1637], in *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1967; I.
- Tommaso D'Aquino (1995), *De Ente et Essentia*; tr. it a cura di P.Porro in *Ente ed essenza*, Milano, Rusconi.
- Tönnies, Ferdinand, 2002 [1922] *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlino/New York: Walter de Gruyter.
- Torrenzo, Giuliano, (2011) *I viaggi nel tempo; una guida filosofica*, Bari, Laterza.
- Tucker, Aviezer (ed.), 2009. *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Chichester, U.K., Malden, MA: Wiley-Blackwell
- Varzi, A. C., e Casati, R. (2014) «Events» in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in <https://plato.stanford.edu/entries/events/#StaDynEve>
- Varzi, A.C., (a cura di) *Metafisica, classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Varzi, A. C. *Ontologia*, Bari, Laterza, 2005
- Varzi, A. C., *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, 2003
- Varzi A.C. e Casati R. (2002), «Un altro mondo?» in *Rivista di Estetica*, 19, pp.131–59.
- Vaselli S. (2016) *Il posto dei fatti in un mondo di eventi*, Milano, Mimesis.
- Vaselli S. (2014). «To Be Realist With History: What Really Are Historical Documents?» in (a cura di Fabio Bacchini, Stefano Caputo, Massimo Dell'Utri), *Metaphysics and Ontology Without Myths*. vol. 1, pp. 153-169, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- Vaselli S. (2013). *Nuovo Realismo*. APhEx, vol. 7, pp. 169-211
- Vaselli S. (2012). «Due ontologie della realtà storica. Documentalità e Intenzionalità collettiva alla prova della storicizzazione» in *Rivista di Estetica*, vol. 1, p. 211-233.
- Vaselli S. (2010) «Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce» di Maurizio Ferraris in *APhEx-Lettere Critiche*, Giugno 2010, url: <http://www.aphex.it/index.php?Letture=557D030122017403210201767773>
- Vaselli S. (2009). «Due dogmi dell'individualismo» in *Rivista di Estetica*, vol. 42, p. 189-206,
- Vaselli (2009b). «Il paradosso della determinatezza concettuale» in *Epistemologia*, vol. XXXII, pp. 71-90.
- Vaselli S.(2007). «Due varietà di realismo. Realismo (pan)concettualista versus realismo (relazionale) sugli oggetti», in (a cura di Pierluigi Graziani e Carlo Tataasciore): *Prospettive filosofiche: il realismo*. vol. 1, p.115-128, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici.
- Vaselli S. (2007). «Searle's collective intentionality and the "invisible hand" explanations» in (a cura di M. D'Agostino), *New Essays in Logic and Philosophy of science*, Vol. 1, p. 409-422, London, College Publications.
- Vassallo N. (2003), *Teoria della conoscenza*, Roma-Bari.
- Vendler Z. (1967), *Linguistics in Philosophy*, Ithaca, NY.
- Volpe, G. *Teorie della verità*, Milano, Guerini, 2005.
- Windelband, W. (1947) *Preludi : saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*. Con un'Introduzione di Antonio Banfi, Milano, Bompiani.
- Williams, B., (2006) «Formal and Substantial Individualism», in *Proceedings of Aristotelian Society*, 85, 1984 - 85; tr. it. di Valeria Ottonelli, in «Individualismo formale e sostanziale » in *Comprendere l'umanità*, Bologna, Il Mulino, pp. 83 – 98.
- Williams, D. C. (1966) *Principles of Empirical Realism*, Springfield (Illinois), Charles C. Thomas.
- Williams, D. C. (2008) «On the Elements of Being, I» (1953) in *Review of Methaphysics 7*; tr. it. In «Le proprietà come entità particolari» in (a cura di Varzi, 2008, pp. 340 - 356). Pp.171–192 (Part II).
- Williams M., (1999), *Groundless Belief*, Princeton.
- Williams M., 2001, *Problems of Knowledge*, Princeton.
- Williamson T. (2000), *Knowledge and its Limits*, Oxford.
- Williams, Michael *Groundless Belief*, Princeton, Princeton University Press, (1999) e *Problems of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Wilson, E. O. (2013) *La conquista sociale della Terra*, Milano, Raffaello Cortina.
- Wilson R. E., (2004) *Boundaries of the Mind: The Individual on the Fragile Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- White, Hayden V., 1973. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press. tr. it. *Retorica e storia*, 2 voll. Napoli, Guida, 1978;
- White, Hayden V., 1988, *Realtà storica e discorso narrativo*, in «Lettera internazionale», IV, n.18.

- Whitehead, A.N., 1916, «Space, Time, and Relativity», in *Proceeding of Aristotelian Society*, XVI, pp. 104-132. Ristampato come cap. VIII di Whitehead (1917) e come cap. X di Whitehead (1929)
- Whitehead, A.N., 1919, «Space, Time, and Material», in *Aristotelian Society Supplementary*, vol. II – *Problems of Science and Philosophy*, pp. 44-57.
- Whitehead, A.N., 1919, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Whitehead, A.N., 1922, «The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity», in *Proceeding of Aristotelian Society*, XXII, pp. 215-223
- Whitehead, A.N., 1922b, *The Principle of Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Whitehead, A.N., 1922c, «The Idealistic Interpretation of Einstein's Theory» (contributo), in *Proceeding of Aristotelian Society*, n. s., XXII, pp. 130-134
- Whitehead, A.N., 1923, «The Problem of simultaneity», in *Aristotelian Society Supplementary*, vol. III – *Relativity, Logic and Mysticism*, pp. 34-4
- Whitehead, A.N., 1923b, «Uniformity and Contingency», in *Proceeding of Aristotelian Society*, n. s., XXIII pp. 1-18
- Whitehead, A.N., (1948), *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press (1920); tr. it. di M. Meyer in *Il concetto della natura*, Torino, Einaudi.
- Whitehead A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, 1929; seconda edizione corretta, a cura di David Ray Griffin and Donald W. Sherburne: Free Press, 1978; tr. it. *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Whitehead, A.N., (1966), *Essays in Science and Philosophy*, New York, Rider (1948); trad. it. di I. Bona, *Scienza e filosofia*, Milano, Il Saggiatore
- Whitehead, A.N., (1979) *Science and the Modern World*, New York, MacMillan (1925); trad. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Torino, Boringhieri.
- Windelband, W. (1977) *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), Straßburg; tr. it. in *Storia e scienza della natura*, in (a cura di P. Rossi), *Lo storicismo tedesco*, Torino, UTET, pp. 317- 320.
- Wittgenstein L. (1964), *Tractatus Logico-Philosophicus*, [1922], London, 1961; tr. it. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Torino.
- Wittgenstein L. (1967), *Philosophische Untersuchungen*, Cambridge, (1953); tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino.
- Woodward J. (2008), «Explanation», in Psillos S., Curd M. (a cura di), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, New York, pp. 171-181.
- Worrall, J., (1989), *Structural Realism: The Best of Both Worlds?* in (D. Papineau, ed.) *The Philosophy of Science*, Oxford, Oxford University Press, pp. 139-65. In *Dialectica*, 43/1-2 (1989), 99 - 124;
- Wright, Georg H. Von (1977) *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York, 1971. Tr. it. in *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna.
- Wright, Georg H. Von (1984) «Determinism and the Study of Man» in (a cura di J. Manninen e R. Tuomela) *Essays on Explanation and Understanding*, Dordrecht, Reidel, 1976, pp. 415 – 435. Tr. it. in «Il determinismo e lo studio dell'uomo» in (a cura di Simili, 1984, 235 - 26).
- Zilsel, Edgar (1953) «Ideal types and historical explanation» in (a cura di Feigl e Brodbeck, 1953).