

1.2. Esistenza e impegno ontologico

Willard Van Orman Quine

Su ciò che vi è

Una strana caratteristica del problema ontologico è la sua semplicità. Esso può essere posto, in italiano, con sole tre parole: «Che cosa esiste?», cui si può rispondere, per di più, con una sola parola, «Tutto», risposta che sarebbe accettabile per chiunque, ma che tuttavia equivale solo e soltanto a dire che esiste tutto ciò che esiste. Rimane pur sempre la possibilità di essere in disaccordo in qualche caso particolare; e così la questione è rimasta in piedi nei secoli.

Immaginiamo ora che McX ed io, entrambi filosofi, abbiamo diverse opinioni in materia di ontologia. Supponiamo che McX sostenga che un certo qualcosa esiste e che io sostenga il contrario. Del tutto coerentemente col suo punto di vista, McX potrebbe descrivere la nostra differenza di opinioni dicendo che io mi rifiuto di riconoscere certe entità. Naturalmente, io protesterei dicendo che la sua esposizione del nostro disaccordo è errata, dal momento che quelle entità di cui lui parla non ho da riconoscerle perché non esistono affatto; ma il fatto che io ritenga errata la sua esposizione del nostro disaccordo non è poi così importante, dal momento che riterrò ad ogni modo errata la sua ontologia.

Quando poi toccasse a me di esporre la nostra diversità di opinioni, d'altra parte, mi troverei in una seria difficoltà. Non posso infatti ammettere che vi siano cose che per McX esistono e per me no, perché ammettendolo verrei a contraddire proprio il fatto che mi rifiuto di riconoscerle.

Sembrerebbe, se tutto questo ragionamento fosse corretto, che in qualsiasi controversia ontologica colui che sostiene la tesi negativa

«On What There Is», *Review of Metaphysics* 2 (1948), pp. 21-38; ristampato con aggiunte in W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1953, pp. 1-19. Traduzione di Enrico Mistretta (da W.V.O. Quine, *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, 1966, pp. 3-19).

abbia lo svantaggio di non poter ammettere che il suo avversario è in disaccordo con lui.

E questo è l'enigma del non-essere di platoniana memoria: il non-essere, in qualche senso, deve essere; altrimenti che cosa non sarebbe? Questo groviglio potrebbe essere soprannominato *La barba di Platone*; barba che si è dimostrata nella storia della filosofia ben resistente e che ha spuntato spesso la lama del rasoio di Occam.

Son proprio dei ragionamenti simili che conducono i filosofi come McX a vedere l'essere anche là dove avrebbero potuto riconoscere tranquillamente non esservi nulla. Prendiamo ad esempio Pegaso. Se Pegaso non *esistesse*, dice McX, noi useremmo codesta parola pur senza parlare di nulla; perciò sarebbe un nonsenso perfino dire che Pegaso non esiste. E ritenendo di aver così mostrato che non si può negare la esistenza di Pegaso rimanendo coerenti con se stessi McX conclude che Pegaso esiste.

In effetti, d'altra parte, McX non può farsi persuaso del tutto che in una qualche regione spazio-temporale, vicina o remota, vi sia un cavallo alato in carne ed ossa. Se allora gli si richiedono ulteriori dettagli su Pegaso, egli dirà che Pegaso è un'idea contenuta nella mente umana. Qui, però, comincia a chiarirsi l'origine della confusione. Si può anche concedere, per amore di discussione, che esista un'entità mentale, e perfino che essa sia *una*¹ (sebbene ciò non sia troppo plausibile): l'idea-Pegaso; ma codesta entità non è certo ciò cui la gente si riferisce quando dice che Pegaso non esiste.

McX non confonde mai il Partenone con l'idea-Partenone. Il Partenone è qualcosa di fisico; l'idea-Partenone è qualcosa di mentale (per lo meno secondo l'interpretazione delle idee data da McX; ed io non ho nulla di meglio da offrire). Il Partenone è visibile; l'idea-Partenone è invisibile: sarebbe difficile immaginare due cose più disparate e meno soggette ad essere confuse. Ma quando passiamo dal Partenone a Pegaso, ecco che si genera confusione, per la sola e semplice ragione che McX si lascerebbe trarre in inganno dall'imbroglione più palese e più flagrante prima di concedere che Pegaso non esiste.

Si è visto come McX sia stato indotto in una confusione elementare dall'aver pensato che Pegaso debba esistere, perché altrimenti non avrebbe senso neanche dire che Pegaso non esiste. Ma intelletti più sottili, pur partendo dagli stessi presupposti, costruiscono su

¹ [N.d.T.: Il corsivo è del traduttore.]

Pegaso delle teorie che non sono così chiaramente fuori strada come quella di McX, e che quindi sono più difficili da confutare. Poniamo che uno di codesti più acuti intelletti si chiami Wyman. Pegaso, secondo Wyman, ha l'essere di un possibile non realizzato. Cioè quando di Pegaso si dice che non è, si dice, più precisamente, che Pegaso non ha il particolare attributo della realtà. E dire che Pegaso non è reale equivale, su un piano logico, a dire che il Partenone non è rosso; in entrambi i casi si dice qualcosa di una entità il cui essere non si mette in discussione.

Wyman, fra parentesi, è uno di quei filosofi che hanno contribuito a corrompere il vecchio e buon vocabolo «esiste». Malgrado egli ammetta entità possibili non realizzate, limita poi l'uso del vocabolo «esistenza» a ciò che è realizzato, suggerendo così l'illusione di un accordo sul terreno ontologico fra lui e noi che in realtà ripudiamo il resto del suo straboccante universo. Siamo stati tutti propensi a dire, seguendo la nostra accezione del vocabolo «esiste», che è poi l'accezione del senso comune, che Pegaso non esiste, volendo dire con ciò che una tale entità non c'è affatto. Se Pegaso esistesse, sarebbe senza dubbio nello spazio e nel tempo, ma ciò solo perché è il vocabolo «Pegaso» a implicare un riferimento spazio-temporale, e non il vocabolo «esiste». Se il riferimento spazio-temporale manca quando affermiamo l'esistenza della radice cubica di 27, ciò è semplicemente dovuto alla natura non spaziale né temporale di codesta entità e non a un nostro uso ambiguo del vocabolo «esiste»². Wyman, tuttavia, in un mal concepito sforzo di apparire conciliante, ci concede cortesemente la non esistenza di Pegaso; ma poi, contrariamente a quanto *noi* intendevamo per non esistenza di Pegaso, insiste a dire che Pegaso è. L'esistenza, dice, è una cosa e la sussistenza è un'altra. Il solo mezzo che conosca per far fronte a codesta oscurità di conclusioni è quello di *regalare* a Wyman il vocabolo «esiste»; cercherò d'ora

² La distinzione terminologica fra esistenza in riferimento ad oggetti effettivamente esistenti in qualche luogo nello spazio e nel tempo e esistenza (o sussistenza o essere) in riferimento ad oggetti di altro tipo, è in parte dovuta, forse, all'idea che l'osservazione della natura sia pertinente solo alle questioni di esistenza del primo tipo. Ma si dimostra facilmente come questa idea sia errata con alcuni esempi che la confutano, come: «Il rapporto fra il numero dei centauri e il numero degli unicorni». Se un tale rapporto esistesse, sarebbe un'entità astratta, cioè un numero. Eppure è solo con l'osservazione della natura che noi concludiamo che il numero dei centauri e il numero degli unicorni è in ogni caso zero e che quindi un tale rapporto non c'è.

in poi di non usarlo più e di servirmi soltanto di «è»³. Questo per quanto riguarda il lessico; ora ritorniamo all'ontologia di Wyman.

L'universo sovrappopolato di Wyman è per molti aspetti poco attraente. Offende il nostro senso estetico, educato al gusto dei paesaggi deserti; ma questo non è ancora il peggio. I bassifondi dei possibili di Wyman sono una colonia di elementi turbolenti. Prendiamo, per esempio, il possibile signore grasso nel vano di quella porta; e, ancora, il possibile signore calvo nello stesso vano della stessa porta. Sono lo stesso possibile signore, o due diversi signori possibili? Come lo si può decidere? Quanti signori possibili ci sono nel vano di quella porta? Ce ne sono più di possibili magri o di possibili grassi? Quanti di essi sono uguali? O se fossero uguali si ridurrebbero ad uno solo? Possono mai essere uguali *due* cose possibili? E questo equivale forse a dire che è impossibile che due cose siano uguali? O, per finire, il concetto di identità è semplicemente inapplicabile a dei possibili non realizzati? Ma che significato potrebbe avere parlare di entità di cui non si può dire sensatamente che siano identiche a se stesse e distinte l'una dall'altra? Questi elementi sono pressoché incorreggibili. Sottoponendoli alla terapia dei concetti individuali di Frege⁴, si potrebbe fare qualche sforzo per riabilitarli; ma io penso che faremmo meglio a ripulire i bassifondi di Wyman e a farla finita con loro.

La possibilità, come le altre modalità della necessità, dell'impossibilità e della contingenza, fa sorgere dei problemi che non voglio dire affatto si debbano ignorare. Ma potremmo per lo meno limitare l'applicazione delle modalità alle proposizioni prese nel loro insieme: potremmo riferire la locuzione «è possibile che» ad una proposizione come tale, e ci rimarrebbe poi il compito di occuparci e preoccuparci dell'analisi semantica di un simile uso; ma di certo non avremmo alcun vantaggio, ai fini di una tale analisi, se dilatassimo il nostro universo fino ad includervi le così dette *entità possibili*. Io credo che il motivo principale di una simile dilatazione sia semplicemente la vecchia convinzione che Pegaso, ad esempio, debba essere perché altrimenti non avrebbe senso neanche dire che non è.

Eppure, tutta la lussureggiante esuberanza dell'universo dei possibili di Wyman sembrerebbe ridursi a nulla se facessimo un piccolo cambiamento nell'esempio di cui sopra e invece di parlare di Pega-

³ [N.d.T.: Anche il traduttore manterrà l'impegno pur se a scapito, talvolta, della forma italiana.]

⁴ Vedi il saggio «Riferimento e modalità» in Quine [1953a], p. 141.

so parlassimo della cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College. Se fosse privo di senso dire che Pegaso non è a meno che Pegaso non fosse, allora, per la stessa ragione, sarebbe privo di senso dire che la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College non è, a meno che essa non fosse. Ma, cosa che non accade per Pegaso, la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College è inammissibile perfino come *possibile* non realizzato. Possiamo allora costringere Wyman ad ammettere anche un regno di impossibili non realizzabili? Se sì, allora si potrebbero fare parecchie domande imbarazzanti sul loro conto. Potremmo perfino sperare di far cadere Wyman in contraddizione, riuscendo a fargli ammettere che alcune di queste entità sono tonde e quadrate ad un tempo. Ma Wyman, scaltro com'è, preferisce l'altro corno del dilemma e riconosce che è assurdo dire che la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College non «è», affermando che la locuzione «cupola sferico-quadrangolare» è priva di significato.

Wyman, ad ogni modo, non sarebbe il primo ad abbracciare questa alternativa; la dottrina per cui le contraddizioni sono prive di significato risale a molto prima di lui; e, per di più, è stata condivisa anche da certi scrittori che non avevano gli stessi motivi di Wyman per accettarla. Eppure, mi domando se la prima tentazione a costruire una simile dottrina non sia sorta per i medesimi intenti di Wyman. Di certo codesta dottrina non ha alcuna validità intrinseca; e ha spinto i suoi sostenitori a dei limiti veramente stravaganti come quello di criticare la *reductio ad absurdum* come metodo di dimostrazione, critica che a mio parere costituisce la *reductio ad absurdum* della dottrina stessa.

La tesi per cui le contraddizioni sono prive di significato, inoltre, ha un forte inconveniente metodologico e cioè quello di rendere impossibile, in linea di principio, perfino di trovare un criterio rigoroso di discriminazione fra ciò che ha significato e ciò che non lo ha. Ci troveremmo nell'impossibilità di escogitare un metodo sistematico per decidere se una serie di segni abbia senso o meno (anche considerando ciascuno di noi individualmente e lasciando da parte l'intersoggettività). Infatti, come ha dimostrato Church⁵ nei suoi studi di logica matematica, non ci può essere alcun criterio di contraddittorietà che sia valido in generale.

⁵ Vedi Church [1936].

Ho parlato fin qui della barba di Platone: l'ho criticata e ho cercato di far vedere di che groviglio si tratti, soffermandomi a lungo anche sugli inconvenienti che ne potrebbero derivare. È tempo ora di pensare a risolvere la questione.

Nella sua teoria delle cosiddette descrizioni singolari, Russell ha mostrato chiaramente come si possano usare con senso dei nomi apparenti senza per questo supporre che vi siano delle presunte entità corrispondenti. I nomi cui la teoria di Russell si riferisce direttamente sono i nomi descrittivi complessi come «l'autore del *Waverley*», «l'attuale Re di Francia», «la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College». Russell analizza sistematicamente tali locuzioni come parti degli enunciati in cui si trovano. L'enunciato «l'autore del *Waverley* era un poeta», ad esempio, preso nel suo insieme, si considera di significato equivalente a «Qualcuno (o meglio: qualcosa) ha scritto il *Weverley* ed era un poeta, e nessuna altra cosa ha scritto il *Waverley*». (L'importanza di quest'ultima parte della frase consiste nell'affermare il significato di unicità che è implicito nel termine «lo» della locuzione «lo autore del *Waverley*»). L'enunciato «la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College è rosa» viene ad essere equivalente a «Qualcosa è sferica e quadrangolare ed è una cupola del Berkeley College ed è rosa, e nessuna altra cosa è sferica e quadrangolare ed è una cupola del Berkeley College»⁶.

Il vantaggio di questa analisi sta nel fatto che i nomi apparenti, o locuzioni descrittive, vengono parafrasati *in un contesto* come simboli cosiddetti incompleti. Non si dà come analisi della locuzione descrittiva una espressione unica; ma l'intera proposizione che costituiva il contesto di quella locuzione, riceve intatto, ad ogni modo, tutto il suo significato (vera o falsa che essa sia).

La proposizione non analizzata «l'autore del *Waverley* era un poeta» contiene una parte, «l'autore del *Waverley*», che, suppongo a torto McX e Wyman, richiede un riferimento oggettivo per avere un significato. Ma nella traduzione che Russell ne dà: «Qualcosa ha scritto il *Waverley* ed era un poeta e nessun'altra cosa ha scritto il *Waverley*», il peso del riferimento oggettivo di cui si era gravata la locuzione descrittiva viene ora trasferito a delle parole del tipo che i logici chiamano variabili vincolate, variabili di quantificazione, e

⁶ Per ulteriori chiarimenti sulla teoria delle descrizioni, vedi i saggi «Nuovi fondamenti per la logica matematica» e «Il significato e l'inferenza di esistenza» in Quine [1953a], spec. pp. 79-80 e 155.

cioè parole come «qualcosa», «niente», «tutto». Queste parole non solo sono lungi dal pretendere di essere nomi dell'autore del *Waverley*, ma non pretendono affatto di essere dei nomi; essi si riferiscono a entità in generale, con una sorta di ambiguità studiata che è loro peculiare⁷. Codesti quantificatori o variabili vincolate sono, naturalmente, parte essenziale del linguaggio, e non si può davvero mettere in discussione il fatto che abbiano significato, per lo meno quando si trovano in un contesto. Ma il fatto che abbiano significato non presuppone affatto che vi sia l'autore del *Waverley* o la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College o un qualsiasi altro oggetto specifico prefissato.

Per quanto riguarda le descrizioni, quindi, il problema di affermare o negare l'essere di qualcosa non presenta più alcuna difficoltà. «Vi è l'autore del *Waverley*», spiega Russell, è di significato equivalente a: «Qualcuno (o, a rigor di termini, qualche cosa) ha scritto il *Waverley* e nessuna altra cosa ha scritto il *Waverley*». «L'autore del *Waverley* non è» viene tradotta, analogamente, nella proposizione disgiuntiva: «O nessuna cosa ha scritto il *Waverley* oppure due o più cose hanno scritto il *Waverley*». Questa disgiunzione è falsa, ma ha significato, e non contiene alcuna locuzione che pretenda di designare l'autore del *Waverley*. Anche la proposizione «La cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College non è», viene analizzata in modo analogo. Così cade la vecchia tesi per cui le asserzioni del non essere di qualcosa si annullerebbero da sole. Quando una asserzione dell'essere o del non essere di qualcosa viene analizzata secondo la teoria delle descrizioni di Russell, cessa di contenere qualsiasi locuzione che pretenda di designare la presunta entità relativa il cui essere è in discussione; così che non si può più pensare che il fatto che quella asserzione abbia o meno significato dipenda dal fatto che una tale presunta entità sia o non sia.

Tornando ora a «Pegaso», dal momento che codesta è una parola e non una locuzione descrittiva, le considerazioni di Russell non vi si possono applicare direttamente. Tuttavia, si può facilmente trovare il modo di farlo. Basta soltanto che sostituiamo al vocabolo «Pegaso» una descrizione che riesca a esprimere in modo adeguato la nostra idea di esso; ad esempio, «il cavallo alato catturato da Belle-

⁷ Per una trattazione più dettagliata delle variabili vincolate, vedi i saggi «Nuovi fondamenti per la logica matematica» e «La logica e la reificazione degli universali» in Quine [1953a], spec. pp. 76, 95-96.

rofonte». Sostituita a «Pegaso» una tale locuzione, possiamo ora fare un'analisi delle asserzioni «Pegaso è» e «Pegaso non è», esattamente analoga a quella Russelliana de: «L'autore del *Waverley* è» e «L'autore del *Waverley* non è».

Per far rientrare così i nomi semplici o presunti tali come «Pegaso» nella teoria delle descrizioni di Russell dobbiamo, naturalmente, tradurli in una descrizione; e ciò non costituisce affatto una restrizione. Se il concetto di Pegaso fosse stato un concetto tanto oscuro o tanto primitivo da non potersi tradurre in alcuna locuzione descrittiva sufficientemente propria ed accessibile a un tempo, avremmo pur tuttavia potuto servirci del seguente stratagemma, del tutto artificiale e in apparenza banale: e cioè ricorrere all'attributo irriducibile, già *ex hypothesi* non analizzabile, di *essere Pegaso*, adottando, per esprimerlo, il verbo «è-Pegaso» o «pegasizza». Si sarebbe potuto allora trattare il nome «Pegaso» come un derivato, e quindi identificabile, dopo tutto, con una descrizione: «la cosa che è-Pegaso», «la cosa che pegasizza»⁸.

Se l'introduzione di un predicato come «pegasizza» sembra costringerci poi a riconoscere che vi sia un attributo corrispondente, pegasizzante, nel cielo di Platone o nella mente umana, nulla da eccepire. Né noi né Wyman né McX abbiamo discusso, fin qui, dell'essere o del non essere degli universali, ma soltanto di quello di Pegaso. Se in termini dell'attributo pegasizzante possiamo interpretare il nome «Pegaso» come una descrizione soggetta alla teoria delle descrizioni di Russell, allora ci siamo sbarazzati della vecchia teoria per cui non si può dire che Pegaso non è senza presupporre che in qualche senso Pegaso sia.

Possiamo ora riformulare la questione in forma del tutto generale. McX e Wyman supponevano che non si potesse sensatamente asserire una proposizione del tipo «Il tal dei tali non è», con al posto di «il tal dei tali» un nome singolare semplice o descrittivo, a meno che il tal dei tali fosse. Ma si vede ora come una simile supposizione fosse completamente priva di fondamento, dal momento che si può sempre tradurre il nome singolare in questione in una descrizione singolare, ovvia o meno, e poi analizzarlo al modo di Russell.

Adottiamo una ontologia che comprende numeri quando diciamo che vi sono numeri primi più grandi di un milione; adottiamo

⁸ Per ulteriori osservazioni su tale assimilazione di tutti i termini singolari a delle descrizioni, vedi Quine [1950], § 37, e il saggio «Il significato e l'inferenza di esistenza» in Quine [1953a], p. 155.

un'ontologia che comprende centauri quando diciamo che vi sono dei centauri; e adottiamo una ontologia che comprende Pegaso quando diciamo che Pegaso è. Ma non adottiamo alcuna ontologia che comprenda Pegaso o l'autore del *Waverley* o la cupola sferico-quadrangolare del Berkeley College quando diciamo che Pegaso o l'autore del *Waverley* o la cupola in questione *non* sono. Possiamo ormai liberarci dall'allucinazione che la significanza di una proposizione contenente un termine singolare presupponga un'entità da quel termine designata. Non c'è affatto bisogno che un termine, per avere significato, debba essere un nome di qualcosa.

E, questo, Wyman e McX lo avrebbero potuto intuire anche senza i servigi di Russell se avessero soltanto notato – come in realtà pochi di noi fanno – che vi è un abisso fra *significare* e *denotare* anche nel caso di quei termini singolari che sono veramente nomi di oggetti. Questo esempio tratto da Frege⁹ servirà da chiarimento. La locuzione «Stella della sera» denota un certo oggetto fisico grande e di forma sferica, che viaggia per lo spazio a parecchi milioni di miglia dalla terra. La locuzione «Stella del mattino» denota la stessa cosa, come probabilmente fu stabilito per la prima volta da qualche attento babilonese. Ma non si può dire di certo che le due locuzioni abbiano lo stesso significato; altrimenti quel babilonese si sarebbe potuto risparmiare le sue osservazioni e gli sarebbe bastato riflettere sul significato delle parole impiegate. Dal momento che i due significati son diversi tra loro, devono allora essere altro dall'oggetto denotato, che invece è uno e il medesimo in entrambi i casi.

La confusione tra significare e denotare non solo ha fatto credere a McX di non poter sensatamente non ammettere Pegaso; ma senza dubbio ha anche contribuito a fargli concepire quella sua assurda tesi per cui Pegaso sarebbe un'idea, un'entità mentale. Ciò che è avvenuto, in pratica, è che McX ha confuso il presunto *oggetto denotato* Pegaso, con il *significato* della parola «Pegaso», e ha tratto perciò la conclusione che Pegaso deve essere perché la parola abbia significato. Ma che sorta di entità sono i significati? Questo è un punto controverso; si potrebbe del tutto plausibilmente, tuttavia, dire che i significati sono idee contenute nella mente, supponendo che si possa poi dare un senso preciso anche all'idea delle idee contenute nella mente. E perciò Pegaso, da principio confuso con un significa-

⁹ Vedi Frege [1892a].

to, finisce con l'essere una idea contenuta nella mente. La cosa più notevole è che Wyman, partito dalle stesse istanze di McX, abbia evitato questo errore grossolano per finire poi, invece, con i possibili non realizzati.

Passiamo ora al problema ontologico degli universali: al problema cioè se vi siano entità come gli attributi, le relazioni, le classi, i numeri e le funzioni. McX, in carattere con tutta la sua mentalità, pensa di sì. Parlando degli attributi, egli dice: «Vi sono case rosse, rose rosse e tramonti rossi; e questa è soltanto un'affermazione di senso comune, prefilosofico, su cui dobbiamo essere tutti d'accordo. Queste case, queste rose, questi tramonti, ora, hanno qualcosa in comune; e questo qualcosa è tutto ciò che io intendo con l'attributo dell'essere-rosso». Per McX, così, il fatto che vi siano attributi è perfino più ovvio e banale del fatto, pur ovvio e banale, che vi siano case, rose e tramonti rossi. Simili convinzioni, io credo, sono tipiche della metafisica, o per lo meno di quella parte della metafisica che si chiama ontologia: per poco che si consideri vera un'asserzione in materia, la si deve considerare banalmente vera. L'ontologia è fondamentale per la costituzione dello schema concettuale con cui si interpretano tutte le esperienze, anche le più comuni. Giudicata nell'ambito di un certo particolare schema concettuale (e in quale altro modo il giudizio sarebbe possibile?) una asserzione ontologica è ovvia e non ha alcun bisogno di qualsiasi ulteriore giustificazione. Le asserzioni ontologiche seguono immediatamente da ogni sorta di fortuite e banali asserzioni di fatto, proprio come (per lo meno dal punto di vista dello schema concettuale di McX) «Vi è un attributo» segue da «Vi sono case rosse, rose rosse e tramonti rossi».

Giudicata nell'ambito di un altro schema concettuale, però, un'asserzione ontologica che secondo McX ha valore assiomatico può, con eguale immediatezza e banalità, essere giudicata falsa. Si può ammettere che vi siano case, rose e tramonti rossi, e allo stesso tempo negare, a meno che questo non si consideri come un modo di dire ordinario e sviante, che essi abbiano qualcosa in comune. Le parole «case», «rose», e «tramonti» sono vere di certe entità individuali che sono appunto case, rose e tramonti; il vocabolo «rosso» o «oggetto rosso» è vero di ciascuna di tali entità individuali che sono case rosse, rose rosse e tramonti rossi; ma non vi è in più alcuna entità, individuale o meno che sia, denotata dalla parola «roschezza» o, per il nostro caso, dalla parola «casità», «rosità», «tramontità». Che le case, le rose e i tramonti siano tutti rossi si può considerare un fatto fondamentale

e non riducibile, e si può ritenere che McX non stia in migliori condizioni, quanto a effettiva capacità di chiarificazione, con tutte quelle entità misteriose che pone sotto i nomi come «rossezza».

Un mezzo con cui McX avrebbe potuto naturalmente tentare di imporci la sua ontologia degli universali lo avevamo eliminato già prima di passare al problema degli universali. E cioè McX non può venirci a dire che i predicati come «rosso» o «è-rosso», che noi tutti usiamo allo stesso modo, debbano considerarsi tutti come nomi di singole entità universali per avere significato. Abbiamo visto, infatti, che essere un nome di qualcosa è una caratteristica molto più particolare dell'avere significato. E McX non può neanche accusarci – per lo meno non con *quel* discorso – di aver postulato l'attributo pegasizzante con l'adottare il predicato «pegasizza».

McX, tuttavia, ricorre ad uno stratagemma diverso. «Ammettiamo pure – dice – questa distinzione fra significare e denotare cui attribuite tanta importanza. Ammettiamo perfino che 'è-rosso', 'pegasizza', ecc. non siano nomi di attributi. Eppure, riconoscerete che hanno significato. Ma questi *significati*, *denotati* o no che essi siano, sono ancora universali, e oso dire che alcuni di loro potrebbero essere le vere entità che io chiamo attributi, o qualcosa di molto simile».

Per McX questo è un discorso di una perspicacia eccezionale; e il solo modo che io conosca per controbatterlo è quello di rifiutarsi di riconoscere i significati; cosa contro cui non ho niente in contrario dal momento che non per questo nego che le parole e le proposizioni abbiano significato. Posso così essere d'accordo con McX nella lettera della nostra classificazione di forme linguistiche in forme che hanno significato e forme che non lo hanno, anche se McX interpreta poi l'avere significato, al contrario di me, come l'*avere* (in qualche senso del termine) una qualche entità astratta che lui chiama significato. Io potrei sempre sostenere che il fatto che una data espressione linguistica abbia significato (o sia *significante*, come è preferibile esprimersi per non esporsi al pericolo di ipostatizzare i significati come delle entità) sia un dato di fatto fondamentale e non riducibile; oppure potrei intraprenderne l'analisi direttamente in termini del comportamento comune connesso alla espressione linguistica in questione o ad altre espressioni consimili.

In realtà i modi in cui si parla o pare che si parli di solito dei significati si riducono a due: l'*avere* significato, cioè la significanza, e la *identità* di significato, o sinonimia. Ciò che si chiama *rendere* il significato di una espressione consiste semplicemente nel fornire un sino-

nimo espresso, di solito, in un linguaggio più chiaro dell'originale. Se si è allergici ai significati in quanto tali, si può parlare direttamente di espressioni significanti o non significanti, e di espressioni sinonime o antonimiche. Ma il problema di dare una chiara e rigorosa spiegazione di questi aggettivi «significante» e «sinonimo» (preferibilmente, a mio avviso, in termini di comportamento) è tanto difficile quanto è importante¹⁰. Ma certo è che il potere esplicativo di entità intermedie apposite e non riducibili chiamate significati è un'illusione.

Fino ad ora ho dimostrato come negli enunciati si possano usare sensatamente dei termini singolari senza presupporre necessariamente che vi siano le presunte entità che quei termini designerebbero. Ho dimostrato inoltre che possiamo usare dei termini generali, per esempio dei predicati, senza per questo dover ammettere che siano nomi di entità astratte. E ho infine dimostrato che le espressioni possono venire considerate come significanti, e come sinonime od antonimiche, senza per questo sanzionare un regno di entità dette significati. A questo punto McX comincia a domandarsi se davvero non vi sia affatto nessun limite alla nostra immunità ontologica. Proprio *niente* di ciò che possiamo dire ci rimanda a degli universali o ad altre entità probabilmente indesiderabili?

Io ho già suggerito una risposta negativa a questa domanda quando parlavo delle variabili vincolate, o variabili di quantificazione, a proposito della teoria delle descrizioni di Russell. È estremamente facile impegnarsi ontologicamente dicendo, per esempio, che *vi è qualcosa* (variabile vincolata) che le case e i tramonti rossi hanno in comune; o che *vi è qualcosa* che è un numero primo più grande di un milione. Ma questo, sostanzialmente, è l'*unico* modo in cui ci si può impegnare ontologicamente: e cioè con l'uso che facciamo delle variabili vincolate. L'uso dei presunti nomi non può costituire criterio, dal momento che si può sempre disconoscere la loro funzione denominativa, a meno che non si possano individuare le entità corrispondenti in ciò che affermiamo in termini di variabili vincolate. I nomi, di fatto, non hanno il minimo rilievo per il problema ontologico, visto che, come ho mostrato a proposito di «Pegaso» e «pegasizzare», si possono sempre convertire in descrizioni; e Russell ha dimostrato che le descrizioni possono venire eliminate. Qualsiasi cosa si dica con l'aiuto di nomi può esser detta in una lingua che fa del tutto a meno

¹⁰ Vedi Quine [1951a] e il saggio «Il problema del significato in linguistica» in Quine [1953a].

dei nomi. Essere ritenuti entità vuol dire unicamente e semplicemente essere considerati valori di una variabile. Nei termini delle categorie della grammatica tradizionale, ciò equivale più o meno a dire che essere vuol dire essere nella sfera di riferimento di un pronome. I pronomi sono gli elementi fondamentali di riferimento mentre i nomi sarebbe stato meglio chiamarli propronomi. Le variabili di quantificazione: «qualcosa», «niente», «tutto», spaziano su tutta la nostra ontologia, quale che essa sia; e ci si può imputare un particolare presupposto ontologico se, e solo se, codesto presunto presupposto debba venir considerato una delle entità che le nostre variabili implicano per rendere vera questa o quella nostra affermazione.

Si potrebbe dire, ad esempio, che alcuni casi sono bianchi senza per questo impegnarci a riconoscere che vi siano entità come la caninità o la bianchezza. «Alcuni cani sono bianchi» dice che alcune cose che sono cani sono bianche; e, perché quest'asserzione sia vera, fra le cose implicate dalla variabile vincolata «qualche cosa» ci deve essere qualche cane bianco, ma non c'è bisogno che vi sia né la caninità né la bianchezza. D'altro canto, quando diciamo che alcune specie zoologiche sono razze a riproduzione incrociata ci impegnamo a riconoscere come entità codeste specie, quantunque esse siano astratte; e questo impegno vale almeno fino a che non troviamo un metodo per parafrasare quell'asserzione in modo tale da mostrare che l'apparente riferimento alle specie da parte della nostra variabile vincolata non era che un modo di esprimersi ordinario e occasionale¹¹.

La matematica classica, come mostra chiaramente l'esempio dei numeri primi più grandi di un milione, è soffocata da riferimenti ontologici ad entità astratte. È così che la grande controversia medioevale sugli universali è divampata di nuovo nella moderna filosofia della matematica. La questione è più chiara ora che allora, perché ora abbiamo un criterio più esplicito per decidere quale ontologia sia implicata da una data teoria o da un certo tipo di discorso: una qualsiasi teoria rimanda a quelle e solo a quelle entità cui è necessario che le variabili vincolate dalla teoria stessa si riferiscano perché le affermazioni fatte nella teoria siano vere.

Dal momento che questo criterio non è mai stato così esplicito nella tradizione filosofica, i moderni filosofi della matematica non si son resi conto di star discutendo, tutto sommato, sullo stesso vecchio

¹¹ Per maggiori chiarimenti su questo argomento vedi il saggio «La logica e la reificazione degli universali» in Quine [1953a].

problema degli universali, solo che impostato in una forma diversa e più chiara. Ma è abbastanza chiaro come le incompatibilità di base fra i diversi punti di vista moderni sui fondamenti della matematica si riducano a divergenze circa la gamma di entità cui sia lecito far riferire le variabili vincolate.

I tre principali punti di vista, a proposito degli universali, vengono designati dagli storici come il *realismo* il *concettualismo* e il *nominalismo*. E, praticamente, queste stesse dottrine riappaiono nelle ricerche di filosofia della matematica del ventesimo secolo sotto i nuovi nomi di *logicismo*, *intuizionismo* e *formalismo*.

Il *realismo*, riferito alla controversia medioevale sugli universali, è la dottrina platonica per cui gli universali o entità astratte hanno un loro essere indipendente dalla mente umana; questa può scoprirle ma non può crearle. Il *logicismo*, rappresentato da Frege, Russell, Whitehead, Church e Carnap, tollera che si usino variabili vincolate riferentisi ad entità astratte conosciute e non, specificabili e non, indiscriminatamente.

Il *concettualismo* sostiene che vi siano gli universali; ma sostiene anche che essi sono prodotti della mente umana. L'*intuizionismo* moderno, sposato in forme diverse da Poincaré, Brouwer, Weyl e altri, accetta le variabili vincolate riferentisi ad entità astratte, ma solo quando quelle entità possano venir escogitate con elementi specificati in precedenza. Per dirla con Fraenkel, mentre il logicismo sostiene che le classi vengono scoperte, l'intuizionismo sostiene che esse sono inventate (e questa esposizione puntualizza pienamente anche l'antica divergenza fra realismo e concettualismo). Questa divergenza non è un semplice gioco di parole, ma comporta delle differenze notevoli circa quanto del «corpus» della matematica classica si è pronti a sottoscrivere. I logicisti, o realisti, sulla base delle loro assunzioni possono conseguentemente accettare gli ordini di infinità crescente di Cantor; mentre gli intuizionisti son costretti a fermarsi al più basso ordine di infinità e, come conseguenza indiretta, ad abbandonare perfino alcune delle leggi classiche sui numeri reali¹². La controversia fra i nostri intuizionisti e i nostri logicisti è sorta, di fatto, da una loro diversa concezione dell'infinità.

Il *formalismo*, legato al nome di Hilbert, fa eco all'intuizionismo nel deplorare il ricorso sfrenato agli universali da parte dei logicisti.

¹² Vedi ancora «La logica e la reificazione degli universali» in Quine [1953a], spec. pp. 116 sgg.

Ma il formalismo trova insoddisfacente anche l'intuizionismo per due ragioni opposte: il formalista potrebbe, come il logicista, opporsi alla mutilazione della matematica classica; o potrebbe invece, come i *nominalisti* del passato, opporsi ad ammettere un qualsiasi tipo di entità astratte, anche se nel senso ristretto di entità prodotte dalla mente. Il risultato è lo stesso: il formalista sostiene che la matematica è un gioco di notazioni prive di senso; gioco che tuttavia può essere utile (e di quale utilità possa essere lo ha già mostrato da sé come sostegno per i fisici e per i tecnologi). Ma il fatto che qualcosa sia utile non implica che abbia significato in senso letterale. E non implica significanza neppure il fatto che i matematici riescano a costruire una continuità di teoremi, e riescano inoltre a trovare delle basi oggettive per far concordare i risultati particolari di ciascuno con quelli degli altri. Infatti, una base adeguata per l'accordo fra i matematici si può trovare anche soltanto nelle regole che governano la manipolazione dei simboli (e codeste regole sintattiche hanno, a differenza dei simboli presi in sé, pieno significato)¹³.

Ho dimostrato che il tipo di ontologia che adottiamo può essere di estrema importanza specialmente a proposito della matematica, ma non solo per essa. Ora, come si deve decidere fra contrastanti ontologie? Di certo la risposta non viene fornita dalla formula semantica «Essere è essere il valore di una variabile»; questa formula, al contrario, ci dice piuttosto in che modo controllare se una data asserzione o dottrina sia o no conforme ad una ontologia che logicamente la precede. Le variabili vincolate, in ontologia, servono non per riuscire a sapere ciò che vi è, ma per sapere ciò che una data asserzione o una data tesi, nostra o altrui, *dice* che vi sia; e questo è propriamente un problema linguistico, non un problema ontologico.

Ad ogni modo, in una discussione ontologica, vi sono ancora buone ragioni per operare su un piano semantico. La prima è quella di evitare la difficoltà di cui si parlava al principio di questo saggio; difficoltà per cui non potrei ammettere che vi siano cose che McX riconosce e io no. Fino a che mi conformo alla mia ontologia, opposta a quella di McX, non posso concedere che le mie variabili vincolate si riferiscano ad entità che appartengono all'ontologia di

¹³ Vedi Goodman e Quine [1947]. Per una discussione più estesa sulle questioni generali toccate nelle ultime tre pagine, vedi Bernays [1935-36], Fraenkel [1935-36] e Black [1933].

McX e non alla mia, ma posso illustrare coerentemente il nostro disaccordo descrivendo le proposizioni che McX afferma. Purché solo la mia ontologia sanzoni le forme linguistiche, o almeno certe concrete espressioni simboliche e fonetiche, io posso parlare degli enunciati di McX.

Un'altra ragione per mantenersi su un piano semantico è quella di trovare un terreno comune di discussione. Un disaccordo in ontologia implica un disaccordo di base nei rispettivi schemi concettuali; eppure McX ed io, malgrado codeste divergenze di base, troviamo che i nostri schemi concettuali convergono sufficientemente nelle loro ramificazioni intermedie e superiori per porci in grado di comunicare con successo su argomenti come la politica, il tempo e, in modo particolare, il linguaggio. Finché si può riuscire a tradurre la nostra controversia ontologica in una controversia semantica sull'uso dei termini, si può evitare che essa scada immediatamente in una petizione di principio.

Non c'è da meravigliarsi, allora, che le controversie ontologiche tendano a tradursi in controversie linguistiche. Ma, tuttavia, non si deve finire avventatamente per concludere che l'ontologia sia tutta una questione di parole. Il fatto che si possa tradurre una questione in termini semantici non vuol dire che essa sia una questione linguistica. Vedere Napoli vuol dire portare un nome che, fatto precedere ed insieme alle parole «vede Napoli», forma un enunciato vero; eppure non c'è niente di linguistico nel fatto di vedere Napoli.

Il nostro accettare una ontologia è simile in linea di principio, a mio parere, al nostro accettare una teoria scientifica; ad esempio, un sistema fisico: in entrambi i casi si adotta, per lo meno se si è ragionevoli, lo schema concettuale più semplice in cui si possano adattare ed ordinare i frammenti sparsi dell'esperienza immediata. La nostra ontologia si determina nell'atto stesso in cui scegliamo un compiuto schema concettuale con cui articolare la scienza, nel senso più ampio del termine; e le considerazioni che determinano una costruzione ragionevole di ogni parte di quello schema concettuale, ad esempio della parte biologica o di quella fisica, non sono di tipo diverso dalle considerazioni che determinano una costruzione ragionevole del tutto. Nella misura, qualunque essa sia, in cui si può dire che l'adozione di un qualsiasi sistema proprio di una teoria scientifica è una questione di linguaggio, nella stessa misura, ma non maggiore, si può dire altrettanto dell'adozione di una ontologia.

La semplicità, tuttavia, presa come principio guida nella costruzione degli schemi concettuali, non è affatto un concetto chiaro e privo di ambiguità: può benissimo fornire due o più criteri differenti. Immaginiamo, ad esempio, di avere escogitato la più economica serie di concetti adeguata a registrare passo per passo i dati immediati dell'esperienza. Le entità implicate da questo schema (i valori delle variabili vincolate) siano, supponiamo, singoli eventi soggettivi di natura sensibile o intellettuale. Eppure troveremmo, senza dubbio, che uno schema concettuale fisicalistico, riferendosi a oggetti esterni, riesce a semplificare ulteriormente le nostre registrazioni globali. Connettendo gli eventi sparsi di natura sensibile e trattandoli come percezioni di singoli oggetti, si riduce la complessità del flusso della nostra esperienza ad una agevole semplicità concettuale. La regola della semplicità è invero il nostro principio guida quando attribuiamo i dati sensibili agli oggetti: associamo successive sensazioni di rotondità allo stesso oggetto, il cosiddetto *penny*, o a due diversi cosiddetti *pennies*, obbedendo all'esigenza della massima semplicità nella nostra totale rappresentazione del mondo.

Abbiamo qui due schemi concettuali contrapposti, uno fenomenistico e uno fisicalistico. Per quale decidersi? Ciascuno ha i suoi vantaggi; ciascuno a suo modo presenta un suo tipo di semplicità. Ciascuno, aggiungo io, merita di essere sviluppato. Di entrambi si può dire, invero, che sono essenziali, sebbene in due sensi diversi: l'uno in senso epistemologico, l'altro in senso fisico.

Lo schema concettuale fisicalistico semplifica la nostra spiegazione dell'esperienza per il modo in cui le miriadi di eventi sensibili sparsi vengono ad essere associati ai cosiddetti singoli oggetti; eppure non è affatto probabile che ogni enunciato su oggetti fisici possa effettivamente esser tradotto, sia pure in modo complesso e tortuoso, nel linguaggio fenomenistico. Gli oggetti fisici sono entità postulate che smussano e semplificano la nostra registrazione del flusso dell'esperienza, proprio come l'introduzione dei numeri irrazionali semplifica le leggi dell'aritmetica. Dal punto di vista dello schema concettuale dell'aritmetica elementare dei numeri razionali, la più ampia aritmetica dei numeri sia razionali che irrazionali avrebbe lo status di un mito comodo, più semplice della verità letterale (cioè, l'aritmetica dei soli numeri razionali) ed eppure contenente quella verità come una delle sue parti. Similmente, dal punto di vista fenomenistico, lo schema concettuale fisicalistico è un mito conveniente,

più semplice della verità letterale ed eppure contenente quella verità come una delle sue parti¹⁴.

E per quanto riguarda le classi o gli attributi degli oggetti fisici? Una ontologia platonica di questa fatta è, dal punto di vista di uno schema concettuale strettamente fisicalistico, un mito tanto quanto lo è lo stesso schema concettuale per il fenomenismo. Quest'altro mito, a sua volta, è valido ed utile, per quanto semplifica il nostro dar ragione e conto della fisica. Dal momento che, infatti, la matematica ne è parte integrante, la sua utilità per la scienza fisica sembra evidente. Parlandone nondimeno come di un mito, io faccio eco a quella filosofia della matematica cui alludevo prima sotto il nome di formalismo. Ma un atteggiamento formalistico può con pari giustizia essere adottato nei riguardi dello schema concettuale fisicalistico, a sua volta, dall'esteta puro o fenomenista.

Forse è un caso che l'analogia del mito della matematica con quello della fisica sia stretta in modo sorprendente, anche sotto altri aspetti. Consideriamo, ad esempio, la crisi dei fondamenti della matematica che, al volger del secolo, fu causata dalla scoperta del paradosso di Russell e di altre antinomie della teoria degli insiemi. Si dovette ovviare a queste contraddizioni con mezzi *ad hoc*¹⁵; e quindi la nostra costruzione di miti matematici divenne intenzionale ed evidente a tutti. E che ne è stato della fisica? Sorse una antinomia fra la teoria ondulatoria e la teoria corpuscolare della luce; e se questa non era una contraddizione senza scampo come il paradosso di Russell, io ho l'impressione che la ragione stia nel fatto che la fisica non è così rigida come la matematica. Ancora: la seconda grande crisi recente nei fondamenti della matematica (avvenuta nel 1931 con il teorema di Gödel per cui debbono necessariamente esservi, in aritmetica, delle proposizioni indecidibili¹⁶) ha il suo corrispondente in fisica nel principio di indeterminazione di Heisenberg.

Nelle pagine precedenti ho cercato di mostrare come alcuni dei comuni argomenti in favore di certe ontologie siano erronei. Inoltre, ho suggerito un criterio esplicito per decidere quali siano i riferimenti ontologici di una data teoria. Ma il problema della scelta effettiva di una ontologia rimane ancora aperto, e il consiglio ovvio è

¹⁴ L'analogia con l'aritmetica si deve a Frank [1949], pp. 108-109.

¹⁵ Si vedano i saggi «Nuovi fondamenti per la logica matematica» e «La logica e la reificazione degli universali» in Quine [1953a], spec. pp. 84 sgg., 90 sgg., 114 sgg.

¹⁶ [N.d.C.: Il riferimento è a Gödel [1931].]

di essere tolleranti e di procedere con spirito sperimentale. Cerchiamo di vedere con ogni mezzo quanto dello schema concettuale fisicalistico possa venir ridotto ad uno schema fenomenistico; eppure, la fisica naturalmente dovrà continuare la sua strada anche se essa fosse *in toto* irriducibile. Cerchiamo di vedere come, o a quale grado, la scienza naturale si possa rendere indipendente dalla matematica di stampo platonico; ma si dovrà sempre studiare la matematica e approfondire anche i suoi fondamenti platonici.

Fra i vari schemi concettuali meglio adatti a queste ricerche, uno (quello fenomenistico) rivendica la priorità epistemologica. Dal punto di vista dello schema concettuale fenomenistico, le ontologie degli oggetti fisici e degli oggetti matematici sono dei miti. Il carattere di mito, tuttavia, è relativo; relativo, in questo caso, al punto di vista epistemologico; punto di vista che è uno fra i tanti possibili, e che non corrisponde che a uno fra i nostri scopi molteplici e i nostri vari interessi¹⁷.

¹⁷ [N.d.T.: Per la traduzione di questo capitolo si è vista la traduzione apparsa nel volume «La filosofia contemporanea in U.S.A.», edito a cura della Società Filosofica Romana, Asti, 1958.]