

Le implicazioni metafisologiche del darwinismo

di Fabio Sterpetti*

Bisognerebbe possedere al contempo l'avventatezza del profeta e l'ostinazione del partigiano per potersi avventurare in un'esposizione sistematica dell'influenza del metodo darwiniano sulla filosofia. (Dewey, 2007, p. 146).

1. Introduzione

Memori del monito di Dewey posto in esergo, non tenteremo qui una ricognizione sistematica ed esaustiva delle implicazioni metafisologiche del darwinismo, ma procederemo presentando alcuni nodi tematici cruciali per inquadrare tale tema.

Per cercare di cogliere appieno la portata delle conseguenze che la rivoluzione darwiniana ha avuto, e sta avendo, per la riflessione filosofica sulla natura, sul metodo e sul fine della filosofia, ovvero per la metafisologia¹, sarà utile dapprima ricostruire brevemente quale sia stata l'immagine prevalente della filosofia che si è venuta formando a partire dall'inizio dell'epoca moderna, ovvero dal fuoriuscire delle scienze dal corpo della filosofia, fino alle risposte che alla domanda “Che cos'è la filosofia?” le maggiori tradizioni filosofiche del Novecento hanno fornito.

Saremo così in grado di evidenziare come e perché l'evoluzionismo darwiniano sia stato spesso trascurato, e le sue conseguenze metafisologiche sostanzialmente non colte, da buona parte del pensiero novecentesco.

* Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma; fabio.sterpetti@uniroma1.it.

¹ Per una definizione di metafisologia, cfr. Rescher, 2006, p. 1: «La metafisologia è l'esame filosofico della pratica stessa del filosofare. Il suo scopo ultimo è quello di studiare i metodi della disciplina nel tentativo di chiarirne l'impegno e le prospettive». Alcuni autori, come Williamson, per indicare il medesimo ambito di riflessione, preferiscono parlare di “filosofia della filosofia”. Cfr. Williamson, 2007, p. ix: «il compito primario della filosofia della filosofia è quello di comprendere la filosofia»; ibidem: «Io [...] rifiuto la parola “metafisologia”. La filosofia della filosofia è automaticamente parte della filosofia, proprio come la filosofia di ogni altra cosa, mentre metafisologia suona come se si potesse cercare di guardare alla filosofia dall'alto verso il basso». Vista l'equivalenza degli ambiti designati, si seguirà qui l'uso tradizionale.

Cercheremo altresì di mettere in luce come la difficoltà di assorbire realmente tali conseguenze nella immagine della filosofia condivisa da molti pensatori contemporanei persista ancora oggi che il richiamo al naturalismo e l'accettazione del darwinismo come tesi scientifica sembrano diffusi e ampiamente condivisi.

Infatti, le conseguenze metafilosofiche del darwinismo insidiano alla radice la giustificazione teorica del fare filosofia che molti autori sostengono e che hanno ereditato proprio da quelle formulazioni novecentesche che avevano trascurato il darwinismo nel loro cercare di giustificare l'autonomia della filosofia al cospetto delle scienze.

Infine, vedremo un esempio di come la ridefinizione della natura della filosofia che si impone a partire dal darwinismo sia intimamente legata alla ridefinizione filosofica della natura della conoscenza a cui sempre il darwinismo ci induce. Una tale ridefinizione epistemologica, infatti, mette in discussione molte delle giustificazioni tradizionali riguardanti la natura della conoscenza filosofica. Seguendo la combinazione di queste due linee di smottamento, si cercherà di fornire un saggio della carica metafilosofica del darwinismo.

2. Che cos'è la filosofia?

Per quanto possa sembrare paradossale, è proprio questa la «domanda che ogni filosofo di professione dovrebbe porsi di tanto in tanto», in quanto «la risposta» a tale «domanda non è affatto ovvia» (Priest, 2006, p. 189). Tanto che Husserl (2014) domandò retoricamente: «Per chi, nella sua vita filosofica, la “filosofia” ha smesso di essere un enigma?» (p. 50).

La filosofia è, infatti, alla continua ricerca di una propria identità definita a partire dalla nascita della scienza moderna. Se in precedenza la filosofia era accomunata al resto dell'impresa conoscitiva umana e ne condivideva i criteri di legittimazione, con l'avvio della rivoluzione scientifica la definizione di quali fossero il metodo e l'oggetto delle scienze che via via si distaccavano dalla filosofia, e che da tale metodo e dai successi derivanti dall'applicazione di questo traevano legittimazione, poneva urgentemente la questione di quali fossero, in caso vi fossero, il metodo e l'oggetto peculiari della filosofia, ovvero di cosa rimanesse da indagare per i filosofi dopo tale distacco e della validità di quanto i filosofi venissero dicendo al riguardo. Si trattava quindi di legittimare la permanenza stessa della filosofia come disciplina autonoma.

2.1 *Il trauma della nascita della scienza*

Si può dire che il “trauma” della nascita della scienza moderna non sia stato ancora superato dai filosofi (Cellucci, 2008). Tutto il pensiero novecentesco, così come la riflessione metafilosofica attuale, si possono infatti considerare come dei tentativi di superare tale trauma.

Se si analizzano, ad esempio, le due proposte volte a rifondare la filosofia che hanno dato vita alle due tradizioni filosofiche principali del Novecento in occidente, ovvero quella analitica e quella continentale², elaborate rispettivamente da Frege e da Husserl, si può notare come, nonostante le differenze dei rispettivi pensieri, entrambi questi autori tentassero di preservare l'autonomia della filosofia da quello che fu definito l'“imperialismo scientifico” (Ortega y Gasset, 2013).

Dopo Kant, il travagliato distacco tra la scienza e la filosofia è ormai compiuto. Ambito della filosofia diviene il trascendentale, la filosofia indaga attraverso la ragione le condizioni di possibilità della conoscenza: l'ambito specificamente filosofico è così un ambito che non è né storico, né empirico (D'Agostini, 1999). In questa prospettiva la filosofia è concepita essenzialmente come epistemologia, e compito primo della filosofia è fondare in modo certo, ovvero al riparo dello scetticismo, la conoscenza.

Sia Frege, sia Husserl tentano di fondare in modo certo la conoscenza attraverso due “filosofie del pensiero”, proprio perché il pensiero è ancora considerato come capace di “purezza”, ovvero di indipendenza dall'empiria, e quindi capace di condurre ad una qualche forma di certezza, ad una conoscenza che poggia, in ultima analisi, solo sulla ragione e su pochissimi principi primi autoevidenti.

Ma la difficoltà cruciale di tale approccio sarà proprio quella di giustificare la premessa alla base di una tale concezione: siamo davvero giustificati nel ritenere il non empirico, la pura ragione, una fonte di certezza, sulla base del nostro solo ragionare?

2.2 *La rilevanza della logica per la filosofia*

Nella prospettiva di una filosofia del pensiero, è la logica il cuore della filosofia, perché proprio la logica è considerata un ambito immune dalla contingenza storica e dalla ricerca empirica. Le leggi del pensiero, come il

² Su queste due tradizioni si veda D'Agostini (1999).

pensiero, sono sottratte alla materialità e all'accidentalità dell'empiria, e quindi anche all'indagine di quelle scienze il cui metodo è adatto ad indagare ciò che è empirico. Secondo Kant, «se la logica deve essere una scienza delle leggi universali dell'intelletto, allora queste devono essere leggi necessarie, perché [...] senza di esse nulla può essere pensato» (Kant, 1992, p. 253); e dato che tutte «le leggi necessarie devono essere derivate a priori» (Ibidem), ovvero in modo «indipendente dall'esperienza» (Ivi, p. 252), la logica deve essere una scienza a priori.

Per questo, la logica è per Husserl centrale nella fondazione di una nuova filosofia che riposi su basi certe, mentre per Frege, la logica è essenziale nella fondazione della matematica, e da questa non può essere nettamente distinta. La centralità della logica per la filosofia avvicina così la filosofia al sapere matematico, considerato sia un paradigma di certezza, sia un sapere puro, estraneo all'empiria. L'idea di accomunare la filosofia alla matematica, in modo tale da difenderne lo statuto epistemico al cospetto delle scienze naturali, riemergerà costantemente nel Novecento. Russell, ad esempio, scrive che tra «filosofia e matematica c'è una certa affinità nel fatto che ambedue sono generali e a priori» (Russell, 1971, p. 177).

Ma nella seconda metà dell'Ottocento, la nascita della psicologia segna l'inizio dell'assalto da parte della scienza all'ultima roccaforte filosofica, quella del mentale, appunto. E difatti sia Frege, sia Husserl, si battono duramente contro lo psicologismo³. Per entrambi l'indagine empirica del soggetto conoscente non è rilevante per la conoscenza filosofica: il filosofo può far leva sul suo pensiero senza bisogno di considerazioni empiriche per condurre le sue ricerche in maniera legittima, e considerare le conclusioni cui così perviene come giustificate.

Se difatti dovessimo fondare le leggi del pensiero sui risultati delle scienze empiriche, da un lato le leggi del pensiero perderebbero il loro carattere normativo, dall'altro, essendo le leggi del pensiero presupposte dalle scienze, sarebbero gli stessi risultati empirici di tali scienze a perdere il loro fondamento. Si metterebbe così in crisi tutto l'edificio della conoscenza.

Secondo Husserl, ad esempio, ogni «teoria che concepisce empiricamente le leggi della logica pura come leggi empirico-psicologiche [...] è *eo ipso* relativistica», quindi basata su una forma di fallacia naturalistica e destinata ad autoconfutarsi, in quanto deriva «la necessità delle leggi dall'accidentalità dei fatti»: i fatti sono “accidentali” in quanto «potrebbero anche non essere oppure essere diversi da quello che

³ Si veda Pelletier, Elio and Hanson (2008).

sono» (Husserl, 1968, vol. I, pp. 136-139). Invece le leggi sono necessarie, ovvero non potrebbero essere diverse da ciò che sono.

Ovviamente, la giustificazione di una tale concezione delle leggi e della loro necessità, poggia sull'idea che su ciò che è "necessario" il pensiero possa indagare in modo affidabile.

2.3 Il metodo e l'oggetto della filosofia

Cos'è, dunque, la filosofia per la filosofia del Novecento? Volendo fornire soltanto alcuni esempi del modo in cui è stata affrontata tale questione e non darne una trattazione esaustiva, ci limiteremo qui alla sola tradizione analitica, e, all'interno di questa, descriveremo in questo paragrafo solo due delle risposte che sono state date a questa domanda, quella di Dummett e quella di Bealer, per i loro tratti esemplari e per l'influenza che hanno avuto nel dibattito metafilosofico.

Per Dummett, centrale è innanzitutto l'autonomia della filosofia, ovvero la sua distinzione dalla scienza:

fra la filosofia e la scienza vi è un netto contrasto: i metodi della filosofia divergono radicalmente da quelli delle scienze e gli obiettivi perseguiti divergono anch'essi in egual misura. (Dummett, 2011, p. 12).

Difatti, per il filosofo inglese, la filosofia non cerca di produrre nuova conoscenza sul mondo, come fa la scienza, piuttosto oggetto della filosofia è ciò che già conosciamo, e suo obiettivo è chiarire ciò che conosciamo:

La filosofia è effettivamente interessata alla realtà, ma non a scoprire nuovi fatti intorno ad essa: essa cerca di migliorare la nostra comprensione di quel che già sappiamo. (Dummett, 2011, p. 16).

Il metodo peculiare della filosofia è in questa prospettiva l'analisi concettuale⁴. Infatti:

⁴ Per una descrizione di cosa significhi fare analisi concettuale, cfr. Booth, 2014, p. 1: «Ci chiediamo "Che cosa è X?" Proviamo a definire x in termini di condizioni necessarie e sufficienti. Ci sforziamo poi di determinare se la nostra definizione è corretta. Consideriamo se sia o meno soggetta a controesempi, casi in cui intuitivamente la nostra definizione non può applicarsi, cioè la testiamo contro le nostre *intuizioni*. Se la definizione è soggetta a controesempi, concludiamo che non può essere la definizione corretta di x [...]; se non è soggetta a controesempi, concludiamo provvisoriamente che è una buona definizione. Aspettiamo ulteriori controesempi».

l'unica risorsa del filosofo è l'analisi di quei concetti che già sono in nostro possesso, ma che capiamo confusamente: egli cerca di dissipare la confusione. [...]. La filosofia contribuisce alla nostra visione della realtà chiarificando i concetti nei cui termini concepiamo la realtà. (Dummett, 2011, p. 16).

Per l'analisi concettuale basta il pensiero e la logica, per cui la filosofia è un'attività che può svolgersi "in poltrona", basata sul ragionamento a priori.

Per Bealer, invece, l'oggetto della filosofia sono le tradizionali "domande centrali" della filosofia, come quelle sulla «natura della sostanza, della mente, dell'intelletto, della coscienza, della sensazione, della percezione, della conoscenza, della saggezza, della verità, dell'identità, dell'infinità, della divinità, del tempo, della spiegazione, della causalità, [...], e così via» (Bealer, 1996, pp. 2-3), e compito della filosofia è tentare di rispondere a tali domande.

Bealer sostiene due tesi: la tesi dell'autonomia della filosofia e la tesi dell'autorità della filosofia. Secondo la tesi dell'autonomia della filosofia, alla maggior parte delle domande centrali può risponderci filosoficamente con gli "strumenti teoretici standard", ovvero senza riferirsi in modo essenziale alla scienza. Secondo la tesi dell'autorità della filosofia, nel caso in cui la scienza e la filosofia tentassero di rispondere alla medesima domanda filosofica centrale, e le due risposte fossero in conflitto, l'autorità della filosofia in tale ambito deve ritenersi superiore e quindi prevalere.

Il metodo attraverso cui i filosofi cercano di rispondere alle domande centrali della filosofia consiste in una «procedura di giustificazione a priori» (Ivi, p. 4), ovvero i filosofi cercano di trovare delle giustificazioni a priori alle risposte che danno alle domande centrali della filosofia. La procedura è così descritta da Bealer:

(1) esaminare le intuizioni; (2) sottoporre tali intuizioni a critica dialettica; (3) elaborare teorie che sistematizzano le intuizioni selezionate; (4) testare tali teorie contro ulteriori intuizioni; (5) ripetere il processo fino a quando ci si approssima all'equilibrio. (Ibidem).

Appare chiaro anche solo da questi brevi cenni che per entrambe queste concezioni della filosofia, la filosofia è un'attività essenzialmente a priori. Per tali concezioni, è essenziale che il filosofo sia in grado di determinare attraverso il solo pensiero cosa è necessario, ovvero abbia intuizioni

affidabili a questo riguardo e sia in grado di condurre in modo affidabile degli esperimenti mentali riguardanti tali intuizioni⁵.

Strumenti imprescindibili del filosofo sono dunque le intuizioni e la logica. Questi strumenti gli consentono di determinare in modo affidabile ciò che è necessario, ovvero di cogliere la struttura metafisica del mondo. Williamson ha scritto, ad esempio, che «le differenze tra necessità metafisica, contingenza e impossibilità non sono dipendenti dalla mente», sono, cioè, componenti indipendenti dal soggetto conoscente del reale, cui il filosofo ha un accesso privilegiato, in quanto «la riflessione sulla modalità metafisica è appannaggio esclusivo dei filosofi» (Williamson, 2007, pp. 134-135). Ma come è possibile giustificare tale concezione della logica, delle intuizioni e della modalità? O meglio, è ancora possibile giustificare tale concezione e tale fiducia nelle capacità umane dopo Darwin?

3. Il darwinismo trascurato

Il darwinismo è stato, come abbiamo detto, trascurato dalle maggiori tradizioni filosofiche novecentesche. Basterà qui soltanto ricordare le famose parole di alcuni autorevoli filosofi al riguardo.

Russell, ad esempio, scrisse dell'evoluzionismo darwiniano che:

Quello che la biologia ha reso probabile è che le diverse specie siano sorte attraverso l'adattamento di una razza differenziata in minor grado. Questo fatto in se stesso è di estremo interesse, ma non è di quel genere di fatti dai quali possano seguire conseguenze filosofiche. (Russell, 1971, p. 42).

Wittgenstein ha scritto nel *Tractatus*:

4.1122 La teoria darwiniana non ha a che fare con la filosofia più che una qualsiasi altra ipotesi della scienza naturale. (Wittgenstein, 1989, p. 57).

Moore, citando proprio Wittgenstein, ha scritto che:

⁵ Sugli esperimenti mentali, cfr. Casati, 2009, p. 334: «Gli esperimenti mentali servono ad “articolare” le nostre intuizioni tramite narrazioni contestualizzate di situazioni immaginarie. Spesso ricorrono a duplicazioni o simmetrie “quasi perfette” rispetto a situazioni ordinarie, dove l'elemento di differenza esercita una certa “pressione concettuale” sul concetto che si sta studiando».

tutti concorderebbero con Wittgenstein, [*Tractatus*] 4.1122, che la teoria darwiniana dell'origine delle specie, incluso l'uomo, non ha niente a che fare con la filosofia più che ogni altra ipotesi della scienza naturale. (Moore, 1966, p. 10).

Il motivo di tale atteggiamento è la convinzione che la ragione sia separata dalla dimensione biologica dell'essere umano e dalla storicità del soggetto conoscente, e che quindi la riflessione filosofica, che sulla ragione si fonda, non possa essere influenzata dagli esiti della ricerca biologica, che indaga appunto i fattori contingenti relativi alla biologia e alla storia del soggetto conoscente (Cunningham, 1996). Russell dice esplicitamente che riferirsi in modo specifico alla biologia nel fare filosofia significherebbe cadere in una sorta di antropocentrismo, mentre «la filosofia è generale, ed ha un interesse imparziale per tutto ciò che esiste», per cui, seppure rilevanti per noi in quanto «esseri senzienti», i mutamenti indagati dalla biologia non sono rilevanti per noi «come filosofi» (Russell, 1971, p. 42).

Una tale chiusura nei riguardi dell'evoluzionismo e, soprattutto, delle sue conseguenze filosofiche, era già presente in modo esplicito in Frege e Husserl. Frege, ad esempio, ridicolizzava l'idea di indagare naturalisticamente la logica alla luce dell'evoluzionismo:

Ai nostri giorni, in cui la concezione evoluzionistica trionfa nelle scienze [...], bisogna essere preparati a domande di strano genere. Posto che l'uomo, come tutti gli esseri viventi, è andato sempre ulteriormente evolvendosi, le leggi del suo pensiero hanno sempre avuto validità e la conserveranno sempre? Un'inferenza che oggi è corretta sarà ancora corretta fra millenni ed era già corretta nei millenni scorsi? (Frege, 1986, p. 71).

Allo stesso modo Husserl, nelle *Ricerche logiche*, ripropone in modo specifico contro il tentativo di indagare il pensiero alla luce dell'evoluzione il suo argomento generale contro lo psicologismo: la validità delle leggi logiche è il *presupposto* dell'indagine scientifica, anche di quella biologica, senza la quale questa non sarebbe possibile, e non può quindi essere il risultato di tale indagine (Gayon, 2005). Husserl ammette la legittimità delle indagini biologiche volte a vedere nei meccanismi psicologici che consentono il ragionamento una forma di adattamento. Ma nega recisamente che tali indagini siano rilevanti per la determinazione delle leggi logiche. I “prodotti” dei meccanismi psicologici che consentono il ragionamento, infatti, non devono essere affatto confusi con le “leggi” logiche, che precedono logicamente tali meccanismi adattivi⁶.

⁶ Si veda Husserl 1968, vol. I, p. 210.

È dunque l'indisponibilità ad accettare che il pensiero sia un oggetto dell'indagine scientifica omogeneo al resto del reale, che spinge questi autori a negare o a non cogliere la carica filosoficamente dirompente del darwinismo, che era invece già chiara a Darwin stesso:

in me sorge sempre l'orrido dubbio se le convinzioni della mente umana, che si è sviluppata dalla mente degli animali inferiori, abbiano un qualche valore o siano del tutto affidabili. Chi crederebbe alle convinzioni della mente di una scimmia? (Darwin, 1881).

Portando la contingenza dell'evoluzione biologica al cuore della genesi del pensiero umano il darwinismo mina sia l'immagine della conoscenza elaborata dall'epistemologia tradizionale, sia la giustificazione tradizionale dell'autonomia della filosofia dalle scienze.

4. Il “recupero” naturalistico

Ovviamente, non si intende affatto affermare qui che tutta la filosofia novecentesca non si sia accorta del darwinismo. Solo si intende sottolineare che la radicalità di alcune sue implicazioni non sempre siano state sufficientemente messe in luce.

Riguardo la presenza del darwinismo nella filosofia, basti ricordare, ad esempio, Dewey, che nel 1909 scriveva che l'*Origine delle specie* aveva introdotto «un modo di pensare destinato infine a trasformare la logica stessa della conoscenza» (Dewey, 2007, p. 142).

Oppure, si pensi all'importanza della cosiddetta “epistemologia evoluzionistica”, etichetta sotto cui vengono annoverate fin dagli anni Settanta le proposte epistemologiche di pensatori del calibro di Popper, Campbell e Lorenz, che si rifecero in modo centrale all'evoluzionismo (Sassaroli, 2008).

O alla rilevanza che ha avuto l'“epistemologia naturalizzata” di Quine nel secondo dopoguerra. Quine sostenne una concezione naturalizzata della conoscenza, tra l'altro proponendo a suo sostegno una sorta di argomento evolutivo: «Le creature che sbagliano inveteratamente le loro induzioni hanno una patetica ma lodevole tendenza a morire prima di riprodurre la loro specie» (Quine, 1986, p. 145).

Ancora più di recente, autori come Rosenberg (2000), Munz (1993), Giere (2006), Kitcher (2003) o Ruse (1998), per non citarne che alcuni, hanno messo l'evoluzione al centro della loro elaborazione filosofica. Alcune implicazioni filosofiche del darwinismo sono state inoltre oggetto

di analisi puntuali condotte in diverse sedi e da diversi punti di vista⁷. Infine, si può dire che, dato che il naturalismo si è imposto come un approccio dominante, almeno nella filosofia analitica degli ultimi trenta anni, e che ogni naturalista non può che accogliere l'evoluzionismo darwiniano nella sua concezione del mondo (Giere, 2006), il darwinismo occupa ormai una posizione di primo piano nel panorama filosofico.

Eppure, nonostante una tale presenza del darwinismo nella filosofia, il modo di confrontarsi con le sue implicazioni metafisologiche rimane ambiguo o inadeguato.

Riprendendo alcuni dei casi appena citati, Dewey, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, rimase isolato nella sua valutazione del darwinismo come filosoficamente “rivoluzionario”.

Se si guarda poi alle declinazioni che l'epistemologia evoluzionista più comunemente ha assunto, si può constatare come spesso questa tenti un compromesso tra la visione evoluzionista e alcune concezioni tradizionali della filosofia. Secondo Sassaroli, infatti, le principali ipotesi su cosa debba intendersi per “epistemologia” all'interno dell'epistemologia evoluzionista sono tre:

- a) L'epistemologia potrebbe configurarsi come una scienza naturale che studia l'apparato cognitivo animale e umano alla luce del principio darwiniano della selezione naturale.
- b) L'epistemologia darwiniana dovrebbe produrre una teoria naturalistica della conoscenza, realista e oggettivista: è l'evoluzione naturale [...] che ha prodotto la mente umana [...] [e] ne ha determinato il successo evolutivo [...].
- c) L'epistemologia conserverebbe ancora lo *status* tradizionale di giustificazione del metodo scientifico, ma [...] potrebbe contribuire a risolvere [...] problemi metodologici e gnoseologici tradizionali [...] mediante l'uso di analogie e modelli tratti dall'evoluzione biologica [...]. (Sassaroli, 2008, p. 97).

Si può facilmente vedere come sia b) che c)⁸ abbiano un intento fondamentalmente conciliatorio fra l'evoluzionismo e l'epistemologia classica. Infatti, b) cerca di giustificare una concezione epistemologica tradizionale, “realista e oggettivista”, attraverso il riferimento all'evoluzionismo, mentre c) rivendica per l'epistemologia il suo status

⁷ Si vedano, ad esempio, Höhle and Illies (2005) e Hodge and Radick (2003).

⁸ Le ipotesi b) e c) corrispondono ai due “programmi” in cui si è soliti suddividere le ricerche che ricadono sotto l'etichetta di “epistemologia evoluzionista”: uno rivolto allo studio dell'evoluzione delle strutture cognitive, l'altro allo studio dell'evoluzione delle teorie scientifiche (Sassaroli, 2008).

tradizionale, cercando tutt'al più di "importare" dalla biologia delle metafore utili per cercare di spiegare il progresso scientifico.

Diverso il caso di a), che converge verso la prospettiva quineana. Ma il problema, per molti filosofi, di un tale programma naturalistico è che conduce alla liquidazione dell'epistemologia (e, secondo molti, quindi, dell'intera filosofia) come disciplina autonoma: secondo Quine, infatti, «l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale» (Quine, 2001, p. 106). Un tale programma trova oggi pochi sostenitori. Le difficoltà filosofiche che emergono continuamente nel farsi della conoscenza scientifica, e la difficoltà di risolvere, o dissolvere, tutti i problemi filosofici attraverso la scienza, hanno reso diffidenti, nei decenni scorsi, molti autori nei confronti di una tale opzione "eliminativista" della filosofia (Kitcher, 2003).

Dunque, anche quando il darwinismo è stato messo al centro della riflessione filosofica, spesso questo non ha influito poi molto sulla pratica filosofica. Molti filosofi "darwinisti" hanno continuato a fare filosofia nel solco della tradizione in cui erano stati allevati. Il ricorso alle intuizioni, agli esperimenti mentali, la fiducia nella logica, spesso semplicemente si sono arricchiti dei contenuti derivanti dalle scienze naturali e del precetto naturalistico di rendere compatibile la propria riflessione con i risultati di tali scienze⁹.

Si pensi, ad esempio, a Dennett, campione del "darwinismo filosofico", e quindi del naturalismo, che riguardo la natura della filosofia, però, scrive: «La filosofia è una disciplina a priori, come la matematica» (Dennett, 2006, p. 39). Eppure proprio la tradizionale natura a priori della filosofia è in aperto contrasto con le tesi di altri naturalisti, che considerano antinaturalistica ogni forma di conoscenza a priori. Ad esempio, Devitt sostiene che "c'è un solo modo di conoscere, il modo empirico che è la base della scienza [...]. Per questo io rifiuto 'la conoscenza a priori'" (Devitt, 1998, p. 45).

O si pensi al caso della "Experimental Philosophy"¹⁰, che propugna la necessità di procedere empiricamente alla verifica delle intuizioni e delle tesi filosofiche. Pur essendo tale corrente dotata di una forte carica polemica nei confronti della filosofia (analitica) tradizionale, a ben guardare molti suoi esponenti, almeno coloro che rientrano nel cosiddetto

⁹ Cfr. Williamson, 2005, p. 2: «Molti filosofi contemporanei hanno una qualche simpatia per [...] il [...] "naturalismo". In ogni caso, tale simpatia a volte ha una scarsa incidenza nella loro pratica filosofica: filosofeggiano alla cara vecchia maniera, semplicemente aggiungendo il naturalismo alla lista delle loro assunzioni a priori».

¹⁰ Si veda Marraffa (2009).

programma “positivo”¹¹, mantengono intatta l’idea che fare filosofia consista in gran parte, anche se non più esclusivamente, nel “lavorare” dei filosofi sulle loro intuizioni, e considerano la parte empirica della ricerca filosofica come volta a confermare in modo rigoroso in quali ambiti il lavoro filosofico fatto “in poltrona” sia affidabile. Insomma, più che di mettere in discussione radicalmente la concezione tradizionale della filosofia, per molti autori si tratta di ampliare il repertorio metodologico della filosofia ad alcune metodologie delle scienze cognitive per “calibrare” scientificamente gli strumenti classici del filosofo, in modo da esplicitarne eventuali propensioni all’errore (Weinberg, 2015).

Anche solo sulla base di questi brevi cenni, sembra lecito sostenere che le conseguenze metafisiche del darwinismo non hanno ancora trovato un riflesso adeguato nella metodologia filosofica e nella pratica filosofica.

5. L’“acido universale” del darwinismo

Il problema del prendere in seria considerazione il darwinismo in ambito metafisico ed epistemologico è che questo, per usare l’efficace immagine con cui Dennett descrive la teoria della selezione naturale, si rivela una sorta di “acido universale”, difficile, anzi impossibile, da contenere una volta che lo si introduce in un ambito tradizionale della riflessione filosofica. Il darwinismo:

corrode quasi ogni concetto tradizionale, lasciando dietro di sé una visione del mondo rivoluzionata, con la maggior parte dei vecchi punti di riferimento ancora riconoscibili, ma trasformati in maniera sostanziale. (Dennett, 2004, p. 77).

Una volta introdotta la contingenza nella nostra concezione dell’origine del pensiero umano, è difficile salvaguardare teorie e concetti epistemologici e metafisici tradizionali, che erano stati elaborati e fondati proprio sull’esclusione della possibilità di tale contingenza.

L’immissione del darwinismo nella riflessione filosofica è caratterizzata da una sorta di ambivalenza. Difatti, «una spiegazione evolutivista di alcuni nostri concetti fondamentali è sia rassicurante, sia inquietante. È

¹¹ Sui programmi “positivo” e “negativo” in cui possono suddividersi le ricerche di “filosofia sperimentale”, si veda Marruffa (2009). Mentre il programma positivo cerca di verificare quali intuizioni filosofiche siano affidabili, il programma negativo è volto alla scoperta dei fattori filosoficamente irrilevanti a cui le intuizioni sono sensibili, e critica quindi in modo generale il ricorso alle intuizioni nel fare filosofia, anche se non propone un’alternativa alla pratica filosofica analitica usuale.

rassicurante in quanto sostiene che questi concetti hanno avuto una presa sul mondo sufficiente a contribuire al successo riproduttivo [...]» (Nozick, 2003, pp. 8-9), ma al contempo è inquietante perché non garantisce che tali concetti siano fondati, dato che l'evoluzione è contingente. Come ha efficacemente scritto Nozick:

Fin dai tempi di Aristotele, i filosofi hanno descritto e utilizzato categorie fondamentali dell'intelletto [...]. Più recentemente, alcuni filosofi hanno riaffermato l'autorità e la validità di questi concetti tradizionali sulla base delle intuizioni che strutturano la loro filosofia. [...]. Tuttavia, una spiegazione evuzionista di questi concetti mina la loro incontestabile autorità, insieme con quella di qualunque intuizione essi si portino dietro. Non c'è alcuna base sicura per una teoria filosofica, qui! (Ivi, p. 9).

Il fatto che i prodotti dell'evoluzione siano contingenti implica che le nostre credenze innate¹²: 1) potrebbero non essere vere; 2) potrebbero essere vere in modo contingente. Difatti: 1) anche credenze false possono essere utili, ovvero contribuire alla sopravvivenza degli organismi che ne sono portatori; 2) l'evoluzione potrebbe avere sedimentato in noi credenze che erano vere e che sono state utili in passato, ma che non lo sono più ora.

Vi è uno spostamento del baricentro della ragione da ciò che è vero e necessario a ciò che è (stato) utile e contingente.

Se tutta la possibilità di fare filosofia si fonda sulla capacità del filosofo di cogliere attraverso il pensiero la struttura modale del mondo, ovvero di determinare ciò che è necessario, allora il darwinismo ci pone di fronte al problema di giustificare tale capacità.

Normalmente, la conoscenza viene giustificata in due modi: 1) alcune assunzioni ci appaiono autoevidenti, ovvero, non riusciamo a concepire alternative ad esse; 2) le teorie derivate da tali assunzioni hanno successo empirico.

Occupandoci qui della conoscenza filosofica, possiamo tralasciare il punto 2), visto che la maggior parte degli autori ritiene che non sia compito della filosofia, ma delle scienze, condurci al successo empirico. Concentriamoci dunque su 1), ovvero il fatto che alcune assunzioni ci appaiano autoevidenti¹³.

Il cardine su cui vengono definiti i concetti modali di necessità e possibilità, è la nostra intuizione che qualcosa non potrebbe essere altrimenti:

¹² Ci si riferisce qui per semplicità alle “credenze innate”, ma lo stesso ragionamento può applicarsi alla innata “capacità di produrre credenze”.

¹³ Per un esame combinato di 1) e 2), si veda Sterpetti (2015).

La modalizzazione non è sentita come opzionale: consideriamo “ $1 + 1 = 2$ ” come necessario semplicemente perché dobbiamo farlo, non perché abbiamo scelto di farlo. Il suo status è visto nel modo più naturale come un prodotto della nostra incapacità di concepire altrimenti. (Blackburn, 1999, p. 639).

Il punto è che, se accettiamo una prospettiva naturalista, la nostra abilità di “vedere” l’autoevidenza di alcune assunzioni dovrà essersi evoluta in qualche modo, o direttamente, o come effetto secondario di altri adattamenti¹⁴.

Il problema, di nuovo, è che una spiegazione evoluzionista di “y” può spiegare il perché “y” ci sembri “x” anche se “y” non è “x” o “y” non esiste affatto, se credere che “y” sia “x” o che “y” esista comporta un vantaggio evolutivo. Quindi una spiegazione evolutiva di “y” non ci garantisce che ciò che predichiamo di “y” sia vero.

Questo significa che se oggi qualcosa mi appare autoevidente ciò non implica che non vi siano davvero delle alternative possibili¹⁵. Il concetto stesso di necessità, quindi, come ha sostenuto Ruse, potrebbe essere contingente:

Ci sono buone ragioni adattive [...] per il fatto che si pensi in termini di necessità. Ma se il mondo fisico fosse stato diverso, allora il senso della necessità non sarebbe stato necessario (e probabilmente non sarebbe comparso). E, in particolare, se fossimo stati diversi noi, avremmo potuto non avere il senso della necessità, anche se il mondo fisico fosse stato così come è. (Ruse, 1986, p. 180).

5.1 Il problema dell’affidabilità della logica

Torniamo alla logica, come abbiamo visto, elemento essenziale nella giustificazione dell’autonomia della filosofia. In una prospettiva naturalista, anche la logica viene messa sotto pressione da quella che Schechter chiama la “sfida dell’affidabilità”:

¹⁴ Cfr. Williamson, 2007, p. 136: «Gli umani si sono evoluti senza alcuna pressione per il fare filosofia. [...]. Dovremmo aspettarci che le capacità cognitive usate nella filosofia siano casi delle capacità cognitive generali usate nella vita ordinaria, [...] così come le capacità cognitive che usiamo nella matematica e nelle scienze naturali sono radicate in capacità cognitive più primitive».

¹⁵ Un esempio portato da Nozick (2003) è quello della geometria euclidea, che potremmo essere stati inclini a considerare così a lungo la vera geometria dello spazio fisico per ragioni evolutive. Su questo, si veda Sterpetti (2015).

La sfida dell'affidabilità (1): Cosa spiega la nostra affidabilità riguardo la logica? Ovvero, che cosa spiega il fatto che le proposizioni logiche cui crediamo [...] sono in linea di massima vere e che le proposizioni cui non crediamo [...] sono in linea di massima false? (Schechter, 2010, p. 441).

Secondo Schechter, una risposta immediata a questa domanda è: «siamo affidabili nelle nostre credenze logiche perché impieghiamo regole di inferenza deduttive affidabili» (Ibidem).

In una prospettiva naturalista la sfida dell'affidabilità deve, quindi, essere riformulata come segue:

La sfida dell'affidabilità (2): Cosa spiega l'affidabilità del nostro meccanismo cognitivo per le inferenze deduttive? (Ivi, p. 442).

Questa domanda può a sua volta essere scomposta in due quesiti: 1) quello “operativo”, circa il funzionamento che tale meccanismo cognitivo deve avere affinché sia affidabile, e 2) quello “eziologico”, circa il modo in cui siamo giunti ad avere un meccanismo cognitivo per inferenze deduttive che è affidabile.

Riguardo il primo, il nocciolo della risposta è semplice: al di là dei dettagli “fisiologici”, il nostro meccanismo cognitivo è affidabile perché impiega regole deduttive. Riguardo il secondo quesito, la risposta per Schechter non può che essere evolutiva: «i nostri antenati furono selezionati per impiegare regole deduttive affidabili» (Ivi, p. 452).

Perfetto. La domanda è ora: come giustifichiamo la nostra concezione secondo cui il ragionamento deduttivo è affidabile? Ancora una volta, la risposta appare semplice: «le regole deduttive che impieghiamo preservano necessariamente la verità» (Ivi, p. 445).

E qui sta il problema. Se si ripercorre la catena della giustificazioni, la nostra fiducia sulla necessaria correttezza delle deduzioni poggia, in ultima analisi, su una sorta di “intuizione” della sua necessità¹⁶:

La nostra giustificazione delle regole deduttive deve in ultima analisi poggiare, in parte, su un elemento di intuizione deduttiva: noi vediamo che il *modus ponens* preserva la verità – questo semplicemente equivale a riflettere su di esso e non riuscire a vedere come potrebbe portarci fuori strada. (Kyburg, 1965, p. 276).

¹⁶ Sulla impossibilità di giustificare in modo non circolare qualsiasi regola di inferenza, compreso il *modus ponens*, si veda Cellucci, 2013, § 18.9. Il punto è che se non è possibile fornire una giustificazione di una regola deduttiva che non impieghi tale regola, la validità di tale regola deduttiva non può essere dimostrata logicamente, ma, secondo alcuni, non può che essere intuita.

Ma, come abbiamo visto, la nostra capacità innata di “concepire altrimenti” potrebbe non essere affidabile. Il problema dell'affidabilità della logica si lega così al problema di giustificare la nostra presunta capacità di cogliere la struttura modale del mondo.

Ma, come già rilevato, se la nostra capacità di cogliere la necessità è stata selezionata, ciò non garantisce affatto che ciò che cogliamo come necessario sia realmente necessario.

Se si prende sul serio il darwinismo, dunque, la spiegazione evolutiva dell'affidabilità della logica non può essere limitata alla ricerca della spiegazione di come certe regole di inferenza siano state implementate in noi dalla selezione naturale, ma arriva a minare direttamente la giustificazione tradizionale di tali regole, giustificazione che è a sua volta al cuore della definizione tradizionale di cosa sia la filosofia. Le ripercussioni del darwinismo sull'epistemologia e sulla metafilosofia si intrecciano così tra di loro, rendendo ancora più complesso il compito di tenerne coerentemente conto nella riflessione filosofica sulla filosofia.

6. Conclusione

Sembra lecito affermare, in conclusione, che la portata metafilosofica del darwinismo merita di essere ulteriormente esplorata e che servirà ancora del tempo perché venga metabolizzata appieno. Non si tratta affatto di criticare la filosofia, o la logica, ma di rimettere la pratica filosofica costantemente al centro dell'indagine filosofica, proprio alla luce delle nuove conoscenze che le scienze che indagano l'origine e il funzionamento del pensiero umano ci forniscono sui soggetti che praticano e amano la filosofia, i filosofi:

La filosofia [...] è amore della ragione [...]. Il tentativo del filosofo di dare un fondamento alla ragione è per lui un modo per proteggere ciò che ama [...]. Ebbene, l'accettazione di questa spiegazione evolutiva [...] avrà l'effetto di diminuire quell'amore? Non necessariamente. I nostri occhi e le nostre orecchie perdono valore per noi quando scopriamo trattarsi di organi di senso che hanno una spiegazione evolutiva? (Nozick, 1995, p. 156).

Bibliografia

Bealer G. (1996), “On the Possibility of Philosophical Knowledge”, *Philosophical Perspectives*, 10: 1-34.

- Blackburn S. (1999), *Morals and Modals*, in Kim J. and Sosa E. (eds.), *Metaphysics. An Anthology*, Blackwell, Oxford, pp. 634-648 [1^a ed.: 1986].
- Booth A.R. (2014), *Introduction*, in Booth A.R. and Rowbottom D.P. (eds.), *Intuitions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-6.
- Casati R. (2009), “L’uso delle intuizioni in filosofia”, *Sistemi intelligenti*, 21, 2: 335-353.
- Cellucci C. (2008), *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- Cellucci C. (2013), *Rethinking Logic*, Springer, Dordrecht.
- Cunningham S. (1996), *Philosophy and the Darwinian Legacy*, University of Rochester Press, Rochester, NY.
- D’Agostini F. (1999), *Breve storia della filosofia nel Novecento*, Einaudi, Torino.
- Darwin C. (1881), Letter To William Graham 3 July 1881, Darwin Correspondence Project, Letter n. 13230, MSS. DAR. 144: 345, DCP repository 106, Cambridge University Library, Cambridge, England, <http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-13230>.
- Dennett D.C. (2004), *L’idea pericolosa di Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino. [1^a ed. it.: 1997].
- Dennett D.C. (2006), “Higher-Order Truths About Chmess”, *Topoi*, 25, 1: 39-41.
- Devitt M. (1998), “Naturalism and the A Priori”, *Philosophical Studies*, 92, 1-2: 45-65.
- Dewey J. (2007), “L’influenza del darwinismo sulla filosofia”, *La società degli individui*, 28, 1: 139-151. Ed. or.: Idem (1909), “Darwin’s Influence upon Philosophy”, *Popular Science Monthly*, 75: 90-98.
- Dummett M. (2011), *La natura e il futuro della filosofia*, Il Melangolo, Genova.
- Frege G. (1986), *Scritti postumi*, Bibliopolis, Napoli.
- Gayon J. (2005), *Are There Metaphysical Implications of Darwinian Evolutionary Biology?*, in Höslé V. and Illies C., eds., pp. 181-195.
- Giere R.N. (2006), “Modest Evolutionary Naturalism”, *Biological Theory*, 1, 1: 52-60.
- Hodge J. and Radick J., eds. (2003), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Höslé V. and Illies C., eds. (2005), *Darwinism & Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- Husserl E. (1968), *Ricerche logiche*, 2 voll., Il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. (2014), *Il destino della filosofia*, Castelvecchi, Roma.
- Kant I. (1992), *Lectures on Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kitcher P. (2003), *Giving Darwin His Due*, in Hodge J. and Radick J., eds., *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 399-420.
- Kyburg H. (1965), “Comments on Salmon’s ‘Inductive Evidence’”, *American Philosophical Quarterly*, 2, 4: 274-276.
- Marras M. (2009), “Lo studio empirico delle intuizioni, ovvero perché la filosofia ha bisogno della scienza (e in particolare della psicologia sociale)”, *Sistemi intelligenti*, 21, 2: 317-333.
- Moore G.E. (1966), *Lectures on Philosophy*, Allen & Unwin, London.

- Munz P. (1993), *Philosophical Darwinism*, Routledge, London.
- Nozick R. (1995), *La natura della razionalità*, Feltrinelli, Milano.
- Nozick R. (2003), *Invarianze*, Fazi Editore, Roma.
- Ortega y Gasset J. (2013), *Che cos'è la filosofia?*, Mimesis, Milano-Udine.
- Pelletier F.J., Elio R. and Hanson P. (2008), “Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism”, *Studia Logica*, 88, 1: 3-66.
- Priest G. (2006), “What is Philosophy?”, *Philosophy*, 81, 2: 189-207.
- Quine W.V.O. (1986), *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando Editore, Roma.
- Quine W.V.O. (2001), *Dallo stimolo alla scienza*, Il Saggiatore, Milano.
- Rescher N. (2006), *Philosophical Dialectics. An Essay on Metaphilosophy*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Rosenberg A. (2000), *Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ruse M. (1998), *Taking Darwin Seriously*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Russell B. (1971), *La conoscenza del mondo esterno*, Newton Compton, Roma.
- Sassaroli S. (2008), “Epistemologia darwiniana”, *Epistemologia*, 31, 1: 97-132.
- Schechter J. (2010), “The Reliability Challenge and the Epistemology of Logic”, *Philosophical Perspectives*, 24, 1: 437-464.
- Sterpetti F. (2015), “Formalizing Darwinism, Naturalizing Mathematics”, *Paradigmi*, 33, 2: 133-160.
- Weinberg J.M. (2015), “The Methodological Necessity of Experimental Philosophy”, *Discipline filosofiche*, 25, 1: 23-42.
- Williamson T. (2005), “Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, 1: 1-23.
- Williamson T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein L. (1989), *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino.