

GIANFRANCO GIUDICE

**A proposito del saggio
di J. D. Norton
“*La causazione come
scienza ingenua*”**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

A proposito del saggio di J. D. Norton: “La causazione come scienza ingenua”

di GIANFRANCO GIUDICE

Il tema della causalità, o meglio del principio di causa o principio di ragion (sufficiente), è il cuore stesso della tradizione metafisica e scientifica, così come sostiene Martin Heidegger nel ciclo di lezioni del 1955-56 intitolato proprio *Il principio di ragione*. Per Heidegger il principio di ragione rinvia alla tesi del fondamento (*Grund*), senza il quale è impensabile anche il concetto di causa. La metafisica rappresenta nella cultura occidentale il fondamento stesso da cui prendono origine il pensiero e la pratica scientifica e tecnologica; basti ricordare in proposito l'Aristotele metafisico e costruttore, proprio sul fondamento della filosofia prima, della prima enciclopedia delle scienze dell'Occidente. Il riferimento storico può anche andare al ruolo della metafisica bruniana e spinoziana, rispetto al sorgere della scienza moderna dell'infinito.

Quella che John D. Norton definisce nel saggio *Causation as Folk Science (La causazione come scienza ingenua)*¹ per l'appunto “scienza ingenua”, è in buona sostanza la scienza antica e moderna, il cui fondamento è costituito esattamente dal principio di causa, ovvero dall'idea che ogni evento è determinato da una causa dominante e da più cause concorrenti (con-cause); il che accade secondo l'ordine ed il ritmo della successione temporale. La scienza contemporanea, ovvero a partire dalla seconda rivoluzione scientifica segnata un secolo fa circa dagli sviluppi della relatività e dalla meccanica quantistica, ma ancor prima dalla termodinamica e dall'elettromagnetismo; mette invece radicalmente in questione il tradizionale principio di causa, legato secondo Norton a una

¹ Cfr. J. D. NORTON, *Causation as Folk Science*, in H. PRICE - R. CORRY (eds.), *Causation, Physics, and the Constitution of Reality. Russel's Republic Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 11-44. Prevedentemente edito *on-line* su «Philosopher's Imprint», Vol. 3, No. 4, November 2003 (© John D. Norton 2003) e disponibile in formato elettronico all'indirizzo web: <http://www.philosophersimprint.org/003004/>. Utilizziamo qui la traduzione italiana di Gio Matteo Risso Ricci (gmrissoricci@yahoo.it) e scaricabile in formato elettronico (pdf) all'indirizzo web: http://www.pitt.edu/jdnorton/papers/La_causazione_come_scienza_ingenua-FINALE.pdf

visione ingenua della natura, la quale secondo l'autore non è affatto da rigettare, bensì da "approfondire", ovvero da ricondurre, o meglio da "ridurre" ad un livello fondamentale dell'ontologia naturale dove non è affatto possibile parlare di principio di causa/effetto; scrive infatti Norton: «Questo riscatto della causazione fa uso del potere generativo delle relazioni di riduzione; il medesimo potere, laddove ciascuna teoria viene limitata ai domini opportuni, ci permette di rinvenire la forza di gravità dalla teoria della relatività generale di Einstein, ed il calore inteso come fluido conservato (il calorico) dalla fisica termica moderna. Le cause nella scienza restano dunque 'vere' allo stesso grado del calorico e delle forze gravitazionali» (p. 2). Si può dunque a parere di Norton recuperare l'uso della causazione "ingenua" ad un livello di pratica teorica circoscritto e ridotto, rispetto al dominio scientifico-tecnologico propriamente detto. Possiamo dire che ciò che differenzia radicalmente il livello della causazione ingenua rispetto all'acausalismo della scienza contemporanea sia la relazione (che pensata profondamente appare come una correlazione e reciproca implicazione) tra temporalità ed eternità; ovvero la dimensione della scienza ingenua è segnata dalla successione temporale, laddove l'ontologia della scienza contemporanea si colloca pienamente nell'orizzonte della compresenza eterna. Norton nel saggio in questione formula due tesi fondamentali, che vengono successivamente argomentate. La prima è una tesi negativa: «Nella tesi negativa sostengo l'idea che i concetti di causa ed effetto non costituiscono affatto i concetti fondamentali della scienza, e che la scienza non è affatto governata di una legge o principio di causalità» (p. 2). La tesi positiva è questa: «Nella mia tesi positiva sosterrò che le teorie scientifiche ordinarie possono adeguarsi a questa scienza ingenua laddove vengono circoscritte a processi adeguati ed ospitali; ed il modo in cui ciò avviene fa ricorso al potere generativo delle relazioni di riduzione, un potere solitamente utilizzato per il recupero, in casi speciali, di vecchie teorie a partire da teorie più recenti» (p. 3).

Norton premette alla sua dimostrazione delle tesi suddette una citazione di Bertrand Russell, che nel 1917 scriveva: «*Tutti i filosofi di tutte le scuole* si immaginano che la causazione costituisca uno degli assiomi o postulati fondamentali della scienza; eppure, stranamente, la parola 'causa' non si incontra mai nelle scienze avanzate, quali l'astronomia gravitazionale [...] A mio avviso, la legge di causalità, come molte altre cose che attengono *l'approvazione dei filosofi*, non è altro che un cimelio dei tempi passati che, come la monarchia, sopravvive solo perché si suppone erroneamente che non fa male a nessuno» (p. 4). Le argomentazioni che seguono sono assai convincenti rispetto alle due tesi che Norton si propone di dimostrare; ciò che non mi pare affatto convincente è invece il ruolo che in tutta la vicenda teorica di cui Norton tratta, è assegnato alla

tradizione filosofica, e che traspare con evidenza dalle mie sottolineature alla citazione russelliana che ho riportato per intero.

La filosofia secondo l'idea che propone Norton, sarebbe responsabile di quel fondamentalismo causale secondo cui la natura è governata dal cause ed effetti, che non vale affatto per le scienze mature. Senza forzature, si può rovesciare su Norton stesso l'idea di "ingenuità", nel senso che la sua visione della tradizione filosofica, almeno per come appare dal saggio che stiamo analizzando, mi pare piuttosto ingenua. Infatti a prescindere da quelle filosofie che hanno escluso esplicitamente qualunque valenza ontologica del principio di causa, e in tal senso Norton fa opportuna riferimento allo scetticismo humeiano; ma potremmo anche riferirci alla tradizione dell'occasionalismo; il punto teoretico vero sta nel riconoscere come proprio la grande tradizione metafisica abbia insieme pensato il principio di causa nel livello di realtà segnato dalla temporalità e la contemporanea presenza a-causale nel livello di realtà segnato dall'eternità. La tradizione metafisica pensa l'eterno come fondativo rispetto alla temporalità; tuttavia in quella medesima tradizione metafisica (penso a Spinoza, Hegel e Schopenhauer per esempio), si può pensare il nesso eternità/tempo anche in termini di correlazione e reciproca implicanza, piuttosto che come fondazione del tempo nell'eternità (come accade per esempio nel pensiero di Agostino e nella teologia in generale); il che apre tutt'altra prospettiva di pensiero. In maniere diverse ma teoreticamente convergenti, diversi percorsi metafisici hanno pensato l'ontologia del reale proprio su livelli diversi, in modo tale che ciò che si riferisce al principio di causa altro non è che, per usare le parole con cui Platone definisce il tempo nel *Timeo*, «immagine mobile dell'eternità» (37 d).

Norton sostiene la propria tesi negativa, con l'argomento che le cause non vanno intese come pura finzione, perché «il ruolo delle cause nella scienza è fortemente analogo al ruolo delle teorie superate» (p. 13); il cui senso può essere recuperato con un ruolo limitato nell'ambito delle scienze mature (per esempio la teoria newtoniana rispetto a quella einsteiniana). Nella tradizione metafisica il nesso tra livello della successione temporale (entro cui si colloca il principio di causa), ed il livello della eternità compresente, costituisce il cuore stesso della teoria del reale; pertanto ciò che Russell sostiene del sapere filosofico a proposito del principio di causa, ripreso da Norton come premessa generale della propria argomentazione, è del tutto fuorviante.

A questo punto fornisco alcuni riferimenti più precisi alla tradizione metafisica a sostegno di quanto ho affermato; il che ci porterà a concludere, esattamente come sostiene Norton a p. 15 del suo saggio, che le cause sono dotate di una realtà derivata, e dunque «non si possono considerare delle finzioni in quanto non sono il frutto di libera invenzione»; nell'af-

fermare questo tuttavia Norton pare non rendersi affatto conto che quella conclusione è già tutta dentro le espressioni più rilevanti della metafisica occidentale diletteggiata da Russell. Il primo riferimento è al già ricordato Agostino; per l'autore delle *Confessioni* Dio è eternità extratemporale, creatore del tempo; Dio è verità eterna, compresenza assoluta, il che comporta che quanto si succede nel tempo abbia la propria verità nell'eterno inteso come uno sguardo panoramico su quegli eventi che dal punto di vista della finitezza temporale si succedono l'uno dopo l'altro, proprio come spiega il principio di causa-effetto. Ricordiamo che nel libro XI delle *Confessioni* Agostino spiega che la percezione e la misura del tempo sono possibili solo grazie alla presenza dell'anima che è l'immagine stessa nell'uomo dell'eternità compresente di Dio.

L'ontologia agostiniana come è noto affonda le proprie radici rinnovate dal creazionismo biblico nella metafisica neoplatonica; questa vede la successione temporale come emanazione/degradazione della compresenza eterna dell'Intelletto (a sua volta emanazione dell'Uno). La dimensione del divino è per Agostino la dimensione dell'«immutabilmente eterno»; Dio è eterno presente, stabilità perfetta che non conosce alcun trascorrere di stati esistenziali successivi, in quanto tali caratterizzati dall'agire del principio di causa e dal ritmo della temporalità; pertanto come scrive Norton la causalità anche per Agostino non è una finzione, bensì è il frutto di una visione parziale e limitata dalla finitezza, rispetto alla compiutezza della totalità ed eternità di Dio.

Un riferimento ulteriore lo possiamo fare alla metafisica (che tuttavia sarebbe meglio definire antimetafisica) spinoziana; indubbiamente l'*Etica* contiene una ontologia della natura fondata su un ferreo determinismo causalistico; tuttavia la dimensione della causa-effetto è radicalmente immanente alla Sostanza la cui verità è frutto di una intuizione (il grado più elevato della conoscenza per Spinoza) in grado di cogliere la totalità delle cause-effetti che in quanto tale si pone come eternità infinita; la visione delle cose *sub specie aeternitatis* coincide infatti con quella che Spinoza chiama *amor Dei intellectualis*. Pertanto se è vero che il principio di causa determina ferreamente l'accadere della natura; è altresì vero che la relazione causa-effetto corrisponde per il filosofo ebreo-olandese alla concezione scientifica, razionale, che rispetto all'intuizione della Sostanza coincidente con Dio, è conoscenza meno adeguata e parziale, limitata ad una ontologia regionale specifica, definita dall'orizzonte della misura temporale.

Voglio in proposito citare pochissime parole dell'*Ethica*; il primo riferimento è d'obbligo, si tratta della definizione spinoziana della Sostanza: «Per sostanza intendo ciò, che è in sé, ed è concepito per sé: vale a dire ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato» (*Def. 3*). È evidente come la realtà coincidente

per Spinoza con la Sostanza divina non presupponga alcuna idea di causazione intesa come rinvio/relazione, dipendenza da altro; infatti quelle che per noi sono realtà soggette alla causazione, per Spinoza sono i modi radicalmente immanenti alla Sostanza, in quanto accadere ed evento della Sostanza medesima; Sostanza che è solo nell'accadere dei suoi modi finiti ed infiniti; così leggiamo nuovamente dall'*Etica*: «Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò, che è in altro, per cui anche viene concepito» (*Def. 5*).

Concludo con questi sommari riferimenti spinoziani con un'ultima citazione: «Dio è non solo causa efficiente dell'esistenza delle cose, ma anche della loro essenza» (*Prop. 25*); ed ecco il relativo *Corollario*: «Le cose particolari non sono nulla se non affezioni degli attributi divini, ossia modi, in cui gli attributi di Dio si esprimono in una certa e determinata maniera». Insomma per il filosofo le cose particolari sono eterne (il contingente si identifica in ultima istanza con la necessità), sono Dio; dunque guardate nella maniera più adeguata e meno parziale, le cose particolari si collocano al di là di quel determinismo causale, che è l'essenza stessa di quel sapere scientifico-meccanicistico di cui è pure figlio lo stesso Spinoza. Da ciò risulta evidente come le espressioni filosofiche più profonde della stessa epoca in cui nasce la scienza moderna, non siano affatto riducibili alla ingenuità di cui parla Russell-Norton. Concludo questa breve rassegna con un riferimento cruciale alla filosofia di Arthur Schopenhauer. La metafisica schopenhaueriana vede il mondo come “volontà e rappresentazione”; ciò che differenzia radicalmente la Volontà dalla Rappresentazione è esattamente il principio di ragione, nel senso che la dimensione della rappresentazione è quella fenomenica, la quale coincide con l'orizzonte della coscienza, della *relazione* soggetto-oggetto, ed è strutturata dallo spazio-tempo e dal principio di causa, che determinano a livello di “mondo della rappresentazione” il campo di validità del *principium individuationis*.

Il punto cruciale è per Schopenhauer dato dal fatto che l'altra faccia del “mondo come rappresentazione” è il “mondo come volontà”. Nella volontà Schopenhauer trova l'orizzonte inconscio delle cose; orizzonte che ripete eternamente sé stesso senza cause e senza scopi, dove non ha alcun senso parlare di spazio/tempo, causa/effetto; né dunque ha significato alcuno nell'ambito della Volontà l'individuazione delle cose, che per il filosofo di Danzica ha senso solo entro le maglie spazio-temporali-causali. Il livello delle cause e dello spazio-tempo è definito illusorio, così come accade nel buddismo che Schopenhauer come è noto riprende nella propria elaborazione filosofica. L'illusorietà della rappresentazione e del nesso causale/temporale/spaziale non è tuttavia equivalente a falsità o finzione, bensì parzialità e apparenza superficiale nella visione delle cose,

dotata comunque di un proprio statuto ontologico. Leggiamo a questo punto *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*: «Successione è la forma del principio di ragione nel tempo, successione è tutta l'essenza del tempo» (trad. P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. I, p. 36); si tratta di una delle proprietà fondamentali del principio di causa, ricordato anche da Norton. La conoscenza, scrive Schopenhauer, «ha sempre la stessa forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa, e dalla causa all'effetto, e nient'altro» (*ivi*, p. 52). Potremmo a questo punto affermare che siamo nella classica ingenuità di cui parla Norton, a proposito della visione della conoscenza scientifica intesa come conoscenza delle cause. Schopenhauer spinge però lo sguardo metafisico oltre l'illusorietà di quell'apparenza che mostra il mondo come un nesso continuo di cause e di effetti (apparenza comunque consistente ontologicamente). La conoscenza scientifica, razionale è sempre definita da una *relazione*; tuttavia c'è una *relazione* ancora più profonda che rende la stessa conoscenza razionale del mondo una struttura relazionale a sua volta *relativa*. Con ciò ci riferiamo proprio a quel rapporto che Schopenhauer istituisce tra il mondo come volontà ed il mondo come rappresentazione, ovvero al rapporto tra il fenomeno e la cosa in sé; fra l'orizzonte spazio-temporale e ciò che è al di fuori dello spazio e del tempo, nella cui rete si costituisce la struttura della rappresentazione.

Il tempo, lo spazio e la causalità non appartengono alla cosa in sé; sono solo la forma del suo fenomeno. Tuttavia «il mondo oggettivo, il mondo come rappresentazione non è l'unico, bensì è uno degli aspetti, anzi l'aspetto esteriore del mondo; il quale ha poi un tutt'altro aspetto, che è la sua intima essenza, il suo nocciolo, la cosa in sé [...]» (*ivi*, p. 65). Insomma per Schopenhauer la causalità è apparenza di ciò che è eterna a-causalità; il che ripropone in termini filosofici quanto Norton crede di potere trovare solo nella consapevolezza di quelle che chiama scienze mature. Possiamo dire che la consonanza tra la sapienza orientale e la scienza contemporanea indagata magistralmente nel classico libro di Fritjof Capra, *Il Tao della fisica* (Milano, Adelphi, 1989); sia una conferma indiretta della stessa sintonia esistente tra la metafisica di Schopenhauer ed il pensiero scientifico contemporaneo; questo alla luce della profonda influenza che la sapienza indiana ha esercitato sull'autore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

L'a-causalismo che Norton presenta come una radicale novità della scienza attuale è dunque presente nel cuore stesso della tradizione filosofica occidentale; addirittura alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi suggestiva che la parola augurale della sapienza dell'Occidente, ovvero la parola di Parmenide, sarebbe in sintonia profonda con la relatività di Einstein; faccio riferimento ad un interessantissimo studio di Umberto

Soncini e Tiziano Munari (*La Totalità e il Frammento. Neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, Padova, Il Poligrafo, 1996), in cui gli autori propongono la tesi che la teoria einsteiniana si fonderebbe su una “ipoteca ontologica” di natura neoparmenidea. Gli autori nello studio citato fanno riferimento al percorso teoretico di Emanuele Severino, il quale nella prefazione al libro in questione, pur avanzando alcuni dubbi circa la tesi sostenuta dagli autori, deve tuttavia riconoscere che «rimane [la sottolineatura di Severino allude significativamente proprio alla teoria dell’essere] una sorta di corrispondenza enigmatica, di enigmatica consonanza tra il linguaggio della teoria della relatività e il linguaggio della verità dell’essere. E a questo enigma non si possono voltare le spalle» (*ivi*, p. 9).

In conclusione, trovo che il saggio di J. D. Norton: *La causazione come scienza ingenua*, proponga come acquisizione inedita della scienza contemporanea una idea di causalità già pensata nelle espressioni più profonde del sapere filosofico occidentale, i cui tesori tuttavia appaiono solo ad uno sguardo ... che non voglia essere ingenuo!

